

# Kapitalisme, wie heeft het nodig?

Een kritiek op Ayn Rands filosofie waarin het kapitalisme wordt verdedigd als de enige ruimte voor individuele vrijheid



Leerstoelgroep: Praktische Filosofie  
 Auteur: Dora Sofie Koen Timmers  
 (282998)  
 Opleiding: master Wijsbegeerte  
 Aantal studiepunten (ECTS): 18  
 Begeleider: dr. G.H. van Oenen  
 Adviseur: prof.dr. J. de Mul  
 Datum van voltooiing: 14 september 2015  
 Aantal woorden: 84.802



INCOME 400€  
 RENT 400€  
 LIFE 0

Tekeningen van Dan Perjovschi

## Inhoudsopgave

<b>Afkortingen</b>	<b>3</b>
<b>Inleiding</b>	<b>4</b>
<b>1 Ayn Rand</b>	<b>7</b>
1.1 Ayn Rands objectivisme en objectieve ethiek en een kritiek hierop	7
1.1.1 A=A	7
1.1.2 De zakenmensenmoraal	11
1.1.3 De productieve Atlassen	15
1.1.4 Vakmanschap van niet-Atlassen	19
1.1.5 Looters in plaats van Atlassen in het kapitalisme?	22
1.2 Rands verdediging van het kapitalisme en een kritiek hierop	24
1.2.1 De geboorte van de zakenmens en de intellectueel	24
1.2.2 Het laissez-faire kapitalisme als bevrijding	26
1.2.3 Het ontstaan van de neoliberale Atlasstaat	27
1.2.4 De onzichtbare hand	29
1.2.5 De gecreëerde “vrije” markt	31
1.2.6 De Entrepreneurial State	34
1.3 Ayn Rands idee van vooruitgang en een kritiek hierop	39
1.3.1 De kenmerken van Atlassen	39
1.3.2 De hoogste potentie van de mens?	40
1.3.3 Van grot naar wolkenkrabber en de angst voor een terugval	42
1.3.4 De groeiobsessie en een leven in de min	46
1.3.5 Het belang van een besef hubris en een orphische cultuur	49
1.3.6 Het belang van omwegen en experimenten	53
1.3.7 Het belang van losers en tragiek en naar een ander idee van vooruitgang	57
<b>2 De interpassiviteit van het kapitalisme en het belang van de publieke ruimte</b>	<b>62</b>
2.1 De interpassieve TINA-situatie en een mogelijke doorbraak	62
2.1.1 TINA	62
2.1.2 Het communisme als doorbraak van TINA?	65
2.1.3 Het liberale communisme	68
2.2 Het belang van een publiek bestaan	71
2.2.1 Ayn Rands afkeer van het publieke	71
2.2.2 De vercommercialisering van de publieke ruimte	73

2.2.3 Een publiek bestaan als ruimte voor individuele vrijheid	77
<b>3 Koffie én kritiek richting een nieuwe levensstijl</b>	<b>84</b>
3.1 Naar een nieuwe levensstijl voorbij lifestyles?	84
3.1.1 Alles een merk, lifestyle?	84
3.1.2 Naar een nieuwe levensstijl, van het ‘zelf doen’?	89
3.1.2 Orpheuzen als de échte Atlassen?	94
3.2 Koffie én kritiek: de nodige mentaliteitsverandering	104
3.2.1 Voorbij homo oeconomicus	105
3.2.2 Een uitgebreider idee van eigenbelang: de ‘onzichtbare geest’	111
3.2.3 Koffie én kritiek	115
<b>Conclusie</b>	<b>122</b>
<b>Epiloog (Atlas Hugged)</b>	<b>125</b>
<b>Literatuurlijst</b>	<b>129</b>
<b>Dankwoord</b>	<b>134</b>

## Afkortingen

Voor boeken waarnaar ik meer dan tien keer heb verwezen zijn afkortingen gebruikt om de leesbaarheid te bevorderen. Het betreft meerdere werken van Ayn Rand. Voor een enkel boek van Michel Foucault, Ivan Illich, Naomi Klein, Ton Lemaire, Mariana Mazzucato en Willem Schinkel worden ook afkortingen gebruikt.

**TBoB.** Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979* (vertaling van *Naissance de la biopolitique, Cours au collège de France 1978-1979*. 2004). New York: Picador

**NenI.** Illich, I. (1978). *Naar een nieuwe levensstijl. Voorwaarden voor gelukkiger samenleven* (vertaling van *Tools for Conviviality*. 1973). Baarn: Het Wereldvenster

**NL.** Klein, N. (2010). *No Logo*. 1999. New York: Picador

**DvvpP.** Lemaire, T. (2010). *De val van Prometheus*. Amsterdam: Ambo

**TES.** Mazzucato, M. (2013). *The Entrepreneurial State: Debunking Public vs. Private Sector Myths*. London & New York: Anthem Press

**AS.** Rand, A. (1992). *Atlas Shrugged*. 1957. New York: Signet/ Penguin Group

**CtUI.** Rand, A. (1967). *Capitalism: The Unknown Ideal*. 1966. New York: Signet/ Penguin Group

**PWNI.** Rand, A. (1984). *Philosophy: Who Needs It*. 1982. New York: Signet/ Penguin Group

**TRM.** Rand, A. (1975). *The Romantic Manifesto. A Philosophy of Literature*. 1969. New York: Signet/ Penguin Group

**Dnd.** Schinkel, W. (2012). *De nieuwe democratie: naar andere vormen van politiek*. Amsterdam: De Bezige Bij

## Inleiding

Ayn Rand was een romanschrijfster en (zelf geproclameerd) filosoof. Zij heeft een sterke invloed uitgeoefend en doet dat nog steeds op mensen die menen dat de wereld nóg vrijer kan zijn wanneer we alles overlaten aan de vrije markt.<sup>1</sup> Ze meende geen aanhanger te zijn van het libertarisme – waarbinnen ze als voorbeeld wordt gezien – omdat ze waarschijnlijk liever haar term ‘objectivisme’ wilde gebruiken. Ik wil het in deze scriptie echter opnemen voor een ander soort (individuele) vrijheid waarbij ik mij verzet tegen bepaalde tegenstellingen waarin het individu te gemakkelijk tegenover een inperkende kracht wordt geplaatst, zoals ‘de staat’, of ‘de gemeenschap’. Door uit te gaan van een individu dat altijd al is ingebed in allerlei contexten – en dus niet geheel onafhankelijk – hoeft te zijn, kunnen we bekijken of de huidige context van het neoliberale kapitalisme wel de juiste is voor individuele vrijheid.

Het neoliberalisme is hét voorbeeld van een economisch beleid waarin een (sterke) staat ontstaat uit de gedachte dat er geen staat hoeft te zijn.<sup>2</sup> Daarentegen zou het moeten gaan om *hoe* we de staat en markt willen denken vanuit een zo groot mogelijke vrijheid en met oog voor de diversiteit van burgers. Vanuit dit oogpunt kunnen we kijken naar de problemen in onze tijd, zonder te denken dat “de” vrije markt deze zomaar wel zal oplossen.

Overall waar Rand ‘kapitalisme’ schrijft, bedoelt zij het *laisser-faire* kapitalisme. In deze scriptie zal het ‘kapitalisme’ daarom vaak verwijzen naar deze specifieke vorm ervan. De term ‘liberalisme’ die ik ook veel gebruik moet niet worden verward met ‘*liberalism*’, zoals dat in de Verenigde Staten wordt begrepen. Rand had veel kritiek op (linkse) ‘*liberals*’ die we misschien juist als een tegenpool kunnen zien van de (rechts-)liberalen. Rand ziet het kapitalisme als de enige verlossing van de mens uit een ‘donker bestaan’ en zij is hierin, denk ik, niet alleen. Enerzijds put ik uit Rands verdediging van individuele belangen, anderzijds ga ik in tegen de manier waarop zij ze precies verdedigt – als iets dat niet los van economisch eigenbelang bestaat. ‘Wie potentie heeft zal dat in het ideale kapitalisme verwezenlijken’ is haar gedachte.

Rand volgt het principe (van de onzichtbare hand) dat wie zijn (economisch) eigenbelang najaagt het meest bijdraagt aan de gemeenschap – ik zou echter liever willen stellen: aan de totale economie, die er echter niet altijd is voor de gemeenschap. Uiteindelijk werk ik naar een breder idee toe van de onzichtbare hand, één die verder rijkt dan het moeten gehoorzamen aan de wetten van de economie, zoals het volgen van je – in economisch opzicht! – eigenbelang. Dit noem ik de onzichtbare geest, waarin omwegen als belangrijk worden gezien. De ruimte voor individuele vrijheid is mijns inziens gelegen in meer varianten van eigenbelang – ook niet helemaal los begrepen van wat men voor anderen belangrijk vindt.

In het eerste hoofdstuk ‘Ayn Rand’ wil ik de lezer vooral kennis laten maken met Rand, met haar filosofie van het objectivisme, objectieve ethiek en verdediging van het kapitalisme, maar ik wil ook al meteen met haar in discussie gaan over deze zaken. Paragraaf 1.1 genaamd ‘Ayn Rands objectivisme en objectieve ethiek en een kritiek hierop’ handelt over epistemologie, haar ethiek waarin de drie belangrijkste waarden zijn: ten eerste een geloof in je eigen kunnen (trots) en in het verlengde hiervan het volgen van je eigenbelang, ten tweede rationaliteit en ten derde productiviteit. Mijn kritiek hierop bestaat met name uit het gevaar dat haar claim op rationaliteit over bepaalde

---

<sup>1</sup> Er is zelfs een lijst te vinden van enkele mensen die Rand heeft beïnvloed op Wikipedia: [https://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_people\\_influenced\\_by\\_Ayn\\_Rand](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_people_influenced_by_Ayn_Rand)

<sup>2</sup> Het neoliberalisme dat ik ook zal benoemen is, dat realiseer ik mij, niet vaak een etiket dat mensen zélf op zich plakken, maar het is volgens mij wel de heersende ideologie waartoe ook ‘randiaanse’ (en soortgelijke) ideeën hebben bijgedragen.

gebieden juist leidt tot sciëntisme. Ook wil ik aantonen hoe productiviteit anders kan worden gedacht dan Rand doet (voor haar gaat het om economische productiviteit) en hoe het idee van eigenbelang ook kan worden uitgebreid voorbij een economisch eigenbelang, hoe dit door elkaar loopt met wat (in eerste instantie) geen eigenbelang lijkt.

In paragraaf 1.2 genaamd ‘Rands verdediging van het kapitalisme en een kritiek hierop’ gaat het mij vooral om de manier waarop Rand het kapitalisme verdedigt als de enige mogelijke vorm van vooruitgang. Daartegenover probeer ik een ander idee van vooruitgang te verdedigen met behulp van het idee van een zogeheten ‘orphische cultuur’. Daarin zou er meer oog zijn voor de diverse kundes en zelfs ogenschijnlijk nutteloze activiteiten van mensen. Ik zie in dit opzicht Orpheus als tegenwicht voor Atlas – de laatste is de figuur die Rand gebruikt als symbool (samen met Prometheus overigens, maar die wil ik aan de zijde van Orpheus krijgen) voor haar ideale mens. Ook zal ik in deze paragraaf kritiek uiten op de wijze waarop Rand de markt ziet als iets dat zich – samen met deze Atlassen – tegenover de staat zou bevinden, alsof de Atlassen geen staat zouden creëren. Naar mijn idee leven we echter allang in een Atlasstaat.

Paragraaf 1.3 ‘Ayn Rands idee van vooruitgang en een kritiek hierop’ handelt nog uitvoeriger over Rands specifieke idee van vooruitgang. Ik ga dieper in op mijn eigen idee van wat vooruitgang zou kunnen zijn, namelijk met meer oog voor het belang van (de erkenning van) tragiek, experiment, omwegen, traagheid en “nutteloosheid”.

In het tweede hoofdstuk ‘De interpassiviteit van het kapitalisme en het belang van de publieke ruimte’ gaat het mij om twee zaken die in het huidige kapitalisme volgens mij niet genoeg worden erkend: ten eerste – en hierover handelt de eerste paragraaf van dit hoofdstuk genaamd ‘De interpassieve TINA-situatie en een mogelijke doorbraak’ – dat binnen het kapitalisme veel kritiek is toegestaan, maar dat het weinig weet te veranderen aan bepaalde destructieve mechanismen en verzandt in modes (al is dit laatste meer het thema van het laatste hoofdstuk). Ten tweede is er het belang van een publiek bestaan, juist ook voor individuele vrijheid. Hierover handelt de tweede paragraaf van dit hoofdstuk ‘Het belang van een publiek bestaan’. Ik zal ingaan op Ayn Rands minachting voor alles wat met het ‘publieke’ te maken heeft en bespreken hoe het publieke en private minder gemakkelijk tegenover elkaar te plaatsen zijn dan vaak wordt voorgesteld.

Het derde en laatste hoofdstuk ‘Koffie én kritiek richting een nieuwe levensstijl’ is vooral een poging om nog meer gevoeligheid te creëren voor een orphisch bestaan. De eerste paragraaf ‘Naar een nieuwe levensstijl voorbij *lifestyles*?’ gaat nog over de vraag hoe we vanuit een wereld waarin alle idealen al gauw tot merken, tot *lifestyle* worden gereduceerd toch naar een andere levensstijl kunnen. De tweede paragraaf ‘Orpheuzen als de échte Atlassen’ gaat over mensen die hier, naar mijn idee, al mee bezig zijn. De derde paragraaf gaat over de mogelijkheid om emancipatie te denken ondanks dat emancipatoire bewegingen in een marketingmachine vaak hun kracht verliezen (het thema van de eerste paragraaf van dit hoofdstuk). Deze paragraaf is genaamd ‘Koffie én kritiek: de nodige mentaliteitsverandering’. Ik doe in deze paragraaf ook een poging om voorbij het ideaal te denken van de mens als *homo œconomicus*.

Rand is de laatste jaren (her)ontdekt. In de Verenigde Staten was zij altijd al populair. Haar boeken hebben daar altijd goed verkocht en ze vonden sinds de economische crisis een hernieuwde interesse. In Nederland lijkt zij pas sinds enkele jaren echt opgemerkt te worden.<sup>3</sup> *The Fountainhead* (1943) en *Atlas Shrugged* (1957) zijn de romans waar Rand het meest bekend om is.<sup>4</sup> Minder bekend, of minder gelezen lijken haar non-fictiewerken waarvan ik hier veel gebruik heb

---

<sup>3</sup> Mark Rutte heeft Ayn Rand in het voorwoord van *Bemind maar onbekend: de politieke filosofie van het liberalisme* (2011) van Edwin van de Haar bijvoorbeeld een ‘grote geest’ genoemd.

<sup>4</sup> In een peiling van de Library of Congress en de Book of the Month Club uit 1991, kwam *Atlas Shrugged* naar voren als het boek de meeste invloed op mensen had gehad na de Bijbel (in de Verenigde Staten).

gemaakt. De titel van mijn scriptie *Kapitalisme, wie heeft het nodig?* is een toespeling op één van Rands boeken *Philosophy: Who Needs It*. Rand probeert hierin zakenmensen vatbaar te maken voor (haar) filosofie, want zij zouden de échte intellectuelen zijn. Ik stel de vraag: voor wie is het kapitalisme er? Zoals Rand de filosofie omvormde tot een punt waarop we het geen filosofie meer kunnen noemen, wil ik het kapitalisme omvormen tot iets dat we (ooit) geen kapitalisme meer hoeven te noemen.

Slavoj Žižek stelt in een online tekst genaamd ‘Can a Lacanian learn something from Ayn Rand?’ dat er bij Rand sprake is van een ‘overdreven orthodoxie’ wat betreft het kapitalisme, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de titel van een van haar boeken *Capitalism, the Unknown Ideal*, en Žižek vervolgt: “*So what Pascal and Racine were to Jansenism, what Kleist was to German nationalist militarism, what Brecht was to Communism, Rand is to American capitalism.*” (Žižek, 1998, p.101). Rand verdedigde het kapitalisme als ideologie, als de enige juiste ideologie. Daarmee presenteerde ze het als de enige mogelijke realiteit. Waarschijnlijk zijn we altijd onderhevig aan ideologieën, maar dan nog hoeven we niet alles van een bepaalde ideologie te accepteren.

“*Rand, who wrote the two absolute best-sellers of our century, The Fountainhead (1943) and Atlas Shrugged (1957), was (deservedly) ignored and ridiculed as a philosopher: her fascination with male figures displaying absolute, unswayable determination of their Will, seems to offer the best imaginable confirmation of Sylvia Plath's famous line, “...every woman adores a Fascist.” However, although it is easy to dismiss the very mention of Rand in a “serious” theoretical article as an obscene extravaganza – artistically, she is of course, worthless – the properly subversive dimension of her ideological procedure is not to be underestimated: Rand fits into the line of over-conformist authors who undermine the ruling ideological edifice by their very excessive identification with it.*” (Žižek, 1998, p.100-102).

Wat Žižek in het citaat hierboven over Rands fascinatie beweert klopt naar mijn idee wel, maar ik ben het er niet mee eens dat we haar (als filosoof) helemaal niet serieus moeten nemen en al zeker niet dat haar romans alleen maar ‘artistiek waardeloos’ zouden zijn. Haar werken zijn soms vreselijk over de top wat betreft het heroïsche gehalte, maar er zitten ook interessante (aanstekelijke) kanten aan. Zoals bijvoorbeeld haar verdediging van de kracht van individuen in deze verhalen – het je kop boven het maaiveld mogen uitsteken, zoals in *The Fountainhead*. Rand verdedigt dit alleen op een geheel verkeerde wijze. Die aantrekkingskracht toont naar mijn idee aan dat mensen nog niet genoeg erkenning en mogelijkheden krijgen om zichzelf te ontwikkelen.

Eenzijds lopen mensen met Rand weg, zonder haar werk misschien écht te bestuderen, en kritisch te durven zijn ten opzichte van haar “filosofie”. Voor hen is zij een soort goeroe. Anderzijds wordt zij niet serieus genomen, door met name andere denkers (in de academische wereld). Wat ik in deze scriptie doe is haar én serieus nemen én bekritisieren.

## 1 Ayn Rand

### 1.1 Ayn Rands objectivisme en objectieve ethiek en een kritiek hierop

In dit hoofdstuk gaat het, zoals ik reeds in de inleiding heb geschreven om een kennismaking met het denken van Ayn Rand. Haar filosofie genaamd het ‘objectivisme’ zal in dit eerste hoofdstuk aan bod komen. Die filosofie bestaat grotendeels uit een kenleer en een ethiek, de zogenaamde objectieve ethiek. Hierop richt ik mij met name in de eerste paragraaf. Het ideale mensbeeld van Rand, van een mens die volgens de objectieve ethiek zou leven, komt hier ook aan de orde. De mens moet volgens Rand rationeel zijn, productief en trots.

De eerste twee ingrediënten worden door mij in deze eerste paragraaf van dit hoofdstuk bekritiseerd. Een gerichtheid op het rationele is niet altijd datgene wat leidt tot een wereld zonder irrationele zaken, integendeel – zo blijkt uit Rands eigen filosofie. Door te negeren dat bepaalde zaken misschien meer het redeneren dan het objectiveren waard zijn (waarover Rand haar ‘objectieve blik’ laat gelden) vervalt zij naar mijn idee in een soort sciëntisme. Waar Immanuel Kant niet bepaald een voorbeeld is voor Rand, is hij dat voor mij wél met zijn idee van de menselijke begrensdeheid (én mogelijkheid van objectieve kennis). Productiviteit is niet zo beperkt als Rand denkt, vakmanschap is niet alleen een kenmerk van de ideale mensen zoals zij ze verdedigt.

Wat betreft het andere belangrijke ingrediënt – naast productiviteit en rationaliteit – voor het perfecte leven van mensen, namelijk ‘trots’ of ‘eigenbelang’ ben ik van mening dat Rand dit eigenlijk ook te beperkt ziet. Rand ziet slechts iemand die zijn of haar economisch eigenbelang nastreeft als iemand met eigenwaarde. Dit zal echter met name pas in het derde en laatste hoofdstuk aan de orde komen. Eigenlijk zou je kunnen stellen dat Rand al deze drie ingrediënten naar mijn idee op een te versmalde wijze presenteert, misschien is dat wel mijn voornaamste kritiek op haar.

#### 1.1.1 A=A

Alisa Zinov'yevna Rosenbaum werd geboren op 2 februari 1905 in het Russische Rijk en stierf als Ayn Rand op zes maart 1982 in de Verenigde Staten. Alisa is Ayn. A = A – zo luidt de wet van de identiteit die door Ayn Rand vaak wordt aangehaald en een belangrijke basis vormt voor haar filosofie van het ‘objectivisme’. Alles en iedereen heeft een bepaald karakter of bepaalde natuur die voor ons kenbaar is.<sup>5</sup> *“The fact that certain characteristics are, at a given time, unknown to man, does not indicate that these characteristics are excluded from the entity – or from the concept. A is A; existents are what they are, independent of the state of human knowledge; and a concept means the existents which it integrates.”* (Rand, 1990, p.99). Wanneer de zon niet om de aarde blijkt te draaien, maar de aarde om de zon, dan was de eerdere kennis die we hadden gewoonweg fout. Daar moeten we niet al te moeilijk over doen, stelt zij.

Kennis is volgens Rand objectief, want iets kan niet tegelijk waar en onwaar zijn. Twee verschillende perspectieven op de werkelijkheid kunnen niet beide waar zijn, contradicties bestaan niet. Dat is wat de wet van de identiteit ons vertelt. Eigenlijk stelt Rand dat échte kennis slechts

---

<sup>5</sup> Wellicht is de aard van de mens echter wel dubbelzinnig en heeft die meer te maken met onze invulling ervan op een bepaald moment dan met een vaste identiteit waarbij we één van de polen van inherente tegenstellingen van de mens kiezen (zoals rationaliteit) en de andere (irrationaaliteit in dit geval) loslaten. De wetenschap lijkt ons eerder in de richting van de dubbelzinnigheid van het menselijk wezen te wijzen. De mens is immers én emotioneel én rationeel, én empathisch én egoïstisch, én op zoek naar een samenvallen met anderen, én het verlangen alleen te willen zijn. Zaken die misschien meer door elkaar lopen dan dat het tegenstellingen zijn. Definitieve bepalingen over de aard van de mens die niet uitgaan van deze tegenstrijdigheden lijken mij vooralsnog niet te kloppen. Rand haalt het rationeel-zijn van de mens als diens essentie door elkaar met de (ethische) wens om meer te handelen naar dit rationele aspect. Met deze opmerkingen zou Rand mij waarschijnlijk wegzetten als een irrationeel iemand. Het ontkennen van de irrationele kanten van de mens is op zichzelf misschien wel irrationeel.



kennis is, wanneer deze niet falsifieerbaar is. De identiteit van bepaalde zaken is dus vast te leggen. Onze concepten van deze essenties zijn volgens Rand wel contextueel bepaald, maar ze kunnen slechts veranderen naargelang onze kennis *toeneemt*. Dit houdt naar mijn idee in dat we langzamerhand een completer beeld van de werkelijkheid krijgen, we leren dan steeds meer de ware identiteiten van de dingen kennen. De waarheid kan aan het licht komen. Kennis kan volgens Rand nooit bestaan uit verschillende waarheden, bezien vanuit *verschillende* perspectieven, of afhankelijk van contexten.<sup>6</sup> Naar mijn idee kunnen verhalen laten zien dat er niet altijd sprake is van wat duidelijk waar en onwaar is, in welke gevallen nuances meer waar zijn dan strikte tegenstellingen, etcetera. Rand gebuikte verhalen daarentegen om tegenstellingen te presenteren en wat volgens haar waar en juist is.

Eigenlijk hebben de meeste (moderne) filosofen volgens Rand maar weinig begrepen. Er zijn een paar filosofen die regelmatig terugkeren in de non-fictie boeken van Rand en dat zijn Aristoteles, Plato en Immanuel Kant. De laatste twee zijn de schurken van de filosofie en de eerste is haar held. Volgens Rand was Aristoteles de eerste filosoof die uitging van ‘concreta’ en daarmee was hij volgens haar op de goede weg, maar zijn vergissing zou zijn geweest dat hij nog uitging van metafysische essenties van dingen. Het objectivisme daarentegen, stelt Rand, ziet essenties als *objectief*. (Rand, 1979, p.52). Dat Aristoteles de dingen op een meer empirisch-wetenschappelijke manier benaderde waardeert zij. Dat hij de mens eerst als een ‘sociaal dier’ typeert (in plaats van een louter egoïstisch wezen, zoals Rand doet, althans wanneer we eindelijk eens naar onze ware aard zouden gaan leven), lijkt zij enigszins te negeren.

Voor Kant moet het vaak ontgelden. Descartes ook weleens, maar hij wordt veel minder genoemd. Nietzsche wordt niet door haar gewaardeerd vanwege zijn perspectivisme, maar wel om zijn atheïsme en afrekening met de christelijke moraal (gebaseerd op lijden en schuld). Rousseau krijgt ook een plek in haar werk, vooral waar zij de romantiek bespreekt. De romantiek is volgens Rand (met hem) een verkeerde kant opgegaan, met de omarming van het ‘primitivisme’ – hetgeen volgens haar ook het linkse denken heeft beïnvloed. Daartegenover stelt zij een ander (heroïsch) idee van romantiek voor, een rationele romantiek (waarin ook zeker ruimte is voor passie, maar de rede komt eerst, die stuurt die passies) die we wel zouden moeten aanhangen.<sup>7</sup> De ‘randiaanse, rationele, objectieve romantiek’ zouden we dit wellicht kunnen noemen. Ik kom hier in de volgende paragraaf uitgebreider op terug.

Kant is voor Rand de grootste schurk in de geschiedenis van de filosofie. Zij noemt hem herhaaldelijk ‘kwaadaardig’ (*evil*, – een woord dat zij overigens graag gebruikt). Het begin van de moderne filosofie wordt vaak vanaf Kant gerekend, met de copernicaanse wending.<sup>8</sup> Volgens Rand is de moderne filosofie steeds verder afgedwaald van het beschrijven van en denken over de werkelijkheid, zo stelt zij in *Introduction to Objectivist Epistemology* (1997): “*The assault on man’s*

---

<sup>6</sup> Zij gaat hiermee bijvoorbeeld ook in tegen Thomas Kuhn’s opvatting van het paradigma, de gedachte dat alle kennis is gebaseerd op een bepaald beeld dat we hebben van de werkelijkheid, die in het sociale is geworteld. Net zoals de gedachte dat de aarde het middelpunt was van het universum paste in een bepaalde tijd. Hiermee gaat zij ook in tegen Karl Poppers principe van falsificatie; de mogelijkheid dat een wetenschappelijke theorie altijd weerlegd, gefalsificeerd kan worden. Hetgeen echter niet betekent dat alles onzeker is, eerder dat er tijdelijke zekerheden bestaan, maar die kunnen altijd door andere zekerheden vervangen worden. Rand zou dit echter als te onzeker beschouwen.

<sup>7</sup> De werkelijke natuur of essentie van de mens is het rationele aspect, dat is het beste in de mens, suggereert Rand. Het dierlijke is iets waar we vanaf moeten, of in ieder geval moeten begeleiden door de rede. Niet heel anders dan veel andere filosofen vóór haar hebben gesuggereerd over het aan banden leggen van lusten, zo lijkt het, neem bijvoorbeeld Immanuel Kant. Al is het wél zo dat passies meer een rol mogen spelen in het leven van mensen, als ze maar eerst door de filter van de rede zijn gegaan. Eerst nadenken over die passies, dan pas toelaten. Het gaat Rand minder om het onderdrukken ervan. En toch beweert zij dat de aard van de mens in zijn rationaliteit ligt.

<sup>8</sup> De copernicaanse wending is het idee dat de werkelijkheid zich naar ons voegt, als het ware gefilterd binnenkomt. De voorwaarden van het subject (tijd en ruimte) construeren onze kennis en ervaring.

*conceptual faculty has been accelerating since Kant, widening the breach between man's mind and reality.*" (Rand, 1990, p.77). Rand verzet zich tegen de (kantiaanse) scheiding tussen het 'analytische' en het 'synthetische'.<sup>9</sup> Logische proposities zouden in deze scheiding onafhankelijk zijn van de ervaring en dus 'a priori'. Synthetische waarheden zijn daarentegen afhankelijk van de werkelijkheid en daarmee 'a posteriori' stelt Rand. Zij begrijpt dit echter niet helemaal zoals Kant het bedoelde.

Volgens Kant bestaat er een synthetisch a priori, analytisch a priori én een synthetisch a posteriori (geen analytisch a posteriori). Kant stelt niet dat we kennis los van de ervaring (leven) kunnen hebben, maar hij gaat in tegen het idee dat al onze kennis uit de ervaring afkomstig is. Kennis is in het geval van het analytisch a priori een kwestie van redeneren zonder dat we dit te hoeven testen in de buitenwereld. We kunnen iets logisch beredeneren. In die zin hebben we geen 'ervaring' nodig voor deze soort kennis. De a posteriori vormen van kennis hebben daarentegen verificatie vanuit de ervaring nodig. Kant bedoelt dus niet dat er helemaal geen ervaring (dat is bestaan) nodig is voor alle vormen van kennis, maar bij het analytisch a priori hebben we te maken met een denkvermogen van mensen dat al in de mens vervat is en waarmee het de werkelijkheid (ervaring) in eerste instantie structureert en benadert.<sup>10</sup>

Volgens Kant bestaat er dan iets wat hij de 'noumenale wereld' noemt. Deze kunnen we niet kennen, omdat wij als mensen altijd vanuit een soort mens-eigen "raster" naar de wereld kijken.<sup>11</sup> De wereld zoals wij die kunnen kennen, zoals wij die waarnemen, als mensen, noemt Kant dan de 'fenomenale wereld'. Het ging er hem met dit onderscheid echter juist om, 'objectieve kennis zeker te stellen', zoals hij zelf ook herhaaldelijk heeft beweerd. Máár, die objectieve kennis kunnen we alleen hebben van de fenomenale wereld. Er blijft daarnaast ook altijd een onkenbare wereld, het *Ding an sich*, bestaan. Alle kennis is kennis van de fenomenen.

Rand verwijt Kant dat hij het idee zou hebben geïntroduceerd dat de mens slechts beperkte kennis zou hebben van de wereld om hem heen. Waar het meer om gaat is dat Rand met de kritiek op de analytisch/ synthetisch dichotomie al kritiek heeft op het onderscheid a priori en a posteriori. Rand interpreteert dit als een onderscheid tussen 'kennis hebben zonder ervaring' en 'met ervaring', maar dat is dus eigenlijk niet waar het om gaat bij Kant. Het gaat om een kenvermogen – in zekere zin – 'los' van de ervaring (redeneren) en dingen die we uit de (extra) ervaring leren. Dat Rand niet begrijpt dat we hier dan te maken hebben met een structuur en niet met kennis zelf die a priori in de mens aanwezig is blijkt bijvoorbeeld uit haar vereenzelviging van het denken van Descartes met dat van Kant.

Naast Kant begreep ook Descartes volgens Rand niet dat 'de realiteit' éérs komt. Het 'Ik denk dus ik besta' van Descartes, stelt Rand, gaat uit van een al bestaand bewustzijn 'ik', voordat de

---

<sup>9</sup> Bij een analytisch oordeel zit het predikaat al vervat in het subject en bij een synthetisch oordeel is het nodig om eerst onderzoek te doen om erachter te komen wat het predikaat aan het subject toevoegt.

<sup>10</sup> Een vlieg beleeft de tijd anders dan een mens, voor een vlieg gaat alles langzamer. Het idee dat verschillende wezens anders gestructureerd zijn, qua gevoel en denken is geen vreemde gedachte. Het neemt niet weg dat datgene waar we objectieve kennis van kunnen hebben misschien wél iets is dat door de meeste of alle andere wezens zo wordt gezien. Dan nog kunnen we ons voorstellen dat ieder wezen dit benadert vanuit de eigen ervaring.

<sup>11</sup> Ook wanneer we naar deze structuur of "bril" (waarmee we de werkelijkheid benaderen) zouden gaan bestuderen, omdat we daartoe de technologische middelen toe zouden hebben, dan zouden we ons kunnen voorstellen dat we dit weer op een 'gekleurde' manier doen. Het *Ding an sich* of noumenale blijft dus behouden, ook al zouden we meer gaan begrijpen over die structuur dan doen we dan nog steeds vanuit die (menselijke) structuur.

realiteit aan bod komt. ‘Het bestaan’ komt echter eerst, stelt zij en mensen zijn een *tabula rasa*.<sup>12</sup> Nu gaat Rand wel erg gauw voorbij aan de vraag of een *tabula rasa* naast het niet-hebben van aangeboren ideeën, zoals een ‘ik’ (bij Descartes) ook betekent dat de mens geen bepaalde structuur heeft waarmee hij kennis kan hebben van de werkelijkheid (zoals die zich voordoet aan de mens, zoals door Kant wordt gesteld). Ook zegt Kant niet dat wat we kennen geen deel is van de werkelijkheid, het hoeft geen illusoire wereld te zijn die door Kant wordt voorgesteld, zoals Rand denkt (het gaat meer om een op een specifieke wijze ‘gekleurde’ wereld of werkelijkheid, een deel van de werkelijkheid). Het is dus niet zozeer een miskennis van de realiteit (waarvan Rand Kant beticht), maar eerder dat we de realiteit altijd op een mens-eigen manier kennen.<sup>13</sup>

Wie er met Kant vanuit gaat dat de mens een ‘transcendentiaal subject’ is – hetgeen betekent dat de werkelijkheid zich voegt naar de transcendentale voorwaarden ‘ruimte en tijd’ die zich bevinden in de rede van de mens – ziet de mens en zijn rede/rationaliteit volgens Rand niet voor wat het is: iets dat greep kan krijgen op de wereld zoals die is. Een rest, een noumenale wereld of *Ding an Sich* bestaat volgens haar niet. Ook voor Kant is de rede de weg naar objectieve kennis, maar volgens Rand moeten we dus niet uitgaan van een begrensde werkelijkheid, maar van het idee dat we de échte, (uiteindelijk) volledige – ‘begrensd’ betekent voor Rand dus hetzelfde als ‘niet echt’ – werkelijkheid kunnen kennen.<sup>14</sup>

We kunnen onszelf niet voor de gek houden, of liever we zouden onszelf niet (nooit meer) voor de gek moeten houden met het denken aan zo’n ‘rest’. Een lastige opgave, aangezien onze kennis niet compleet is en “verkeerde” ideeën onvermijdelijk zijn, omdat we niet van juiste kennis naar de volgende juiste kennis gaan zonder enige omweg. En alsof er in ‘naam van de rede’ niet vele vergissingen zijn gemaakt. “Reason is the only objective means of communication and of understanding among men; when men deal with one another by means of reason, reality is their objective standard and frame of reference. But when men claim to possess supernatural means of knowledge, no persuasion, communication or understanding are possible.” (PWNI, p.95-96).

Voor Rand is de rede het instrument waarmee de mens dé enige echte werkelijkheid kan kennen, en niet alleen kennis zoals die is gevormd naar ons kenapparaat. Al zouden sommige essenties van dingen kenbaar zijn – met name via de wetenschap – dan nog doet Rand uitspraken over de werkelijkheid en de aard van de mens en het menselijk leven die we speculatief kunnen noemen (Kant zou haar hierin waarschijnlijk dogmatisch hebben gevonden, omdat ze zich uitspreekt over zaken die ze niet zeker kan weten).

De objectiviteit die Rand beweert te bezitten is echter eerder een vorm van sciëntisme dan objectiviteit, want zij is niet voorzichtig in wat zij allemaal ‘objectief’ noemt. In plaats daarvan zou het idee dat sommige zaken slechts objectief waar zijn, enkele natuurwetten misschien, of dat niet eens, voor een bescheidenheid kunnen zorgen waarmee wetenschappers naar mijn idee ook grotendeels te werk gaan. Daarnaast leidt een al te grote gerichtheid op objectiviteit misschien juist wel tot het ‘fabriceren van van alles en nog wat’ om het maar wetenschappelijk te maken. Neem

---

<sup>12</sup> De mens is dan een onbeschreven blad, we leren alles door de omgeving. Kennelijk kunnen mensen op die manier wel de werkelijkheid kennen, iets dat moeilijk vol te houden is zonder te beweren dat de mens daartoe bepaalde aangeboren vermogens bezit, maar goed. Misschien bedoelt Rand met *tabula rasa* toch ook meer dat er geen sprake is van aangeboren ideeën, maar wel bepaalde instrumenten waarmee we de zaken kunnen waarnemen zoals ze zijn (rationaliteit). In dat geval had ze misschien wat minder streng moeten zijn voor Kant.

<sup>13</sup> Dit is niet zo’n vreemde gedachte wanneer we weten dat er dieren zijn die bijvoorbeeld minder kleuren zien of misschien zijn er aliens die meer kleuren kunnen zien dan wij. Misschien kunnen onze kenstructuren wel evolueren, en gaan we ooit nog een andere kleur zien. Al lijkt het erop dat mensen tegenwoordig juist minder kleuren nodig hebben om te overleven (kleuren die vroeger bijvoorbeeld nodig waren om te kunnen onderscheiden welke de juiste planten zijn om te eten).

<sup>14</sup> Daarom verwijt ze hem niet van de rede uit te gaan (terwijl hij vaak van het omgekeerde is beticht).

Diederik Stapel. Het is misschien wel een kenmerk van totalitaire ideologieën om zo geobsedeerd te zijn door wetenschappelijke waarheden. Iets dergelijks suggereert ook Hannah Arendt:

*“Ideologies are known for their scientific character: they combine the scientific approach with results of philosophical relevance and pretend to be scientific philosophy.”* (Arendt, 1976, p. 468). Steeds worden er zaken afgeleid uit slechts een aantal premissen. *“Ideologies have always assumed that one idea is sufficient to explain everything in the development from the premise, and that no experience can teach anything because everything is comprehended in this consistent process of logical deduction.”* (Arendt, 1976, p.470). Er bestaat hier volgens haar ook een interesse voor de ‘opkomst en ondergang van culturen’.

Stalin had het volgens Arendt over de ‘stervende klasse’ en de ‘genadeloosheid van zijn dialectiek’ en Hitler over ‘ijskoud redeneren’. Twee mensen in de geschiedenis die van zichzelf dachten behoorlijk rationeel en wetenschappelijk bezig te zijn (en daarin ook geloofd werden). Het waren volgens Arendt logische consistenties die voor buitenstaanders juist belachelijk, primitief en absurd leken. Dat de stervende klasse bijvoorbeeld zou bestaan uit mensen die gedoemd zijn om dood te gaan, niet geschikt om te leven en daarom moesten worden uitgeroeid (Arendt 1976, p.472). Ook Rand vindt bepaalde mensen duidelijk minder (het leven) waard dan anderen, hierop zal ik later uitgebreider terugkomen.

*“Ideological thinking orders facts into an absolutely logical procedure which starts of from an axiomatic accepted premise, deducing everything else from it; that is, it proceeds with a consistency than exists nowhere in the realm of reality. The deducing may proceed logically or dialectically; in either case it involves a consistent process of argumentation which, because it thinks in terms of a process, is supposed to be able to comprehend the movement of supra human, natural or historical processes.”* (Arendt, 1976, p.471).

Een filosoof zou volgens mij ook voorzichtiger moeten zijn in het beweren de werkelijke natuur van de mens te kennen, of in ieder geval eerlijk te zijn over de speculatieve aard van zijn of haar gedachten hieromtrent (dat hoop ik zelf ook te doen). Het zijn zaken waarover we nadenken, gissen en het is de vraag of ze gepresenteerd moeten worden als harde (onveranderlijke) feiten. We hebben op dit gebied vaak eerder te maken met veranderlijke waarden, zeker wat betreft veel zaken waar Rand het over heeft. Wat Rand met haar filosofie zegt is de waarheid – dat is eigenlijk waar haar hele kenleer op neerkomt.

### 1.1.2 De zakenmensenmoraal

Rand richt zich met haar filosofie met name op zakenmensen (*businessmen*).<sup>15</sup> Zij wil hen vatbaar maken voor de filosofie, althans voor háár filosofie (het objectivisme). Dit stelt zij zich duidelijk ten doel in *Philosophy: Who Needs It* (1982). Ook de intieme kring rondom Rand van vrienden en leerlingen bestond veelal uit mensen uit de zakenwereld, zoals Alan Greenspan die sterk door haar was beïnvloed.<sup>16</sup> Volgens Rand behoort de filosofie toe aan de zakenmensen.

‘Mensen hebben goede redenen om de huidige filosofie te verachten’ stelt Rand in een lezing voor zakenmensen genaamd ‘The Sanction of the Victims’ uit 1981. Dat het ‘zo ver heeft kunnen komen’ met de filosofie (waarmee ze bedoelt dat deze zo diep heeft kunnen zinken) – zegt

---

<sup>15</sup> *Businessman* wordt vaak vertaald als ‘zakenman’, maar ik zal steeds de vertaling ‘zakenmens’ gebruiken.

<sup>16</sup> Alan Greenspan is een bekende Amerikaanse econoom die de vrije markt verdedigde en een aanhanger was van het objectivisme van Rand en vanaf 1987 tot en met 2006 voorzitter was van het Federal Reserve System (Fed.). Greenspan wordt gezien als een belangrijke veroorzaker van de financiële hypotheekcrisis (2008). Hij was tegen reguleringen en hield rentes te laag waardoor door goedkope leningen van beleggers bubbels ontstonden en er teveel risico werd genomen.

zij hierin – komt doordat de zakenmensen ‘het intellect hebben overgelaten aan de laagste rang van de werklozen’, waarna een luid applaus uit de zaal opklinkt.

De zakenmens zou echter aan de hand van een goed onderbouwde filosofie (lees háár filosofie) het kapitalisme moeten (gaan) verdedigen, want ‘vrijheid en kapitalisme hebben nooit een sterke filosofische basis gekend’ zo stelt zij in *For the New Intellectual* (1961). Rand roept zakenmensen in dit boek op om de ‘valse aannames’ die er bestaan over het kapitalisme te ontcrachten:

*“Let them study the historical facts and discover that all the evils popularly ascribed to capitalism were caused, necessitated and made possible only by government controls imposed on the economy. Whenever they hear capitalism being denounced, let them check the facts and discover which of the two opposite political principles – free trade or government controls – was responsible for the alleged iniquities.”* (Rand, 1963, p.53).

Haar filosofie is er vooral op gericht een andere moraal te verdedigen dan de heersende ‘altruïstische moraal’. Met haar ‘objectieve ethiek’ denkt Rand de werkelijke aard van de mens te verdedigen. Deze ethiek gaat uit van drie waarden: Rede, Doel en Zelfvertrouwen (*Reason, Purpose and Self-Esteem*). Het zijn volgens Rand de ‘middelen waarmee we ons leven kunnen verwezenlijken’. De drie middelen (Rede, Doel, Zelfvertrouwen) leiden tot drie deugden: Rationaliteit, Productiviteit en Trots (*Rationality, Productivity and Pride*). (Rand, 1964, p.27). Volgens Rand zouden we volgens de (of liever haar) “objectieve” ethiek moeten leven. We moeten ons dus laten leiden door de rede, productief zijn en ons eigenbelang (trots) volgen.

We laten ons echter volgens Rand tegenwoordig te veel leiden door irrationele ideeën. Altruïsme is volgens Rand slecht en egoïsme is goed – een keiharde tegenstelling. Er bestaat niets tussenin.<sup>17</sup> Rand verzet zich tegen de ‘doctrine van morele grijsheid’ wat anderen wellicht genuanceerdheid zouden noemen.<sup>18</sup> *“One of the most eloquent symptoms of the moral bankruptcy of today’s culture, is a certain fashionable attitude toward moral issues, best summarized as: “There are no blacks and whites, there are only grays.”*” (Rand, 1964, p.87).

Toch betekent egoïstisch zijn volgens Rand niet dat we niets voor een ander kunnen doen, alleen dat we daartoe niet worden verplicht. Zonder die dwang, vanuit egoïsme, kunnen we volgens Rand ‘op een meer authentieke wijze’ iets voor een ander betekenen. Maar wat als dat al altruïsme is? Volgens Rand dwingt altruïsme ons tot zelfopoffering. *“Concern for the welfare of those one loves is a rational part of one’s selfish interests. If a man who is passionately in love with his wife spends a fortune to cure her of a dangerous illness, it would be absurd to claim that he does it as a “sacrifice” for her sake, not his own, and that it makes no difference to him, personally and*

---

<sup>17</sup> Rand vraagt zich nooit af of de grens hier niet wat onduidelijker is dan ze denkt. De slechteriken in haar romans typeert Rand vaak als altruïstisch. Het blijkt echter meestal dat zij ‘doen alsof’ ze altruïstisch zijn, maar eigenlijk uit zijn op hun eigen gewin. Dit noemt Rand dus geen egoïsme, want er was volgens haar altruïsme in het spel. Ook kun je je afvragen of iemand die zichzelf goed kent (een sterke persoonlijkheid heeft – een kenmerk van Atlassen) daarmee per se egotistisch is, misschien is zo iemand wel beter in het herkennen van wat een ander nodig heeft en ertoe in staat iets voor die ander te doen, terwijl een ander die zichzelf niet goed kent juist egoïstisch kan zijn. Overigens zijn er ook studies die uitwijzen dat mensen soms in een reflex iets voor een ander doen, iemand redden zonder er bij na te denken (zonder dat het voordeel voor henzelf heeft), maar dat ter zijde.

<sup>18</sup> Wat Rand hiermee dus zegt is dat we net zoals we met zekerheid kunnen stellen dat iets waar of onwaar is, we kunnen zeggen dat iets goed of slecht is. *“Just as, in epistemology, the cult of uncertainty is a revolt against reason—so, in ethics, the cult of moral grayness is a revolt against moral values. Both are against the absolutism of reality.”* (Rand 1964, p.90). Door de ‘doctrine van morele grijsheid’ zien we de waarheid— met name dat het kapitalisme goed is. *“Many forms of confusion, uncertainty and epistemological sloppiness help to obscure the contradictions and to disguise the actual meaning of the doctrine of moral grayness.”* (Rand 1964, p.88). Mensen die in deze doctrine geloven en niet in wat volgens Rand moreel gezien goed is, zijn irrationeel. ‘Een rationeel proces is een moreel proces’, wordt er gesteld in *Atlas Shrugged*. (Rand 1992, p.935). Irrationele (volgens Rand ben je irrationeel als je niet in haar opposities gelooft, haar invullingen van A=A) mensen kunnen dus niet moreel zijn.

*selfishly, whether she lives or dies.*” (Rand, 1964, p.51). Rand meent het op te nemen voor het streven naar geluk van ieder individu, maar het is de vraag of haar ideale wereld, gericht op geluk waarbij ongeluk wordt gekend in plaats van tot een utopie, niet eerder een dystopie creëert waarin alleen het geluk kennen die aan haar Atlas-criteria voldoen.

*“The moral purpose of a man’s life is the achievement of his own happiness. This does not mean that he is indifferent to all men, that human life is of no value to him and that he has no reason to help others in an emergency. But it does mean that he does not subordinate his life to the welfare of others, that he does not sacrifice himself to their needs, that the relief of their suffering is not his primary concern, that any help he gives is an exception, not a rule, an act of generosity, not of moral duty, that it is marginal and incidental—as disasters are marginal and incidental in the course of human existence—and that values, not disasters, are the goal, the first concern and motive power of his life.”* (Rand, 1964, p.56).

We worden volgens Rand geregeerd door een altruïstische moraal die niet is gericht op ons eigen geluk en we leren nog steeds verkeerd dat altruïsme – en niet egoïsme – goed is.<sup>19</sup> *“Many people believe that altruism means kindness, benevolence, or respect for the rights of others. But it means the exact opposite: it teaches self-sacrifice, as well as the sacrifice of others, to any unspecified “public need”; it regards man as a sacrificial animal.”* (CtUI, p.146). De essentie van altruïstische moraliteit zou er volgens Rand in bestaan dat het ‘de beste mensen des te erger en boosaardiger behandelt’. Daarom zouden zakenmensen en daarna doktoren (die waarschijnlijk pas echt goed bezig zouden volgens haar zijn wanneer zij allen privéklinieken bezitten) ook het meest worden gehaat.

*“We shall never know how many precociously perceptive youths sensed the evil around them, before they were old enough to find an antidote – and gave up, in helplessly indignant bewilderment; or how many gave in, stultifying their minds. We do not know how many young innovators may exist today and struggle to be heard – but we will not hear of them because the Establishment would prefer not to recognize their existence and not to take any cognizance of their ideas.”* (PWNI, p.232).

We zijn dus nog steeds niet bevrijd van deze altruïstische moraal die het westen al eerder gevangen had gehouden met het christendom. Rand was atheïst, omdat zij stelt dat alle religies uitgaan van deze verkeerde moraal. Ze is geneigd te ontkennen dat bepaalde totalitaire regimes, zoals communistische, uit naam van andere overtuigingen – bijvoorbeeld atheïsme – dan louter altruïstische, erge dingen hebben gedaan. Alleen in een nóg verder doorgevoerd vrije marktkapitalisme zouden mensen eindelijk gevrijwaard zijn van het altruïsme. Zij vergist zich echter naar mijn idee, wanneer zij denkt dat louter het uit de wegruimen van (haar idee van) altruïsme en dit kapitalisme automatisch de meeste ruimte creëren voor individuele vrijheden.

Kinderen leren nog steeds dat ‘altruïstisch zijn’ goed is en dat zij hun speelgoed niet voor zichzelf mogen houden stelt Rand in *The Romantic Manifesto* (1969). *“If parents attempt to inculcate a moral ideal of the kind contained in such admonitions as: “Don’t be selfish—give your toys away to the children next door!” Or if parents go “progressive” and teach a child to be guided by his whims—the damage to the child’s moral character may be irreparable.”* (TRM, p.139). Intelligente en onafhankelijke kinderen zullen volgens Rand juist niet naar dergelijke geboden luisteren. Hiermee schaden we onze kinderen volgens Rand, en leren wij hun zo niet de juiste,

---

<sup>19</sup> Rand lijkt het altruïsme te duiden als een vorm van utilisme, iets moeten doen voor het geheel, je opofferen voor een gemeenschappelijk goed (*common good*). Iets waartoe zij mensen echter zelf met haar filosofie dwingt. Om voor anderen te zorgen moet je wel enigszins in de positie zijn om iets voor een ander te doen. In de ideale wereld van Rand moet iedereen zich in die positie vechten, en dat heet dan je eigenbelang volgen. Rand verzet zich tegen de verplichting om anderen te moeten helpen, maar het is juist de huidige kapitalistische wereld waarin mensen dit moeten doen, omdat van hen wordt verwacht dat ze alles zelf doen en regelen en van niets of niemand afhankelijk zijn.

objectieve ethiek. Vooral in de ‘progressieve opvoeding’ gaat het dus mis, stelt zij ook in *Return of the Primitive* (1971):

*“The Progressive nursery schools starts a child’s education at the age of three. Their view of a child’s needs is militantly anti-cognitive and anti-conceptual. A child of that age, they claim, is too young for cognitive training; his natural desire is not to learn, but to play. The development of his conceptual faculty, they claim, is an unnatural burden that should not be imposed on him; he should be free to act on his spontaneous desires, hostilities and fears. The primary goal of a Progressive nursery school is “social adjustment”; this is to be achieved by means of group activities, in which a child is expected to develop both “self-expression” (in the form of anything he might feel like doing) and conformity to the group.”* (Rand, 1999, p.53).

Kinderen worden volgens Rand niet snel genoeg uitgedaagd om hun cognitieve vermogens te gebruiken, omdat zij *verplicht worden om te spelen*, waardoor ze worden geremd in hun ontwikkeling. *“But the Progressive nursery school does not merely neglect the cognitive training that a child needs in his early years: it stifles his normal development. It conditions his mind to an anti-conceptual method of functioning that paralyzes his rational faculty.”* (Rand, 1999, p.65). Rand vraagt zich echter geen moment af of in haar ideale wereld (bepaalde) kinderen niet weer te vlug worden verplicht om bepaalde zaken te leren door niet (eerst) te spelen (ze kunnen hierin toch *verschillend* zijn). En zij vergeet daarnaast dat spelen ook juist een vorm van leren is, zeker in de vroege ontwikkeling van een kind.

Juist wanneer een kind in staat is tot spelen, tot ‘doen alsof’, toont het daarmee aan (goed) onderscheid te kunnen maken tussen werkelijkheid en fictie. Dit wordt bijvoorbeeld gesteld in het boek *Een spel voor twee spelers: Spel en speelsheid in psychoanalytische psychotherapie* (2007) waarin psychotherapeuten hun ervaringen met speltherapie hebben verwoord. Kinderen die zich met name richten op objectiviteit, op feiten, zijn geneigd om sommige zaken die ze ervaren te interpreteren als dé werkelijkheid (zoals het niet inzien dat ze driftig zijn) stellen zij. Misschien doet Rand dit ook? Deze kinderen zijn minder goed in staat het perspectief van een ander in te nemen, een vermogen dat nodig is om te kunnen spelen. Hetgeen door Rand dan waarschijnlijk ‘sociale druk’ zou worden noemen, waarbij ze vergeet dat het deze kinderen helpt om te leven. Kennelijk is het voor Rand dus geen probleem en ook geen conformisme wanneer kinderen gedwongen worden om te leren als ze nog maar heel klein zijn.

Ook al zegt zij het op te nemen voor individuele krachten, Rand ziet de mens niet in zijn diversiteit. Uiteindelijk projecteert ze op iedereen haar idee van wat het beste in de mens zou zijn. Waarnaar iedereen moet leven. Degene die dat niet doet wordt ‘zwak’ genoemd en telt niet eens mee als mens. In Rands ideale wereld – denkt zij – worden geniale mensen erkend. Voelde Rand zich misschien verongelijkt? Zij denkt dat een wereld die is gericht op het zo vroeg mogelijk bespeuren van talent, de meest talentvolle mensen eruit haalt en dat daarmee de (juiste) mensen worden erkend.

Aan de hand van een verhaal over een vriend (*Mr. X*) laat Rand weten hoe lastig het soms is voor jonge mensen om hun eigen weg te vinden in de heersende ‘altruïstische cultuur’, waarin ons vaak een schuldgevoel wordt aangepraat. Rand begreep eerst niet waarom deze jongen zo ongelukkig was, omdat ze geen ‘grote ideologische zonde’ bij hem bespeurde, totdat ze merkte dat hij aan schuldgevoel leed. De jongen had een semi-romantische film gezien waarvan hij zeer onder de indruk was, met name van één specifiek personage, een industrialist met een ‘toegewijde en passievolle visie op zijn werk’.

De jongen dacht dat zijn reactie op de film verkeerd was, hij dacht dat hij die waardering die hij voor de industrialist voelde niet mocht voelen. Hij liet zich hierin teveel leiden door de meningen van andere mensen (iets dat sowieso niet past binnen de ethiek van Rand) over dit beroep en het heersende idee dat egoïsme slecht is. De jongen beseftte nog niet genoeg dat hij best een

intelligente zakenman, industrialist mocht willen worden. Waarvan we ons kunnen afvragen of dit ‘mogen’ bij Rand dus niet al gauw een ‘moeten’ inhoudt.

*“He was twenty-six years old. He had a brilliant mind, an outstanding scholastic record in the field of engineering, a promising start in his career—and no energy to move farther. He was paralyzed by so extreme a state of indecision that any sort of choice filled him with anxiety – even the question of moving out of an inconvenient apartment. He was stagnating in a job which he had outgrown and which had become dull, uninspiring routine.”* (TRM, p.135).

Het beeld van de industrialist doet met name denken aan de staalmagnaat Hank Rearden – een Atlas uit Atlas Shrugged. De Atlassen zijn de productieve zakenmensen die de wereld op hun schouders dragen. Rearden heeft net als alle andere Atlassen een passie voor zijn werk. Deze passie wordt echter absoluut niet gedeeld door zijn vrouw, Lillian. Omdat hij zich nog te veel door haar laat beïnvloeden, kan Rearden als het ware nog niet helemaal ‘Atlas zijn’. Rearden leeft qua werk volledig volgens de Objectieve ethiek, maar niet qua liefde en naar zijn familie toe. Zo onderhoudt hij zijn moeder en vrouw, geeft hij zijn broer (een filosofiestudent) regelmatig geld, enzovoort. De broer doet (volgens Rand/Rearden) weinig of niets met dat geld. Een slechte investering zou je dit wellicht kunnen noemen, één waar Hank bij voorbaat al geen vertrouwen in had. Voor Rand begaat de broer een doodzonde.

Alle menselijke relaties zouden volgens Rand gebaseerd moeten zijn op handel, ook liefdesrelaties. *“The principle of trade is the only rational ethical principle for all human relationships, personal and social, private and public, spiritual and material. It is the principle of justice.”* (Rand, 1964, p.34). Handel is gebaseerd op het volgen van eigenbelang, op egoïsme waardoor uiteindelijk iedereen beter af is. Lillian verlangt op een gegeven moment dat Hank van haar houdt, om wie ze is, onvoorwaardelijk. Dat kan echter niet volgens de filosofie van Rand. Dit begrijp ik enigszins, want iemands passie, zoals werk kan een groot deel van iemands identiteit vormen. Vaak deel je iets met iemand waar je van houdt, of die je waardeert.<sup>20</sup>

Gaat het er dan niet veeleer om dat mensen die van elkaar houden bereid zijn (misschien ook vanuit egoïsme) om dingen voor elkaar te doen, uit interesse voor de ander? Volgens mij zijn zowel Lillian als Hank hiertoe gewoon niet in staat, althans niet bij elkaar.

### 1.1.3 De productieve Atlassen

*“We kept mankind alive, yet we allowed men to despise us and to worship our destroyers. We allowed them to worship incompetence and brutality, the recipients and the dispensers of the unearned. By accepting punishment, not for any sins, but for our virtues, we betrayed our code and made theirs possible.”* (AS, p.572).

De Atlassen zijn volgens Rand de ‘motoren van de wereld’. Het is ook geen toeval dat de grootste, meest geniale Atlas uit *Atlas Shrugged* genaamd John Galt een uitvinding doet die de wereld redt van een energiecrisis in een tijd dat nog niemand zich echt druk maakte om een energiecrisis. Galt vindt een motor uit die statische energie om kan zetten in kinetische energie. Rand noemt de Atlassen ook wel de ‘mensen van de geest’. Ze worden door Slavoj Žižek niet voor niets (enigszins spottend en met een knipoog naar Rands held Aristoteles) de ‘prime movers’ genoemd:

*“What we have here is the fantasy of a man finding the answer to the eternal question "What moves the world?" — the prime movers — and then being able to "stop the motor of the world" by organizing the prime movers' retreat. John Galt succeeds in suspending the very circuit of the*

---

<sup>20</sup> Hier komt vervolgens naar mijn idee wél een element bij dat je onvoorwaardelijke liefde kunt noemen, namelijk iets voor die ander doen, omdat je weet dat die ander dat kan waarderen, vanuit belangstelling voor de ander en inlevingsvermogen.



*universe, the "run of things," causing its symbolic death and the subsequent rebirth of the New World.*" (Žižek, 1998, p.102).

In *Atlas Shrugged* raakt de wereld steeds meer in handen van de onproductieve mensen, de onbekwamen die uitgaan van een verkeerde (altruïstische) moraal. De Atlassen gaan daarop in staking. Niemand weet (ook de Atlassen zelf niet als ze eraan beginnen) dat er sprake is van een staking. De Atlassen verdwijnen alleen maar één voor één en niemand weet waarheen. De Atlassen worden in zekere zin 'gerekruteerd', maar ze moeten wel eerst zelf tot het inzicht komen dat zij hun bedrijven, zoals mijnen, olievelden, fabrieken etcetera moeten achterlaten. Daarna pas horen ze van andere Atlassen – die dat ook hebben gedaan – dat ze hiermee hebben besloten deel te nemen aan een staking.

Het idee is dat de Atlassen na de staking terugkomen uit hun schuilplaats, wanneer de wereld in puin ligt en mensen beseffen dat zij de Atlassen nodig hebben. Tot die tijd houden zij zich schuil in de Atlas-utopie genaamd 'Atlantis' waar iedereen hard werkt en niemand iets zomaar of gratis voor een ander doet, en waarin sommige Atlassen vrolijk nieuwe baantjes uitproberen. Dat de wereld zonder hen tot chaos vervalt is de les die de mensheid moet leren in hun afwezigheid. Daarvoor moeten Atlassen dus eerst de destructie die door de onproductieve, altruïstische mensen – die door Rand dus *looters* (plunderaars) worden genoemd – in gang is gezet haar gang laten gaan. Eerst moet alles naar de knoppen, de *looters* moeten maar zien wat er gebeurt wanneer zij het alleen nog voor het zeggen hebben.<sup>21</sup>

*"The ideological gain of this operation resides in the reversal of roles with regard to our everyday experience of strike: it is not workers but the capitalists who go on strike, thus proving that they are the truly productive members of society who do not need others to survive. The hideout to which the prime movers retreat, a secret place in the midst of the Colorado mountains accessible only via a dangerous narrow passage, is a kind of negative version of Shangri-la, a "utopia of greed": a small town in which unbridled market relations reign, in which the very word "help" is prohibited, in which every service has to be reimbursed by true (gold-covered) money, in which there is no need for pity and self-sacrifice for others."* (Žižek, 1998, p.102).

Het is voor de Atlassen ongebruikelijk om te gaan staken, omdat zij altijd hun bedrijven draaiende hebben moeten en willen houden. Het is echter – zo wordt het voorgesteld in *Atlas Shrugged* – de enige manier om tot een (machts)verschuiving te komen. Dit alles zou geweldloos gebeuren. Atlassen zijn eigenlijk een soort 'pacifisten' – al zou Rand deze benaming niet gebruiken, vanwege de 'hippie-connotatie' ervan. Overigens sterven sommige (voorheen) machtige *looters* (in gevecht met de Atlassen) wel, maar net als in de Disneyfilms is dit geen gevolg van kwade opzet van de helden, maar van 'ongelukjes'. Ze menen in ieder geval geweldloos te zijn. Je kunt je afvragen hoe geweldloos het is om je bedrijven ten onder te laten gaan en daarmee vervolgens de wereld – of zouden we moeten zeggen, de wereld die op bepaalde machtsverhoudingen was gebaseerd – in te laten storten, maar goed.

Het hoofdpersonage Dagny Taggart staat samen met haar broer aan het hoofd van Taggart Transcontinental, een grote spoorwegmaatschappij. Haar broer gaat echter wel in zee met *looter*-politici en raakt ervan overtuigd (in de ban van collectivistische gedachten) dat de spoorwegen genationaliseerd moeten worden. Hij is een verschrikkelijke *looter*, een zwakkeling. Dagny daarentegen vecht uit alle macht voor het behoud van de spoorwegmaatschappij die door haar voorvader Ned Taggart is gesticht en wiens *legacy* ze in ere wil houden. In hem herkent Dagny haar

---

<sup>21</sup> Net als bij de marxistische gedachte van de *verelendung* is er eerst een crisis nodig voordat het ideale systeem kan ontstaan, maar in dit geval is er geen sprake van een crisis van het kapitalisme waardoor het socialisme zijn kans krijgt, maar andersom een crisis in het socialisme waardoor het échte kapitalisme kan zegevieren. Uiteindelijk zullen de mensen zich realiseren dat zij de Atlassen nodig hebben. Mensen moet worden geleerd dat zij afhankelijk zijn van de productiviteit van de Atlassen.

gelijke (uiteraard was hij een medeAtlas). Dagny blijft van alle Atlassen het langst vechten voor het behoud van haar bedrijf (ze komt daardoor ook niet zelf tot het inzicht dat ze ermee moet stoppen en moet gaan staken).

Dat maakt haar tot een deugdzaam iemand volgens de ethiek van Rand, maar het ontbreekt haar tegelijkertijd misschien wel aan het belangrijkste element van Rands ‘objectieve ethiek’, namelijk het geloof in haarzelf, dat zij *ex nihilo*, net als haar voorvader iets nieuws kan beginnen (ook al heb je al je olievelden in de fik gestoken, zoals één van de Atlassen in het boek doet). Ze zou dus eigenlijk nóg meer zelfvertrouwen moeten hebben (iets geheel ‘op eigen houtje’ te kunnen is misschien wel de ultieme variant van egoïsme). Wat zij nog moet leren is dat Atlassen altijd in staat zijn tot het opbouwen van een nieuwe wereld, want zij zijn de productieve mensen, het zijn een soort goden. Ze kunnen immers alles beginnen, deze ‘*prime movers*’.

Rand voorzag een enorme crisis wanneer “de” overheid zo’n grote rol blijft spelen in de economie. Ze heeft hierin niet helemaal ongelijk (gekregen) maar het bleken regeringen te zijn die de economie zo veel mogelijk wilden stimuleren – vanuit een soort hybride van zakenleven en overheid – waardoor dit is gebeurd en zij ziet naar mijn idee niet dat het juist een Atlasmentaliteit is die hier achter schuilt (die ook een overheid heeft gecreëerd – het thema van de volgende paragraaf).

Belastingen vormen de enige bron van inkomsten voor de regering stelt Rand en dat geld gaat ‘overall en nergens’ naartoe. Het geld wordt volgens haar als ‘altruïstisch excuus ingezet, windowdressing’ en om een welvaartsklasse in stand te houden van mensen die consumeren zonder te produceren. De redding uit economische crisissen en ‘niet tot chaos te vervallen’ is volgens Rand slechts mogelijk door het op te nemen voor de productieve (rijke) mensen. Het ‘establishment’ zit dit in de weg. “De” regering consumeert volgens Rand alle bronnen (investeringskapitaal en spaargeld – nodig om productie gaande te houden) van de industriële productie. Rand noemt het een ‘orgie van spenderen’. Rand dreigt weleens met het beeld van verlaten wolkenkrabbers wanneer we niet alles aan de Atlassen overlaten:

*“The value of the total tangible assets of the United States at present, was estimated—in terms of 1968 dollars—at 3.1 trillion dollars. If government spending continues, that incredible wealth will not save you. You may be left with all the magnificent skyscrapers, the giant factories, the rich farmlands—but without fuel, without paper, without seeds to plant the next harvest.”* (PWNI, p.182).

Iemand die alleen van leningen leeft en steeds weer andere leningen neemt om de vorige af te betalen kan niet op die manier doorgaan, stelt Rand, ‘en wat als het ‘de overheid’ is die dit doet?’, vervolgt zij. Op een gegeven moment zal tijdens het opdrijven van de geldvoorraad (*inflating*) de regering het investeringskapitaal van de natie beginnen te consumeren en dat zal volgens Rand productie onmogelijk maken. Rand heeft hier een punt, wat betreft leningen, maar laat het nou juist het door haar geliefde vrije marktkapitalisme zijn waarin leningen steeds belangrijker worden. Studenten, gewone burgers worden hiertoe ook aangemoedigd, of liever ontmoedigd, in plaats van dat zij op enigerwijze worden gesubsidieerd om bijvoorbeeld te studeren, zichzelf (en naar mijn idee de maatschappij) te verrijken – en niet per sé uitgedrukt in geld. En er bestaat juist een overheid die aanspoort tot consumeren.

In naam van de economie worden bezuinigingen en niet minder belastingen doorgevoerd. Het zou niet moeten gaan om de tegenstelling belastingen (slecht) of geen belastingen (goed) of de tegenstelling overheid (slecht) en de markt (goed) maar hoe ze ingezet worden of wat hun taken zijn. Het idee dat een groep mensen slechts zouden consumeren zonder te produceren, omdat zij te weinig een zakenmensen-mentaliteit zouden bezitten, is gevaarlijk. Het zorgt ervoor dat productiviteit wordt gezien als iets zeer beperkts. Iedereen die enigszins financieel wordt geholpen in zijn of haar bestaan valt af, terwijl dat mooie dingen kan voortbrengen in het leven (misschien

wel meer dan wanneer we slechts het ploeteren van mensen waarderen). Volgens Rand wordt de zogenaamde ‘gesubsidieerde consumptie’ steeds meer gedragen door een ‘steeds kleinere productie’. Een productieve groep van Atlassen moet steeds meer op zijn schouders dragen, zeker naarmate ‘de anderen’ “onproductiever” worden. Het wordt steeds lastiger gemaakt voor de mensen die produceren om te produceren, stelt Rand.

*“Only producers constitute a market—only men who trade products or services for products or services. In the role of producers, they represent a market’s “supply”; in the role of consumers, they represent a market’s “demand.” The law of supply and demand has an implicit subclause: that it involves the same people in both capacities. When this subclause is forgotten, ignored or evaded—you get the economic situation of today.”* (PWNI, p.176).

Rand vreest voor een wereld die niet prestatiegericht is, want daarin zouden alle ‘grote geesten’ niet meer worden erkend. Ze heeft het in *Atlas Shrugged* zelfs over mensen (*looters*) die (met goedkeuring) beweren dat ‘*the age of achievement*’ voorbij is. *Looters* boren Atlassen de grond in. *“Hank Rearden is a greedy monster,” people said. “Look at the fortune he’s made. Has he ever given anything in return? Has he ever known any sign of social conscience? Money, that’s all he’s after. He’ll do anything for money. What does he care if people lose their lives when his bridge collapses.”* (AS, p.214.).<sup>22</sup>

Wat Rand hier naar mijn idee aankaart is het wantrouwen van mensen voor waartoe een ander in staat is. Ze gunnen de ander, in dit geval een industrialist, weinig. Wat Rand echter niet inziet is dat iedereen die erkenning van zijn of haar kunde verlangt. Men kan zelfs erkenning verlangen voor het ‘ergens aan willen onttrekken’, niet bijhoren, etcetera. In die zin begrijp ik de opmerking van Dagny Taggart over haar wens om geld te verdienen: *“Miss Taggart says – quote – I Expect to make a pile of money on the John Galt Line. I will have earned it. Close quote. Thank you so much.”* (AS, p.220). Het gaat er namelijk niet om dat mensen die geld willen verdienen slecht zijn, maar mensen die dat niet willen zijn dat ook niet.

Niet alle overheidsmiddelen zijn slecht, zoals Rand denkt, en ook niet alle rijke mensen, maar we kunnen wel degenen bekritisieren die bijvoorbeeld belasting ontwijken, corrupt zijn, enzovoort. Het punt is niet, zoals Rand denkt het volgende: *“They still think that it is daring, idealistic and unconventional to denounce the rich. They still believe that money is the root of all evil—except government money, which is the solution to all problems.”* (PWNI, p.230). Dit soort (gemakkelijke) tegenstellingen en omkeringen houden mijns inziens de mogelijkheid tot een nieuwe politiek (en democratie) tegen. Het gaat er bijvoorbeeld niet om alle rijken af te serveren, maar wel de systemen te bekritisieren waarin wij geloven die misschien vooral de rijkere (bedrijven! en banken) ten gunste komen, zoals bezuinigingen, etcetera. En nagaan of het burgers nog wel ten goede komt.

In *Atlas Shrugged* komt een looter-professor voor die zich tegen het idee verzet dat de universiteit meer zou moeten produceren. Hij stelt het volgende over de wetenschap: *“Set science free of the rule of the dollar.”* (AS, p.176). Wat Rand hier suggereert is dat deze man niets anders doet dan klagen, want als hij zou willen dan zou hij ook meer kunnen produceren – haar (fictieve!) Atlassen doen dat immers ook, die vinden belangrijke motoren uit, redden de wereld etcetera en dat alles met hun ondernemersgeest, hun bedrijfsmentaliteit. Iets anders heb je niet nodig is het idee. Wie dit niet denkt, is een *looter*, ook wanneer je denkt dat er méér nodig is in het leven dan het bedrijfsleven. Een *looter* is ook iemand die meent dat de academische wereld geen baat heeft bij een al te zakelijke mentaliteit, zoals de professor stelt in het citaat hieronder:

*“People have been criticizing the Institute, because, they say, we have not produced enough. The public has been demanding economy. In times like these, when their fat little comforts are*

---

<sup>22</sup> Zou Rand zich tegenwoordig verzetten tegen de kritiek op de zaken- en bankiers-wereld, of inzien dat hier geld wordt gemaakt met geld? Zou zij hen productief noemen?

*threatened, you may be sure that science is the first thing man will sacrifice. This is the only establishment left. There are practically no private research foundations any longer. Look at the greedy ruffians who run our industries. You cannot expect them to support science.*” Rand, 1992, p. 180).

Hierin vergist hij zich uiteraard helemaal volgens Rand, hij weet gewoon niet waartoe al die Atlassen in staat zijn, omdat hij een *looter* is! De wetenschappers van het ‘instituut’ waar de professor werkt, blijken jaloers te zijn op Hank Rearden die in zijn staalfabriek beter onderzoek pleegt en meer uitvindingen doet dan de universiteit. Dat zou de reden zijn voor de verdediging van hun instituut en de haat voor een zakenmentaliteit. Rand gaat er compleet aan voorbij dat op een universiteit misschien meer onderzoek wordt gedaan dan door iemand in een staalfabriek. Dit past in haar doelmatige denken, waarbij ze iedere verrassing uitsluit en als onnodig onderzoek zou typeren, want gericht onderzoek zorgt voor de gewenste resultaten (waarin zij zich volgens mij vergist). Rearden wil het beste metaal uitvinden, wat hem ook lukt, want hij is een Atlas.

De professor heeft het ook over over ‘egoïstische dollarjagers die niets anders zijn dan roofdieren’ waarop Dagny trots antwoordt ‘ik ben één van die dollarjagers dr. Stadler’. Alsof zij hem daarmee op zijn nummer heeft gezet. Waarop de *looter*-professor uiteraard zenuwachtig en beschaamd reageert, de zwakkeling. Het waarderen van geld is voor Rand hetzelfde als het waarderen van vrijheid en die vrijheid verkrijgen we door rationeel te zijn. De Verenigde Staten was de redding van Rand – hier kon zij eindelijk vrij zijn (en erkend worden) – en zij heeft haar ervaring van vrijheid absoluut gemaakt voor anderen.

*“To the glory of mankind, there was, for the first and only time in history a country of money – and I have no higher, more reverent tribute to pay to America for this means: a country of reason, justice, freedom, production, achievement. For the first time, man’s mind and money were set free, and there were no fortunes – by slave, there appeared the real maker of wealth, the greatest worker, the highest type of human being – the self-made man – the American industrialist.”* (AS, p.386).

#### **1.1.4 Vakmanschap van niet-Atlassen**

In *Atlas Shrugged* bevindt één van de Atlassen Francisco d’Anconia zich op een feestje van conformistische kunstenaars en intellectuelen. Daar wordt door één van hen gezegd: *“Culture should be taken out of the hands of the dollar-chasers. We need a national subsidy for literature. It is disgraceful that artists are treated like peddlers and that art works have to be sold like soap.”* Waarop d’Anconia antwoordt: *“You mean, your complaint is that they don’t sell like soap?”* (AS, p. 135). Hieruit blijkt een misvatting van Rand, namelijk dat zij er vanuit gaat dat ‘wie verkoopt’ ook meteen een vakmens is.

Volgens Rand klagen sommige kunstenaars en eisen zij subsidie, omdat zij hun werk dus niet weten te verkopen als zeep. Hun werk zou dan gewoon niet goed genoeg zijn. Iets dat verkoopt is echter niet altijd goed, zoals Rand denkt.<sup>23</sup> *“A country’s standard of living, including the wages of its workers depends on the productivity of labor; high productivity depends on machines, inventions, and capital investment; which depend on the creative ingenuity of individual men; which*

---

<sup>23</sup> Discussie rondom de Bart Smit gids gaat over hoe een duidelijke indeling in de winkel in roze en blauw voor respectievelijk meisjes en jongens laat zien hoe mensen geneigd zijn te denken dat dát ook is wat ze willen. Je kunt echter slechts zeggen dat het kennelijk goed werkt voor de mensen die bij Bart Smit kopen, en de vraag is natuurlijk ook in hoeverre zij hierdoor al gevormd zijn. Het is geen eenrichtingsverkeer. Nou zou je ook kunnen denken dat ik met zo’n opmerking tegen roze voor meisjes en blauw voor jongens ben, maar dat is de boel omdraaien en daar zijn de verdedigers van dé vrije markt – die niet bestaat maar zo gegroeid is (reden waarom mensen die er macht in hebben verkregen het in stand willen houden) – heel goed in.

*requires, for its exercise, a politico-economic system that protects the individual's rights and freedom.*" (CtUI, p.86).

Rands Atlassen zijn als slimme kinderen die worden gepest en worden tegengewerkt door de minder slimme, onproductieve mensen, de zogenaamde *looters*. De laatsten haten de Atlassen om wat zij kunnen en ze beseffen hun jaloezie niet. Publiciteitszoekende politici, bekokstovende statisten, machtswellustige, onproductieve types, maar ook de enorme hoeveelheid gewone, uiterst luie mensen, zijn degenen waardoor de Atlassen worden tegengewerkt. Het 'productief moeten zijn' zoals Rand het typeert is naar mijn idee echter een beperkte vorm van productiviteit, begrepen als de mate waarin iemand bijdraagt aan de economie.

*"A criminal is presumed to be innocent until he is proved guilty. Only businessmen – the producers, the providers, the supporters, the Atlases who carry our whole economy on their shoulders – are regarded as guilty by nature and are required to prove their innocence, without any definable criteria of innocence or proof, and are left at the mercy of the whim, the favor, or the malice of any publicity-seeking politician, any scheming statist, any envious mediocrity who might chance to work his way into a bureaucratic job and who feels a yen to do some trust-busting."* (CtUI, p.49).

Dat vakmanschap – een belangrijk kenmerk van de Atlassen – los zou kunnen bestaan van deze vorm van productiviteit ziet Rand niet in. In *De utopie van de vrije markt* (2010) bespreekt Hans Achterhuis het denken van Ayn Rand en ook hij merkt op dat kwaliteit van producten niet te maken heeft met de wens dat het product verkoopt. Voor Rand vallen deze twee dingen samen, of liever, het lijkt erop dat wie geld wil verdienen automatisch het beste bedenkt voor zijn of haar product.

Achterhuis noemt wijnmaker Jaap van Rennes die zegt gewoon goede wijn te willen blijven maken, terwijl een interviewer hem steeds vraagt 'geld verdienen is toch het doel?'. *"Van Rennes moest hem geduldig uitleggen dat hij dat in overvloed zou kunnen, maar dat het dan 'geen goede wijn zou zijn'."* (Achterhuis, 2011, p.202). Dan zou hij namelijk moeten gaan sjoemelen met zijn product en dat wil hij niet. Er zit een dubbelzinnigheid in het werk van Rand wat betreft de waardering van geld en je moeten richten op winst. Enerzijds verdedigt zij dit namelijk en anderzijds suggereert zij dat geld niet het voornaamste doel moet zijn, maar vakmanschap. Op dit laatste had zij zich naar mijn idee alleen moeten richten, niet op het eerste, maar zij verkeerde in de illusie dat ze altijd samengaan.

Achterhuis stelt dat we tegenwoordig vooral bezig zijn met wat Aristoteles de '*chremastieke*' noemt en niet met de *euconomica*. In de *chremastieke* (waar onze economie dan min of meer op neerkomt) wordt geld tot een doel in zichzelf gemaakt. Rand beweert dat zij het met Aristoteles eens is dat geld niet tot een doel op zichzelf moet worden gemaakt. Het zou volgens haar slechts een middel zijn en op die manier zouden we het ook moeten waarderen. Zoals Achterhuis stelt mag geld volgens Rand slechts een middel zijn van degenen die het "verdienen", namelijk de productieve (zaken)mensen. Het doel is hier weliswaar 'geld verdienen', maar het geld (de winst) ook weer in te zetten.

Het doel is dus niet zozeer 'jezelf verrijken'. Dat kan er een gevolg van zijn, maar dat is niet het voornaamste doel van Atlassen. We kunnen ons echter afvragen of de aristoteliaanse regel inhoudt dat louter zelfverrijking geld tot een doel maakt, of dat de gerichtheid op het verdienen ervan (ook al zet je de winst weer in voor het eigen bedrijf) dit reeds doet. Met hun rijkdom te koop lopen doen de Atlassen dan ook niet, dat vinden ze niet chique. De Atlassen kennen dan ook een bepaalde soberheid. Dagny gaat altijd simpel gekleed: iemand die geld heeft hoeft dat niet te tonen lijkt hier de gedachte (een ordinair iemand zou dan zoveel mogelijk blingbling willen). Deze gedachte is niet helemaal verkeerd. En het is dit kenmerk én het vakmanschap dat de Atlassen interessant maakt.

Wanneer de eerder genoemde staalmagnaat-Atlas Hank Rearden zijn vrouw Lillian een armband geeft, bijvoorbeeld, gemaakt uit het eerste geproduceerde stuk van het nieuwe metaal dat hij heeft uitgevonden genaamd 'Rearden metal', ziet zij daar totaal de waarde niet van in.<sup>24</sup> Dagny ziet dat uiteraard wel in en vraagt Lillian op een feestje waar ze haar min of meer heeft horen zeggen dat ze het een onzinnig cadeau vindt, of zij de metalen armband misschien wil ruilen voor haar diamanten armband. Lillian zegt meteen "ja" waaruit blijkt dat zij geen waardering heeft voor de symboliek van de armband (iets te hebben bereikt) en het gebaar dat Rearden ermee had willen geven (liefde, omdat hij hiermee zijn passie en uitvinding eerst met zijn vrouw deelt).

In de zogeheten 'money speech' uit *Atlas Shrugged* stelt het personage Francisco d'Anconia (een Argentijnse aristocraat met donker haar, blauwe ogen, slank en lang van postuur) op een gegeven moment dat geld niet de 'wortel van het kwaad is', maar dat we het moeten waarderen als een middel. Als geld geen middel zou zijn dan zouden mensen volgens Francisco elkaar gebruiken als middelen. Het is dus een voorwaarde voor geweldloosheid, vrede: "*Blood, whips and guns—or dollars. Take your choice—there is no other—and your time is running out.*" (AS, p.387). d'Anconia doet alsof hij een *rich playboy* is, dat is zijn manier van in verzet komen tegen de mensen die de Atlassen niet erkennen. Hij geeft ze wat ze willen.

In de bestseller (althans, in ieder geval in de Verenigde Staten) *Free Market Revolution: How Ayn Rand's Ideas can end Big Government* (2012) suggereren de auteurs Yaron Brook en Don Watkins ook dat vakmanschap en kwaliteit bij uitstek in het kapitalisme zouden ontstaan, en wel met het voorbeeld van McDonalds. De auteurs stellen dat McDonalds voor kwaliteit staat en je er wel 'vijftig cent extra voor over hebt' (naar mijn idee gaan veel mensen juist naar McDonalds omdat ze denken dat het goedkoop is. Hetgeen overigens behoorlijk tegenvalt, zeker aangezien het voedsel de honger niet stilt of zelfs weet te bevorderen). Daarnaast is het idee dat de vrije markt zichzelf wel zou corrigeren wanneer iets van slechte kwaliteit zou zijn ('want dat verkoopt toch niet?' is dan de gedachte) onterecht. De slechte kwaliteit wordt vaak verdoezeld, zeker wanneer het machtige bedrijven betreft. Werknemers kunnen hun baan verliezen wanneer zij dit bijvoorbeeld aanklaarten, mensen negeren de slechte kwaliteit van de producten, etcetera.

*"In a free market, consumers know there isn't a government watchdog vetting businesses, so many are willing to pay more to buy from a company that has proved itself reliable over a long stretch of time. If you're driving through Nowheresville, Kansas, you're probably willing to shell out an extra fifty cents for a McDonald's burger rather than eat at Marie's Discount Beef Joint because you know that McDonald's burger has proven itself over many decades to be clean, tasty, and trustworthy."* (Brook & Watkins, 2012, p.163).

Waarom zou de kok van Mary's Beef Joint echter minder te vertrouwen zijn? Hangt betrouwbaarheid slechts af van de hoeveelheid mensen die iets boven iets anders verkiezen? In McDonalds lijken me die Atlassen in de zin van vakmensen minder gauw te vinden. De mensen die er werken zijn eerder een soort moderne slaven die hard werken en weinig betaald krijgen (in die zin zeer productief overigens). Aan deze opmerking van Brook en Watkins zien we al dat het huidige kapitalisme met name de grotere bedrijven privilegieert en er allerlei regels bestaan om vooral deze bedrijven, de zogenaamd succesvollen, tegemoet te komen. Regels die de kleinere ondernemers juist tegenwerken.

In mijn straat zit een Turkse lunchroom, de eigenaresse ervan heet Fadi en zij vertelde mij dat de inspectie een keer langskwam en kritiek had op haar oven waar geen thermometer op zat, hetgeen vereist is. Zij vertelde mij dat zij vanuit ervaring precies wist op welke stand de oven

---

<sup>24</sup> Het sterkere soort metaal dat door Rearden zelf is uitgevonden waarmee Dagny veel van haar nieuwe spoorwegen gaat aanleggen, een project waarin de meeste mensen geen vertrouwen in hebben, want het zijn looters. Ze durven het nieuwe materiaal niet te gebruiken.

moest, toen de inspectie de temperatuur mat bleek die perfect te zijn. Zij vertelde mij dat zij hetzelfde eten dat zij verkoopt ook voor haar kinderen maakt. ‘Dat is toch een betere garantie voor kwaliteit dan zo’n thermometer?’ vroeg ze mij, wat ik alleen maar kon beamen. Het is juist de regelzucht om “succesvolle” bedrijven te promoten vanuit het neoliberale kapitalisme dat hier de vrijheid beperkt om een (kwalitatief goede en vooral bijzondere) zaak te kunnen beginnen of in stand te kunnen houden. Het kapitalisme is niet vrij van regels, integendeel.

### 1.1.5 Looters in plaats van Atlassen in het kapitalisme?

Een ‘rich playboy’ is voor Rand absoluut geen Atlas, zeker niet wanneer hij zijn geld niet zelf heeft verdiend (dat is door te produceren) en hij geld als doel in plaats van een middel beschouwt. “*The man who consumes without producing is a parasite, whether he is a welfare recipient or a rich playboy.*” (PWNI, p.179). Vallen veel mensen, die door het kapitalistische systeem rijk zijn geworden, echter niet vlug af wanneer we ze zouden beoordelen volgens de criteria van wat iemand een Atlas maakt? Waarom heeft Rand het kapitalisme dan verdedigd als het systeem waarin de Atlassen zich het beste kunnen ontwikkelen? Zij had een aspect van de Atlas moeten laten varen, namelijk dat hij of zij productief moet zijn op een manier die binnen het kapitalisme past.

Iemand die ik ken, een slimme advocate, was begonnen met het lezen in *Atlas Shrugged* en was tot halverwege het boek gekomen. Ze vertelde mij dat ze het niet helemaal begreep. Ze had het geïnterpreteerd als een kritiek op het kapitalisme, in plaats van een verdediging ervan. Dit is niet heel vreemd, aangezien Rand een mentaliteit verdedigt van onafhankelijke types tegenover mensen die de hele tijd netwerken om maar op belangrijke posities terecht te komen. De *looters* lijken in Rands beschrijvingen juist de mensen te zijn die gedijen in het kapitalisme. Is het niet juist in het kapitalisme dat men zich als zakenmens moet profileren door de juiste connecties, door te netwerken, in plaats van vakmanschap te tonen?

De vrouw van Hank Rearden die door Rand wordt afgeschilderd als een *looter* past bijvoorbeeld juist heel goed in het kapitalisme. Lillian is een rijke vrouw die weinig anders doet dan feestjes organiseren, netwerken, roddelen. Is wat zij doet niet ook een vorm van werk, of in ieder geval van netwerken? Iets dat juist in het vrije marktkapitalisme als heilig wordt beschouwd? Wie weet of zij hiermee niet gigantisch bijdraagt aan het succes van haar man, Hank Rearden. De staalmagnaat zou dit aspect van het kapitalisme dan eigenlijk ook moeten verachten (maar hij erkent het niet, want Rand doet dat niet). Het is niet heel gek om de *looters* als kapitalisten te interpreteren, Rand schildert ze af als linkse, altruïstische mensen, en – heel soms – als rechtse rijke types die verkeerd met hun geld omgaan (*rich playboys*) die wel Atlas-potentie bezitten, maar die ze nog niet goed benutten.

Rand doet er alles aan om Lillian, net als alle andere ‘parasieten’ neer te zetten als een verachtelijk en gemeen “persoon”.<sup>25</sup> Eigenlijk kan je haar niet eens als een persoon beschouwen, omdat zij niet volgens Rands moraal, oftewel de ‘objectieve ethiek’ leeft en dus niet aan de ware natuur van de mens beantwoordt. Ik ontken niet dat Lillian een onaangenaam persoon is, maar we kunnen ons afvragen of Rands filosofie en ethiek wel zo netjes in elkaar steekt als zij zich zou wensen, of eigenlijk probeert zij alles té netjes in te delen. Je kunt je bijvoorbeeld afvragen of Lillians ‘gehaaidheid’ helemaal niets met egoïsme te maken heeft en slechts lafheid zou zijn, zoals Rand denkt. Ze is immers manipulatief en teert op het geld van haar man, waarom zou zij dat niet kunnen doen uit egoïsme? En in hoeverre is deze ‘slechterik’ nog werkelijk altruïstisch bezig?

---

<sup>25</sup> Niet dat Lillian aardig is. Ze is gemeen tegen haar man, omdat ze hem niet steunt in zijn passies, maar mijn punt is dat een ander soort passie van iemand die zijn geld niet zelf zou verdienen nooit en te nimmer van Rand gewaardeerd mag worden.

Voor Rand echter is het ‘je eigen boontjes niet kunnen doppen’ een teken dat iemand absoluut geen nobele egoïst kan zijn. Zijn kapitalisten echter niet juist vaak afhankelijk van sociaal zijn (met anderen die ook denken Atlassen te zijn)? Wordt er niet heel wat afgebluft door mensen die zich Atlassen wanen? Past Lillian in die zin eigenlijk niet heel goed in dit plaatje, binnen het kapitalisme, en veel andere *looters* ook? Als Rand eigenzinnigheid en vakmanschap had willen verdedigen dan had zij niet zo stellig het kapitalisme als het beste systeem moeten verdedigen waarin dit bij mensen naar boven wordt gehaald.

Het is helemaal niet vreemd en enigszins begrijpelijk dat Rand in haar boeken probeert af te rekenen met een conformistische kunstenaarswereld (echter, juist de kunstenaarswerelden waarin veel geld omgaat zal vast wel conformistisch zijn). Ik ben het er alleen niet mee eens dat dit conformisme louter aanwezig is bij (vage) linkse kunstenaars (die dan *looters* zouden zijn). Ressentiment is misschien vaak (ook bij dit soort kunstenaars) de oorzaak om de kracht van anderen niet te erkennen doe niet genoeg ‘meedoet’. Elk wereldje bestaat kan uit meer of minder conformistische mensen bestaan. Volgens mij is het niet de volledige acceptatie van het kapitalisme (zoals Rand dacht) dat dit conformisme kan tegenhouden, integendeel. Rand doet dus alsof er in het kapitalisme geen ruimte bestaat voor conformisme, alsof het de ‘anti-conformistische Atlas’ kan voortbrengen. Dat lijkt mij twijfelachtig.

De nadruk op authenticiteit en geprezen of afgerekend worden om je persoonlijkheid, in plaats van je werk bijvoorbeeld is een veelvoorkomend gebeuren in het huidige kapitalisme waarin succes voorop staat, wat je ook doet. Succes lijkt het beste te worden bereikt door niet veel anders dan ‘leuk gevonden worden door anderen’, zoals bij Paris Hilton het geval is. In het kapitalisme bestaan vele zaken die we zouden kunnen duiden als kenmerken van *looters* die echt niet allemaal zijn geboren uit altruïstische linkse idealen, integendeel.

Daarnaast hoeven we gelukkig niet uit te gaan van een verschil tussen Atlassen en *looters*, maar als we de Atlassen alleen opvatten als degenen die een vak beheersen (los van het succes dat ze ermee zouden hebben in een kapitalistische wereld) dan is dat een kenmerk van veel mensen, zo niet iedereen. Het is niet iets dat in het huidige kapitalistische systeem het meest wordt gewaardeerd. Daarom had Rand het kapitalisme moeten bekritisieren.

Juist de te grote nadruk op het ‘het moeten maken’, als (gefingeerde, doch authentiek lijkende) persoon, in plaats van de nadruk op de inhoud van werk past mijns inziens in het kapitalisme én het postmodernisme (die hier erg goed samengaan). Dit, terwijl Rand meent dat mensen in het kapitalisme vooral via de kwaliteit van hun werk, bevlogenheid en niet door conformisme succes kunnen hebben. Iets dat bijna direct ingaat tegen het idee van ‘goed in de markt liggen’ en alle imago’s waardoor successen in dit systeem wordt behaald. Het idee dat wie vakmanschap en passie toont automatisch succes zou hebben in het kapitalisme, is de vergissing die door Rand wordt gemaakt.

Rands (kapitalistische) Atlassen zijn vaak serieuze types die gericht zijn op objectiviteit. Daarentegen lijken de Atlassen – of zouden we *looters* moeten zeggen? – die het kapitalisme voortbrengt eerder een soort ironische (nihilistische) types te zijn. De ‘meest schuldige mensen’ zijn volgens Rand ‘morele lafaards die aan zelfironie doen’ (een reden waarom volgens Rand alleen de eerste James Bond film *Dr. No* goed was, want daarin nam Bond zichzelf tenminste nog serieus). Haar aversie tegen ironie kan ik enigszins begrijpen, want daarin is het postmodernisme misschien net iets te ver doorgeslagen (tot een onverschilligheid in sommige gevallen en inhoudsloosheid).

Rand meent tegenover ironie ‘moed en zelfverzekerdheid’ te verdedigen. Toch gaat Rand met haar zogenaamde objectieve filosofie en het belang van serieus-zijn en je op “grootse zaken” richten voorbij aan wat waardevol is in verschillende contexten (en is in die zin leeg). Met haar boeken wil ze mensen dus opvoeden met het idee dat écht mens-zijn er juist in bestaat om (als individu) boven die middelmatigheid uit te komen, maar wat die grootsheid zou zijn, is een magere



productiviteit van succesvolle, rijke mensen. “*The public, too, will have to do its share: it will have to cease being satisfied with aesthetic speakeasies, and demand the repeal of the Joyce-Kafka Amendment, which prohibits the sale and drinking of clean water, unless denatured by humor, while unconscionable rotgut is being sold and drunk at every bookstore counter.*” (TRM, p.134).<sup>26</sup>

Vooralsnog worden de productieve (romantische en intellectuele) helden-zakenmensen volgens Rand niet genoeg gewaardeerd, niet in de literatuur en niet in het echt. De moraal van de zakenmens is ook verbonden met een bepaalde esthetiek (en romantiek – hier zal ik in §1.3.2 op terugkomen). Het is zelfs aan uiterlijke kenmerken te zien wie een heroïsche zakenmens is, een Atlas. Rand meent dat het een kwestie is van goede smaak is, wanneer men haar romantiek en heroïek verkiest.<sup>27</sup> Leven naar het evenbeeld van de Atlas heeft dan nog maar weinig te maken met het waarderen van individuele verschillen. Atlassen vieren de grootsheid waartoe de mens is en ze zouden volgens Rand gedijen binnen het verst doorgevoerde *laisser-faire* kapitalisme. Dit kapitalisme lijkt (voor de verdedigers ervan) echter nooit vrij genoeg.

## 1.2 Rands verdediging van het kapitalisme en een kritiek hierop

In deze tweede paragraaf ‘Rands verdediging van het kapitalisme en een kritiek hierop’ van dit eerste hoofdstuk zal ik Rands verdediging van het *laisser-faire* kapitalisme bespreken als het enige systeem dat voor vooruitgang kan zorgen. Het gaat in deze paragraaf ook om hoe Rand (en sowieso het liberalisme) uitgaat van het idee van de onzichtbare hand. Ik zal de analyse van de onzichtbare hand van Michel Foucault volgen en hoe Foucault wijst op de heersende anti-staat retoriek. Vervolgens wil ik een bewustzijn creëren voor de wijze waarop het neoliberalisme met het idee van liberalisme een sterke, dwingende staat heeft gecreëerd gebaseerd op marktprincipes. Dit zal ik de ‘Atlasstaat’ noemen. Ook aan bod komt een poging van econoom Mariana Mazzucato om de taken van de staat te erkennen, maar zij blijft naar mijn idee enigszins hangen in de visie van overheden als louter medespelers in de markt (zij spreekt over een *entrepreneurial state*).

Ik zou de lezer in deze paragraaf ook willen uitdagen tot de gedachte dat er misschien altijd wel een dwingende en sterke staat voortkomt uit (juist) de ontkenning van het belang van een staat, of liever gezegd dat deze er altijd zal zijn – de onvermijdelijkheid van de staat dus. Nu eerst Rands verdediging van het kapitalisme, daarna volgen de kritieken hierop waarbij ik ook een alternatief idee van wat vooruitgang zou kunnen inhouden voorstel.

### 1.2.1 De geboorte van de zakenmens en de intellectueel

Deze paragraaf gaat over Rands verdediging van het kapitalisme op basis van haar objectieve ethiek en filosofie die ik in de vorige paragraaf heb besproken. Volgens Rand was bijna de gehele geschiedenis van de mensheid gewelddadig totdat het kapitalisme haar intrede deed. Het heeft ons gered uit het primitieve bestaan en hoe méér we ons eraan overgeven (hoe meer *laisser-faire*, oftewel vrije markt) hoe beter. In *For the New Intellectual* stelt Rand dat de ‘man van het geloof’ en de ‘man van het geweld’ in naam van de mystiek de geschiedenis grotendeels hebben bepaald.

---

<sup>26</sup> Een schrijver voor wie Rand wél waardering heeft is Victor Hugo. Men zou het Hugo niet moeten verwijten dat zijn verhalen niet over het dagelijks leven gaan, en dat hij zijn personages ‘*larger than life*’ maakt. Dat zou volgens Rand net zoets zijn als denken dat een vliegtuig faalt, omdat het vliegt.

<sup>27</sup> Een element dat ik niet geheel onbegrijpelijk vind, aangezien veel denkers, waaronder ikzelf, uitgaan van een bepaalde wijze van leven en smaak, waarbij het belangrijk is om deze niet geheel aan anderen op te dringen (hetgeen een lastige opgave vormt). Je kan er maar beter eerlijk over zijn, dat je dan te maken hebt met een kwestie van smaak in plaats van met objectiviteit, denk ik.

Steeds hebben we de ‘afgoden (*idols*) van het instinct en van de macht vereerd’, daarmee hebben we respectievelijk de mystici en koningen aan de macht gehouden. Koningen regeerden volgens Rand door middel van brute kracht, met geweld. Mystici zouden heersen door te beweren dat emoties superieur zijn aan de rede. Zij verlangen volgens Rand naar een ‘onverantwoordelijk bewustzijn’. Dit wordt ook door John Galt in *Atlas Shrugged* gesteld.<sup>28</sup>

Later in het *For the New Intellectual* worden de benamingen koningen en mystici vervangen door respectievelijk ‘Atilla’ en de ‘*Witch Doctor*’ (medicijnman). Zij hebben volgens Rand iedere irrationele periode van de geschiedenis gedomineerd. En dat zijn er nogal wat geweest, suggereert ze, vóór het kapitalisme. De medicijnman (*Witch Doctor*) laat zich leiden door zijn gevoel en regeert door middel van schuldgevoel en Atilla door middel van geweld en hij is impulsief. Beiden hebben elkaar nodig, ook al kan de medicijnman Atilla soms immoreel vinden en Atilla de medicijnman onpraktisch. De medicijnman begeleidt Atilla met zijn ‘waarden’ en andersom helpt Atilla de medicijnman met zijn ‘brute kracht’. Beiden ontkennen de realiteit, dat is de ‘wet van de identiteit’ (A=A):

*“Since the clash is constant, the Witch Doctor’s solution is to believe that what he perceives is another, “higher” reality—where his wishes are omnipotent, where contradictions are possible and A is non-A, where his assertions, which are false on earth, become true and acquire the status of a “superior” truth which he perceives by means of a special faculty denied to other “inferior” beings.”* (Rand, 1963, p.12).

Iemand die al vroeg een begin maakte aan de bevrijding van de geest was volgens Rand Aristoteles. Hij gaf volgens Rand een soort ‘Declaration of Independence’ van het intellect, omdat hij tegen Plato inging (Rand, 1963, p.17). Plato’s systeem zou volgens Rand ‘schatplichtig zijn aan de metafysica van de medicijnman waarin de realiteit en de rede ondergeschikt worden gemaakt aan de wereld van abstracties’. Met het ontstaan van de wetenschap, met het idee – ontstaan in de Renaissance – dat A, A is, zou volgens Rand de macht van de medicijnman pas zijn weggevaagd. Atilla werd uiteindelijk ook van zijn troon gestoten in de laatste fase van de Renaissance – de industrialisatie.<sup>29</sup>

Voor het kapitalisme haar intrede deed gingen volgens Rand ‘mystieke ideeën en geweld lange tijd hand in hand’. Rand lijkt het kapitalisme te interpreteren als een soort onvermijdelijk gevolg en eindstadium van de Verlichting waarin we eindelijk worden bevrijd van het mystieke tijdperk (wat al vreemd is wanneer je bedenkt dat de vrije markt in de Verenigde Staten door veel rechts-conservatieve, christelijke mensen wordt verdedigd). In het kapitalisme werden Atilla en de medicijnman (eindelijk) vervangen door twee nieuwe menstypen: de zakenmens en de intellectueel. Zij delen volgens Rand dus dezelfde oorsprong: het kapitalisme.

Nu echter heeft de intellectueel volgens Rand zijn ‘oorsprong verraden’. In het kapitalisme krijgen intellectuelen de rol toebedeeld van de ‘ogen, oren en stem van de vrije samenleving’. *“A free society has to count on the honour of its intellectuals: it has to expect them to be as efficient, reliable, precise, and objective as the printing presses and the television sets that carry their voices.”* (Rand, 1963, p.23). Eén ding wat deze intellectuelen niet lijken te mogen doen is het

---

<sup>28</sup> In *For the New Intellectual* stelt Rand dat iedere vorm van mystiek verkeerd is. Het vormt volgens haar de bron voor onlogisch denken. De grootste vijand van de Objectivistische filosofie is de willekeur als resultaat van onlogisch denken.

<sup>29</sup> Overigens noemt Rand niet dat de herontdekking van Aristoteles (met hem kwam een idee van op wetenschappelijke wijze onderzoek doen) in de Renaissance mede te danken was aan de Arabische wereld – die toch voor Rand slechts voornamelijk een wereld van mystici zou moeten betekenen – waarin zijn geschriften (en van andere Griekse denkers uit de Oudheid) bewaard zijn gebleven. Daarbij werd in de scholastiek juist de logica van Aristoteles gebruikt om God te bewijzen en het Christendom te onderbouwen. De rede wordt door Rand te vlug gezien in dienst van de wetenschappelijke manier waarop we nu geneigd zijn te denken.

bekritisieren van deze vrije samenleving. Intellectuelen die dit doen zijn dus eigenlijk geen intellectuelen voor Rand. Mensen die wél de potentie hebben een intellectueel te zijn werpen zich volgens haar te weinig op als intellectueel. Het zwijgen van deze mensen is dus ontstaan, omdat zij de filosofie (die het kapitalisme dus *moet* verdedigen) uit handen hebben gegeven. De échte intellectueel komt volgens Rand, zoals ik al enigszins stelde in de vorige paragraaf, op voor het kapitalistische systeem. Van het verkondigen van deze boodschap en het verdedigen van het kapitalisme heeft Rand haar missie gemaakt.

### 1.2.2 Het *laissez-faire* kapitalisme als bevrijding

De vrije handel (*free trade*) in de negentiende eeuw zou volgens Rand de wereld hebben bevrijd van feodalisme en de tirannie van de absolute monarchie. Vrije handel heeft ons letterlijk bevrijd, vrijheid gegeven. Rand vereenzelvigt vrijheid met de vrije markt. *Laissez-faire* kapitalisme betekent voor Rand per definitie een geweldloos bestaan, met ruimte voor denken, intellectuele vrijheid. Het kapitalisme verlangt volgens Rand ‘het beste van de mens’ – zijn rationaliteit. Alleen het *laissez-faire* kapitalisme komt volgens Rand als rationeel en moreel systeem uit de geschiedenis van de mensheid naar voren. Het is het enige systeem waarin mensen kunnen floreren, maar het is ‘altijd tegengewerkt’.

*“Since man acts among and deals with other men, I had to present the kind of social system that makes it possible for ideal men to exist and to function—in a free, productive, rational system, which demands and rewards the best in every man, great or average, and which is, obviously, laissez-faire capitalism.”* (TRM, p.157).

Je zou kunnen stellen dat we aardig op weg zijn richting Rands utopische wereld, maar dat het enige wat er nog aan ontbreekt is: mensen die het kapitalisme bekritisieren niet meer als intellectuelen te zien. Een volledige berusting in het *laissez-faire* kapitalisme zou de totale verlossing betekenen van de mens en tot zijn ultieme geluk leiden. We hoeven alleen maar te accepteren dat dit systeem ons de meeste vrijheid brengt en hier niet meer moeilijk over doen. Een zoveel mogelijk geprivatiseerde wereld zou dus vrijheid betekenen: *“No private action is censorship. No private individual or agency can silence a man or suppress a publication; only the government can do so. The freedom of speech of private individuals includes the right not to agree, not to listen and not to finance one’s own antagonists.”* (Rand, 1964, p.116).

In *For the New Intellectual* stelt Rand dat zonder ‘politieke vrijheid’ er geen ‘intellectuele vrijheid’ kan bestaan. Alleen het kapitalisme kan volgens haar voor die ‘politieke (en dus intellectuele) vrijheid’ zorgen. Niet de markt, maar ‘alleen de overheid kan verantwoordelijk zijn voor censuur’ stelt zij, waarmee ze lijkt te ontkennen dat er in het huidige kapitalisme juist een verwevenheid bestaat tussen markt en staat, bedrijven en politiek (dat de tegenstelling eigenlijk niet zo op gaat). De overheid verdwijnt niet zomaar in haar utopie, maar wordt een bedrijf. Daarbij weten bedrijven wel degelijk hoe ze bepaalde opvattingen (over hun manier van zaken doen of produceren) kunnen onderdrukken.<sup>30</sup>

Rand zou niet voor het ‘aan banden leggen van academische vrijheid’ zijn stelt zij. Het Congres zou echter wél beter op de hoogte moeten zijn van waar het geld naartoe gaat (lees: naar te veel intellectuelen die het *laissez-faire* kapitalisme niet verdedigen!), zoals ‘naar universiteiten waar

---

<sup>30</sup> Neem bijvoorbeeld de film *Bananas!* Die film gaat over hoe ‘Dole Food Company’ een pesticide gebruikt(e) waardoor arbeiders en familieleden in Nicaragua ernstig ziek werden. De regisseur die dit in de documentaire aankaart werd vervolgens op allerlei manieren geprobeerd het zwijgen op te leggen door hem te intimideren, een rechtszaak tegen hem aan te spannen en druk uit te oefenen op festivals (omdat het bedrijf macht en geld heeft) waardoor de film er niet kon worden vertoond.

sprake is van ideeën die ons systeem in de toekomst in gevaar zullen brengen'. (PWNI, p.223). Dit 'op de hoogte zijn' zou dan volgens Rand dus geen censuur zijn. Tsja.

De kwaadaardigheden (*evils*) die vijanden van het kapitalisme in het kapitalisme zoeken, ontstaan volgens Rand – zo stelt zij in *Capitalism: The Unknown Ideal* (1966) – niet door het kapitalisme, maar juist door statisme (*statism*), door het ingrijpen van de regering in de economie.<sup>31</sup> Statisme zou volgens Rand aan de winnende hand zijn door de 'vergissing op intellectueel vlak' die er is gemaakt, waarmee zij bedoelt dat de echte intellectuelen het intellect hebben overgelaten aan de (linkse) nep-intellectuelen.

De regering moet volgens Rand slechts een zeer beperkte taak hebben en zich verder niet met de economie bemoeien, dat is '*laissez-faire*'. Het enige waar de overheid zich mee bezig moet houden in deze staat is 'veiligheid' en '(wets)handhaving'. De taak van de "regering" bestaat dan uit het beschermen van burgers (tegen mishandeling, diefstal, contractbreuk, fraude). De enige legitieme instituties zijn dan de rechtbank, politie en het leger. "*The government is not a productive enterprise. It produces nothing. In respect to its legitimate functions – which are the police, the army, the law courts—it performs a service needed by a productive economy. When a government steps beyond these functions, it becomes an economy's destroyer.*" (PWNI, p.180).

Je zou haast kunnen stellen dat mensen die een dergelijke minimale staat verdedigen er vanuit gaan dat de staat toch niets anders kan zijn dan gewelddadig (in tegenstelling tot de vrije markt) en dat deze daarom beperkt moet worden tot bepaalde taken waarbij het geweld of dwang moet gebruiken, zoals het afdwingen van wetten, straffen en opsluiten van mensen.<sup>32</sup>

"*If physical force is to be barred from social relationships, men need an institution charged with the task of protecting their rights under an objective code of rules. This is the task of a government – of a proper government – its basic task, its only moral justification and the reason why men do need a government. A government is the means of placing the retaliatory use of physical force under control—i.e., under objectively defined laws.*" (Rand, 1964, p.127-8).

### 1.2.3 Het ontstaan van de neoliberale Atlasstaat

Michel Foucault had in de colleges die zijn opgenomen in *Naissance de la biopolitique, Cours au collège de France 1978-1979*, voor het eerst uitgegeven in 2004 (ik gebruik hier de Engelse vertaling *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979*) met name de 'biopolitiek' willen bespreken – het 'gehele (regerings)apparaat (*governmentality*) waardoor

---

<sup>31</sup> Statisme of etatisme gaat er vanuit dat beleid van de staat nodig is over sociale zaken en de economie. Er bestaat, schrijft Rand, volgens statisten zoiets als een cyclus van 'bubbel en barst' (*boom and burst*). Volgens Rand zouden statisten beweren dat depressies inherent zijn aan *laissez-faire*, waarvoor zij de *crash* van 1929 als bewijs zouden nemen. Het kapitalisme leidt echter niet onvermijdelijk (vanwege cycli) tot depressies, stelt zij. Een depressie is volgens haar slechts een 'afname van productie die gekarakteriseerd wordt door een afname van productieve *output*, investeringen, werkgelegenheid en de waarde van kapitaalgoederen'. Alleen 'bureaucratische grillen' kunnen volgens Rand de oorzaak vormen van een depressie. "*There is nothing in the nature of a free-market economy to cause such an event. The popular explanations of depression as caused by "over-production," "under-consumption," monopolies, labor-saving devices, maldistribution, excessive accumulations of wealth, etc., have been exploded as fallacies many times.*" (CtUI, p.7).

<sup>32</sup> De nachtwakersstaat houdt hetzelfde in als een minimale staat, waarin het dus om handhaving gaat als de enige taak van de staat.

mensen worden gecontroleerd, in een bepaalde orde worden georganiseerd.<sup>33</sup> Maar, zo merkt hij zelf op, het werd met name de opkomst van het liberalisme waarover hij sprak. Via het liberalisme komt Foucault uiteindelijk ook terecht bij het Duitse ordoliberalisme en het (Amerikaanse) neoliberalisme.<sup>34</sup>

Het liberalisme kenmerkt zich volgens Foucault doordat het (door uit te gaan van *laisser-faire*) de *raison d'État* te willen inperken – vanaf de achttiende eeuw begon men zich volgens Foucault tegen het idee van de *raison d'État* te keren.<sup>35</sup> In het achttiende eeuwse liberalisme wordt de staat nog wel erkend (als politiestaat), maar die moest zich verder zo weinig mogelijk bemoeien met de markt (dat is *laisser-faire*). Er is met het liberalisme volgens Foucault een ‘nieuwe rationaliteit’ ontstaan, een van ‘minder regeren’. Om de vrijheden die het liberale systeem nodig heeft te produceren, te vermeerderen en zeker te stellen (en niet aan banden te leggen) was echter volgens Foucault juist een ‘excessief regeren’ nodig.

*“Liberalism as I understand it, the liberalism we can describe as the art of government formed in the eighteenth century, entails at its heart a productive/ destructive relationship [with] freedom [...] (consumption annulment of freedom). Liberalism must produce freedom, but this very act entails the establishment of limitations, controls, forms of coercion, and obligations relying on threats, etcetera.”* (TBoB, p.64).

Het liberalisme moet volgens Foucault constant “vrijheid” produceren (door middel van beperkingen) waarbij het nauw in de gaten houdt of individuele belangen de collectieve (economische) belangen niet in de weg zitten. Foucault wijst mijns inziens op een soort ‘blinde vlek’ van liberalen (en Rand heeft deze ook) voor de (collectieve) dwang die nodig is om specifieke vrijheden (die te maken hebben met een vrije markt) te produceren. In *De utopie van de vrije markt* stelt Achterhuis dat er tegenwoordig sprake is van ‘opvoedings- en disciplineringscampagnes’ die noodzakelijk zouden zijn om moderne, rationele mensen te creëren die in een marktmaatschappij passen.

Het ‘panoptische, controlerende’ is volgens Achterhuis een keerzijde van het liberale ideaal. Het was dan ook volgens hem niet zozeer Adam Smith die mens heeft versmald tot *homo œconomicus* (zoals Milton Friedman dacht – overigens zal Friedman het niet over versmallen hebben), maar Jeremy Bentham. Achterhuis stelt dat Bentham met het panopticum een kleine utopie had ontworpen die tegenwoordig vooral als dystopie wordt ervaren.<sup>36</sup> *“Pas Jeremy Bentham zou met zijn filosofie van het utilisme een belangrijke stap zetten in de richting van dit mensbeeld.”* (Achterhuis, 2011, p.185).

---

<sup>33</sup> Iemand die de biopolitiek ook bespreekt is Giorgio Agamben. Agamben meent dat dit een politieke macht inhoudt over het ‘naakte leven’ dat we zouden leiden. We worden volgens Agamben als dieren behandeld, geleid, georganiseerd, beoordeeld – in een systeem met allerlei wetenschappelijke controles over ons leven. Gereduceerd tot objecten, tot *zoë*, maar daarbovenop krijgen we rechten, de rechten van *bios* die op elk moment kunnen wegvallen. Dat is ons burgerschap, wanneer die rechten verwijderd zijn we zo goed als dood en blijft er niets van ons over. Alsof de mens dus van zichzelf geen rechten zou hebben.

<sup>34</sup> Het ordoliberalisme wordt wel omschreven als een filosofie die er vanuit gaat dat het volle potentieel van de vrije markt moet worden gemaximaliseerd. Het ordoliberalere idee van een ‘sociale markteconomie’ kan worden gezien als een poging voorbij *laisser-faire* liberalisme en collectivisme te geraken.

<sup>35</sup> We kunnen de *raison d'État* (rationaliteit van de staat) beschouwen als de datgene wat de staat doet wanneer deze zoveel mogelijk reguleert, het gaat om doelen van een land (economisch, cultureel, veiligheid enzovoorts). Het betreft de soevereine macht van de staat.

<sup>36</sup> Michel Foucault meent in *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (1975) dat het panopticum over de gehele samenleving is uitgebreid, als een disciplinerend systeem waarin mensen als het ware allen worden gecontroleerd en bekeken naar allerlei maatstaven (statistieken en dergelijke) die ons in een bepaalde orde invoegen en ons gehoorzaam maken.

Achterhuis noemt hier ook de bestuurskundige Paul Frissen die stelt dat het ons ontgaat dat de vrije markt paradoxaal genoeg steeds meer verandert in een door toezichthouders en managers beheerde ‘preventie-staat’. Bentham zou dan ook tegenwoordig ‘erg tevreden’ zijn geweest volgens Achterhuis. “*Al dan niet panoptisch toezicht en disciplineren blijven steeds nodig om de vrije markt in te richten en te bewaken.*” (Achterhuis, 2011, p.192). Wanneer John Galt – die we wellicht de opper-Atlas uit de roman *Atlas Shrugged* zouden kunnen noemen – aan de macht zou komen, schrijft Achterhuis, zou hij ook waarschijnlijk een ‘gigantische opvoedingscampagne’ nodig hebben om Atlantis te bouwen waarin de gemiddelde Amerikaan zich uiteindelijk helemaal niet thuis zou voelen. (Achterhuis, 2011, p.193). Eigenlijk is dit dus al gebeurd, we hebben met de neoliberale staat een soort Atlasstaat gecreëerd (al bestaan Atlassen, zoals ze in ideale zin door Rand worden voorgesteld niet).

Rand stopt overigens naar mijn idee niet voor niets (wijselijk) met haar verhaal wanneer de Atlassen in *Atlas Shrugged* uiteindelijk aan de macht zijn gekomen – hiermee voorkomt zij dat zij uit moet leggen hoe die Atlassen dan zouden gaan regeren. De suggestie wordt hier gewekt dat de mensheid heeft begrepen dat we moeten zijn zoals de Atlassen en we ze moeten vereren (en allemaal zo moeten willen worden). Rand suggereert ook dat er wanneer de Atlassen aan de macht zouden komen, er geen tegenspraak meer bestaat en dat de Atlassen zonder geweld de samenleving kunnen hervormen.

#### 1.2.4 De onzichtbare hand

Foucault stelt dat het ‘principe van *laissez-faire*’ draait om het volgen van eigenbelang. Dit legt hij uit aan de hand van het concept de ‘onzichtbare hand’ van Adam Smith.<sup>37</sup> Uit ‘het handelen voor het algemeen belang’ is volgens Adam Smith nooit veel goeds voortgekomen en daarom zou het volgens Smith ook maar goed zijn dat ‘handelaren dit zelden doen’, stelt Foucault. “*We can say, roughly: Thank heaven people are only concerned about their interests, thank heaven merchants are perfect egoists and rarely concern themselves with the public good, because that’s when things start to go wrong.*” (TBoB, p. 279).

Het concept van de onzichtbare hand leert ons zo dat het volgen van ons eigenbelang uiteindelijk (het) voordeligs(t) is voor iedereen. “*Being in the dark and the blindness of all the economic agents are absolutely necessary. The collective good must not be an objective.*” (TBoB, p. 297). Om te bereiken wat het beste is voor de meeste mensen moet men blind zijn voor de totaliteit, is het idee. Deze blindheid noemt Foucault ook wel het ‘principe van onzichtbaarheid’. Volgens hem krijgt de *homo oeconomicus* hiermee een bijzondere positie:

“*Homo oeconomicus is the one island of rationality possible within an economic process whose uncontrollable nature does not challenge, but instead founds the rationality of the atomistic behavior of homo oeconomicus.*” (TBoB, p.283). Je zou dus kunnen stellen dat de staat volgens de nieuwe rationaliteit geen rationaliteit meer kan bezitten, maar in individuen die zich zo weinig mogelijk bezighouden met wat goed zou zijn voor het geheel, zit wél een rationaliteit die we volgen. Het paradoxale is echter dat deze nieuwe rationaliteit er volgens mij al voor zorgt dat we

---

<sup>37</sup> Adam Smith definieert de term ‘onzichtbare hand’ in *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) ook als iets dat mensen begeleid zodra zij aan hun eigen gewin denken waardoor ze *soms* meer voor de samenleving doen dan degenen die handelen vanuit het idee van een ‘algemeen goed’ (*public good*) en zo handel drijven. (Smith, 2007, p. 264). Overigens had Smith het begrip al in *A Theory of Moral Sentiments* (1759) geïntroduceerd waarin hij het juist ook heeft over het belang van een corrigerende werking van de onzichtbare hand, doordat mensen interesse hebben in elkaar. Ook ik heb de neiging het in deze scriptie eerder op te nemen voor de belangstelling die mensen voor elkaar vertonen en minder voor de gerichtheid op (abstracte) gemeenschappelijke doelen. Smith suggereert eerder dat rijke mensen zonder dat zij dit bedoelen ook wat bijdragen aan de mensheid (hetgeen denk ik niet meteen de rechtvaardiging hoeft te betekenen van een soort Atlassen). (Smith, 2002, p.215).

wel degelijk een (onvermijdelijk) gemeenschappelijk doel nastreven, namelijk de economie (waarvoor we zogenaamd ons eigenbelang volgen).

Het principe van onzichtbaarheid vormt volgens Foucault de reden waarom de overheid niet zou mogen ingrijpen in individuele belangen. *Homo oeconomicus* zegt tegen de soeverein dat deze zich niet moet bemoeien met de economie, omdat hij dat niet kan, want de soeverein is machteloos omdat hij niets weet, niets kan weten. (TBoB, p.283). “*So, the principle of laissez-faire: in any case, every man must follow his own interest.*” (TBoB, p.281). Anders dan *laissez-faire* zou het neoliberalisme niet alleen uitgaan van een (al bestaande) staat die ruimte biedt aan de vrije markt, maar hierin wordt een nieuwe staat gecreëerd, op basis van de principes van de markt.

De ordoliberalen in Duitsland zeiden volgens Foucault als eersten dat de formule moest worden omgedraaid “[...] *and adopt the free market as organizing and regulating principle of the state, from the start of its existence up to the last form of its interventions. In other words: a state under the supervision of the market rather than a market supervised by the state.*” (TBoB, p.116).<sup>38</sup> We moeten neoliberalisme volgens Foucault niet verwarren met *laissez-faire*. Toch hebben we naar mijn idee de *laissez-faire* gedachte met het neoliberalisme niet verlaten, we hebben alleen een sterke staat gecreëerd (en volgens mij niet eens met een volledig bewustzijn hiervan) die het verdedigt.

De vraag die de neoliberalen bezig houdt is volgens Foucault: “*How can economic freedom be the state’s foundation and limitation at the same time, its guarantee and security?*” (TBoB, p. 102).<sup>39</sup> Terwijl het neoliberalisme een sterke staat heeft gecreëerd, houdt het een anti-staat retoriek aan. ‘Wat tegenwoordig altijd wordt uitgedaagd’ stelt Foucault ‘is bijna altijd de staat, de ongelimiteerde groei van de staat, diens onnipotentie, bureaucratische ontwikkeling, de staat die de kiemen van fascisme in zich draagt, het inherente geweld van de staat met zijn welvaarts-paternalisme’. (TBoB, p.187).<sup>40</sup> Binnen het neoliberalisme heerst volgens Foucault een angst voor de expansie van de staat.<sup>41</sup>

Foucault heeft het over de heersende ‘staatsfobie’ en de daarmee samenhangende ‘inflatiekritiek van de staat’ – waarbij *iedere* vorm van een staat wordt afgedaan als totalitair (behalve de eigen staat die op marktprincipes is gebaseerd dus). Deze kritiek kunnen we ook herkennen bij Rand. Deze inflatiekritiek bestaat volgens Foucault uit twee vrijwel constante elementen. Het eerste element is de gedachte dat de interne dynamiek van de staat ervoor zorgt dat

---

<sup>38</sup> De ordoliberalen kunnen we wellicht ook typeren als de eerste neoliberalen in Duitsland. De meesten van hen vluchtten uit Duitsland tijdens de Tweede Wereldoorlog, maar ze hadden een (grote) rol in het creëren van de sociale markteconomie in (West-)Duitsland na de Tweede Wereldoorlog, het *Wirtschaftswunder*.

<sup>39</sup> Wat ik hier aan toe zou willen voegen is dat *laissez-faire* eigenlijk helemaal niet kan bestaan, omdat er altijd al, ook in het liberalisme, sprake is van een maken (en niet zozeer een ‘laten’) om markten te creëren, ook de vrije markt. Dit punt wordt tegenwoordig door verschillende auteurs gemaakt, zoals door Hans Achterhuis in de *Utopie van de vrije markt* (ik kom hier zo op terug) en door de antropoloog David Graeber in *Debt: The First 5000 years* (2011).

<sup>40</sup> Waar we daarentegen naar mijn idee voor moeten oppassen is niet zozeer een terugkerend fascisme, maar wel voor de wijze waarop in verschillende systemen (zoals het fascisme en communisme en nu ook het kapitalisme bepaalde intellectuelen, kunstenaars, mensen in de marge die zich juist een vrijheid permitteren en durven vragen te stellen niet worden gewaardeerd. Wanneer Frits Bolkestein bijvoorbeeld in *De intellectuele verleiding* (2011) denkt dat het verdedigen van bepaalde voor ons in het westen belangrijke waarden niet samen kan gaan met je afvragen of deze waarden voor iedereen gelden dan ben je voor hem meteen een afvallige van het rechts-liberale geloof. Deze gedachtengang van critici wil hij dan ook niet begrijpen: “*Wij geloven misschien dat het de moeite waard is de liberale democratie te beschermen tegen de terroristische aanslagen van mensen die naar een totalitaire theocratie streven. Maar wie kan zeggen dat wij gelijk hebben? Wat is waarheid?*” (Bolkestein 2012, p.203).

<sup>41</sup> Wanneer iemand een computerscherm vernielt (stelt Foucault) en voor de rechter wordt gesleept en zwaar wordt gestraft dan zijn er altijd mensen die zeggen dat de staat een fascistische staat aan het worden is, alsof vóór het bestaan van fascistische staten zulke straffen of ergere nog niet bestonden. Door ‘de’ staat (alsof dit altijd éénzelfde ding betreft) in plaats van bepaalde facetten ervan te bekritisieren kan men juist totalitair worden (door niet te zien dat men zelf zo’n staat creëert).

de staat zich alsmaar uitbreidt en daarmee de *civil society* (de burgermaatschappij) zal overnemen.<sup>42</sup> Het tweede element van de kritiek is volgens Foucault het idee dat er sprake zou zijn van een ‘gelijkenis’, een ‘genetische continuïteit’ of ‘evolutionaire implicatie’ tussen staten.

Zodra we continuïteit of gelijkenis tussen verschillende soorten staten accepteren stelt Foucault en er een ‘constante evolutionaire dynamiek’ op toepassen, dan wordt het mogelijk om verschillende analyses (van de staat) te gebruiken en ze elkaar te laten ondersteunen en naar elkaar laten verwijzen waarbij de analyses worden ontdaan van hun specificiteit. We vergeten dus de verschillen tussen staten. Tussen de administratieve staat, de welvaartsstaat, de bureaucratische staat, de fascistische staat en de totalitaire staat wordt met de inflatiekritiek volgens Foucault geen onderscheid gemaakt. Ze worden allemaal beschouwd als ‘takken van één en dezelfde grote boom van staatscontrole in een continue en geünificeerde expansie’. (TBoB, p.187).

*“These two ideas, which are close to each other and support each other – namely, [first], that the state has an unlimited force of expansion in relation to the object-target, civil society, and second, that forms of state give rise to each other on the basis of a specific dynamism of the state – seem to me to form a kind of critical commonplace frequently found today. Now it seems to me that these themes put in circulation what could be called an inflationary critical value, an inflationary critical currency.”* (TBoB, p.187).

Foucault heeft het over de ‘paranoïde fantasie van de verslindende staat’. Het is echter juist de begrenzing, de reductie en de onderwerping van (de autonomie van) de staat en haar specifiek functioneren dat kenmerkend is voor totalitarisme meent Foucault. Dus niet een te grote staat, maar een te beperkte staat (met beperkte taken) lijkt het probleem te zijn. Op zo’n staat lijken we volgens Foucault dus weer wel kritiek te mogen hebben, wat echter geen inflatiekritiek zou zijn. Wat we dan bekritisieren is totalitarisme. Niet een uitgebreide staat, maar de ‘partij’ is volgens Foucault een belangrijk kenmerk van het totalitarisme. Daarmee bedoelt hij een partij die de macht naar zichzelf toetrekt, of wanneer de staat wordt vervangen door een bepaalde groep (of dat nu een groep fascisten of Atlassen is).<sup>43</sup>

Mijn punt is dat de gerichtheid op ‘zo min mogelijk staat’ juist een zeer dwingende staat kan creëren. Een zeer aanwezige staat (met weinig functies en verantwoordelijkheden, maar wel een heel bureaucratisch apparaat om anderen verantwoordelijk te stellen voor dingen), terwijl de gerichtheid op hoe de staat veel verschillende taken kan uitoefenen juist kan leiden tot een minder dwingende staat. Terwijl er sprake is van anti-(welvaarts)staat retoriek is er allang een zeer sterke en dwingende neoliberale Atlasstaat, gebaseerd op de principes van de markt, ontstaan. Welke soort staat is dan uiteindelijk het meest verslindend, zo zou je je kunnen afvragen: de welvaartsstaat (of een nieuwe vorm daarvan) of de Atlasstaat, of misschien wel een welvaartsstaat in dienst van de idealen van een Atlasstaat?

### 1.2.5 De gecreëerde “vrije” markt

---

<sup>42</sup> Dit, terwijl we de burgermaatschappij eigenlijk niet zouden moeten zien als het gebied van mensen tegenover de staat (als een *bourgeois* samenleving als het ware – waartoe de eerste gebruikers (Adam Ferguson en Adam Smith) van de term het al enigszins lieten verglijden – maar als een gebied dat in zekere zin losstaat van de markt én de staat. *“So, the social bond develops spontaneously. There is no specific operation to establish or found it. There is no need of the institution or self-institution of society. We are in society anyway. The social bond has no pre-history. Saying that the social bond has no pre-history means that it is both permanent and indispensable.”* (TBoB, p.299). We leven niet eerst als individuen, maar ook altijd al als sociale wezens. Antropoloog David Graeber zou dit wellicht ‘communisme’ noemen – daar zal ik het later over hebben.

<sup>43</sup> De reductie van de *governmentality* van de staat gebeurt volgens Foucault door middel van de groei van de partij-*governmentality*. *“We should not look for its principle in the ‘statifying’ or ‘statified’ (étatisante ou étatisée) governmentality born in the seventeenth and eighteenth centuries; we should look for it in a non-state governmentality, precisely in what could be called a governmentality of the party.”* (TBoB, p.191-2).



In *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism* (1998) had John Gray het reeds over de ‘mythe van de vrije markt’ – het idee dat de vrije markt zou zijn ontstaan uit een ‘lang proces van ongeplande evolutie’. Markten zijn daarentegen geschapen, vormgegeven stelt hij, ook de vrije markt zoals we die nu kennen. *“It was an artefact of power and statecraft.”* (Gray, 2009, p.7). Gray noemt (politiek) econoom, historicus en filosoof Karl Polanyi die stelde dat marktsamenlevingen geen resultaat van toeval zijn, maar op artificiële wijze, door middel van politieke interventie ontstaan.<sup>44</sup>

*“Markets are made to serve man, not man the market. In the global free market the instruments of economic life have become dangerously disconnected from social control and political governance.”* (Gray, 2009, p.234). We vergissen ons volgens Gray in twee dingen: er is de misvatting dat vrije markten het product zijn van evolutie én we denken vervolgens dat er maar één waar kapitalisme bestaat (het vrije marktkapitalisme) dat met het westen samenvalt.<sup>45</sup> *“By the late nineties public opinion in the United States was convinced that American values were spreading rapidly – and irreversibly – across the world.”* (Gray, 2009, p.222).

De vrije markteconomie is volgens Gray slechts een mogelijke markt onder de markten en niet de enige vorm waarin een markt kan bestaan, het is ook slechts één bepaalde marktform die mogelijk is in het kapitalisme. Hij verzet zich tegen het (heersende) idee dat de wereldeconomie ervoor zal zorgen dat het (westerse) democratische kapitalisme – dit ene regime – universeel zal worden. Daarentegen denkt hij dat ‘*global laissez-faire*’ slechts een korte periode zal gaan duren. *“The emergence of a truly global economy does not imply the extension of western values and institutions to the rest of humankind. It means the end of the epoch of western global supremacy.”* (Gray, 2009, p.4).

Ruim tien jaar later wordt ditzelfde punt gemaakt door de econoom Ha-Joon Chang in *23 Things They don’t Tell You About Capitalism* (2010). In dit boek noemt Chang steeds een ‘ding’ waarin we geloven, of liever wat ons wordt wijsgemaakt over het kapitalisme en vervolgens wat daar onwaar aan is. Chang stelt dat er verschillende wijzen zijn waarop kapitalisme kan worden georganiseerd, maar ons wordt dus verteld dat dit niet zo is. *“So capitalism, yes, but we need to end our love affair with unrestrained free-market capitalism, which has served humanity so poorly, and install a better-regulated variety. What that variety would be depends on our goals, values and*

---

<sup>44</sup> Karl Polanyi (1886-1964) was een economisch historicus en antropoloog, politiek econoom, filosoof en historisch socioloog. Zijn theorieën hebben de ‘economisch-democratische beweging’ beïnvloed. Daarin wordt uitgegaan van een sociaal-economische filosofie wat betreft de rol van werknemers in een bedrijf. Wat hierin onder andere aan de orde wordt gesteld is de macht (het beslissingsrecht) van aandeelhouders en managers te verminderen of te verdelen over de werknemers zelf en anderen in de productieketen, zodat er een grotere groep publieke aandeelhouders ontstaat.

<sup>45</sup> In de Aziatische politiek zullen westerse ideeën van vrije markt echter weinig of geen rol spelen stelt Gray. (Gray, 2009, p.220). Volgens Gray is men in China bijvoorbeeld ‘vrij van economische theologie waardoor het is toegestaan om marktinstututen te beoordelen en te hervormen, gezien hun waarden en stabiliteit voor de samenleving’. Daar worden die instututen als instrumenteel beschouwd, als middelen in de creatie van rijkdom en sociale cohesie, ze zijn er geen (zoals bij ons wel het geval is) doel in zichzelf. In deze opvatting van Gray lijkt het westen vooral blind en gelovig. Het idee van een monolithisch Azië is echter net als het idee van de ‘westerse beschaving’ een hersenschim, voegt hij hieraan toe, er is geen universele beschaving door middel van de groei van de wereldmarkt. *“Organizing the world economy as a universal free market is, in effect, staking the planet’s future on the supposition that these vast dangers will be resolved as an unintended consequence of the unfettered pursuit of profits. It is hard to think of a more reckless wager.”* (Gray, 2009, p.200). Spreken van ‘oost’ en ‘west’ is eigenlijk al niet meer aan de orde volgens Gray.

*beliefs.*” (Chang, 2011, p.254). Laat er geen vergissing over bestaan: Chang verdedigt nog steeds het kapitalisme en het winstmotief hierbinnen.<sup>46</sup>

Het vrije marktkapitalisme – zo hebben de laatste drie decennia ons laten zien – stelt Chang, heeft de economie vertraagd, het heeft ongelijkheid en onzekerheid groter gemaakt en het leidt tot frequentere economische (en soms enorme) financiële ineens stortingen. Het idee dat er één soort markt bestaat die we alleen maar hebben te volgen (en waarop we een staat hebben gebaseerd) is dus een idee waar we vanaf moeten. We hebben deze markt gecreëerd en nu lijkt het vooral een kwestie te zijn geworden van de bestaande verhoudingen hierin die sommigen (met name bedrijven die belasting ontduiken) meer vrijheid geven dan anderen.

*“This is the great trap of the twentieth century: on one side is the logic of the market, where we like to imagine we all start out as individuals who don’t owe each other anything. On the other is the logic of the state, where we all begin with a debt we can never truly pay. We are constantly told that they are opposites. But it’s a false dichotomy. States created markets. Markets require states. Neither could continue without the other; at least, in anything like the forms we would recognize today.”* (Graeber, 2011, p.71).

In het citaat hierboven, afkomstig van antropoloog David Graeber, wordt de tegenstelling markt – staat ook in twijfel getrokken, of zelfs de markt en staat op zichzelf. Graeber is anarchist, maar meent zich niet geheel tegen het idee van een staat verzet. In ieder geval maakt Graeber het punt dat er steeds verschillende soorten markten hebben bestaan in de geschiedenis (en staten zou ik daaraan willen toevoegen!). Volgens Graeber kwamen markten als eerste op in het Nabije Oosten als een bijwerking van administratieve systemen van de regering. En markten zijn ook altijd op verschillende wijzen ‘gereguleerd’. In het Boeddhisme bijvoorbeeld werd als één van de weinige grote wereldreligies het woekeren bijvoorbeeld niet formeel veroordeeld stelt Graeber.<sup>47</sup>

Wederom gaat Rands zwart-wit denken niet op. Voor Ayn Rand is het Boeddhisme juist één van de ergste voorbeelden van religie die tegen eigenbelang is gekeerd. Sommige *looters* schildert zij dan ook af als kwaadaardige (mediterende) boeddhisten. Een Boeddhabeeld in je huis betekent dat je een *looter* bent. Mensen die zich concentreren op Oosterse religie kunnen volgens Rand nooit voorstanders van (haar soort) individualisme zijn. Het ironische is dat Boeddhisme (sowieso esoterie – veel top-managers mediteren erop los) eigenlijk vrij goed samen lijkt te gaan (en

---

<sup>46</sup> Hetgeen bijvoorbeeld blijkt uit dit citaat: *“To begin with: paraphrasing what Winston Churchill once said about democracy, let me restate my earlier position that capitalism is the worst economic system except for all the others. My criticism is of free-market capitalism, and not all kinds of capitalism. The profit motive is still the most powerful and effective fuel to power our economy and we should exploit it to the full. But we must remember that letting it loose without any restraint is not the best way to make the most of it, as we have learned at great cost over the last three decades. Likewise, the market is an exceptionally effective mechanism for coordinating complex economic activities across numerous economic agents, but it is no more than that – a mechanism, a machine. And like all machines, it needs careful regulation and steering.”* (Chang, 2011, p.253).

<sup>47</sup> Het boeddhisme was liberaal tegenover kredietarrangementen stelt Graeber. Hierop reageerde vervolgens het mohisme waarin winst (*li*) dan weer werd gezien als sociaal gereedschap, maar uiteindelijk als iets dat niet opwoog tegen de ultieme winst: de liefde, *“{...} essentially arguing that if one takes the principle of market exchange to its logical conclusion, it can only lead to a kind of communism.”* (Graeber, 2011, p.242). Daarop zouden confucianisten stellen dat men helemaal niet uit moest gaan van een winst-zoekende calculatie zoals Mo Di’s (de stichter van het mohisme) universele liefde en ‘sociale winst’. Confucianisme was volgens Graeber pro-markt maar anti-kapitalistisch (vijandig tegen handelen en winstmotief). Zij hadden daarentegen het ideaal van *ren*, menselijke goedheid of liefdadigheid. Taoïsten brachten dit nog verder met omarming van intuïtie en spontaniteit. *“Before long we end up with an endless maze of paired opposites – egoism versus altruism, profit versus charity, materialism versus idealism, calculation versus spontaneity – none of which could ever have been imagined except by someone starting out from pure, calculating, self-interest market transactions.”* (Graeber, 2011, p.242). Die opposities denken we tegenwoordig als het ware nog sterker.

kennelijk vroeger al deed) met het (westerse) kapitalisme, hierin als een zoor tegenwicht én legitimering van de stress fungeert dat het kapitalisme met zich meebrengt.<sup>48</sup>

### 1.2.6 De *Entrepreneurial State*

In ‘ding 12’ in *23 Things They don't Tell You About Capitalism* stelt Chang dat ons wordt verteld dat regeringen eerder voor verliezers dan winnaars zorgen, want ze zijn *niet* uit op macht en winst. Regeringen zouden de financiële consequenties van hun beslissingen niet kunnen dragen – wanneer een regering toch probeert tegen deze marktlogica in te gaan en industrieën gaat promoten die ‘aan gegeven bronnen en competenties van een land’ voorbijgaan, dan zullen de gevolgen rampzalig zijn.<sup>49</sup>

Ons wordt niet verteld, dat regeringen wel degelijk ‘voor winnaars kunnen zorgen’, meent Chang. Landen die hier goed in zijn, vervolgt hij, zijn bijvoorbeeld Japan, Frankrijk en Korea. Waar hij tegen in opstand komt is het wijdverbreide idee dat regeringen niet de noodzakelijke informatie en expertise zouden bezitten om geïnformeerde zakenbesluiten te maken en ‘winnaars te kiezen’ (*pick winners*) door middel van industrieel beleid.

*“When we look around with an open mind, there are many examples of successful winner-picking by governments from all over the world. The argument that government decisions affecting business firms are bound to be inferior to the decisions made by the firms themselves is unwarranted. Having more detailed information does not guarantee better decisions – it may actually be more difficult to make the right decision, if one is ‘in the thick of it’. Also, there are ways for the government to acquire better information and improve the quality of its decisions. Moreover, decisions that are good for individual firms may not be good for the national economy as a whole. Therefore, the government picking winners against market signals can improve national economic performance, especially if it is done in close (but not too close) collaboration with the private sector.”* (Chang, 2011, p.125-6).

De dominante theorie van de vrije markteconomie vertelt ons volgens Chang dat wanneer mensen zorg dragen voor hun zaken (*business*) – zonder inmenging van de regering – het beste is voor het kapitalisme. Een grote regering is slecht voor de economie zegt men. In ‘ding 21’ *Big government makes people more open to change* ontkracht Chang ook deze mythe door te stellen dat een grotere regering dus juist voor veranderingen zorgt. Men zegt onterecht ‘zie de vitaliteit van de VS vergeleken met het Europa met een opgeblazen welvaartsstaat’, stelt hij. Ons wordt

---

<sup>48</sup> Sowieso is religie noch esoterie iets dat niet per se in het kapitalisme zou passen. Iets dat door Rand geheel wordt ontkend. Neem bijvoorbeeld alle christelijke *new born Christian* kerken in de Verenigde Staten en het geld van kapitalisten dat daarachter zit. Of denk aan de CEO's die mediteren om vervolgens als het ware nóg harder te kunnen werken, te presteren. Zijn dit allemaal *looters*? Christenen zijn uiteraard al *looters*, omdat ze van altruïsme uit zouden gaan, maar in het geval van de mediterende CEO is het lastiger. Die volgt immers gewoon zijn eigenbelang.

<sup>49</sup> Ons wordt verteld, stelt Chang, dat dit zou zijn bewezen door de ‘witte olifant projecten’ in ontwikkelingslanden. Een ‘witte olifant’ is een term die gebruikt wordt voor ontwikkelingsprojecten die mislukt zijn. Schenkingen die onbruikbaar bleken, omdat iets slecht was gepland of te lastig te organiseren (door te weinig geld en middelen) daar waar het gepland was.

wijsgemaakt dat de welvaartsstaat zou zijn ontstaan, omdat arme mensen behoefte hadden aan een gemakkelijker leven, waarvoor de rijken steeds meer moeten opdraaien – ook Rands standpunt.<sup>50</sup>

Rijken – zo wordt ons volgens Chang verteld – betalen voor werkeloosheidsuitkeringen, zorg en andere welzijnsmaatregelen, waardoor de armen lui worden en hun *incentive* om welvaart te creëren hen wordt ontnomen. Ons wordt ook verteld dat de economie er *minder* dynamisch door zou worden. Volgens mij gaat wat ons wordt verteld echter nog verder, namelijk dat niet alleen de rijken maar de gewone hardwerkende burgers zouden opdraaien voor iedereen die *niet* hard genoeg zou werken. Dit alles om een mentaliteit in stand te houden waarbij mensen heel hard blijven werken, en voor wie? Hier komen de rijkere, of liever machtige corporaties pas in beeld die verdienen aan de hard werkende, veel consumerende gewone burgers.

Zo wordt de (GeenStijl) gedachte in standgehouden dat iedereen het ‘zelf maar moet uitzoeken, want dat doe ik ook’. De nadruk op ‘eigen verantwoordelijkheid’ is in deze rechts-liberale en rechts-populistische opvatting dan ook geen verdedigingen van individuele vrijheid noch zorgt het ervoor dat mensen voor veel facetten in het leven uiteindelijk zelf verantwoordelijk kunnen zijn (daartoe de juiste faciliteiten worden aangereikt).

In *The Entrepreneurial State. Debunking Public vs. Private Sector Myths* (2013) probeert econoom Mariana Mazzucato ook het vertrouwen van de rol van de staat in de economie te herstellen – dit vertrouwen was mijns inziens al eerder een keer hersteld door John Maynard Keynes met *The end of Laissez Faire* (1926).<sup>51</sup> Mazzucato zegt dan ook aan te knopen bij keynesiaanse, maar ook bij schumpeteriaanse gedachten.<sup>52</sup> Net als Chang stelt zij dus dat regeringen wel degelijk voor ‘winnaars’ kunnen zorgen. Het gaat er niet om dat de private sector niet innoverend kan zijn, stelt ze. Zowel de publieke als de private sector kunnen innoverend zijn. Dat de staat óók voor innovatie zorgt wordt echter volgens haar niet genoeg erkend.

*“From the development of aviation, nuclear energy, computers, the Internet, biotechnology, and today’s developments in green technology, it is, and has been the State – not the private sector – that has kick-started and developed the engine of growth, because of its willingness to take risks in areas where the private sector has been too risk averse. In a political environment where the policy frontiers of the State are now being deliberately rolled back, the contributors of the State need to build greater prosperity in the future by emulating the successful public investments of the past.”* (TES, p.13).

---

<sup>50</sup> Europa zou het volgens Chang beter doen dan Amerika, maar ik vraag mij af of het besef waarover hij het heeft niet ook in Europa allang aan het verdwijnen is, zeker op dit moment in Nederland: *“Europeans know that, even if their industries shut down due to foreign competition, they will be able to protect their living standards (through unemployment benefits) and get re-trained for another job (with government subsidies), whereas Americans know that losing their current jobs may mean a huge fall in their living standards and may even be the end of their productive lives. This is why the European countries with the biggest welfare states, such as Sweden, Norway and Finland, were able to grow faster than, or at least as fast as, the US, even during the post-1990 ‘American Renaissance’.*” (Chang, 2011, p. 221-2).

<sup>51</sup> John Maynard Keynes (1883-1946) was een Britse econoom die bepleitte dat overheidsingrijpen door te investeren juist nodig is om de economie op gang te helpen en houden. Dat bleek min of meer een feit na de grote depressie en de tweede wereldoorlog. In de oorlog werd veel geld besteed aan oorlogsmateriaal. De vraag is dan ook of er niet juist andere zaken zijn waaraan de overheid geld kan spenderen om mensen werkende te houden en de economie gaande, liever iets anders dan oorlog uiteraard.

<sup>52</sup> Joseph Schumpeter (1883-1950) was een Oostenrijkse econoom. Zijn bekendste boek is waarschijnlijk *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratien* een klassieker binnen de politieke economie. Hij dacht dat het kapitalisme waarschijnlijk van binnenuit overwonnen zou worden door intellectuelen die zich tegen het groeiende corporate zouden keren, maar hij zag dit niet als een goede ontwikkeling. ‘Creatieve destructie’ is datgene waartegen mensen zich volgens hem zouden keren. Het houdt een permanente vernieuwing in waarbij de ene uitvinding de andere vervangt, waardoor een vorig product op de achtergrond verdwijnt. Het zijn de entrepreneurs die steeds voor innovatie zorgen.

De (heersende) ‘*crowding-out* hypothese’ stelt dat de staat en bedrijven concurreren om dezelfde bron van spaargeld (door middel van lenen) dat kan leiden tot hogere rentes, wat de bereidheid van bedrijven om te lenen en te investeren reduceert. Aanhangers van deze these beweren dat uitgaven van de staat de investeringen van private bedrijven zouden reduceren. Veel private bedrijven zijn vanwege deze mythe niet bereid om iets terug te geven wanneer de staat in hen heeft geïnvesteerd. Degenen die meevoeren op de golf van staatsinvestering schrijft Mazzucato (en later de dot.com revolutie werd) gingen lobbyen bij de regering om belastingen te verlagen. “*In that way the government’s own pockets, so critical for funding innovation, were being emptied by those who had depended on it for their succes.*” (TES, p.19).<sup>53</sup>

Met name durfkapitalisten lobbyen voor de reductie. Ze hebben volgens Mazzucato beleidsmakers ervan overtuigd (en veel *mainstream* media) dat ze een *entrepreneurial* kracht zijn in de kenniseconomie, en daarom zouden ze baat hebben bij enorme belastingvoordelen (*tax breaks*) en lage rentes op meerwaarden (*capital gains*). “*The received wisdom is that bankers take on very high risks, and when those risks reap a high return, they should in fact be rewarded – ‘they deserve it’.*” (TES, p.183). Dat is ook de logica bij exorbitante winsten voor aandeelhouders waardoor ongelijkheid groter is geworden, stelt zij.

Terwijl de staat meer en meer geld uitgeeft aan R&D (*research and development*), stelt Mazzucato, doen farmaceutische bedrijven dat steeds minder. Het huidige innovatiesysteem is volgens Mazzucato ‘parasitair’ in plaats van symbiotisch te noemen. Risico nemen wordt steeds vaker een collectieve taak (in het innovatiesysteem heeft de staat hierin een leidende rol), terwijl de teruggaven veel minder collectief worden verdeeld. Er is sprake van een ‘disfunctionele dynamiek’. “*In finance, it is commonly accepted that there is a relationship between risk and return. After the financial crisis, many have rightly noted that finance has increasingly privatized the rewards of their activities while socializing the risk (Alessandri and Haldane 2009). This dysfunctional dynamic has also been happening in the innovation game,*” (TES, p.181).

Veel mensen hebben volgens Mazzucato terecht aangenomen dat de vele *bailouts* een bewijs zijn dat risico wordt gesocialiseerd en elites worden verrijkt ten koste van alle anderen. Mazzucato benoemt de hypocrisie van de industrie die enerzijds eist dat de regering ingrijpt om de ontwikkeling van de industrie te faciliteren en anderzijds publiekelijk zijn steun uitspreekt voor de vrije markt. Het is geen wonder stelt Mazzucato dat er zoveel verwarring onder beleidsmakers heerst en onder het algemene publiek wat betreft de rol van de regering in de economie. Het industriële beleid van de Verenigde Staten wordt niet in de media en door beleidsmakers besproken maar verborgen. We denken volgens Mazzucato geheel ten onrechte (en steeds meer) dat wanneer de staat achteroverleunt er juist ruimte vrij wordt gemaakt voor *entrepreneurship* en innovatie in de private sector.

“*Granting a return to the State should not prohibit the dissemination of new technology throughout the economy, or disincentivize innovators from taking on their share of the risk. Instead it makes the policy of spending taxpayers’ money to catalyse radical innovations more sustainable, by enabling part of the financial gains form so doing to be recycled directly back into the programme over time.*” (TES, p.189).

---

<sup>53</sup> Mazzucato noemt onder andere Apple als een voorbeeld van een bedrijf dat veel baat had bij technologie die door de staat is ontwikkeld. Iets dat maar al te vaak niet wordt erkend, zo ook niet in de recente documentaire over Silicon Valley *Something Ventured, Something Gained*. Zonder de staat hebben nieuwe Apple-achtige bedrijfjes echter weinig kans stelt zij. (TES, p.112). Ondertussen maakt Apple ook nog eens gebruik van belastingparadijzen (*taxhavens*). Er zijn wel bekende durfkapitalisten (*venture capitalists*) die onderhand hebben erkend dat de staat een leidende rol heeft, maar toch zijn ze niet bereid om een deel van hun winst weg te geven in ruil voor investeringen door de staat en ze zijn nog minder bereid volgens Mazzucato om de staat winst en vennootschapsbelastingen toe te staan.

De actieve rol van de staat is volgens Mazzucato meer dan *de-risking* van de private sector en corrigeren van marktfalen. De eerste stap die we volgens haar zouden moeten zetten is het vergroten van de transparantie van regeringsinvesteringen, het makkelijker maken om na te gaan waar overheidsuitgaven steun aan hebben gegeven in de industrie en bedrijven te laten rapporteren over de inhoud en waarde van hun publieke-private samenwerking. En als een bedrijf boven een bepaalde grens winst heeft gemaakt dan zou het, als het een lening of subsidie heeft gekregen van de staat, een klein percentage moeten terugbetalen. “*After Google made billions in profits, shouldn’t a small percentage have gone back to fund the public agency that funded its algorithm?*” (TES, p. 190).

De mythe die Mazzucato zegt te willen doorbreken is dat de regering slechts een gelimiteerde rol heeft in *entrepreneurship*, innovatie en het produceren van groei. De staat neemt juist risico op zich, daarom is *de-risking* een geheel verkeerde term in verband met wat de staat doet. De staat denkt hierbij ook aan de langere termijn. De staat is er niet alleen om vergissingen van de markt op te lossen stelt Mazzucato, maar om een nieuwe visie te creëren en risico te nemen en daarvoor is volgens haar de *entrepreneurial state* nodig. (TES, p.23). Eigenlijk doet de staat dit dus al enigszins, maar zien we dit alleen nog niet genoeg in. De staat kan meer een rol van entrepreneur op zich nemen wanneer we dat zouden willen.

Er is echter iets vreemds aan Mazzucato’s analyse, en die van Chang. Ze komen nog steeds op voor een staat waarin een nauwe samenwerking bestaat met de markt. Bekritisieren of bepleiten zij in die zin een soort neoliberale Atlasstaat? Zij willen voorbij het idee dat de staat er voor meer is dan alleen de economie, en toch verdedigen zij de staat als iets dat (het meest van alles) kan bijdragen aan de economie, als entrepreneur. Chang stelt bijvoorbeeld dat besluiten die voor bedrijven worden gemaakt niet altijd goed zijn voor de economie in zijn geheel, maar hij beweert daarnaast ook nog eens dat onze gerichtheid op de economie niet altijd goed is voor de economie!

Daar komen we volgens mij op een punt dat ik wil maken – een voorstel tot de uitbreiding van het idee van de onzichtbare hand, zou je kunnen stellen. Waarin niet alleen eigenbelang gericht op winst ertoe doet, maar ook zaken die voor mensen belangrijk zijn en die buiten de economie vallen. Uiteindelijk maakt dit het leven rijker – in meerdere betekenissen van het woord. Er wordt ons verteld dat regeringsleiders niet goed genoeg zijn getraind in economie om goed economisch beleid te implementeren. Zij zouden daarom hun grenzen moeten inzien en afzien van ingewikkeld beleid. Wat ons volgens Chang echter niet wordt verteld is dat goede economen niet eens nodig zijn voor goed economisch beleid, zij zijn niet het beste voor de economie:

*“The economic bureaucrats that have been most successful are usually not economists. During their ‘miracle’ years, economic policies in Japan and (to a lesser extent) Korea were run by lawyers. In Taiwan and China, economic policies have been run by engineers. This demonstrates that economic success does not need people well trained in economics – especially if it is of the free-market kind.”* (Chang, 2011, p.242-3).

Chang voegt eraan toe dat economen niet alleen minder voor de economie betekenen dan we denken, maar dat we zelfs ‘redenen hebben om te geloven dat de economie schadelijk is voor de

economie'.<sup>54</sup> Dit, terwijl we leren dat we niets waard zijn als we geen directe en meetbare bijdrage aan de economie leveren. Wat we volgens mij dus eigenlijk juist zouden moeten erkennen en stimuleren is het belang van zaken die niet direct bijdragen aan de economie! Hierover zal ik in de volgende hoofdstukken uitweiden. *“A possible explanation of the East Asian experience is that what is needed in those who are running economic policy is general intelligence, rather than specialist knowledge in economics.”* (Chang, 2011, p.244).

Dat Mazzucato de staat verdedigt als entrepreneur is slim, omdat zij daarmee waarschijnlijk mensen weet te bereiken die denken dat het enige dat er toe doet in dit leven de economie is. We moeten echter nog een stap verder gaan en inzien dat de economie er niet altijd is voor het leven, dat het geld wat hierin omgaat niet altijd bij de burgers terecht komt. Kortom, dat de economie niet altijd goed is voor de “economie” (als deel van wat belangrijk is in het leven), of liever datgene wat mensen nodig hebben om een enigszins goed leven te kunnen leiden (en ik vraag mij dus af of dat hetzelfde is als dé economie). Wanneer Mazzucato het heeft over de ondergeschiktheid van de markt aan de staat, dan pas komt zij volgens mij op dit punt – dat de staat meer is dan een medespeler in de (vrije) markt:

*“The capitalist economy will always be subordinate to the State and subject to its changes. Thus rather than relying on the false dream that ‘markets’ will run the world optimally for us ‘if we just let them alone’, policymakers must better learn how to efficiently use the tools and means to shape and create markets – making things happen that otherwise would not. And making sure to be not only ‘smart’ but also ‘inclusive’ and ‘sustainable’.”* (TES, p.195).

In deze paragraaf heb ik geprobeerd om een al te gemakkelijke tegenstelling tussen de staat (als kwaadaardig, zoals Rand zou stellen) en markt te bekritisieren. Volgens mij gaat het erom dat we beide echter kunnen bedenken vanuit de samenleving. Daarvoor is allereerst nodig ze niet zozeer te zien als een tegenstelling, als een óf, óf, maar als zaken die onvermijdelijk bestaan in het leven en dat we kunnen nadenken over hoe ver ze moeten reiken.

*“We live in an era in which the State is being cut back. Public services are being outsourced, State budgets are being slashed, and fear rather than courage is determining many national strategies. Much of this change is being done in the name of rendering markets more competitive, more dynamic. This book is an open call to change the way we talk about the State, its role in the economy, and the images and ideas we use to describe that role. Only then can we begin to build the kind of society we want to live in, and want our children to live in – in a manner that pushes aside false myths about the State and recognizes how it can, when mission driven and organized in a dynamic way, solve problems as complex as putting a man on the moon, and solving climate change. And we need the courage to insist – through both vision but also specific policy*

---

<sup>54</sup> *“Over the last three decades, economists played an important role in creating the conditions of the 2008 crisis (and dozens of smaller financial crises that came before it since the early 1980s, such as the 1982 Third World debt crisis, the 1995 Mexican peso crisis, the 1997 Asian crisis and the 1998 Russian crisis) by providing theoretical justifications for financial deregulation and the unrestrained pursuit of short-term profits. More broadly, they advanced theories that justified the policies that have led to slower growth, higher inequality, heightened job insecurity and more frequent financial crises that have dogged the world in the last three decades (see Things 2, 6, 13 and 21). On top of that, they pushed for policies that weakened the prospects for long-term development in developing countries (see Things 7 and 11). In the rich countries, these economists encouraged people to overestimate the power of new technologies (see Thing 4), made people’s lives more and more unstable (see Thing 6), made them ignore the loss of national control over the economy (see Thing 8) and rendered them complacent about de-industrialization (see Thing 9). Moreover, they supplied arguments that insist that all those economic outcomes that many people find objectionable in this world – such as rising inequality (see Thing 13), sky-high executive salaries (see Thing 14) or extreme poverty in poor countries (see Thing 3) – are really inevitable, given (selfish and rational) human nature and the need to reward people according to their productive contributions. In other words, economics has been worse than irrelevant. Economics, as it has been practised in the last three decades, has been positively harmful for most people.”* (Ha-Joon Chang, p.247-8)

*instruments – that the growth that ensures from the underlying investments be not play ‘smart’, but also ‘inclusive’.*” (TES, p.198).

### 1.3 Ayn Rands idee van vooruitgang en een kritiek hierop

In deze paragraaf wil ik met name bespreken hoe Rand de vooruitgang gelegen ziet in een (voor haar) ideaal menstype. Iedereen zou zich naar het beeld van deze mens moeten vormen. Ook gaat het hier om Rands angst voor een terugkeer naar primitivisme wanneer we het kapitalisme niet volledig omarmen en een kritiek op haar idee van vooruitgang.

#### 1.3.1 De kenmerken van Atlassen

In *Atlas Shrugged* presenteert Rand de Atlas Ragnar Danneskjöld, omschreven als ‘lang en goed gebouwd met halflang blond haar en ijs-blauwe ogen’ en iemand met Vikingenbloed, als een soort ‘omgekeerde Robin Hood’ aangezien hij geld en eigendommen (van de rijken gestolen door de staat, het volk, de arme gewone mensen, de *looters*) teruggeeft aan de rechtmatige eigenaren ervan, namelijk de rijke Atlassen.

De misvatting van Rand is dus dat zij het kennelijk niet voor mogelijk acht dat Robin Hood van de onproductieve rijken stal en geld teruggaf aan de productieve arme mensen. Was het niet juist Robin Hood die (de door Rand gehate) onrechtmatige belasting stal en het geld teruggaf aan de (rechtmatige eigenaren ervan) de armen? Dat rijken ook productief kunnen zijn, lijkt me iets om te verdedigen, maar het verglijdt bij Rand al gauw tot de bewering dat het meestal de rijken zijn die het productiefst zijn, zoals ook blijkt uit de volgende opmerking van Ragnar Danneskjöld:

““*I am after a man whom I want to destroy. He died many centuries ago, but until the last trace of him is wiped out of men’s mind we will not have a decent world to live in.*” “*What man?*” “*Robin Hood.*” Rearden looked at him blankly, not understanding. “*He was the man who robbed the rich—well, I’m the man who robs the poor and gives to the rich—or to be exact, the man who robs the thieving poor and gives back to the productive rich.*”” (AS, p.534).

Naast dat Atlassen toch al gauw productieve rijken blijken te zijn, zouden zij ook nog eens allerlei uiterlijke kenmerken vertonen (waaraan ze elkaar ook weten te herkennen). De Atlassen worden op een bepaalde manier door haar verbeeld.<sup>55</sup> De Atlas-mannen zijn gespierd, lang en slank. De vrouwen zijn slank en hebben vaak halflang haar. Eigenlijk zijn allen lang, slank en krachtig. Alhoewel het geen vereiste is, hebben meerdere Atlas-mannen ‘goudblonde’ haren. Alsof er een impliciete verwijzing mee wordt gemaakt naar de waardering die we zouden moeten hebben voor goud (rijkdom). Een reeds genoemd kenmerk is dat zij echter niet met hun rijkdom te koop lopen, zij *overdrijven* niet. Alsof zij hiermee willen zeggen ‘het gaat ons niet om het geld, maar om onze passie en ons vakmanschap’. Het te koop lopen met rijkdom is juist meer een kenmerk van *looters* dan van Atlassen.

Wie o wie van de twee wordt er in het vrije marktkapitalisme het meest gestimuleerd, vraag ik mij af, de *looter*-Atlas misschien? Rand meent uit te gaan van de mens als een *tabula rasa* (een ‘onbeschreven blad’ net als Aristoteles deed, althans dat meent zij, maar Aristoteles gebruikte deze Latijnse term uiteraard nog niet).<sup>56</sup> Ondertussen lijkt het wel vanaf de geboorte vast te liggen of iemand *looter* wordt in het leven of Atlas en dan maar blijven doen alsof we hier te maken hebben

---

<sup>55</sup> Het is overigens grappig dat Rand zelf niet bepaald voldeed aan de uiterlijke kenmerken die haar helden vertonen.

<sup>56</sup> Aristoteles had alleen een beeld gebruikt in zijn werk om de mens te typeren van een ‘steen waarop nog niets geschreven staat’. Dit noemt Rand dus ‘*tabula rasa*’. Het was echter John Locke die de term voor het eerst gebruikte.



met louter individuele keuzes (en eigen schuld) die iemand brengt tot de ene of de andere zijde. Zij ziet niet dat de kenmerken die zij *looters* en Atlassen toeschrijft bij mensen meer door elkaar lopen en dat deze tweedeling niet bestaat op de manier zoals zij denkt.

In *Atlas Shrugged* zit een passage waarin het vooroordeel dat ‘arme mensen onproductief zijn’ duidelijk tot uiting komt. Dagny geeft in deze passage het bevel om een zwerver van één van haar treinen te gooien (wat zijn dood zou betekenen). Net op tijd ziet ze echter het boord van zijn hemd boven de vuile lappen die hij eroverheen heeft geslagen, uitsteken. Hieraan ziet zij dat hij ooit een respectabel iemand heeft moeten zijn. Wederom iets waaraan we kunnen herkennen dat iemand geen *looter* is. Omdat de man wellicht Atlas-materiaal in zich heeft, een juist uiterlijk kenmerk vertoont wordt hij – net op tijd – gespaard. Wat er met “echte” *looters* zou zijn gebeurd of gebeurt doet er niet zoveel toe. Kan Rand volhouden dat de Atlassen geen geweld gebruiken voor het creëren van hun ideale wereld?

De mensheid wordt door Rand verdeeld in Atlassen en *looters*, oftewel in uitvinders en degenen die hier slechts op reageren en ermee weglopen. De laatsten worden door Rand ook wel de ‘*second-handers*’ genoemd. Ze zijn niet zelfverzekerd, altruïsten en kunnen dus nooit een uitvinder zijn. We kunnen ook aan iemand zien dat hij of zij zelfvertrouwen heeft, aan de manier waarop hij of zij loopt bijvoorbeeld. “*We can observe a different sense of life in a man who characteristically stands straight, walks fast, gestures decisively—and in a man who characteristically slumps, shuffles heavily, gestures limply.*” (TRM, p.58).

### 1.3.2 De hoogste potentie van de mens?

Rand meent dat wanneer we de mens niet zien als een wezen dat grootse daden kan verrichten, we daarmee de vooruitgang tegenhouden. We moeten de volle potentie van de mens benutten, en die bestaat erin ons op de rede te richten, hier vanuit te bewegen. Het kapitalisme zou dit als redelijk of liever ‘rationeel’ systeem het beste kunnen faciliteren. Zo lang we dit niet erkennen blijven we volgens Rand hangen in middelmatigheid en worden we niet de grootse wezens die we zouden kunnen zijn. Het wordt tijd om onze ware aard te erkennen, suggereert zij.

Volgens Rand is er een romantiek nodig waarmee de mens wordt uitgerust ‘voor de strijd die hij in de werkelijkheid tegemoet ziet’. Daarmee bedoelt zij dat er verhalen moeten worden die recht doen aan subjectieve ervaringen, die echter gericht zijn op objectiviteit. Net als in haar eigen verhalen zou de heroïek van degenen die begrijpen dat de ultieme subjectiviteit in het ‘zien van de objectiviteit ligt’, voorop moeten staan. De romantici van de negentiende eeuw waren volgens Rand op de goede weg toen het hen ging om het ‘recht op individualiteit’. Ze begrepen echter niet, stelt zij, dat de ‘metafysische rechtvaardiging’ van individualisme ‘rationaliteit’ is.

De romantici vochten voor individualisme in termen van gevoelens, wat een ‘mild symptoom was van de algehele intellectuele verwarring in dat tijdperk’. Dat was hun misvatting. Het is ook de reden waarom zij niet begrepen dat het kapitalisme het enige systeem is waarin individualisme de ruimte kon krijgen. “*Groping blindly for a metaphysically oriented, grand-scale, exalted way of life, the Romanticists, predominantly, were enemies of capitalism, which they regarded as a prosaic, materialistic, “petty bourgeois” system—never realizing that it was the only system that could make freedom, individuality and the pursuit of values possible in practice.*” (TRM, p.98).

Sommige romantici waren aanhangers van het socialisme, vervolgt Rand, en anderen zochten naar inspiratie in de Middeleeuwen en gingen dat ‘nachtmerrie-tijdperk’ vereren. Dit alles zou volgens Rand wijzen op de ‘groeïende breuk van de romantiek met de realiteit’. We kunnen ons echter afvragen of de Middeleeuwen wel zo’n nachtmerrie tijdperk was – volgens David Graeber

was het qua geweld juist een relatief rustige periode, maar dit terzijde.<sup>57</sup> Nog erger (in de ontkenning van de realiteit) dan de romantiek was volgens Rand de stroming van het naturalisme (de tegenreactie op de romantiek in de literatuur).

Rand stelt haar idee van de (juiste) romantiek (een soort ‘randiaanse rationele romantiek’ zouden we dit kunnen noemen) weer tegenover dit naturalisme, als een stroming die we nodig zouden hebben. In het naturalisme wordt volgens Rand ‘de zwakte van de mens vereerd’. Dát moeten we volgens haar niet meer doen, willen we nog vooruitkomen in het leven. Naturalisten probeerden vanuit rationalisme en de rede een beeld van de werkelijkheid te geven. Kennelijk zijn zij hierin volgens Rand niet geslaagd, omdat zij de zwakte van de mens cultiveerden en niet het hogere in de mens (zijn rationaliteit. Hierop de nadruk leggen zou volgens Rand pas rationeel zijn). Naturalisten zouden volgens haar de middelmatigheid van het leven als realiteit van het bestaan verdedigen.

Naturalisten zagen volgens Rand ‘meer lijden dan geluk’ en ‘meer lelijkheid dan schoonheid’. Ze zouden daarom gaan denken dat ‘geluk en schoonheid’ niet bestaan. Deugden werden als onwerkelijk beschouwd, omdat ze meer ondeugden dan deugden zagen. *“Then, since they saw more mediocrity than greatness around them, they began to regard greatness as unreal, and to present only the mediocre, the average, the common, the undistinguished. Since they saw more failure than success, they took success to be unreal and presented only human failure, frustration, defeat.”* (TRM, p.118).

De naturalisten zouden vooruitgang beschouwen als onwerkelijk, stelt zij, en daarom zouden zij slechts ‘ellende, armoede, sloppenwijken en de lagere klassen’ weergeven. Naturalisten, stelt Rand, gaan er ten onrechte vanuit dat de mens een doelloos leven leidt (daarom zouden ze ook geen plot toelaten in hun verhalen).<sup>58</sup> Het naturalisme beschouwt volgens Rand uitzonderlijke mensen als irreëel. *“Do not say that the actions of these giants are “impossible” because they are heroic, noble, intelligent, beautiful—remember that the cowardly, the depraved, the mindless, the ugly are not all that is possible to man.”* (Rand 1975, p.148).

In plaats van plotloze en heldenloze verhalen zijn daar de verhalen van Rand, met Atlanten erin, naar wie we ons volgens haar moeten vormen, aan wie een voorbeeld moeten nemen. Rand

---

<sup>57</sup> De Middeleeuwen wordt door Rand als een met name gewelddadige periode beschouwd. Religieuze autoriteiten reguleerden steeds meer het economische leven, stelt Graeber. Regeringen controleerden of verboden zelfs roofzuchtig lenen. Dit maakte de Middeleeuwen volgens hem juist een vrij rustige periode vergeleken met het gewelddadige Axiale tijdperk ervoor. Wij denken bij Middeleeuwen aan bijgeloof, intolerantie en onderdrukking, maar er was juist een aanzienlijke verbetering voor de mensen vergeleken bij de terreur van het Axiale tijdperk. (Graeber, 2011, p.251). Daar zou ik aan toe willen voegen dat de moderne tijd (met veel massamoorden) ook niet heel erg vreedzaam is geweest.

Nog een andere foutieve aannahme is dat we denken dat mensen in de Middeleeuwen ‘terugkeerden naar ruilhandel’, daarin als het ware terugvielen. Er is echter nooit zoiets geweest als een periode waarin mensen slechts ruilden, stelt Graeber. Er zijn altijd geldsystemen geweest. Wat er wel gebeurde is dat men terugging naar ‘virtueel krediet geld’. Niet alleen betalen met bijvoorbeeld veren in plaats van munten, maar ook het betalen op krediet is als het ware geld. Mensen hielden rekeningen nog steeds bij in Romeins geld als ze rentetarieven, contracten, hypotheek calculeerden, stelt Graeber. (Graeber, 2011, p.252). Er waren dus altijd al markten (en geld) en het kapitalisme is alleen maar een kunst om geld te gebruiken om meer geld te krijgen en de gemakkelijkste manier om dat te doen is volgens Graeber middels een monopolie. In de Islam werd de markt, de bazaar, gezien als een vreedzame plek en als ‘de hoogste expressie van menselijke vrijheid en solidariteit’ en zo een bescherming zou vormen tegen de inmenging van de staat. Prijzen zouden afhankelijk zijn van de wil van God. Dit toont volgens Graeber een opmerkelijke vergelijking met Smith’s onzichtbare hand.

<sup>58</sup> Wel een doel hebben is één van de deugden van de objectieve ethiek, het heeft immers te maken met zelf doelen stellen en je niet door anderen ‘laten leven’. Mensen zouden volgens naturalisten niet in een logisch patroon vallen, stelt Rand, iets waartegen zij zich uitsprekt. Uiteraard heeft Rand gelijk wanneer zij hier tegenin gaat met het idee dat een schrijver zelf niet doelloos hoeft te schrijven, er mag best een structuur in een verhaal zitten om doelloze karakters te schetsen (TRM, p.74). Toch draait Rand de boel te gemakkelijk om door te stellen dat we slechts de doelbewuste mensen moeten eren, en ze vertelt ons ook wie dat precies zijn. Dáár ligt vooral het probleem: ze respecteert verschillen in doelen van mensen te weinig (en daarmee hun subjectiviteit).

meent dus dat er te weinig sprake is van krachtige figuren in verhalen (zijn actiefilms misschien meer haar soort medium?). Misschien is het vooral Rands eigen probleem, dat zij te weinig krachtige personages ziet, omdat zij het heroïsche te beperkt opvat. Namelijk als iets van financieel onafhankelijke figuren binnen het kapitalisme en daarvoor opkomen (niet de mensen die op een andere wijze een strijd leveren in dit bestaan).

Naturalisme zou volgens Rand een vlucht zijn, weg van keuzes, van waarden en morele verantwoordelijkheid. In thrillers wordt de mens tenminste niet gezien als een hulpeloze speelbal van het lot, stelt zij, maar als een wezen met een wil. *“If the proclaimers of human impotence, the seekers of automatic security, protest that “life is not like that, happy endings are not guaranteed to man” – the answer is: a thriller is more realistic than such views of existence, it shows men the only road that can make any sort of happy ending possible.”* (TRM, p.132-3).

De natuur van een kunstwerk zou volgens Rand gelegen (moeten) zijn in het ‘herschepjen van de realiteit’ en in een ‘relatie hebben met het cognitieve vermogen van de mens’. Rand wijst op de relatie tussen (haar) filosofie en kunst. Bijna lijkt het alsof Rand het hier opneemt voor kunst waarin ruimte is voor nadenken, concepten, inhoud. Dat doet ze echter vervolgens niet, want bij haar moet kunst weer in dienst staan van het afbeelden van de zogenaamde – naar mijn idee vrij lege, of nietszeggende – grootsheid waartoe de mens in staat zou zijn. En Rand bepaalt hoe die waar die grootsheid uit bestaat. Het ‘appelleren aan onze cognitieve vermogens’ is volgens Rand de taak van kunst. Jammer dat dit bij haar neerkomt op het louter mogen verbeelden van die vermogens, ze tot thema in de kunst maken. Het sluit het denken juist uit.

Rands voorkeur gaat uit naar westerse kunst, maar over het algemeen heeft zij weinig waardering voor wat ‘moderne kunst’ wordt genoemd, behalve voor moderne architectuur (omdat die iets rationeels zou belichamen in tegenstelling tot veel andere moderne kunstvormen). Moderne dans vindt zij onzin. *“Ballet, for instance, is being “modernized” by being danced to inappropriate, un-danceable music, which is used as a mere accompaniment, like the tinkling piano in the days of the silent movies, only less synchronized with the action.”* (Rand 1975, p.60-61). Rand neemt het dus op voor (klassiek) ballet, en is tegen dansvormen uit andere culturen. Een balletdanser zou namelijk de juiste *sense of life* representeren, een beeld geven van de mens als geest en sterk. Een moderne danser zou dat dus niet kunnen doen. *“A gracefully effortless floating, flowing and flying are the essentials of the ballet’s image of man. It projects a fragile kind of strength and a certain inflexible precision, but it is man with a fine steel skeleton and without flesh, man the spirit, not controlling, but transcending this earth.”* (TRM, p.58-9).

In tegenstelling tot ballet zou de Hindu dans geen mens van de geest, maar van het vlees zonder geraamte representeren’. Voor de Oriëntaalse schilderkunst is Rand minder hard. Daarvan zou de westerse mens kunnen genieten, want het is voor hem begrijpelijk. Oriëntaalse muziek daarentegen zou volgens Rand helemaal niets bij de westerse mens teweegbrengen, dat komt alleen als herrie (*noise*) over. (Rand 1975, p.44). De inspiratie voor hedendaagse schilderkunst, beeldhouwwerken en muziek is volgens haar de ‘primitieve kunst van de jungle’. (TRM, p.121). *“It is highly doubtful that the practitioners and admirers of modern art have the intellectual capacity to understand its philosophical meaning; all they need to do is indulge the worst of their subconscious premises.”* (TRM, p.68). Naar mijn idee pleit Rand niet voor meer kunst met inhoud – dat zou interessant kunnen zijn – maar eerder voor het uitsluiten van heel veel verschillende (en interessante) kunstvormen.

### 1.3.3 Van grot naar wolkenkrabber en de angst voor een terugval

Rand stelt dat het kapitalisme een ‘kwestie is van overleven’. Daarmee bedoelt zij dat ‘al het andere’ – het niet-kapitalistische – primitivisme, achteruitgang, devolutie betekent. Rand dreigt met

een lang proces van verval van de westerse beschaving, wanneer we onze ‘filosofische richting’ niet veranderen. Wanneer we dat wel doen valt de wereld echter nog te redden. (TRM, p.189).

Historisch determinisme bestaat niet, stelt Rand.<sup>59</sup> Er is nog een kans om alles te veranderen.

Daarom had zij *Atlas Shrugged* ook geschreven, meent zij – als een waarschuwing: “*The purpose of this book is to prevent itself from becoming prophetic.*” (CtUI, p.164I).<sup>60</sup>

In *Return of the Primitive: The anti-Industrial Revolution* (1971) heeft Rand het over de opkomst van nieuwe ‘primitieve’ bewegingen van met name hippies die zich tegen de geest van de mens zouden keren (irrationeel zouden zijn). “*The hippies are the living demonstration of what it means to give up reason and to rely on one’s primeval “instincts,” “urges,” “intuitions”–and whims.*” (Rand, 1999, p.117). Overigens noemt zij Immanuel Kant de ‘eerste hippie in de geschiedenis’. (Rand, 1999, p.105).

Rand heeft het over de (onwenselijke) ‘terugkeer van het tribalisme’ waarin zich een ‘anti-conceptuele mentaliteit’ manifesteert. “*For years, scientists have been looking for a “missing link” between man and animals. Perhaps that missing link is the anti-conceptual mentality.*” (PWNI, p. 62). Tribalen worden door Rand dus getypeerd als dieren (en zij heeft de neiging om de mens niet als dierlijk te beschouwen).<sup>61</sup> Tribalisme zou volgens haar ‘onnatuurlijk’ zijn voor de mens. De meeste tribalen leven volgens Rand als een soort roedel, maar je hebt ook nog een andere soort *looter* die zich gedraagt als een eenzame wolf (*lone wolves*). Ze zijn afgewezen door de stam of mensen in hun directe omgeving.<sup>62</sup>

“*One thing is true: his “self” is ineffable, i.e., non-existent. A man’s self is his mind—the faculty that perceives reality, forms judgments, chooses values. To a tribal lone wolf, “reality” is a meaningless term; his metaphysics consists in the chronic feeling that life, somehow, is a conspiracy of people and things against him, and he will walk over piles of corpses—in order to assert himself? no—in order to hide (or fill) the nagging inner vacuum left by his aborted self.*” (PWNI, p.68).

Rand lijkt hier een narcist te omschrijven, iemand die anderen des te harder nodig heeft om zichzelf te kunnen zien, te waarderen. Juist omdat hij of zij dat zelf niet kan. We zouden dan misschien een onderscheid kunnen maken tussen *looters*/narcisten enerzijds en Atlassen/egoïsten anderzijds. Dat is wellicht hoe Rand het zich voorstelt. Zij probeert dan op te komen voor de mensen die hun eigen kracht mogen erkennen en in die zin egoïstisch mogen zijn, maar zij slaagt hierin naar mijn idee niet goed. Rand verdedigt namelijk een te beperkte mentaliteit die men zou moeten bezitten om Atlas te zijn.

---

<sup>59</sup> Toch lijkt ze wel degelijk van een soort eigen historisch determinisme uit te gaan, want is het niet haast onvermijdelijk dat mensen het *laisser-faire* kapitalisme ooit zullen omarmen en zich meer als Atlassen gaan gedragen als daarmee ‘het beste in de mens’, wat de mens zou moeten zijn en eigenlijk is (de rest zijn eigenlijk onmenssen) dan boven komt?

<sup>60</sup> De enige manier waarop volgens Rand een ‘ineenstorting’ vermeden zou kunnen worden is door het waarderen van het ‘productieve vermogen van de mensen in dit land’. “*We cannot expect to reach this ideal overnight, but we must at least reveal its name. We must reveal this country the secret which all those posturing intellectuals of any political denomination, who clamor for openness and truth, are trying so hard to cover up: that the name of that miraculous productive system is Capitalism.*” (PWNI, p.184).

<sup>61</sup> In een college tikt Rand één van haar studenten op de vingers omdat hij de mens als ‘rationeel’ typeert. Daar zegt zij ‘vergeet het element ‘dier’ niet, de mens is een rationeel dier’. Dat doet zij echter zelf regelmatig en het is daarom ook niet zo vreemd dat de leerling ‘de mens’ als rationeel typeerde.

<sup>62</sup> De ironie is volgens Rand, dat de eenzame wolf vaak (verkeerd) wordt gezien als het symbool van egoïsme. De beschrijving die zij van hem geeft doet mij dus eerder denken aan de definitie van een narcist. Iemand met weinig waardering voor zichzelf, diep onzeker en daardoor gevaarlijk en uit op macht.

Rand heeft hier echter wel een interessant punt te pakken. Narcisme wordt in de psychologie vaak getypeerd als een gebrek aan eigenwaarde (niet een te veel).<sup>63</sup> Dat Rand hierbij echter alleen linkse, hippie-achtige types en altruïsten (communisten ook) op het oog heeft, of in ieder geval iedereen die door het kapitalisme verschaftte vrijheden niet genoeg verdedigt, is onterecht. Volgens mij kunnen dit soort ‘eenzame wolven’ – als ze al zouden bestaan op de manier waarop Rand denkt – populistten kunnen zijn die appelleren aan het gevoel nergens bij horen, omdat zij zelf denken ‘alleen te staan’ en door middel van een ‘verbindende retoriek’ (wat bij Rand altruïsme is) proberen mensen achter zich te doen scharen.

Waar we kinderen en ‘primitieve stammen uit het verleden’ enig primitivisme niet kunnen aanrekenen, zijn de huidige vormen ervan volgens Rand compleet illegitiem. Die gaan namelijk niet om een gebrek aan intelligentie of onwetendheid (geen naïviteit dus), maar zouden ‘opzettelijk ingaan tegen de beschaving’. *“Its symptom is always an attempt to circumvent reality by substituting men for ideas, the man-made for the metaphysical, favors for rights, special pull for merit– i.e., an attempt to reduce man’s life to a small backyard (or rat hole) exempt from the absolutism of reason.”* (PWNI, p.56). Alsof de hippies dus de destructie van de beschaving wilden en het kwaad zelf waren.

*“Observe that today’s resurgence of tribalism is not a product of the lower classes–of the poor, the helpless, the ignorant–but of the intellectuals, the college-educate “elitists” (which is a purely tribalistic term). Observe the proliferation of grotesque herds or gangs–hippies, yippies, beatniks, peaceniks, Women’s Libs, Gay Libs, Jesus Freaks, Earth Children–which are not tribes, but shifting aggregates of people desperately seeking tribal “protection.” The common denominator of all such gangs is the belief in motion (mass demonstrations), not action–in chanting, not arguing–in demanding, not achieving–in feeling, not thinking–in denouncing “outsiders,” not in pursuing values–in focusing only on the “now,” the “today” without a “tomorrow”–in seeking to return to “nature,” to “the earth,” to the mud, to physical labor; i.e., to all the things which a perceptual mentality is able handle. You don’t see advocates of reason and science clogging a street in the belief that using their bodies to stop traffic, will solve a problem.”* (PWNI, p.58-9).

Rand heeft misschien een punt wat betreft het (kunnen) doorslaan van bepaalde emancipatoire groepen (bijvoorbeeld feministen die kritiek hebben op volgens hen niet genoeg geëmancipeerde vrouwen en op mannen) in een militante richting waarbij zij anderen, die niet tot de groep behoren teveel uitsluiten. Dat zij hier een conformisme ziet werken, is in sommige gevallen terecht. Het gaat er echter meer om dat bepaalde groepen mensen in hun rigiditeit kunnen doorslaan en hun openheid (naar anderen) verliezen. Dat is niet alleen een kenmerk of gevaar van linkse mensen, zoals Rand suggereert, van groepen kunstenaars of zogenaamde elites, maar net zo goed van groepen zakenmensen, of andere groepen.<sup>64</sup>

De dominante filosofie zou volgens Rand gekeerd zijn tegen het hoogste in de mens, de geest en de rede, en is ‘anti-man, anti-mind, anti-life’ (CtUI, p.166). *“The story of Atlas Shrugged presents the conflict of two fundamental antagonists, two opposite schools of philosophy, or two opposite attitudes towards life. As a brief means of identification, I shall call them the “reason-individualism-capitalism axis” versus the mysticism-altruism-collectivist axis.”* (CtUI, p.166). Eigenlijk beweert Rand dat qua systemen het vrije marktkapitalisme onder de rede-individualisme-

---

<sup>63</sup> De narcist heeft anderen nodig om zichzelf te zien (gaat niet uit van een zelf). In die zin heeft hij een spiegel nodig. Hij wordt getypeerd als iemand zonder (of met weinig) eigenliefde.

<sup>64</sup> Rand en haar “volgelingen” noemden de groep rondom Rand met enige ironie ‘the collective’, terwijl Rand niet eens van ironie hield (dat past immers niet in haar wereld waarin alles puur en objectief en duidelijk moet zijn). Rand kan dit wel als grap hebben bedoeld, maar zij fungeerde/fungeert wel degelijk als een soort goeroe voor mensen die zich graag een Atlas waanden/ wanen.

kapitalisme as valt en alle andere denkbare systemen én religies onder de andere as, alsof het vrije marktkapitalisme iets puurs is, iets heiligs.

Alles wat zij niet met dit kapitalisme associeert is daarom onbelangrijk, zoals de natuur en alles wat maar in de buurt komt van wat haar aan socialisme doet denken. Rand zag, zoals ze zelf stelde, de wereld graag in zwart-wit. Wolkenkrabbers zijn goed, sociale woningbouwprojecten zijn slecht. In *The Fountainhead* plaatst de held – een begaafde architect – zelfs een bom op een sociaal woningbouwproject. Hij had zelf aan dit project meegewerkt. Zijn medewerking ziet hij als een vergissing, want de verbeteringen die hij dacht aan te kunnen brengen aan de huizen werden steeds tegengehouden. Een commissie had er voor gezorgd dat er helemaal niets van zijn ontwerp overbleef.

De daad van terrorisme door Roark, een bom op het gebouw dus, wordt door Rand voorgesteld als de enige mogelijke en logische reactie op dit ‘monsterlijke gebouw’. Het mag niet bestaan. Rand gaat er echter vanuit dat een corporatie nooit zou luisteren naar een begaafde architect en zijn individuele kracht en genialiteit niet zou inzien. Waarom niet? Omdat de mensen die zich achter zo’n project scharen zich niet zouden interesseren voor individuele talenten. Het zijn immers socialisten. Punt uit. Misschien wordt het tijd om de “socialistische” pool van deze tegenstelling niet af te serveren, maar om aan de tegenstelling voorbij te denken en in te zien dat alleen het één niet om individuele vrijheid gaat en het andere niet, dat bijvoorbeeld sociale woningbouw slechts zou gaan om collectiviteit.

We kunnen voor wolkenkrabber én sociale woningbouw zijn, of nieuwe toekomstige vormen waarin we groepen individuen helpen een waardig leven te leiden. We moeten deze randiaanse logica omvormen door in te zien dat sociale woningbouw bij uitstek bestaat om individuen de kans te geven om hun eigen kracht te vinden.<sup>65</sup> Dat begint namelijk bij rust en ruimte, iets dat niet iedereen met weinig geld zich kan veroorloven. Om iets te kunnen ontwikkelen heeft iedereen een plek nodig om zich terug te trekken, een vorm van *shelter*.<sup>66</sup> Iets dat overigens verloren kan gaan wanneer woningcorporaties zich te veel gaan gedragen als bedrijven. Voor Rand is sociale woningbouw echter slechts een vorm van primitivisme:

“*The age of the skyscraper is gone. This is the age of the housing project, which is always a prelude to the age of the cave. But you’re not afraid of a gesture against the whole world. This will be the last skyscraper ever built in New York. It is proper that it should be so. The last achievement of man on earth before mankind destroys itself. “Mankind will never destroy itself, Mr. Wynand, nor should it think of itself as destroyed. Not so long as it does things such as this.” “As what?” “As the Wynand Building.”* (Rand, 1993, p.691).

Wolkenkrabbers zijn voor Rand een teken van vooruitgang. Ze staan ook symbool voor vrijheid, het westen en niet in de laatste plaats de Verenigde Staten (waar ze vanuit de Sovjet-Unie naartoe was gevlucht), terwijl de hoogste wolkenkrabbers inmiddels allang in China en het Midden-Oosten staan.<sup>67</sup> Alles dat door mensenhanden is gemaakt wordt door Rand voorgesteld als

---

<sup>65</sup> Dat Roarks ontwerp niet wordt gevolgd is voor Rand meteen al een bewijs dat socialisten (sociale woningbouw kan voor Rand niets anders zijn dan iets socialistisch) geen oog hebben voor het individu en al helemaal niet voor geniale individuen. Als de overheid echter wél zijn ontwerp had aangenomen – een slim ontwerp, want arme mensen zouden er ook minder kosten aan hebben – dan was er helemaal geen probleem geweest. Hier is dus sprake van een aanname dat alleen rijke onafhankelijke opdrachtgevers de juiste smaak en het juiste inzicht hebben in wat vooruitstrevend is en de overheid helemaal niet. Zijn we echter niet afhankelijk van goede ideeën van individuen en groepen en is het niet zowel de overheid als private bedrijven die hier iets mee zouden doen?

<sup>66</sup> Virginia Woolf zei het al met betrekking tot vrouwen, wat ze nodig hebben is een ‘*room of one’s own*’.

<sup>67</sup> Rand beschrijft op een gegeven moment ergens de skyline van New York, hoe deze een diepe indruk op haar maakte toen zij die voor het eerst zag. De skyline is meestal en voor de meeste mensen ook erg indrukwekkend, maar voor haar gaat het duidelijk ook om het contrast met de wereld die ze dus was ontvlucht.

belangrijker dan de natuur, alsof het één de verdediging van vooruitgang en het andere de verdediging van teruggang betekent waarin het hogere in de mens, zijn potentie wordt ontkend. Sublieme ervaringen lijken de Atlassen alleen maar te hebben bij hun eigen maaksels.

*““Mountains...” said Gilbert Keith-Worthing, with satisfaction. “It is a spectacle of this kind that makes one feel this insignificance of man. What is this presumptuous little bit of rail, which crude materialists are so proud of building—compared to that eternal grandeur? No more than the basting thread of a seamstress on the hem of the garment of nature. If a single one of those granite giants chose to crumble, it would annihilate this train.” (AS, p.543).*

Alleen de mensen die zich houden aan de wetten van de zogenaamde vrije markt zijn de potentiële uitvinders in Rands optiek. Dit is geen geloof in de kracht van individuen, maar het geloof dat alleen het kapitalisme die kracht in de mensen naar boven kan halen. Dat (knappe) geesten echter ook in dit systeem verlamd kunnen raken, juist omdat er bijvoorbeeld een enorme druk is komen te staan op ‘briljant moeten zijn’, ‘moeten excelleren’ of gewoon heel veel moeten, ontkent zij. Ook dat dit alles vooral in dienst van de economie gebeurt. Het geloof dat er één systeem is (het vrije marktkapitalisme) waarin vooruitgang en individuele vrijheden zijn gegarandeerd, zonder kritiek te leveren – dat is volgens mij juist gevaarlijk. Voor Rand zou iedere twijfel aan het kapitalisme en productieve Atlassen slechts een terugkeer kunnen betekenen naar een leven in de jungle:

*“Do not ask; who is destroying the world? You are. You stand in the midst of the greatest achievements of the greatest productive civilization and you wonder why it’s crumbling around you while you’re damning it’s life–blood–money. You look upon money as the savages did before you, and you wonder why the jungle is creeping back to the edge of your cities. Throughout men’s history, money was always seized by looters of one brand or another, whose names changed, but whose method remained the same: to seize wealth by force and to keep the producers bound, demeaned, defamed, deprived of honor. That phrase about the evil of money, which you mouth with such righteous recklessness, comes from a time when wealth was produced by the labor of slaves—slaves who repeated the motions once discovered by somebody’s mind and left unimproved for centuries.” (AS, p.386).*

#### **1.3.4 De groeiobsessie en een leven in de min**

In *De val van Prometheus* (2010) uit filosoof Ton Lemaire veel kritiek op onze huidige manier van leven. Hij noemt de plastic soep en dat veel vormen van kanker het gevolg zijn van vervuiling en vergiftiging door de industriële maatschappij, maar dat dit zo lang mogelijk wordt verdoezeld. Niemand wil volgens Lemaire opdraaien voor de kosten, benadeeld worden in levensstandaard, productie, groei, winst en achterblijven in de wereldwijde economische race (Dvvp, p.40). *“In feite stemt nagenoeg iedereen stilzwijgend in met het kapitalistische systeem met zijn groeiwang en consumentisme en is niet bereid om veel van zijn of haar welvaart in te leveren.” (Dvvp, p.45).*

Wat we volgens Lemaire zien is een ‘strategie van ontkenning’. *“Opvallend weinig onderzoek is verricht naar mogelijke verbanden met de ecologische degradatie van de aarde, met de vervuiling en vergiftiging van onze omgeving, het gebruik van chemische stoffen enzovoort.” (Dvvp, p.144).* Het lijkt allemaal heel rationeel wat we aan het doen zijn. *“Op het eerste gezicht lijkt onze wereld een door en door redelijke en rationele werkelijkheid te zijn.” (Dvvp, p.52).* Hiervoor is volgens Lemaire het ‘wetenschappelijk-technologisch-kapitalistisch complex’, het wtk-complex verantwoordelijk. Lemaire meent dat vooruitgang en verlichting in een ‘anders soort rationaliteit’ zijn gelegen dan die van het wtk-complex.

*“Dit complex gedijt in een kwantificeerbare, formaliseerbare, mathematiseerbare wereld waarin nut, doelmatigheid, snelheid en beheersing van dingen en anorganische processen de*

*centrale principes zijn. Maar deze sluipende dominantie van de instrumentele rationaliteit betekent een verloochening van de rationaliteit waardoor de verlichting werd geïnspireerd; het is er de versmalde versie van, geschikt voor de uitbouw van de economische wereld maar onmachtig om iets te zeggen over wat er in het leven het meest toe doet: over waarheid, goedheid en schoonheid, over de zin van leven en geschiedenis, over de rangorde van waarden, over moraal en ethiek.” (Dvvp, p. 54).*

Wat we onze omgeving aandoen komt uiteindelijk letterlijk op ons bord terecht, stelt hij. Via voedsel met de sluipende vergiftiging van water, lucht en bodem waarin residuen worden achtergelaten komt het in ons lichaam. Zoals restanten van groeihormonen in vlees, sporen van insecticiden op fruit die zich in het lichaam ophopen en soms onverwachte reacties kunnen aangaan met elkaar. Volgens Lemaire wordt onze welvaart en consumptiemaatschappij op deze manier duur betaald. Aan preventie doen we weinig, want dat is niet gunstig voor de farmaceutische industrie stelt hij. Lemaire heeft het over een tijdbom van miljoenen tonnen chemicaliën en het gevaar van plastics. In plaats van in te zien dat het systeem zelf faalt, zien we het slechts als *collateral damage*.

*“Ik suggereer dat kanker een symbool en morbide metafoor is van een maatschappij die zichzelf drogeert met groei. Want wat is kanker anders dan de ongebreidelde woekering van cellen in het lichaam, die niet meer voldoende door de structuur en ordening van een orgaan of het organisme als geheel worden geïntegreerd en dus begrensd? Met de onmatigheid van een op ongelimiteerde groei gerichte samenleving, die organische processen probeert te forceren, correleert een levensvijandige, destructieve groei van weefsels in ons eigen organisme, de natuur die we zijn.” (Dvvp, p.145).*

De (onvoorziene) gevolgen van onze gerichtheid op economische groei vindt dus volgens hem een analogie in kanker, als de groei, ophopingen, mutaties, in onze lichamen. In het wtk-complex zijn we slechts gericht op het zo vlug mogelijk terugkrijgen van economische groei. Economen zijn niet in staat om nieuwe wegen in te slaan, zij zijn gevangen in de ‘economisering van het leven’, gekenmerkt door blindheid. Een economische crisis is volgens hem nog niet genoeg voor mensen om te veranderen en hun productiewijze werkelijk grondig te transformeren. *“De beste manier om te ontsnappen aan de destructieve keerzijden van ongebreidelde groei is bevrijding van de groeiobsessie, nulgroei of negatieve groei, dus een stabiele samenleving met een economie van het genoeg.” (Dvvp, p.157).*

Volgens Lemaire moet het economische weer worden ingebed in het politieke en sociale domein. Hij stelt hier dat ‘convivialiteit’ – een term van Ivan Illich die zo iets als ‘vrijwillige eenvoud’ betekent (hier zal ik in het laatste hoofdstuk op terugkomen) en ‘wederkerigheid’ het zullen winnen van ‘hebzucht’ en ‘rivaliteit’.<sup>68</sup> Lemaire heeft het zelfs over ‘gelijkheid en rechtvaardigheid’ die dan zullen heersen. Hier zou hij zich volgens mij iets voorzigtiger over kunnen uitdrukken. ‘Gelijkheid’ opwerpen (als abstract begrip) wordt al gauw geassocieerd met het ontkennen van verschillen. Ook is wederkerigheid denk ik niet iets dat hebzucht kan vervangen, want het zou er juist voor kunnen zorgen dat iemand vlug een ‘tegenprestatie verwacht’. Rechtvaardigheid lijkt mij echter een ‘immer gerechtvaardigde strijd’.

Wat we wel daarnaast wel kunnen stellen is dat de groei in de economie er niet meer voor lijkt te zorgen dat zaken op vlak van gelijkheid, mobiliteit en dergelijke verbeterd. Kate Pickett en Richard Wilkinson in *The Spirit Level: Why Equality is Better for Everyone* (2010) tonen in dit boek aan (met grafieken) dat welvaart een punt bereikt waarop een toename van rijkdom van een land

---

<sup>68</sup> Ivan Illich (1926-2002) was een Oostenrijkse filosoof die het vooral opnam voor een verschuiving in de manier waarop we kennis verkrijgen, namelijk door daarbij minder afhankelijk van deskundigen. Hij wil dat mensen meer kunnen vertrouwen op hun eigen deskundigheid. In §3.1.2 zal ik uitgebreider ingaan op zijn denken en in hoeverre ik het hiermee (on)eens ben.



eigenlijk alleen nog maar zorgt voor méér ongelijkheid, meer ongelukkige en dikke mensen en slechter onderwijs. De meer gelijke landen doen het op al deze vlakken beter. *“In fact, far from enabling the ideology of the American Dream, the USA has the lowest mobility rate among these eight countries.”* (Pickett & Wilkinson, 2010, p.159).<sup>69</sup> Wanneer we alles door de vrije markt laten (blijven) bepalen dan zakken we onder die grens waardoor een minderheid steeds rijker wordt.<sup>70</sup>

Net als Lemaire heeft socioloog Willem Schinkel het over onze ‘obsessie met economische groei’. Het idee van ‘krimp’ (van de economie) verbinden we volgens Schinkel onterecht aan het idee onze vrijheid te verliezen. Terwijl we bezig zijn met wat hij ‘operatie obesitas’ noemt – onze obsessie met groei – leven we volgens hem tegenwoordig (steeds meer) ‘in de min’.<sup>71</sup> Iedereen verwacht van een ander dat hij of zij inlevert, dat mensen hun schulden betalen, dat de gewone burger opdraait voor de problemen, want dat moeten we doen voor de economie.

Er is volgens Schinkel een ‘democratische vernieuwing’ (politiek voorbij louter economische belangen) nodig, en de moed te leven zonder credo. *“We moeten economische doodzondes durven begaan om de religie van het krediet te seculariseren en er grenzen aan te stellen.”* (Dnd, p.317). Een “verrijking” (op meerdere fronten dan alleen de accumulatie van geld waardoor het geld volgens mij vooral in bedrijven blijft circuleren) van het leven kan pas plaatsvinden wanneer we bepaalde dingen minder gaan doen. Minderen (of convivialiteit) is echter niet een leven in de min, maar juist een erkenning van overvloed waardoor we juist minder nodig hebben. *“We zitten in de vreemde situatie dat het ecologisch gezien gunstig zou zijn mensen aan te moedigen niet te ‘werken’ en te produceren.”* (Dnd, p.332).

Mensen moeten volgens mij steeds meer iets opofferen in dienst van de economie – en het is de vraag of ‘de economie’ er uiteindelijk nog voor de burgers is. Dit leven in de min kunnen we ons (naar mijn idee) voorstellen als een leven waarin steeds meer (weg)bezuinigd wordt, mensen steeds meer worden aangesproken op hun eigen verantwoordelijkheid, aan hun lot worden overgelaten en een enorme druk voelen om continu te presteren en vooral een leven waarin mensen elkaar weinig gunnen. Een ‘GeenStijl mentaliteit’ zou ik dit willen noemen.

---

<sup>69</sup> Dat hoeft overigens niet te betekenen dat mensen opeens naar een volledige inkomensgelijkheid moeten gaan, maar we moeten hier wel over nadenken. Wat moet gelijkheid in de zin van ‘iedereen is verschillend’ (waar Pickett en Wilkinson zeggen voor op te komen) inhouden? Hoe kunnen we gelijk(er) (niet geheel gelijk!) worden, daar gaat het dus om met het behoud van verschillende kundes, voorkeuren en belangen van mensen. Ook gaat het erom te erkennen dat rijkdom van enkelen niet per se voor de welvaart van velen zorgt. Schinkel noemt de Nobelprijswinnende economen Joseph Stiglitz en Amartya Sen die in 2009 hebben voorgesteld het bnp te herkalibreren en andere indicatoren voor het welzijn van landen in te voeren.

<sup>70</sup> Zie bijvoorbeeld: <http://www.newdream.org>. De Amerikaanse droom met een sterke middenklasse is in zekere zin altijd al een illusie geweest. In de naoorlogse Verenigde Staten vergat men bijvoorbeeld de armoede (veelal van zwarte mensen) in de “ghetto’s” – plekken die vaak ontstonden doordat blanke mensen vertrokken uit buurten, het werk meenamen en verhuisden naar de suburbs die werden gezien als de verwezenlijking van de Amerikaanse droom. Sowieso dacht men in die tijd dat die droom was verwezenlijkt, maar mensen hadden gewoon oogkleppen op. Maarten van Rossum heeft dit proces mooi verwoord in zijn boek *De Verenigde Staten in de twintigste eeuw*. Misschien zou je kunnen stellen dat de Amerikaanse droom steeds meer wordt opgevat als iets dat alleen maar kan worden bewerkstelligt door het vrije marktkapitalisme. Dit is ook de Europese droom geworden. Het is echter een tijd lang een trend geweest, tot aan de jaren tachtig van de twintigste eeuw, in Amerika, om te proberen een meer sociaal-democratisch systeem te ontwikkelen (steeds net niet ver genoeg doorgevoerd, lijkt Van Rossum te suggereren, zoals het geval was met de New Deal), terwijl we tegenwoordig in Europa dat systeem steeds verder aan het afbreken zijn. In dat sociaal-democratische systeem zou de droom dan ook veeleer gelegen moeten zijn, als we het überhaupt over een droom moeten hebben.

<sup>71</sup> De wereld wordt momenteel bij elkaar gehouden door krediet, stelt Schinkel, dat is een wereld van het geloof. *“De kredietradicalisering gaat gepaard met een minimalisering van het leven. Wij leven in het krediet, en dat wil zeggen: wij leven in de min. Dat is onze huidige toestand: museaal leven in de min.”* (Dnd, p.300). Het is juist het reguleren van groei dat ons uit dit leven kan helpen, de ‘terugkeer’ van de staat en met name van politiek is daarvoor nodig. (Dnd, p. 316).

Het leven in de min bestaat volgens mij uit een neerwaartse spiraal, bestaande uit de gedachte: ‘als ik het slecht heb, dan moet iedereen het slecht hebben’. Mijn belastinggeld mag niet naar mensen gaan die daarmee dingen maken en doen waar ik niets aan heb, want ik ben er niet in geïnteresseerd’. Het is een logica waartegen het lastig is iets in te brengen, behalve dat uiteindelijk niemand hier baat bij heeft, want het verarmt het leven steeds meer, in plaats van dat het het leven verrijkt (op welke manier dan ook). Het zorgt voor een leven afgestript van iedere verrassing en experiment, en deze neerwaartse spiraal kan alleen worden teruggedraaid, wanneer we beginnen elkaar weer iets te gunnen.

Misschien is het wel vooral de stad waar statements gemaakt kunnen worden en een mentaliteitsverandering kan plaatsvinden (in tegenstelling tot wat Lemaire stelt), omdat er ook een groot publiek voor is.<sup>72</sup> De flaneur werd door Charles Baudelaire bijvoorbeeld al gepresenteerd als iemand die protesteerde tegen de vlugheid van het (kapitalistische) moderne leven. Sommige flaneurs liepen met schildpadden om dit protest te illustreren, hetgeen in een gedicht van Baudelaire voorkomt. In *Passagenwerk* (1927–40) bespreekt Walter Benjamin, geïnspireerd door het werk van Baudelaire, de figuur van de flaneur. Hij presenteert de flaneur als iemand die de stad en ruimtes die zijn bedoeld om te consumeren, ook anders weet te gebruiken en ervaren.<sup>73</sup>

Het situationisme zouden we vervolgens een kunstvorm kunnen noemen die ook voortborduurde op de wijze waarop de flaneur trachtte de stad te ervaren.<sup>74</sup> Het situationisme uitte kritiek op de wijze waarop mensen in het kapitalisme vervreemd raken en, evenals Benjamin, aan warenfetisjisme lijden. Het is de vraag in hoeverre een dergelijke kritiek op het kapitalisme, dit kapitalisme niet juist ook nodig heeft als een soort decor voor de kritiek, alsof er zonder dat decor geen vormen van kunst en verzet meer zouden zijn. Ik denk echter dat de noodzaak hiertoe nooit ophoudt en dat sommige aspecten van het decor best (grondig) mogen veranderen.

### 1.3.5 Het belang van een besef *hubris* en een orphische cultuur

Volgens Lemaire herkent de moderniteit zich in de figuur van Prometheus, de halfgod die in opstand kwam tegen Zeus. Prometheus verschaftte de mens volgens de Griekse mythe kennis (het vuur en allerlei andere technieken).<sup>75</sup> Prometheus werd door Zeus gestraft omdat hij bepaalde grenzen had overschreden en kenmerken van *hubris* (overmoed) vertoonde.<sup>76</sup> *Hubris* leidt volgens de Grieken in de oudheid tot onvoorziene (nare) gevolgen. We kunnen Prometheus volgens Lemaire

---

<sup>72</sup> Ton Lemaire stelt terecht dat we het platteland tegenwoordig vooral beschouwen als iets dat de urbane massa's moet voeden. Ik ben het met hem eens dat we hierover anders zouden moeten gaan denken. Het is naar mijn idee echter niet zo dat mensen op het platteland een beter ecologisch besef zouden hebben (neem de fiets, bij uitstek hét vervoermiddel voor in de stad en de auto op het platteland).

<sup>73</sup> Engelse vertaling *The Arcades Project*. Benjamin stelt hierin (overdekte) winkelgebieden voor als het verlengde van de straat, als plekken – die zijn bedoeld om te consumeren – die door de flaneur worden geobserveerd en gebruikt op andere manieren dan de consument dat doet. In zekere zin heeft hij deze plekken ook nodig, maar er een andere verhouding tot.

<sup>74</sup> De beweging van de Situationisten (Situationist International) werd opgericht in 1957 en werd in 1972 opgeheven. Een van de bekendste vertegenwoordigers ervan was Guy Debord.

<sup>75</sup> “De tragediedichter Aischylos, die drie van zijn stukken aan de cultuurheld heeft gewijd, ging nog verder en meende dat deze aan de oorsprong van bijna alle menselijke vaardigheden stond: geneeskunde, sterrenkunde, rekenkunde, de kunst tot voorspellen enzovoort. In dat geval zouden de mensen dus aan Prometheus de overgang van een natuurstaat naar de cultuur te danken hebben.” (Dvvp, p.312).

<sup>76</sup> Wanneer men grenzen overschreed die door de goden werden gesteld, werd dat *hubris* genoemd, stelt Lemaire. Ook hier ging het om een balans die de Grieken erkenden, zou ik eraan willen toevoegen. Het gaat bij *hubris* altijd om een balans die niet begrepen wordt, en altijd in de vorm van een zelfoverschatting. Iets – het maakt niet uit wat – van twee polen wordt als het ware miskend, de natuur, de godenwereld, de staat.

dus opvatten als een symbool van ons (al te grote) vertrouwen in techniek en wetenschap en vooruitgang. Prometheus betekent vooruitdenken (hetgeen heel optimistisch lijkt). Zelfs door vooruit te denken lijkt men echter toch niet alles te kunnen voorzien. Het lijkt erop dat juist door een al te grote overmoed er veel gebeurt waarvan we achteraf spijt hebben.

De broer van Prometheus Epimetheus staat voor ‘achteraf denken’ en ze lijken tezamen één en dezelfde figuur uit te maken, of voor een bepaalde beweging te staan. Het is Epimetheus die de doos van Pandora opent, schrijft Lemaire – dit lijkt mij het gevolg, een consequentie van ons alsmaar vooruitkijken. In de vroegmoderne tijd is volgens Lemaire het tegenwicht van *hubris* verzwakt. “*De prometeïsche aandrang om de wereld te veroveren werd getemperd door het zeer Griekse besef van maat, dus de angst voor hubris.*” (DvVP, p.320).

Die angst voor *hubris* is verdwenen, terwijl we die angst voor of het besef van *hubris* juist nodig hebben. Uiteraard zou Rand in deze opmerking slechts de onderdrukking van de ware aard van de mens (diens supervermogens) zien en de indamming van ons geluk en vrijheid in plaats van vooruitgang. Uit de doos van Pandora (die dus door Epimetheus wordt geopend) komt Nemesis tevoorschijn die de wereld uit balans brengt. Atlas *shrugged?*

Atlas is ook een broer van Prometheus en Epimetheus – en nog een andere broer is Menoetius. De laatste werd door Zeus vermoord, omdat hij te weinig eerbied had voor de goden (ook al *hubris* dus, te arrogant). Atlas moest het hemelgewelf dragen, ook vanwege *hubris*. Beide broers werden door Zeus gestraft, evenals Prometheus (die werd aan een rots gebonden, omdat hij het vuur (technieken) aan de mens had gegeven). In ieder geval had Zeus het niet zo op met deze titanen die allen aan *hubris* leken te lijden. Lemaire vreest dat de tijd van Nemesis is aangebroken – na de droom van de vooruitgang waarvan Prometheus de patroonheilige was (die dus zal vallen door zijn – tevens onze – *hubris*). De vergelding is volgens Lemaire reeds toegeslagen in rampen als Tsjernobyl, Harrisburg, Bhopal, Seveso en schipbreuk tankers als Amoco Cadiz, Exxon-Valdez, Erika en vele anderen. Als we geen maat houden dan gaat het mis, stelt Lemaire.

Elke keer wanneer ik een vliegtuig instap, dan bedenk ik me hoe gemakkelijk dat gaat, alsof het een bus is. Uit een soort respect voor de mogelijkheid tot vliegen (voor weinig geld) en uit angst voor *hubris* houd ik altijd mijn mond tijdens het opstijgen en landen. Ik ben niet tegen vliegen, maar als reizen per trein op korte afstand goedkoper zou zijn dan zou ik dat verkiezen. Vaak doe ik dat ook (al zijn treinen duurder geworden). Er moet genoeg keuze zijn voor degenen die niet per se snelheid kiezen vanuit hun *hubris*-idee, dat is mijn punt. Een besef van overmoed betekent niet dat nieuwe technieken niet meer kunnen worden ingezet, maar het erkent een complexere relatie tussen de techniek en de mens, dan die waarin de techniek slechts wordt gezien als iets waarover de mens de volledige controle heeft. Dát besef hebben we juist nodig om vooruit te gaan.

“*De Grieken hadden de vergelding en wraak trouwens gepersonifieerd in de gestalte van de godin Nemesis, godin van wraak en gerechtigheid, die door haar ingrijpen de verstoorde balans weer in evenwicht bracht. Illich heeft deze Nemesis toegepast op de hubris van de moderne maatschappij die elke maat en begrenzing uit het oog heeft verloren: ‘Nemesis voor de massa’s is nu de onvermijdelijke terugslag van industriële vooruitgang. Moderne vergelding is het stoffelijke monster dat ontstaan is uit de alomvattende industriële droom.’*” (DvVP, p.155).

Lemaire noemt Herbert Marcuse die Prometheus als het symbool zag van ‘zware inspanning, productiviteit en vooruitgang dankzij onderdrukking’. “*In zijn werk Eros and Civilization (1955) werkt hij kritische confrontatie uit tussen psychoanalyse en marxisme, en schetst hij de contouren van een tegelijk esthetische en erotische cultuur van de toekomst die zich heeft bevrijd van het heersende prestatie- en productiebeginsel, dat gelegitimeerd wordt door de instrumentele rationaliteit.*” (DvVP, p.318). De kenmerken van Prometheus die door Marcuse worden genoemd kunnen ook worden toegeschreven aan Rands Atlassen (het zijn niet voor niets broers).

Lemaire schrijft dat Marcuse een pleidooi hield voor een ‘orphische cultuur’, een cultuur die een totale breuk zou zijn met het heersende cultuurideaal. (DvVP, p.318). Orpheus – als de god die het symbool is van de verzoening met de natuur – zou volgens Marcuse de held zijn van de ‘ideale cultuur’. Deze ideale cultuur zou volgens Marcuse mogelijk zijn, maar wordt geblokkeerd doordat wij ons blijven vasthouden aan het ‘prestatiebeginsel’. Lemaire stelt dat de ‘orphische cultuur’ nodig is, omdat we anders geen vooruitgang meer zullen kennen (terwijl Rand dus juist zou beweren dat iedere kritiek op productie, industrie, en een waardering voor de natuur vooruitgang in de weg zit).

Het is echter naar mijn idee niet alleen het kapitalisme waarin dit vooruitgangsideaal, dat uitgaat van het prestatiebeginsel en productiviteit, bestaat. Het lijkt meer een kenmerk van de moderniteit in zijn geheel met bijbehorende ideologieën, zoals het communisme – of het systeem waartoe dit is uitgegroeid – en het kapitalisme.<sup>77</sup> We moeten dus het ideaal van productiviteit bevragen (dat heden ten dage fungeert als deel van het wtk-complex). Die gerichtheid op productiviteit, in plaats van op *Bildung* (een term die overigens vaak weer gebruikt/misbruikt wordt in dienst van die productiviteit en synoniem wordt gesteld aan ‘excelleren’) is waardoor de nadruk niet is gelegen op het ontwikkelen van vermogens van mensen anders dan van degenen met een Atlas-mentaliteit. Tegenover de huidige meritocratische samenleving zou ik de ‘orphische cultuur’ willen stellen.

In *The Rise of the Meritocracy, 1870-2033* (1958) beschreef Michael Young een fictieve toekomst waarin de samenleving geheel op meritocratische beginselen was gebaseerd.<sup>78</sup> Mensen worden ingedeeld in klassen naar hun IQ. Het begon ooit met het (socialistische) idee van gelijke kansen voor iedereen, in plaats van een hiërarchie naar klasse, maar het eindigt met klassen van dommeren en slimmeren en de hiërarchie is hier niet moeilijk te raden. Volgens de fictieve schrijver of verteller van het boek is het voor de lagere klasse nooit meer mogelijk om tegen de hogere in verzet te komen, want zij zijn daar te dom voor geworden.

Aan het begin kregen de dommere mensen nog wel slimmere kinderen, en omgekeerd de slimmere mensen dommere kinderen (praktijken van ouders die probeerden met geld hun kinderen aan de goede kant te houden kwamen vaak voor). Er vindt een soort overgangsperiode plaats waarbij kinderen worden weggehaald bij hun ouders, omdat ze of te dom of te slim zijn en dus elders (in een klasse!) moeten worden ingedeeld. Later zijn mensen genetisch zo goed uitgeselecteerd dat ze als het ware automatisch weer zijn ingedeeld in twee verschillende klassen. De fictieve auteur van het boek meent dat dit altijd zo zal blijven, want de lagere klasse is zelfs te dom om in opstand te komen.

Aan het eind van het boek merkt de fictieve uitgever ervan op dat ze helaas geen toestemming meer konden vragen aan de auteur voor enkele (redigeer)wijzigingen, omdat hij is vermoord tijdens zijn toespraak – een teken dat mensen meer tot verzet in staat waren dan de fictieve en vermoorde auteur had gedacht. In het ideaal van de meritocratie zit naar mijn idee eigenlijk al vanaf het begin de wens tot een klassensysteem vervat. Klassen die puurder zijn, meer op de échte kunde gebaseerd van mensen – zo vroeg mogelijk ontdekt – dan de ouderwetse sociale klassen (en bijbehorende privileges en nadelen) en waarmee het heeft afgerekend.

---

<sup>77</sup> Lemaire wijst ook op de overeenkomst wat betreft de gerichtheid op industrie tussen de USSR en de VS. De USSR profiteerde van de ogenschijnlijk lege ruimte van Siberië om daar grootschalige, industriële landbouw te vestigen. In beide wereldbeelden lijken de kleinere boeren (*peasants*) te worden geofferd voor de industrie en de grote industriële boeren (*farmers*) komen ervoor in de plaats.

<sup>78</sup> Michael Young (1915-2002) was een Britse socioloog, activist en politicus (voor de Labour Party), hij wierp de term ‘meritocratie’ op.

De meritocratie lijkt het op te nemen voor een *selfmade* persoon, omdat het zegt vooral op de ‘eigen kracht’ van mensen te vertrouwen. Toch is de *selfmade* persoon in de meritocratie uiteindelijk ondenkbaar (wat het sowieso al is), want iemand die er niet bij hoort vanaf jonge leeftijd zal hierin nooit meer de kans krijgen ‘op te klimmen’. Geen verhaal (meer) van de schoenpoetser die miljonair wordt of het *from rags to riches* – de Horatio Alger mythe.<sup>79</sup>

In *The Rise of the Meritocracy* nemen de tegenstanders van deze meritocratische maatschappij het in een manifest op voor de verschillende talenten van mensen.<sup>80</sup> Iets dat we tegenwoordig in het onderwijs helemaal niet lijken te begrijpen. We zouden het misschien zelfs op kunnen nemen voor onproductieve mensen (zeker wanneer productief zijn wordt gezien als een directe bijdrage aan dé economie en de huidige markt). Antropoloog David Graeber neemt het bijvoorbeeld niet eens op voor de ‘productieve armen’ (zoals de auteurs van het in §1.1.4 genoemde *Free Market Revolution* doen) die een vrijere markt nodig zouden hebben om kansen te creëren. Graeber neemt het daarentegen in *Debt: The First 5000 years* juist op voor de ‘niet-ijverige armen’.

“*At least they aren't hurting anyone. Insofar as the time they are taking time off from work is being spent with friends and family, enjoying and caring for those they love they're probably improving the world more than we acknowledge. Maybe we should think off them as pioneers of a new economic order that would not share our current one's penchant for self-destruction.*” (Graeber, 2011, 390).

Rand zou zich omkeren in haar graf bij deze woorden. Wat we volgens Graeber namelijk nodig hebben zijn samenlevingen waarin mensen juist minder gaan werken, waarin mensen (zo zou ik het willen formuleren) meer kunnen leven. Wat ik echter tegen heb op de opmerking van Graeber is dat die vrije tijd dan weer wordt gerechtvaardigd door het sociale aspect waaraan die tijd gespendeerd zou worden. Waarschijnlijk is dat wel zo, maar het is niet de enige legitimering voor meer “vrije tijd”. In de ‘gigantische schuldmachine’ zijn de laatste vijf eeuwen steeds meer delen van de wereldbevolking gereduceerd tot de morele equivalentie van conquistadores, stelt Graeber, en deze lijkt tegen haar sociale en ecologische grenzen te stuiten.

Graeber stelt dat we zó verschillend zijn dat er geen rangordes aangebracht moeten worden. Hetgeen volgens mij niet betekent dat er helemaal geen inkomensongelijkheid of verschillen meer tussen mensen mogen bestaan, maar we moeten wel nadenken over wie we status verlenen en waarom, en mensen juist meer om verschillende talenten of (on)kundes waarderen. Het gaat er niet om dat mensen zichzelf niet zouden mogen ontplooiën. Steeds eerder worden kinderen echter ingedeeld naar hun zogenaamde intelligentie.

Steeds meer selecties van te voren en het steeds vroeger indelen en uitsselecteren van kinderen zorgen ervoor dat niemand ooit meer zijn of haar talenten zal ontdekken. Anderzijds gaat het er niet om kinderen meer te laten doen dan ze zelf aankunnen, maar ze het idee te geven dat je altijd opties hebt, ook wanneer een kind scoort op wat we een ‘lager niveau’ zouden noemen.

---

<sup>79</sup> Horatio Alger, jr. (1832 – 1899) was een Amerikaanse schrijver die met name boeken schreef over armen die de Amerikaanse droom weten te leven. Deze mensen gaan van armoede naar een soort middenklasse-positie, niet zozeer naar heel rijk (ook al worden zijn verhalen dus als *‘from rags to riches’* getypeerd. Wellicht ligt hierin ook het probleem in de opvatting over de Amerikaanse droom: het zou meer om die middenklasse moeten gaan, of liever gezegd om de spreiding van rijkdom wat we dan niet eens meer een “midden” zouden noemen, zonder verschillen geheel kwijt te raken. Een meer realistische variant van de Amerikaanse droom? Het Center for a New American Dream probeert dit bijvoorbeeld te bewerkstelligen.

<sup>80</sup> “*The Manifesto urged that the hierarchy of schools should be abolished and common schools at last established. These schools should have enough good teachers so that all children should have individual care and stimulus. They could then develop at their own pace to their own particular fulfilment. The schools would not segregate the like but mingle the unlike; by promoting diversity within unity, they would teach respect for the infinite human differences which are not the least of mankind's virtues. The schools would not regard children as shaped once and for all by Nature, but as a combination of potentials which can be cultivated by Nurture.*” (Young, 1958, p.170).

Uiteindelijk zal het nuttiger zijn om ook het niet-nuttig lijkende toe te laten. Anders zal rigiditeit het winnen vanden experimenten en mogelijkheden, als het dat al niet heeft gedaan.

Het reguliere onderwijs wordt steeds slechter, omdat er geld wordt verdiend aan het vliegensvlug laten afstuderen van leerlingen (anders houdt de school het niet vol) door allerlei neoliberale targets. En straks gaan we dat oplossen door meer privéscholen waar wel goed onderwijs wordt aangeboden en geselecteerd wordt aan de poort. Iemand zou geschikt kunnen zijn voor een bepaalde studie, maar niet de juiste punten hebben behaald om naar zo'n school te gaan. Anderen zijn weer te arm voor dergelijk onderwijs. Dan zitten we met enerzijds een minder dan zesjes-mentaliteit en anderzijds een zo jong mogelijk tienden halen 'anders hoor je er niet meer bij' mentaliteit.

Volgens Paul Verhaeghe zouden we naar een 'meritocratisch systeem' toe moeten waarin het meer om kwaliteit zou gaan en minder om economische groei. Naar mijn idee moeten we echter helemaal afscheid nemen van de term 'meritocratie'. Vakmanschap kunnen we namelijk niet gemakkelijk meten (vakmensen kunnen andere vakmensen wellicht het beste herkennen) en al helemaal niet aan de hand van het nut dat iemand heeft in de zin van een bijdrage aan de economie.

*“De nieuwe arbeidsorganisatie kan het best gebaseerd zijn op een meritocratisch systeem, waarin kwalitatieve evaluaties centraal staan en waarbij de beloning niet alleen maar financieel is. Hetzelfde zal op grotere schaal moeten gelden voor de nieuwe economie, waarbij men zo snel mogelijk het idee van kwantitatieve groei moet verlaten voor kwalitatieve duurzaamheid. Dat idee van 'groei' is vermoedelijk de meest negatieve erfenis van de Scala Naturae: altijd meer, altijd hoger, ver verheven boven de rest.”* (Verhaeghe, 2012, p.215).

We zien tegenwoordig veel voorbeelden van waar dingen juist mis gaan door een te hoge druk om te presteren en te produceren. Daarbij zijn het met name feiten en geen gedachten die mensen tegenwoordig moeten produceren. De druk om objectieve feiten te produceren zorgt er juist voor dat mensen de feiten gaan fabriceren. Juist door middel van omwegen kunnen we daarentegen tot (nieuwe) feiten komen en niet door te doen alsof we ze al hebben. Het risico van Rands objectivisme en de cultuur van de Atlanten is precies dat het de omwegen om tot feiten te komen niet waardeert. Die omwegen en rust om tot dingen te komen, kwaliteiten, talenten etcetera kunnen in een orphische cultuur wél worden gewaardeerd.

### **1.3.6 Het belang van omwegen en experimenten**

De wetenschapper Neil DeGrasse Tyson (tevens presentator van de serie *The Cosmos*, de versie uit 2014) stelt in een interview dat wetenschappers (hij zelf ook) vaak niet oplossingsgericht tewerk gaan. Wanneer hijzelf onderzoek doet, stelt hij, is hij niet gedreven door het doel het lijden van de mensheid op te lossen. Vaak wordt hem de vraag gesteld waarom het geld (van belastingen) daarheen gaat, als wetenschappers ook naar een medicijn zouden kunnen zoeken om een ziekte te genezen. Oplossingen komen echter vaak niet uit onderzoek voort dat zich hierop richt, stelt Tyson.

Oplossingen kunnen overal vandaan komen, uit een onderzoek naar zwarte gaten bijvoorbeeld. Naar mijn idee is het daarom nodig om zoveel mogelijk omwegen en experimenten in het leven toe te staan. Ook al verdedigt Tyson met name onderzoek en experiment in de wetenschap (filosofie lijkt hij niet altijd zinnig te vinden), zou ik zijn punt breder willen trekken en stellen dat er zoveel mogelijk kan worden onderzocht vanuit interesse. Geïnspireerd raken en oplossingen vinden kan via verschillende wegen geschieden. Daarom moet het leven veel van deze omwegen hebben, ook als ze nooit tot een oplossing leiden. De voorwaarde is dat ze ook nutteloos mogen zijn of blijken, anders is het geen onderzoek.

Ook Gregory Bateson (etnoloog, antropoloog, psychiater, bioloog, cyberneticus, ecosoof) had het al in *Steps To an Ecology of Mind* (1972) over hoe wetenschap tegenwoordig, om

gefinancierd te worden, altijd de belofte van de genezing van één of andere ziekte in zich moet hebben – iets moet voordelig zijn voor de mens, anders gaat er geen geld naartoe. Dit al te rationeel doelmatige denken werkt volgens Bateson echter averechts. Het onderzoek stopt – zo stelt Bateson – wanneer een ziekte uit de weg is geruimd, zonder de ziekte of mogelijke gevolgen van de ‘oplossing’ verder te bestuderen. We richten ons op een klein deel binnen een geheel dat we proberen op te lossen, zonder naar het ‘grotere plaatje’ en verbanden te kijken.

*“Consider the state of medicine today. It’s called medical science. What happens is that doctors think it would be nice to get rid of polio, or typhoid, or cancer. So they devote research money and effort to focusing on these “problems”, or purposes. At a certain point Dr. Salk and others “solve” the problem of polio. They discover a solution of bugs which you can give to children so that they don’t get polio. This is the solution to the problem of polio. At this point, they stop putting large quantities of effort and money into the problem of polio and go on to the problem of cancer, or whatever it may be. Medicine ends up, therefore, as a total science, whose structure is essentially that of a bag of tricks. Within this science there is extraordinarily little knowledge of the sort of things I’m talking about; that is, of the body as a systematically cybernatically organized self-corrective system. Its internal interdependences are minimally understood. What has happened is that purpose has determined what will come under the inspection or consciousness of medical science.”* (Bateson, 2000, p.439).

Het gaat Bateson niet om een aanval om de medische wetenschap, maar om het belang van een uitgebreider denken dan het louter ‘rationeel doelmatige denken’. In het hoofdstuk ‘Conscious Purpose versus Nature’ stelt Bateson dat we ons denken zouden moeten uitbreiden. Het ‘rationeel doelmatige denken’ bood ons namelijk ooit een (evolutionair) voordeel, maar nu niet meer.

*“Conscious man, as a changer of his environment, is now fully able to wreck himself and that environment – with the very best of conscious intentions.”* (Bateson, 2000, p.452). In plaats van de omgeving te zien als dat waar we deel van zijn, proberen we onze omgeving te overwinnen. Als we op die manier iets proberen op te lossen, een ecologische crisis bijvoorbeeld, dan hebben we daar alleen maar onszelf mee. *“The creature that wins against its environment destroys itself.”* (Bateson, 2000, p.501). Het idee dat we de omgeving kunnen beheersen is destructief.

*“The point, however, which I am trying to make in this paper is not an attack on medical science but a demonstration of an inevitable fact: that mere purposive rationality unaided by such phenomena as art, religion, dream, and the like, is necessarily pathogenic and destructive of life; and that its virulence springs specifically from the circumstance that life depends upon interlocking circuits of contingency, while consciousness can see only such short arcs of such circuits as human purpose may direct.”* (Bateson, 2000, p.146).

We zouden het ‘rationeel doelmatige denken’ wellicht kunnen vergelijken met de ‘instrumentele rede’ waar Theodor W. Adorno en Max Horkheimer het, in de *Dialektik der Aufklärung* (1944), over hebben.<sup>81</sup> Naar aanleiding van hun recente ervaringen met het nazisme (waarvan zij waren gevlucht naar de Verenigde Staten) bekritiseerden zij het uitgaan van de instrumentele rede in het nazisme én in de moderniteit in zijn geheel. De Verlichting was volgens hen vanaf het begin al een proces waarin de mens zijn heerschappij bewerkstelligde (de wereld is tot middel van menselijke doelen gemaakt).

Ik vraag mij af of deze verhevenheid van de mens echter niet ook al in monotheïstische religies aan de orde is, waarin de mens ook de heerschappij heeft gekregen en in de Verlichting

---

<sup>81</sup> Theodor W. Adorno (1903-1969) en Max Horkheimer (1895-1973) waren leden van de Frankfurter Schule (een ander lid hiervan was overigens Herbert Marcuse, wiens denken ik verderop in de scriptie zal bespreken). De Frankfurter Schule ging uit van de ‘kritische theorie’ die is gericht op sociale transformatie en de samenleving door middel van kritiek op zaken die mis zijn in een samenleving. Hun kritiek op liberaal individualisme als een te beperkte variant van ruimte voor het individu waartoe ook de democratie wordt gereduceerd, deel ik ook.

geeft hij zichzelf die heerschappij. Wellicht wordt het dan ook vooral een probleem – religie en Verlichting – in fundamentalistische vorm. We spreken dan van ‘Verlichtingsfundamentalisme’ – Rand zouden we volgens mij ook een Verlichtingsfundamentalist kunnen noemen – wanneer de bevrijdende waarden van de Verlichting op zo’n manier wordt verdedigd dat men geen oog meer heeft voor andersoortige ervaringen van vrijheid voor mensen, of voor andersoortige relaties dan louter de mens en zijn ‘middelen-tot-doelen’.

Gregory Bateson noemde het de ‘eigenlijke zonde van de mens’ dat deze in zijn ontwikkeling (als aap zijnde nog) rationaal doelmatig begon te denken. Op een gegeven moment dacht een aap: ‘hé ik kan met een stok een appel uit de boom slaan’. En zo begon het, aldus Bateson. Met deze “zondeval” bedoelt hij niet dat het ons niets goeds heeft gebracht – het eten van de appel der (rationeel-doelmatige) kennis had zo zijn voordelen, zo zou je kunnen stellen. Hij pleit echter voor meer vormen van kennis dan dit. Evolutie is aanpassing en reageren op signalen vanuit de omgeving, het is niet het blijven kaalplukken van bomen als ze geen vruchten meer afgeven.

Door het bewust-doelmatige denken nemen we te snel maatregelen (ad hoc measures noemt Bateson ze) om iets op te lossen. Bateson geeft een voorbeeld van zo’n ad hoc maatregel, namelijk DDT. Een insecticide dat in zijn tijd veel gebruikt werd. Bateson stelt dat de ‘overlevingsunit’ (*unit of survival*) geen organisme, geslachtslijn (*family line*) of samenleving is, die zich aan een omgeving aanpast, maar een geheel van mens + omgeving. Het is de ecologie die evolueert. Bateson heeft het hier over het evolutieproces dat we volgens hem niet meer moeten zien als een organisme dat zich aanpast aan een omgeving om te overleven.

*“We should not think of this process just as a set of changes in the animal’s adaptation to life on the grassy plains but as a constancy in the relationship between animals and environment. It is the ecology which survives and slowly evolves. In this evolution, the relata – the animals and the grass – undergo changes which are indeed adaptive from moment to moment. But if the process of adaptation were the whole story, there could be no systemic pathology.”* (Bateson, 2000, p.338).

In het hoofdstuk ‘The Roots of Ecological Crisis’ laat Bateson weten dat een hoeveelheid DDT in pinguïns was gevonden. Bepaalde diersoorten waren erdoor met uitsterven bedreigt: carnivore vissen, vis-etende vogels en aardwormen bijvoorbeeld. Het gif is echter in 1972 verboden waardoor zijn voorspelling geen waarheid is geworden. Maar we maken ons nog steeds schuldig aan dergelijke ad hoc maatregelen. We zijn zo ver gegaan in het doelmatige denken, suggereert Bateson, (in combinatie met techniek), dat de natuur zichzelf niet meer kan herstellen.

*“Always, in any living (i.e., ecological) system, every increasing imbalance will generate its own limiting factors as side effects of the increasing imbalance. In the present instance, we begin to know some of Nature’s ways of correcting the imbalance – smog, pollution, DDT poisoning, industrial wastes, famine, atomic fallout, and war. But the imbalance has gone so far that we cannot trust Nature not to overcorrect.”* (Bateson, 2000, p.500).

We zijn kennelijk zo ver gegaan met ons louter doelmatige denken dat het systeem zichzelf niet meer kan corrigeren. Onze slechte ideeën (*ecology of bad ideas*) heeft ervoor gezorgd dat “onze” *unit of survival* uit koers is geraakt. Bateson roept op tot een andere manier van denken, we moeten inzicht krijgen in de cybernetische structuur. Alle biologische, evoluerende systemen (cybernetische of homeostatische systemen), zoals individueel organisme, samenlevingen, en ecosystemen bestaan uit complexe cybernetische netwerken, met subsystemen die ‘regeneratief’ zijn – dit houdt volgens Bateson in dat ze ongecorrigeerd een exponentiële vlucht nemen.

Er zijn echter ook ‘*governing loops*’ (conservatieve systemen) die de regeneratieve subsystemen onder controle houden om een stabiele toestand te bereiken. Cybernetica komt van het Griekse woord *kybernētēs* dat stuurman betekent. Wanneer we niet meer receptief zijn voor signalen of *feedback* in een systeem kan het als het ware ‘op hol slaan’. Het regeneratieve subsysteem moet als het ware weer worden gecontroleerd door *governing loops*, teruggehaald worden binnen die



loops. De taak is aan ons om de controle terug te geven aan het systeem, suggereert Bateson, want het systeem kan zichzelf niet meer reguleren.

Dit doen we door het bewustzijn te begeleiden (*aided consciousness*). Door middel van fenomenen als kunst, religie, dromen en dergelijke.<sup>82</sup> Kortom, wat nodig is volgens Bateson is een uitbreiding van de geest.<sup>83</sup> Ooit hebben we de vergissing gemaakt om de geest (zeker ook dankzij monotheïstische religies) los te koppelen van de wereld, te scheiden van de natuurlijke wereld, meent Bateson. Die vergissing moeten we als het ware weer rechtzetten.

Waar we eigenlijk aan voorbij zouden moeten gaan is het moderne idee van vooruitgang waarbij de mens wordt voorgesteld als een autonoom wezen, het enige subject tegenover een objectieve wereld. In de moderne *épistèmè* is er – volgens de analyse van Foucault – een subject tegenover een objectieve wereld komen te staan (en zijn we ook onszelf gaan objectiveren). Wanneer Foucault het in *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966) heeft over de ‘dood van de mens’ dan moeten we dit volgens mij begrijpen als de dood van deze moderne mens (het betekent naar mijn idee niet dat we de mens helemaal niet meer als individu kunnen denken).

Eigenlijk heeft deze mens nooit bestaan stelt Foucault naar mijn idee. “*Het is dan ook een troost en een hele geruststelling om te bedenken dat de mens slechts een recente uitvinding is, een nog geen tweehonderd jaar oude gestalte, een kleine plooi in onze kennis, en dat hij weer zal verdwijnen zodra die kennis een nieuwe vorm zal hebben ontdekt.*” (Foucault, WD, p.19). Het was een fictieve scheiding (doch niet geheel illusoir, want met reële gevolgen). We hebben ons een subject, als fundament van kennis tegenover een objectieve wereld gewaand (en we denken daarbij ook nog eens dat we objectieve kennis over onszelf kunnen bezitten). In die zin zijn we eigenlijk nooit ‘modern geweest’, zoals door Bruno Latour wordt gesteld in *Nous n’avons jamais été modernes: Essai d’anthropologie symétrique* (1991).

De filosofie van de laatste decennia is in opstand gekomen tegen de mens als een autonoom, machtig en louter objectiverend wezen. Misschien is ze wel doorgeschooten in de minachting voor het individu en was ik daarom ook aangetrokken tot het werk van Ayn Rand die het individu, eigenwijze types op het eerste gezicht lijkt te verdedigen. Zo verdedigt Rand in *The Fountainhead* bijvoorbeeld een tegendraadse architect (die een inspiratiebron vormt voor sommige kunstenaars die ik ken om vooral hun eigen ding te doen en zich niet te conformeren). Rand heeft echter nooit

---

<sup>82</sup> Die fenomenen moeten we volgens Bateson zoeken in delen van menselijk handelen die niet – zoals Bateson het stelt – gelimiteerd worden door ‘smalle vervormingen door het bewust doelmatige koppelen’, maar we moeten daarentegen zoeken naar manieren waarop wijsheid verkregen kan worden. Bateson noemt hier liefde als één van de belangrijkste correctieven. En hij heeft het over een door Martin Buber geïdentificeerd onderscheid tussen ‘I-Thou’ relaties en ‘I-It’ relaties. De laatste soort relaties is het normale patroon voor onze omgang met de dingen, en doet zich voor daar waar het doel belangrijker is dan liefde. Met de samenleving of ecosysteem zou de mens een I-Thou relatie hebben, maar dat lijken we (met ons bewustzijn) niet (meer) in te zien. Echter, met gebieden als kunst, poëzie, muziek, geesteswetenschappen, waar de geest actiever zou zijn dan het bewustzijn alleen, kunnen we dit toelaten. Hij noemt dit dus delen van de geest, en zelfs actievere delen van het bewustzijn. Het zou volgens Bateson wellicht effectiever zijn wanneer mensen hun vrijheden en flexibiliteit zouden kennen en ze vaker zouden gebruiken, in plaats van versturende variabelen te verbieden. Juist hetgeen ons flexibel maakt (kunst bijvoorbeeld kan dat doen) wordt in die zin verboden of niet getolereerd. “*Owing to the fact that inevitably many of the subsystems of society are regenerative, the system as a whole tends to “expand” into any area of unused freedom.*” (Bateson, 2000, p.511).

<sup>83</sup> We zijn dus in een denken terecht gekomen waarbij we geest van de natuur hebben losgekoppeld, vervolgens alleen aan onszelf hebben toegekend, en nu met doelmatige denken dat hiermee ontstond in combinatie met de techniek raken we het inzicht in het cybernetische systeem dat we Mind kunnen noemen helemaal kwijt. Uit de wereld afkomstige boodschappen of informatie nemen we als het ware niet op, omdat we de wereld van geest ontdoen, en dit alleen onszelf toekennen. We negeren daardoor, met ons (lineair) doelmatig denken zoals we dat tegenwoordig doen, de cyclische structuur van het (eco)systeem. Bateson houdt dus een pleidooi voor de gebieden die ons bewustzijn kunnen begeleiden. Hij noemt overigens ook (het beste van) religie. Dit zijn kennelijk de gebieden waarin we correctieven kunnen vinden die nodig zijn als begeleiding (of correctie) van het bewustzijn.

goed ingezien dat het goed in de markt moeten liggen waar zij toch op aanstuurt niet vrij is van conformisme, integendeel.

Het idee dat de mens alles in de hand houdt door te geloven dat het tot grootse dingen in staat is en dat de middelen daarvoor slechts in het kapitalisme worden aangereikt – het geloof van Rand – is pas echt achterhaald. De mensen die de nadruk leggen op de tragische kanten, de *loser* kanten van de mens, zouden voor Rand als het ware de ‘ongelovigen’ zijn die het bewustzijn, de rationaliteit, haar filosofie van het objectivisme niet genoeg vereren. Zij houden vooruitgang tegen, terwijl we beter het omgekeerde kunnen beweren.

Dit hoeft namelijk helemaal niet te betekenen dat men geen waardering heeft voor het geluk van (andere) mensen en het leven, integendeel de voorzichtigheid die het tragische besef kan teweegbrengen is juist uiteindelijk (via veel omwegen die het weet te waarderen) gericht op dit leven en ook op wat de mens allemaal kan. Net zoals het toelaten van onzekerheden, het erkennen ervan dat nodig is om vooruit te komen in het leven (het liefst zonder er geheel in te verzanden uiteraard).<sup>84</sup> In deze paragraaf is het vooral het element ‘Doel’ dat bij Rand belangrijk is in de ‘objectieve ethiek’ en dat ik betwijfel – het zou leiden tot productiviteit. De vraag is echter of een al te gelimiteerd doel dat doet.

In een artikel ‘Terug naar de natuur? Nee, bedankt’ schrijft Jos de Mul dat nostalgisch natuurbeheer nergens voor nodig is. Het is niet erg om oude natuur op te offeren voor nieuwe natuur, wanneer dat bijvoorbeeld de biodiversiteit ten goede komt. Het gaat er (niet alleen) om oude natuur te behouden, dat is zelfs tegennatuurlijk om te doen (de natuur past zich altijd aan, en de mens heeft daar ook een aandeel in). Dat natuur kunstmatig wordt gecreëerd zouden we inderdaad zeker in Nederland zo langzamerhand wel moeten begrijpen (daarnaast zou ik echter ook willen pleiten voor zoveel mogelijk ongerepte natuur, waar die nog wél bestaat).

Als voorbeeld geeft De Mul ‘Plant-E’, een spin-off van de universiteit van Wageningen. Het is een Plant-Microbiële Brandstofcel die elektronen uit de grond opslaat en alleen daglicht en water nodig heeft. Vegetatie, zoals bomen kunnen dan stroom opwekken. “*Stel je de door bomen omzoomde autowegen van de toekomst voor, waarin de elektrische auto’s dankzij het bionet of things al rijdend draadloos worden voorzien van stroom.*” (De Mul, 2015, par.6).

De mens is volgens De Mul kunstmatig van nature. Anders dan denkers als Rand stelt hij de mens niet voor als louter een wezen dat zich tegenover de natuur bevindt, maar er juist deel van is (met zijn technieken). Het idee van de mens tegenover de natuur, die de totale controle zou hebben over de techniek, dát is een ouderwets idee waarin wordt ontkend dat de mens deel is van zijn omgeving. Het ideaal van de Atlanten past hier goed in – ook Rand is schuldig aan deze ontkenning. In plaats van het *hubris*-optimisme zou het echter wel tijd worden voor een soort dionysisch pessimisme – waarover het in de volgende deelparagraaf ook gaat – dat verdedigd werd door Friedrich Nietzsche. Een pessimisme dat nodig is voor vooruitgang, zonder te denken dat de vooruitgang hiermee is gegarandeerd.

### 1.3.7 Het belang van *losers* en tragiek en naar een ander idee van vooruitgang

---

<sup>84</sup> Rand spreekt zich uit tegen de psychoanalyticus Sigmund Freud. De psychoanalyse gaat nota bene – net als vele andere psychologische methoden – om het bewust maken van het onbewuste! Dat mensen nu eenmaal tot op een bepaalde hoogte de speelbal zijn van passies en dat daaraan iets te doen valt, is iets wat je zou kunnen beamen, maar Rand lijkt het hele onbewuste te willen afschaffen. Denken dat het onbewuste niet hoeft te bestaan (dat we van alles bewust zouden kunnen zijn, zoals Rand lijkt te suggereren) zorgt er juist voor dat we het onbewuste zodanig ontkennen en gedachten verdringen die daardoor een nóg grotere invloed kunnen hebben op ons leven met alle tragische aspecten die daarmee ontstaan. Ze een plek geven, ermee omgaan in plaats van ze te onderdrukken (net als met emoties) is naar mijn idee een betere strategie dan het onbewuste te ontkennen als een reële kracht.

In *Capitalism: The Unknown Ideal* (1966).<sup>85</sup> levert Rand op een gegeven moment een gevecht met Erich Fromm die volgens haar meent dat het kapitalisme destructief is voor de menselijke geest (*spirit*). Fromm zou wel erkennen dat de kapitalistische productiemethode voor politieke vrijheid heeft kunnen zorgen, ook dat een geplande orde politieke reglementering zou kunnen riskeren en uiteindelijk tot dictatorschap zou kunnen leiden. Toch stelt Fromm volgens Rand dat een gezonde samenleving meer moet hebben dan ‘politieke vrijheid en materieel welzijn’.

Fromm heeft het over de vervreemding van productiemiddelen (arbeidsdeling) waarvoor het kapitalisme zorgt. Daarnaast heeft hij het over het ‘gezichtsloze monster’, de markt vervolgt Rand en over het consumentisme waarmee er ‘teveel keuzes’ zouden bestaan en over de industriële samenleving en de daarmee gepaard gaande kwantificering en abstractie, waardoor men niet meer in staat is om de uniekheid en concreetheid van de dingen te zien. Al deze zaken, stelt Rand, vormen in de optiek van Fromm het ‘destructieve karakter van het kapitalisme’.

Fromm stelt volgens Rand allerlei vragen die ze niet kan begrijpen, zoals: ‘hoe kan de zakenman zijn creatieve potenties ontwikkelen, als hij is gevangen in zijn obsessie met productie?’, hoe kan de kunstenaar de integriteit van zijn ziel bewaren als hij wordt geplaagd door verleidingen uit Hollywood en Madison Avenue?’, hoe kan de consument een eigen smaak en voorkeuren ontwikkelen als hij is omringd door gestandaardiseerde goederen en massaproductie?’ (CtUI, p. 329). Ook gaat Rand hier in tegen Fromm’s idee dat mensen twee jaar – niet langer om parasitisme tegen te gaan – geld moeten krijgen om in hun levensonderhoud te voorzien. Wie voor die ondersteuning zou moeten zorgen legt Fromm volgens Rand niet uit.<sup>86</sup>

Een legitimering hiervoor (en trouwens ook voor een basisinkomen) kan echter alleen maar worden gegeven wanneer we de aanname loslaten die Rand doet, namelijk dat iedereen gemakkelijk in zijn of haar eigen levensonderhoud kan voorzien en het huidige systeem daartoe de mogelijkheden biedt (als je maar de juiste Atlas-instelling hebt). Als dat waar zou zijn dan is zo’n maatregel waar Fromm het over heeft inderdaad niet nodig, maar dat lijkt mij niet het geval. In de utopie van Rand die lijkt op het huidige kapitalisme wordt niet erkend dat het ideale mensbeeld hierin misschien juist wel ziek maakt. Mensen die zich echter vervreemd zouden voelen binnen dit systeem zouden slechts aanstellers zijn volgens Rand, net als Fromm, die niet genoeg berusten in het kapitalistische systeem.

Zijn overpeinzingen zijn daarom ook niet legitiem volgens Rand. Naar mijn idee stelt Fromm echter een zeer legitieme vraag, namelijk hoe mensen genoeg tijd kunnen hebben om interessante dingen te doen en uit te vinden als zij de hele tijd bezig moeten zijn met zaken doen en geld verdienen. Rand zou misschien antwoorden dat hier de rijke Atlassen voor zijn die genoeg geld hebben om anderen tijd te geven. Atlassen helpen echter alleen degenen die zij zien als een mede-Atlas, waarbij ze er vanuit gaan dat die ander altijd zal terugbetalen. Rand begrijpt niet waarom Fromm het opneemt voor het zwakke in de mens, en niet voor het heroïsche (zoals zij doet met haar Atlassen).

*“But why does Fromm choose tramps, morons, and neurotics as his symbols of humanity, as his image of man—and why does he choose to claim that theirs is the state in which all men are destined to start, and out of which they must struggle to rise? Fromm does not tell us. Nowhere does*

---

<sup>85</sup> Erich Fromm (1900-1980) was een psycholoog/psychoanalyticus, socioloog, humanist, filosoof, socialist en behoorde tot de *Frankfurter Schule*, een neomarxistische school in Duitsland.

<sup>86</sup> Mensen kunnen misschien wel een grotere bijdrage te leveren aan de economie als ze af en toe pauzes nemen of de tijd ergens voor nemen en/ of (beginnen met) een startkapitaal of subsidie benutten. Rand kan naar mijn idee echter net zo min uitleggen waarom alleen onze gerichtheid op massaproductie mensen en de gehele wereld ten goede zou komen. Waarom zou je niet mogen beweren dat dit misschien niet ieders leven verrijkt, in financieel opzicht en andere opzichten? Iedere twijfel aan het kapitalisme is voor Rand het niet erkennen van het heroïsche in de mens.

he establish any logical connection between the facts he observes and the conclusions he announces.” (CtUI, p.314-5).

In het kapitalisme zou volgens Fromm sprake zijn van het probleem van afgescheiden-zijn (*seperateness*). Niet alleen de rede en productiviteit, maar ook de liefde – een samenzijn (*togetherness*) – zijn volgens hem nodig, stelt Rand, om dit probleem op te lossen. Er zijn volgens Fromm ‘nieuwe verbanden’ nodig. Iets waar Rand het absoluut niet mee eens is. Een gevoel van vervreemding lijkt volgens Rand al gauw te betekenen dat men de realiteit (van het kapitalisme) niet inziet. We moeten ons modelleren naar het beeld van de Atlas, dat is de “oplossing” voor vervreemding in Rands optiek en naar mijn idee juist de oorzaak ervan.<sup>87</sup>

Volgens Rand moeten we succes waarderen en niet afkeuren (zoals Fromm zou doen). Amerikanen begrijpen dit volgens haar het beste. “*Most Americans admire success: they know what it takes. They believe that one must pay for one’s sins, not for one’s virtues—and the monstrous notion of paying ransoms for good fortune would not occur to them, not would they take it seriously.*” (PWNI, p.144). Waarom Fromm dus die hoeren, idioten en neuroten als ‘symbolen van de mensheid’ opvoert? Omdat die types misschien juist wel verdedigd moeten worden in een wereld geregeerd door een Atlas-mentaliteit, zo zou ik willen stellen.

Rand is op zoek naar een soort puurheid en een perfecte mens, een supermens en zij denkt dat wanneer we ons hierop richten, deze ook zal ontstaan (in plaats van dat dit voor veel frustraties en ellende kan zorgen). Wellicht doet dit denken aan de Nietzscheaanse übermensch, maar die is juist de tegenpool van Rands Atlassen.<sup>88</sup> De übermensch wordt door Friedrich Nietzsche namelijk getypeerd als een ‘kunstenaarsgod’.<sup>89</sup> Hij verzette zich met dit idee juist tegen allerlei opvattingen uit zijn tijd – die uitgingen van (spenceriaanse) evolutionaire gedachten – waarmee men het opnam voor een menstype dat krachtig en gezond zou zijn.<sup>90</sup> Hij verzette zich tegen het heersende sciëntisme dat een voedingsbodem vormde voor het fascisme.<sup>91</sup>

Nietzsche meende zelf al dat de ‘figuur van de übermensch vaak een verkeerde associatie oproept’, namelijk van een darwinistische creatuur. Het lijkt hem meer om een mentaliteitsverandering te gaan dan een verdere evolutie van de mensheid (maar misschien is die

---

<sup>87</sup> Als iedereen Atlas moet worden wordt iedereen steeds meer rigide en heeft geen tijd meer om echt goede dingen te maken, want iedereen moet steeds scoren en succes hebben en vervolgens is iedereen overspannen. Atlas moeten zijn dat is juist een extreme (sociale) druk.

<sup>88</sup> Misschien past het wel in het narratief van de übermensch, zoals deze is gekaapt door het fascisme (en gepromoot door de fascistische zus van Nietzsche, Elisabeth).

<sup>89</sup> In *Die Geburt der Tragödie* (1872) stelt Nietzsche het volgende over de übermensch: “[...] einen >>Gott<<, wenn man will, aber gewiß nur einen gänzlich unbedenklichen und amoralischen Künstler-Gott [...]” (Nietzsche 1967, p.13).

<sup>90</sup> In *Nietzsche, Biology and Metaphor* (voor het eerst gepubliceerd in 2002, ik gebruik hier de uitgave uit 2006) van Gregory Moore wordt Nietzsches concept van ziekte en gezondheid verkend. De retoriek van ziekte en gezondheid was in de negentiende eeuw wijdverbreid, maar Nietzsche distantieert zich van vele opvattingen van wat hij noemt cultuur- en ‘Bildungsfilisters’ die enkel gezond noemen wat hen uitkomt en ongezond wat hen in de weg staat. ‘Gezondheid’ zou in deze zin een systeem van burgerlijke normen en oriëntaties verbergen. Sociale pathologieën (b.v. alcoholisme) werden daarentegen geïdentificeerd als symptomen van culturele en biologisch malaise, er wordt een verband weergegeven tussen fysiek en mentaal verval (ook veelal door artsen uit de *fin de siècle*), tussen een ongezond lichaam en immoraliteit.

<sup>91</sup> Een voorbeeld van dit sciëntisme was uiteraard het idee dat men aan uiterlijke kenmerken kan zien of iemand bijvoorbeeld crimineel was (zoals Cesare Lombroso dat in zijn tijd dacht). Dan was Socrates ook een crimineel, grapte Nietzsche – zo staat het in *Nietzsche, Biology and Metaphor* (voor het eerst gepubliceerd in 2002, ik gebruik hier de uitgave uit 2006) van Gregory Moore. Cesare Lombroso (1835-1909) was een Italiaanse criminoloog. Hij gebruikte eugenetica om criminelen te detecteren en ging er vanuit dat men als crimineel geboren wordt.

mentaliteitsverandering wel nodig voor evolutie).<sup>92</sup> Een evolutie voorbij de laatste mensen. De ‘laatste mensen’ worden door Nietzsche getypeerd als mensen met een te groot optimisme en weinig gevoel voor tragiek. De laatste mensen denken dat zij het geluk uitgevonden hebben.

Goed, Nietzsche heeft wel een bepaald menstype verdedigd van de ‘meester’ tegenover de ‘slaaf’, van een sterke soort mens die moest afrekenen met de (christelijke) slavenmoraal. Rands Atlanten lijken wel enigszins op deze meesters. Ze lijken ook wel op de laatste mensen die denken gemakkelijk te kunnen leven met de dood van God. Na de dood van God is er volgens Nietzsche sprake van een crisis in de metafysica waarin God voortleeft in allerlei schaduwen, oftewel ‘vervangende alternatieven van religie’ – zoals het geloof in een evolutionair wereldbeeld – die niet voldoende een antwoord zouden bieden.

Toch is het een ander soort evolutie die Nietzsche zich voorstelt, richting de mens als een egoïstischer wezen. Dit lijkt op wat Rand ook bepleit, maar naar mijn idee heeft Nietzsche het over een diverser, breder egoïsme dan Rand waarbij zelfkennis belangrijk is.<sup>93</sup> Het lijkt erop alsof de mens nog niet de juiste vervanging heeft gevonden voor God en voor een leven met genoeg zingeving, maar zonder God. Misschien wordt het juist tijd om dit al te grote optimisme van de laatste mensen te laten varen en het in te ruilen voor een dionysisch pessimisme. Volgens Nietzsche zijn mensen juist in tijden van verval des te optimistischer en wetenschappelijker.<sup>94</sup> Wanneer we ons leven uitbreiden met meer oog voor tragiek is dit misschien wel een teken van genezing.

Voor Nietzsche bestaat échte gezondheid van een cultuur ook uit een erkenning van het ongezonde. Zo werkt ook het ‘dionysische pessimisme’, waarbij het – in tegenstelling tot ‘romantisch pessimisme’ – niet alleen maar uitgaat van het lijden, maar dit wel erkent als essentieel element tot geluk. Het nietzscheaanse ‘dionysische pessimisme’ zou een lijden zijn aan de overvloed van het leven, hieraan zou de tragische kunst beantwoorden. Het romantisch pessimisme gaat daarentegen volgens hem samen met comfort (‘hieraan beantwoordt een kunst die rust, stilte, een effen zee, verlossing van zichzelf zoekt, of roes, kramp, verdoving, dat is de romantiek’ (Nietzsche, 1999, aforisme 370). Gezondheid is volgens hem de hoeveelheid ziekte die een organisme kan verdragen en te boven komen. Zo kan ziekte een stimulans voor het leven zijn. Dit is wat Nietzsche de ‘grote gezondheid’ noemt.

In (onder andere) de *Domesticatie van het noodlot* (2006) wordt door filosoof Jos de Mul ook gewezen op het belang van een tragisch besef. Het werkt niet per se verlamdend om te denken dat de mens niet alles gemakkelijk kan oplossen, meent hij. Dit inzicht zorgt er mijns inziens echter

---

<sup>92</sup> Volgens Nietzsche is de übermensch geen beter resultaat van natuurlijke selectie en variatie. Nietzsche had Charles Darwin echter enigszins verkeerd begrepen en evolutie geïnterpreteerd als het overleven van de sterkeren (een term die afkomstig is van Herbert Spencer en die wel werd gebruikt door Darwin maar in een ander zin), terwijl het Darwin meer ging om aanpassing aan de omgeving en dat niet door middel van ‘sterk zijn’. Je zou misschien kunnen stellen dat de übermensch door middel van een mentaliteitsverandering dan toch om evolutie gaat. Alleen zeker (allang) niet (meer) in spenceriaanse zin opgevat. Het gaat niet om succes door de sterkste te zijn, maar om aanpassing aan de omgeving, hiermee om kunnen gaan.

<sup>93</sup> In *Nietzsche, Biology and Metaphor* (2002) stelt Gregory Moore: “As we have seen, the human being is for Nietzsche the only life-form which is not yet fully adapted to its conditions of existence, the only one which still has the potential to evolve further.” (Moore, 2002, p.71). Evolutie gaat bij Nietzsche richting het individu. Moore noemt de ideale, morele mens – waarnaar Nietzsche refereert als de *Dauermensch* – van Spencer die meer op de laatste mens lijkt. Als voorganger van de Übermensch is de *freigewordener Mensch* of de *Sondermensch*. Het hogere egoïsme van de Übermensch leidt weg van een kudde-egoïsme of altruïsme. “Where Spencer’s ‘ideally moral man’ is the embodiment of her consciousness, Nietzsche’s Übermensch is a being who can master the conflicting perspectives and impulses that constitute his existence, who has emancipated himself from the alienating experience of serving ends which are not his own, and who is thus free to posit his own goals and values.” (Moore, 2002, p.84).

<sup>94</sup> De Grieken zouden juist ten tijde van hun ontbinding en zwakte steeds optimistischer, astraler en oppervlakkiger, en meer verzot op logica zijn geworden, dus blijmoediger en wetenschappelijker, beweert Nietzsche. De blijmoedigheid lijkt dan eerder een teken van verval dan het pessimisme.

wel voor dat we niet te rigide over oplossingen zouden moeten denken, maar er via omwegen misschien wel op uitkomen. Het is overigens grappig dat Rands held, Aristoteles, de tragedie wél zag als iets dat oproept tot voorzichtigheid, en ons een besef geeft van de kwalijke gevolgen van overmoed. Rand heeft absoluut geen tragisch besef en dat maakt haar tragisch.<sup>95</sup>

De Mul noemt in de *Domesticatie van het noodlot* het werk van Michel Houellebecq (1958). De romans van Houellebecq zijn misschien cynisch en nihilistisch, maar hij schrijft ze naar mijn idee wel met een reden, niet om in het lijden te blijven hangen maar toch ook met de hoop dat dit tragische besef er enige verlichting aan kan bieden. Misschien toont Houellebecq daarmee wel heel goed wat er gebeurt wanneer een maatschappij op een Atlas-zijn is gericht, namelijk dat die juist veel “looters” – ook in de zin van een soort *losers* die niet weten mee te komen (zoals ze door Rand worden getypeerd) – voortbrengt.

*“In De wereld als markt en strijd en Platform schetst hij in een mengeling van koele registratie en bijtend sarcasme een even onthuiserend als hilarisch beeld van de liberale markteconomie waarin alles en iedereen te koop is. Ook liefde en seks zijn niet meer dan commodities, handelswaar dat door de hoogste aanbieder wordt weggekaapt voor de ogen van de losers, die veruit in de meerderheid zijn.”* (De Mul, 2006, p.295).

Houellebecq toont de tragiek en het verval van deze samenleving. Die degeneratie ontstaat echter niet, zoals Rand dacht, doordat mensen stoppen de industrie in zijn geheel te verdedigen en de hoge gebouwen te eren die het zou hebben voortgebracht. In *The Spirit Level: Why Equality is Better for Everyone* stellen, zoals ik reeds heb vermeld, de auteurs dat economische groei in veel landen welvaart heeft gebracht, maar – in hun grafieken tonen ze een kantelpunt – de effecten van verdere groei zijn niet meer zo positief, integendeel. Daarna ontstaan er weer meer ziektes, mensen worden weer slechter op school, worden ongelukkiger, etcetera.

Er zouden tegenwoordig juist weleens te veel verhalen met *happy endings* kunnen bestaan, waardoor we te veel geloven in ons eigen kunnen en problemen niet inzien. Zo’n opmerking van mij zou Rand alleen maar wegzetten als iets waarmee ik kwade bedoelingen zou hebben en de mensheid niets zou gunnen, maar de vraag is of ik de mensheid niet juist iets gun door ook te wijzen op het ongelukkige, het tragische. Misschien moeten er juist wel meer toneelstukken, tragedies opgevoerd worden die ons blijven tonen wat er allemaal tragisch is aan ons huidige kapitalistische systeem en vooruitgangdenken, maar ook van nieuwe idealen en ideologieën die nog komen gaan.

Foucault heeft het in een lezing gehad over het belang van types (in het verleden), zoals narren of andere marginale figuren, die door machthebbers eerder worden geaccepteerd dan anderen in het vertellen van de waarheid (over die macht).<sup>96</sup> Naast de tragedie hebben we dan ook de komedie en de satire nodig als kritische functies.<sup>97</sup> Het is wellicht juist wel het belang van “zwakke” personages, marginale figuren dat Rand niet begrijpt. Herbert Marcuse heeft het in *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (1964) over hoe romanpersonages als narren en dergelijke, die ooit een kritische functie hadden nu niet meer in romans voorkomen.

---

<sup>95</sup> Overigens was Rand in haar persoonlijke leven ook niet altijd even goed in staat om zich als een Atlas te gedragen die lak heeft aan iedereen. Zij wist zich bijvoorbeeld geen raad toen de man met wie zij een affaire had het met haar uitmaakte. Dit is natuurlijk geen falen van Rand in de zin van dat haar moraal wel overeind blijft, het is een falen van die gehele moraal waarvan iemand geen zwaktes mag tonen. Het erkennen van zwaktes is net als het erkennen van tragiek echter naar mijn idee precies nodig om als persoon sterk in het leven te staan.

<sup>96</sup> Zie hiervoor *Parrèsia. Vrijmoedig spreken en waarheid* (1985/herziene uitgave 2004). Deze tekst is deel van een reeks lezingen die Michel Foucault gaf in oktober en november 1983 waarvan geen door hem geautoriseerde uitgaven bestaan, maar dus wel in boekvorm en Nederlandse vertalingen zijn verschenen.

<sup>97</sup> Jos de Mul heeft het ook wel over het belang van de tragikomedie als vorm van kritiek, zoals de film *Shouf shouf Habibi* (2004).

## 2 De interpassiviteit van het kapitalisme en het belang van de publieke ruimte

### 2.1 De interpassieve TINA-situatie en een mogelijke doorbraak

Het kapitalisme zit gevangen in een beweging die vernieuwend lijkt, maar waarbij het kapitalisme zichzelf slechts keer op keer weet uit te vinden en zo in stand te houden, zonder dat werkelijk noodzakelijke veranderingen – waarvan een hele belangrijke het milieu betreft – plaatsvinden. Dat dit te maken heeft met ons idee dat we volledig geëmancipeerd zijn en verder niets meer hoeven te veranderen, ook al voelen we de aandrang dit te doen, zal ik hier proberen duidelijk te maken. Het idee dat het kapitalisme heeft gezegevierd over het communisme draagt bij aan de vastgeroetheid van het kapitalisme. Het antwoord hierop is niet weer het communisme – althans, niet als een systeem dat het kapitalisme omver zou kunnen werpen. Wél van belang is het koesteren van een soort communistische krachten, of dat nu tot een verandering of uiteindelijk tot het einde van het kapitalistische systeem zal leiden. Dat zijn krachten die altijd al hebben bestaan – ook nu nog binnen het kapitalisme.

#### 2.1.1 TINA

De uitspraak *'there is no alternative'* – afgekort als TINA – is afkomstig van Margaret Thatcher.<sup>98</sup> Hiermee bedoelde zij dat er geen beter alternatief bestaat voor de liberale economie.<sup>99</sup> Dat is waar we het mee moeten doen. Over deze situatie zal ik het in deze paragraaf hebben. We kunnen bij deze TINA-situatie dus ook denken aan Francis Fukuyama die de val van de muur (1989) zag als een teken van de overwinning van de liberale democratie (ten opzichte van 'alle andere mogelijke ideologieën') en het 'einde van de geschiedenis'.<sup>100</sup> Kritiek lijkt in het kapitalistisch systeem te worden geabsorbeerd. We nemen dit systeem aan als onze enige realiteit.

In *Capitalist Realism. Is There No Alternative?* (2009) stelt Mark Fisher dat kritiek wel is toegestaan in het kapitalisme, maar dat zij 'haar doel voorbijschiet'. Fisher heeft het over de dreigende uitputting van de hulpbronnen. Het besef hiervan wordt niet zozeer onderdrukt, meent Fisher, maar eerder 'geïncorporeerd in advertising en marketing'. We blijven er hierbij vanuit gaan dat die hulpbronnen oneindig zijn en dat het probleem kan worden opgelost door de markt. (Fisher 2009, p.18). We zouden dus kunnen stellen dat kritiek wel is toegestaan, maar eigenlijk weinig of geen effect heeft.

De Disney/ Pixar film *Wall-e* is voor Fisher een voorbeeld van kritiek (op onze huidige verspillende en vervuilende levenswijze) die niet voor een mentaliteitsverandering weet te zorgen, integendeel. De film ontheft ons volgens Fisher juist van een gevoel van noodzaak om iets te doen of te veranderen. *"A film like Wall-E exemplifies what Robert Pfaller has called 'interpassivity': the film performs our anti-capitalism for us, allowing to continue to consume with impunity."* (Fisher, 2009, p.12). De interpassieve situatie is er volgens hem dus één waarbij we denken dat we bezig zijn met iets maar in wezen doen we niets of weinig.

---

<sup>98</sup> Margaret Thatcher was de Britse premier tussen 1979-1990 van de Conservatieve partij. Zij introduceerde het neoliberalisme in Engeland en zette veel privatiseringen door.

<sup>99</sup> Een vrije, of zo vrij mogelijke economie dus.

<sup>100</sup> Het einde van de geschiedenis bestond volgens Fukuyama niet uit een samengaan van kapitalisme met socialisme (zoals anderen het zich misschien hadden voorgesteld), maar het kapitalisme kwam als winnaar uit de bus van de Koude Oorlog.

Volgens Gijs van Oenen wijst ‘interpassiviteit’, zo stelt hij in *Nu even niet: over de interpassieve samenleving*, op het ‘ontheven worden’ van iets door iets of door iemand anders. We zouden kunnen stellen dat dit ook het geval is bij de film *Wall-e* die als het ware voor ons kritiek levert (op de rücksichtsloze uitbuiting van de aarde).<sup>101</sup> Het lijkt erop dat we elkaar in het kapitalisme weten te ontheffen van een gevoel van noodzaak om iets te veranderen, misschien juist wel doordat we zoveel kritiek kunnen leveren en kwalijke zaken kunnen bespreken (om ze vervolgens alweer vlug te vergeten en door te gaan met het alledaagse leven).<sup>102</sup>

In *Nu even Niet! Over de interpassieve samenleving* (2011), stelt Gijs van Oenen dat interpassiviteit is ontstaan als reactie op de eis tot interactiviteit/participatie die vanaf de jaren zeventig is toegenomen. Doordat mensen zich tegen autoriteit gingen verzetten kwam het idee op dat zij meer zelf zouden moeten kunnen beslissen. De burger van na de tweede wereldoorlog werd vervolgens overal bij betrokken, de nadruk lag volgens Van Oenen daarmee op ‘interactiviteit’. Er is dan volgens Van Oenen sprake van een ‘actieve betrokkenheid bij maatschappelijke instituties’.

Gezag was onderwerp van discussie geworden, van onderhandeling en heronderhandeling. Allerlei democratiseringsprocessen waren het gevolg. In het onderwijs bijvoorbeeld moest iedereen overal over mee kunnen beslissen, maar ook in het gezin en in allerlei instellingen. Van Oenen noemt socioloog Abram de Swaan die stelde dat er vanaf de periode na de tweede wereldoorlog sprake was van een overgang van een bevelshuishouding naar een onderhandelingshuishouding.<sup>103</sup> We zijn volgens Van Oenen echter vanaf de jaren tachtig moe geworden van deze onderhandelingshuishouding met democratiseringsprocessen en discussies.

De eis tot interactiviteit is volgens Van Oenen onhoudbaar geworden en hij noemt de reactie hierop (allerlei ‘uitvalsverschijnselen’, zoals geestesziektes, maar ook asociaal gedrag en keuzestress) ‘interactieve metaalmoetheid’. De emancipatiedruk wordt ons te veel. Naast de lusten van de emancipatie ervaren we er nu ook de lasten van. We kunnen de interpassiviteit volgens Van Oenen ook zien als een vorm van verzet – een weigering om te voldoen aan de eisen van de interactiviteit die we onszelf hebben opgelegd.

Volgens mij kunnen we geestesziektes en dergelijke inderdaad onder dit verzet scharen, maar het asociale gedrag waarover Van Oenen het heeft, zoals van het ‘korte lontje’ is mijns inziens juist een resultaat van het (denken te) volgen van de eisen van emancipatie. Ooit werd de burger, tijdens de Verlichting, verteld dat hij zich van zijn eigen verstand kon bedienen, het *sapere aude* van Kant, maar dit is uitgroeid tot een ‘constant je mening spuien’. De emancipatie is naar mijn idee eerder doorgeslagen – de mondige burger is als het ware ‘übermondig’ geworden – in een bepaalde, verkeerde richting dan ‘geslaagd’ zoals Van Oenen stelt (en dat met het geslaagd-zijn ook de lasten ontstaan). Geëmancipeerd zijn en democratie gaan verwarren met ‘ongehinderd zeggen wat je op je tong hebt’ dat doen de mensen die denken dat de democratie een GeenStijl platform behoort te zijn.

---

<sup>101</sup> Waar we echter volgens mij wel mee op moeten passen is de implicatie dat ‘de machtige bedrijven’, zoals Disney/Pixar dit altijd doelbewust zouden doen, met het doel om geld te verdienen en alsof de mensen die bij het bedrijf werken niet werkelijk vanuit ideologisch oogpunt een film maken en van mening zijn dat de situatie zou moeten veranderen. Niet dat Fisher dit zo stelt, want het gaat hem er meer om dat dit precies de (hypocriete) situatie is van veel liberale communisten die het systeem willen veranderen, maar er tegelijk aan bij blijven dragen.

<sup>102</sup> Peter Sloterdijk heeft zelfs een keer gesteld dat we natuurfilms kijken over uitstervende diersoorten om ons met hun lot te verzoenen.

<sup>103</sup> De Swaan stelde ook al in het essay ‘Uitgaansbeperking en uitgaansangst; over de verschuiving van bevelshuishouding naar onderhandelingshuishouding’ (1979) dat de onuitgesproken eisen van de onderhandelingshuishouding sommigen te zwaar zijn, en hen de ‘zin beneemt in allerlei omgang die is toegestaan’. Omdat de nieuwe gedragsmogelijkheden een “grote mate van onderlinge afstemming vereisen, van onderhandeling en van regulering van eigen neigingen, van zelfbeheersing, en ‘elkaar- beheersing’”. (De Swaan, 2009, p.101).



We hebben hier te maken met een probleem inherent aan de democratie, namelijk populisme. Alles en overal onze mening kunnen verkondigen wordt dan foutief gezien als democratie.<sup>104</sup> We ervaren volgens mij tegenwoordig niet de lasten en eisen van dé emancipatie, maar van de emancipatie zoals we die hebben gedacht, namelijk als iets waarbij we mensen vrijheden en verantwoordelijkheid hebben gegeven, maar niet de mogelijkheden om hiermee om te gaan waardoor het niet altijd vrijheden en mogelijkheden worden. Naar mijn idee is een andere emancipatie mogelijk (want emancipatie is nooit af, iets dat door Van Oenen ook wordt erkend, ondanks zijn idee van een ‘geslaagde emancipatie’).

Naar mijn idee ontstaat interpassiviteit niet zozeer door een ‘te veel’, zoals een te veel aan keuzemogelijkheden of aan kritiek (waardoor die kritiek geen effect meer heeft). Maar eerder doordat we steeds (vlug) (moeten) doorgaan, zonder de tijd te nemen om stil te staan bij al die kritieken en keuzemogelijkheden. We zouden dit echter misschien beter ‘schijninteractiviteit’ kunnen noemen. De reactie daarop is dan weer een soort (terechte) interpassiviteit waarmee mensen zich (onbewust) verzetten tegen deze schijninteractiviteit – door “het op te geven”.

Het idee dat iedereen overal voor verantwoordelijk is zorgt er mijns inziens voor dat uiteindelijk niemand verantwoordelijkheid neemt (‘iedereen moet het doen dus niemand’). Mensen besteden die verantwoordelijkheid aan elkaar uit, of aan een toekomstige zelf (die wél tijd heeft). Verantwoordelijk zouden we denk ik ook niet moeten interpreteren als een soort eis tot economische onafhankelijkheid. Wanneer mensen minder onder druk zouden staan, zouden zij, denk ik, ook beter kunnen nagaan waarvoor zij wél en waarvoor niet precies verantwoordelijkheid willen nemen. Er lijken hoge eisen aan mensen te worden gesteld, maar eigenlijk zijn het lege eisen en wordt van mensen niet verlangd om zich te ontwikkelen.

De nadruk ligt in de rechts-liberale politiek op ‘dingen zelf moeten doen’ en ‘verantwoordelijkheid nemen’, maar er wordt niet goed gekeken naar de wijze waarop de wensen van mensen dit te doen al bestaan en die wensen tegemoet te komen. Eigenlijk hebben we niet zo’n grote keuzevrijheid als wordt gesuggereerd. Voor bepaalde zaken is geen tijd en ruimte, waardoor we er ook geen verantwoordelijkheid voor kunnen nemen. Bijvoorbeeld een vader die voor de opvoeding van zijn kinderen wil opdraaien en geen uur mag missen op het werk. Daarvoor is geen ruimte en tijd. Dát zou echter een voorbeeld zijn van iemand die iets ‘zelf wil doen’. Slechts voor het ‘jezelf in leven houden’ moet men echter steeds meer zelf verantwoordelijk zijn. De emancipatie is doorgesloten in een rechts-liberale richting waarbij individuele vrijheden niet de kern vormen.

Wanneer psychiater Paul Verhaeghe in *Identiteit* (2012) wijst op de TINA-situatie en dat mensen wel iets willen veranderen, maar dat het ze niet lukt (zie het citaat hieronder), dan denk ik dus dat dit ook te maken heeft met de druk die al bestaat om overal zelf voor verantwoordelijk te zijn (ook het milieu), de eis tot interactiviteit, meedoen (op deze lege, specifieke wijze die eerder voor schijninteractiviteit zorgt) zonder daartoe de juiste middelen te krijgen. Inderdaad doen we dit onszelf aan (wij kiezen de heersende politiek). Verhaeghe heeft het overigens terecht over de druk in onze huidige samenleving om succes te hebben en gelukkig te zijn waardoor mensen zich juist miserabel gaan voelen.

*“De postmoderne mens lijdt aan een vreemde dissociatie, een nieuwe vorm van persoonlijkheidsverdubbeling. We klagen het systeem aan, staan er vijandig tegenover en voelen ons machteloos om het te veranderen. Anderzijds gedragen we ons op een manier die het systeem voortdurend bevestigt en uitbreidt. De wijze waarop we eten en drinken, ons kleden, verplaatsen, op vakantie gaan, zijn daar stuk voor stuk voorbeelden van – wij zijn het systeem waarover we klagen.”* (Verhaeghe, 2012, p.231).

---

<sup>104</sup> Volgens Foucault ervoeren Grieken dit probleem al in de oudheid. Deze opmerking van hem is te vinden in *Parrèsia. Vrijmoedig spreken en waarheid* (1985/herziene uitgave 2004).

### 2.1.2 Het communisme als doorbraak van TINA?

‘Het communisme is verslagen’ – zo gaat het verhaal, stelt Dean in *The Communist Horizon* (2012). “*We won. Capitalism and liberal democracy (the elision is necessary) demonstrated their superiority on the world historical stage. Freedom triumphed over tyranny.*” (Dean, 2012, p.31). Deze gedachte zien we bij Francis Fukuyama wanneer hij het heeft over ‘het einde van de geschiedenis’. En Rand heeft er een absolute logische tegenstelling van gemaakt: het communisme deugde niet, dus moet het kapitalisme dat wel doen. Sowieso lijkt iedereen in het huidige kapitalistische systeem deze opvatting enigszins te delen. Het falen van het communisme doet ons denken dat we het kapitalisme hebben te accepteren als de enige mogelijke realiteit. Dat is ook wat Fisher stelt in (het in de vorige deelparagraaf genoemde) *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*

Dean zegt mee te gaan in de opvatting van Slavoj Žižek dat de heersende ideologie ons wil laten denken dat radicale verandering onmogelijk is en het kapitalisme daarom niet kan worden afgeschaft. De kapitalistische markt wordt gezien als het ‘enige duurzame paradigma voor de universele menselijke organisatie’. (Dean, 2012, p.34). Politiek is hierin een soort consumptiegoed geworden, stelt zij. Dean noemt het reduceren van politiek tot louter consumptiekeuzes het ‘communicatieve kapitalisme’ (*communicative capitalism*). Iedere politieke poging wordt volgens Dean in het kapitalisme geabsorbeerd.

Met dit communicatieve kapitalisme ben ik het eens, maar vervolgens stelt Dean dat dit kan worden opgelost wanneer ‘links’ haar ware aard weer zou oppikken die het heeft verloren, namelijk het communisme. Het verlangen naar communisme wordt nu door links onderdrukt. “*The Left is stuck in democratic drive as the actuality of its suppression of communist desire. In each instance, communism names that in opposition to which our current setting is configured, the setting within which contemporary capitalism unfolds.*” (Dean, 2012, p.69). Daarentegen zou links het wezen van het communisme weer moeten omarmen. Volgens Dean blijft links nog wel revolutionaire ideeën uitdragen, maar ze zijn ‘gecomprimeerd tot consumptieartikelen’.

Het communisme wordt volgens Dean door rechts echter gepositioneerd als een bedreiging voor de democratie. De linkse politiek die het voor ‘de democratie’ (zonder het communisme) opneemt zou slechts de status quo ‘keer op keer’ bevestigen, stelt zij. ‘We praten, zeuren en demonstreren’ volgens Dean, maar het brengt allemaal niets teweeg. Alternatieven lijken in het kapitalisme onmogelijk en links is hierin volgens Dean volkomen passief geworden.

“*Activity becomes passivity, our stuckness in a circuit, which is then mourned as the absence of ideas or even the loss of the political itself and then routed yet again through a plea for democracy, although it doesn’t take a genius to know that the real problem is capitalism. What leftists call the loss of the political is the fog they wander through because they’ve lost sight of the communist horizon.*” (Dean, 2012, p.66).

Dean noemt Wendy Brown die het concept ‘linkse melancholie’ heeft overgenomen van Walter Benjamin.<sup>105</sup> Volgens Brown is links verslaafd geraakt aan deze melancholie en blijft daarin hangen, in plaats van te streven naar werkelijke verandering. “*Left melancholics lament the lack of political alternatives when the real political alternative is the one whose loss determines their aimlessness—communism.*” (Dean, 2012, p.54). Die melancholie zou er dus niet uit bestaan dat links te veel terugverlangt naar communistische idealen, maar te weinig. Ik vraag mij echter af of dit

---

<sup>105</sup> Walter Benjamin had het in zekere zin ook al over een ‘kapitalistisch’ realisme. Volgens Dean verzette hij zich bijvoorbeeld tegen het denken van Erich Kästner die hij als voorbeeld gebruikte van een ‘nieuwe objectiviteit’ die aan het ontstaan was. Mensen zoals Kästner zouden volgens Benjamin revolutionaire thema’s assimileren in het *bourgeois* apparaat van productie en publicatie, stelt Dean, zonder ooit de vraag te stellen naar het bestaan van die burgerlijke klasse.

verlangen naar een communisme dat nog reminiscent is aan oudere vormen – ook al beweert Dean een nieuw soort communisme te verdedigen – niet juist melancholie is.

In tegenstelling tot het communisme denken we, stelt Dean, dat het kapitalisme wel een permanente revolutie ondergaat. Hierin blijft volgens Dean steeds de ‘fantasie behouden’ dat het kapitalisme en democratie de ‘best mogelijke economische en politieke arrangementen zijn’. (Dean, 2012, p.36). Hoe anders is Deans idee van communisme echter? Volgens haar zou communisme gaan om een ‘collectief verlangen naar collectiviteit’: *it forges a common desire out of individual ones, replacing individual weakness with collective strength.*” (Dean, 2012, p.206). Occupy was hiervan een voorbeeld, maar zo’n beweging zou volgens haar meer moeten doen dan ‘netwerken en individuele keuzes en merken’ aanbieden, want anders zou het niet veel anders zijn dan wat we al hebben.<sup>106</sup>

Wat Dean wil, is voornamelijk een ontevreden (ressentimentele) meerderheid creëren die zich tegenover een heersende klasse zou stellen (de 1%). Dean heeft het over politieke representatie in de vorm van een communistische partij: *“The role of the party is to insist on division. A party politicizes a part. The communist party politicizes the part that is not a part, claiming the gap constitutive of the people and subjectifying it as the collective desire for collectivity.”* (Dean, 2012, p.245). Het ‘deel dat geen deel heeft’ wordt hier al gauw door Dean als ‘het volk’ voorgesteld en het communisme als de verbindende factor die de verschillen weet te overkomen (ook in redenen waarom mensen bijvoorbeeld meededen aan Occupy).

Met het *‘insist on division’* bedoelt Dean de mogelijkheid om onszelf te denken als een meerderheid tegenover een elite. Ik zie hier weinig vernieuwends in. Waarom zouden we het communisme eigenlijk nodig hebben, waarom – als het zo anders zou kunnen zijn dan we het tot nog toe kennen – zouden we dat nog zo moeten noemen? En als ieder systeem het risico loopt om rigide te worden, waarom zou dit niet het geval zijn met het communisme? Het communisme lijkt voor Dean, net als het kapitalisme voor Rand, een soort definitief antwoord te zijn op al onze problemen, zij nemen het naar mijn idee beiden op voor een soort (Amerikaans) optimistisch *Disney-happy ending*.

Niet het communisme als een alternatief systeem is wat we volgens mij nodig hebben, maar eerder een (idee van) communisme zoals dat wordt opgevat door antropoloog David Graeber. Communisme is volgens hem iets dat (altijd) al bestaat. *“All societies are communistic at base, and capitalism is best viewed as a bad way of organizing communism.”* (Graeber, 2013, p.294). De communistische samenleving kan volgens hem niet bestaan, iedere samenleving is daarentegen gebaseerd op communisme (de grondslag voor sociaal gedrag). Volgens Graeber houdt communisme dus geen regering of samenleving in waarin alles gemeenschappelijk zou worden.<sup>107</sup>

Volgens hem gaat het hier om het principe: *‘From each according to his ability, to each according to his need’*.<sup>108</sup> De – door Karl Marx bekend geworden – leus waarmee Jodi Dean overigens haar boek *The Communist Horizon* eindigt. Dit principe kan dus echter volgens Graeber niet op de hele samenleving worden toegepast. Mensen volgen dit principe echter volgens hem wanneer zij bijvoorbeeld aan een gezamenlijk project werken. Voor Graeber gaat het erom dat

---

<sup>106</sup> De Occupy beweging was een protestbeweging tegen sociale en economische gelijkheid waarbij een plek in de stad in beslag werd genomen. De leus 99% armen tegen de 1% rijken is hiervan afkomstig. ‘Occupy Wall Street’ in New York was het eerste protest.

<sup>107</sup> Je zou kunnen beweren dat een communistisch systeem de communistische krachten dan beter zou organiseren. Toch loopt de verdediging van het communisme als systeem het risico om die communistische krachten ook te verdedigen in gebieden waar ze niet thuishoren, of om in abstracties te vervallen zoals in termen van ‘gelijkheid’ gaan denken los van contexten.

<sup>108</sup> Eigenlijk is de zin gepopulariseerd door Marx maar eerst door o.a. Louis Blanc gebruikt in 1851.

mensen worden voorzien (naast op hun kunde te vertrouwen) in wat ze nodig hebben om een taak uit te voeren. Toch moeten we naar mijn idee voorzichtig zijn met deze leus.

In *Atlas Shrugged* vinden Dagny en Hank op een gegeven moment in een verlaten fabriek de motor die statische energie kan omzetten in kinetische energie – superuitvinding van Atlas John Galt waaraan hij in het geheim in de fabriek (waar hij ook arbeider was om van de voorzieningen gebruik te kunnen maken) aan had gewerkt. De motor ligt daar gewoon, omdat de domme mensen die geen Atlassen zijn de waarde er niet eens van in konden zien – zij hebben alles in de fabriek geplunderd en de motor laten liggen, typisch voor *looters*. In de fabriek was een experiment uitgevoerd, hetgeen de reden vormt voor het sluiten van de fabriek. De slogan ‘*From each according to his ability, to each according to his need*’ werd gebruikt als uitgangspunt voor een experiment.

Mensen in de fabriek werden betaald naar behoefte, in plaats van naar kunde. Iedereen die hard werkte in deze fabriek, moest dit doen voor weinig of geen geld, want het meeste geld ging uiteraard richting de mensen die (zogenaamd) het behoeftigst waren, de zieken, de zwakken, en vooral mensen die zó zwak zijn dat ze deden alsof ze ziek waren. Enorme *looters* dus, terwijl de hardwerkende mensen met Atlas-potentie (die maar doorwerkten, want dat doen Atlassen) niets kregen voor hun inspanningen. Volgens mij gaat communisme echter niet om de bevrediging van wat mensen (zeggen) nodig (te) hebben, maar om de mogelijkheid je kunde in te zetten, te ontwikkelen (dus wat je hiervoor nodig hebt) en vervolgens iets te doen of te maken (zonder per se te hoeven denken aan wat het zal opleveren) waarbij het gaat om om het creëren van het product zelf.

Om kunde én behoeftes gaat het dus en het creëren van ruimtes (communisme) waarin mensen met andere doelen dingen kunnen verwezenlijken dan louter economische, of in economische zin nuttige. Die ruimtes moeten we volgens mij concreet zien te maken, én ze zien te verdedigen, want die communistische ruimtes bestaan al, tegen de logica van het kapitalisme en de vrije markt in waardoor ze ondergesneeuwd kunnen raken. Het ontbreekt ons volgens Graeber niet aan verbeelding, maar toch lukt het ons niet om iets voorbij ‘financiële derivaten, nieuwe wapensystemen of internet platforms om formulieren in te vullen’ te creëren. Hiermee wijst hij naar mijn idee ook op Fishers concept van interpassiviteit. We willen wel, maar het lukt ons niet.

We verbeelden erop los, zonder werkelijk in actie te komen (dit is als het ware, tot nu toe, vooral een manier van “uitbesteding” van verantwoordelijkheid aan elkaar gebleken). We dromen als weg, en naar mijn idee meer en meer, omdat we iets willen veranderen hetgeen ons niet goed lukt. We vluchten in de dromen. Graeber lijkt het anarchisme voor te stellen als een manier waarmee we wél kunnen handelen naar onze verbeelding. Volgens hem stellen anarchisten zich een wereld voor gebaseerd op gelijkheid en solidariteit waarin mensen vrij zijn om zich met elkaar te associëren om een ‘eindeloze variëteit na te streven van visies, projecten en opvattingen over wat ze waardevol vinden in het leven’. (Graeber 2013, p.188).

Graeber vraagt zich af wat er nodig is om ons meer te richten op collectieve problemen en werkelijk te participeren: “*What social arrangements would be necessary in order for us to have a genuine, participatory, democratic system that could dedicate itself to solving collective problems?*” (Graeber, 2013, p.205). Voor Graeber lijkt het antwoord dus het anarchisme te zijn, voor Dean is dit het communisme om de TINA-situatie te doorbreken. Socioloog Willem Schinkel lijkt weer een mogelijk antwoord te zien in een ‘nieuwe Raad van State’. In *De nieuwe democratie* (2012) stelt Schinkel dat een nieuwe Raad van State nodig is, omdat we volgens hem een nieuwe representatiebalans moeten zoeken.

In die nieuwe balans zou zich een tegenmacht moeten bevinden, [...] – dat wil zeggen: *macht tegen de onofficiële maar reële macht van markt en massamedia – en het mobiliseren van publieken.*” Aan de scheiding der machten moet een agenderende macht worden toegevoegd. (Dnd,

p.179). Discussiepunten die niet via media of markt aan de politieke agenda zijn toegevoegd worden aangedragen door de Raad van State, stelt hij. Deze raad fungeert als een tegenmacht (naast de macht van media en markt), want het gaat er niet om de markt en media aan banden te leggen. (Dnd, p.180). *“Wanneer de politiek in een tijd van dreigende ecologische crisis klimaatissues nagenoeg compleet negeert, heeft de Raad van State de mogelijkheid ze op de agenda te zetten.”* *Hoe dit te organiseren zonder toch werkelijk onderdeel van de politiek te worden?”* (Dnd, p.181).

Het zou dan issues opdringen aan de politiek stelt hij, maar daar zelf buiten staan. Het kan op die manier publieken die doorgaans genegeerd worden mobiliseren en geeft ze een agenderende stem. *“Dat geeft kansen aan alternatieven, net zoals economische systemen in het huidige stelsel via lobby’s kansen geven aan het via politieke besluitvorming reguleren van de creatieve destructie van de neoliberale orde.”* (Dnd, p.184). Wie zegt echter dat in de Raad van State echter wél aandacht aan zaken als milieu en kunst zal gaan besteden? Ook op dit niveau blijft de meerderheid immers de dienst uitmaken. Meer beweging in de politiek zélf lijkt mij handiger, maar wellicht wordt dit via een nieuwe Raad van State bespreekbaar.

Op die manier interpreteer ik ook het belang van anarchisme. Ik zie hierin namelijk ook het probleem terugkomen van de democratie (evenals in de nieuwe Raad van State) die we al in de huidige politiek zien. Wanneer Graeber in *The Democracy Project* schrijft over hoe tijdens een General Assembly van Occupy iemand met een bord kwam opdagen met de tekst ‘Aryan Identity Working Group’ en hoe deze persoon werd weggestuurd (en niet zozeer volgens de anarchistische regels was gevraagd om weg te gaan, *shunning* genaamd) dan bekruipt mij het gevoel dat het idee van het altijd willen bereiken van consensus ook niet al te goed werkt.

Het anarchisme moet het hebben van een soort eensgezindheid en de realiteit wijst uit dat dit niet altijd haalbaar is, omdat mensen nogal verschillende meningen en belangen kunnen hebben. Hetgeen in eindeloze discussies kan resulteren. Is dat niet ook een vorm van interpassiviteit? Door het communicatieve kapitalisme zijn mensen ook nog eens geneigd om alles te kunnen consumeren, ook de politiek, wat dit probleem van de democratie verergert. Mensen willen direct halen wat ze nodig hebben, in plaats van hierover eerst na te denken en zich meer te verbeelden. Dáár ligt volgens mij het probleem en ligt met name een taak voor onderwijs. Ook gaat het erom de plekken waar mensen de ruimte om te denken en te verbeelden kunnen ervaren, voorbij louter consumptie, te verdedigen.

### **2.1.3 Het liberale communisme**

Het gaat erom dat we de ruimtes voor communisme niet gebruiken als compensatie voor de logica van de markt, maar dat we ze inzetten om (de verspreiding van) die logica tegen te gaan. Zonder weer gevangen te raken in die logica. In *Violence* (2008) stelt Slavoj Žižek dat we tegenwoordig veelal te maken hebben met mensen die denken dat we het kapitalisme kunnen blijven verdedigen met een zakenleven gericht op winst en dat dit samen kan gaan met een meer ‘sociale verantwoordelijkheid’. Het zou hier om een groep *entrepreneurs* gaan die zichzelf ‘liberale communisten’ (*liberal communists*) is gaan noemen.

Vroeger had je enerzijds mensen die naar Davos – een ‘exclusief Zwitsers resort’ – gingen waar de ‘globale elite van managers, staatsmannen en mediapersoonlijkheden onder sterke beveiliging samenkomen’, en anderzijds ‘Porto Alegre’ waar de counter-elite van “antiglobalisten” die denken dat een andere wereld mogelijk is, samenkomen. Nu is daar echter ook een derde groep bijgekomen die volgens Žižek bestaan uit mensen die afkomstig zijn van Porto Alegre en die naar Davos zijn gegaan. *“Their claim is that we can have the global capitalist cake, i.e. thrive as profitable entrepreneurs, and eat it, too, i.e. endorse the anti-capitalist causes of social*

*responsibility and ecological concern. No need for Porto Alegre, since Davos itself can become Porto Davos.*” (Žižek, 2009, p.14).

De liberale communisten denken op een positieve wijze te kunnen bijdragen aan de nodige veranderingen, maar zij blijven het kapitalisme dus verdedigen. Liberale communisten zijn volgens hem bijvoorbeeld Bill Gates, George Soros, CEO's van Google, IBM, Intel, eBay en hun 'hoffilosofen', zoals met name Milton Friedman. Žižek typeert ze als 'counter-cultural geeks' die grote corporaties overnemen en als 'voormalige hackers die nu lange uren werken met gratis drankjes in groene omgevingen' (Žižek, 2009, p.14-5). Het zijn de mensen die 'denken dat zij het kapitalisme kunnen verdedigen en tegelijkertijd hierbinnen hun verantwoordelijkheid kunnen nemen', stelt Žižek.

Wat er echter volgens Žižek met dit liberale communisme gebeurt is dat 'meedogenloos winstbejag' hierin slechts wordt gecompenseerd door 'liefdadigheid'. De filantroop die heel tolerant miljoenen geeft aan AIDS onderzoek of educatie heeft de levens geruïneerd van duizenden, schrijft Žižek, door middel van financiële speculatie en dus worden er condities gecreëerd voor de opkomst van intolerantie die bevochten wordt. (Žižek, 2009, p.31). Door middel van liefdadigheid (*charity*) worden kwalijke zaken zogenaamd opgelost, maar dus eigenlijk alleen maar verdoezeld. "*Charity is the humanitarian mask hiding the face of economic exploitation.*" (Žižek, 2009, p.19). De kans is groot dat ook de voorstanders van het inclusieve kapitalisme (ondanks hun goede bedoelingen) op deze manier een soort tweespoor (enerzijds *charity*, anderzijds roekeloos winstbejag) in hun bedrijven zullen creëren, in plaats van dat ze een werkelijke verandering zullen bewerkstelligen.

In *Capitalist Realism. Is There No Alternative* stelt Mark Fisher dat we tegenwoordig slechts twee politieke keuzes hebben: of we zijn immobilisatoren (*immobilizers*) die het systeem slechts bevestigen (het kennelijk dus ook wel goed vinden zo), of er is de optie van het liberale communisme. Liberale communisten – zo stelt hij net als Žižek – hebben volgens hem het idee dat zij goed bezig zijn, maar ze zorgen niet voor de nodige verandering. Neem bijvoorbeeld alle Band Aid initiatieven, terwijl structurele veranderingen in bepaalde landen veel harder nodig zijn. Dergelijke 'liefdadigheidzaken' zouden we als illustratie voor deze kritiek van zowel Žižek als Fisher kunnen nemen.

In tegenstelling tot Žižek lijkt Fisher het echter niet over een derde mogelijke groep te hebben, namelijk die van de mensen (die nog wel) naar Porto Alegre gaan, de activisten. Fisher noemt deze groep mijns inziens echter niet, omdat deze volgens hem geen optie is binnen het huidige kapitalistische systeem. Hetgeen niet wil zeggen dat hij het bestaan van een dergelijke groep ontkent. Je zou zelfs kunnen stellen dat zowel Fisher als Žižek het juist opnemen voor deze derde groep, omdat zij van mening zijn dat de enige manier om de TINA-situatie te doorbreken moet komen van een radicaal alternatief dat zich buiten het kapitalisme moet plaatsen.

Wanneer mensen van deze derde groep overlopen naar Davos en liberale communisten worden, zoals Žižek stelt, dan suggereert hij hiermee ook dat het 'liberale communisme' ons als een legitieme optie binnen het systeem wordt aangeboden en dat het lastig is werkelijk radicaal te blijven. Dat is niet heel anders dan wat Fisher bedoelt, wanneer hij het heeft over hoe er slechts twee opties bestaan binnen het kapitalisme die beide de TINA-situatie in standhouden. Ze zijn beide pessimistisch over de mogelijkheden van een alternatief, omdat het zo onmogelijk wordt gemaakt en toch is dat precies ook waar zij beiden voor opkomen.

Hoe dus de interpassieve TINA-situatie ontstijgen? Misschien wel door de situatie enigszins te omarmen. De interpassiviteit is namelijk een verzet tegen bepaalde eisen van een soort liberale emancipatie waarbij mensen die 'uitvalsverschijnselen' vertonen misschien wel gelijk hebben om niet mee te doen. Ook de asociale types die juist denken geëmancipeerd te zijn door middel van hun übermondigheid hebben het niet helemaal verkeerd, het wordt eigenlijk ook van hen verlangd. Mensen leren daarbij alles te consumeren (dus geef me wat ik wil) zonder handvaten te krijgen om

zich werkelijk te kunnen ontwikkelen. We hebben ons die eisen zelf opgelegd in de jaren zestig, met het idee dat we meer zelf wilden beslissen, maar dat is iets anders dan aan je lot overgelaten worden.

Er moet draagvlak komen, vanuit de samenleving en politiek voor de mensen die zich nog steeds inzetten, ondanks de eisen van de participatie die slechts tot doel hebben om mensen te conditioneren. Niet de eis om te moeten participeren moet klinken, maar inzien wat mensen al allemaal wél doen, ook de mensen die geestesziek zijn. Het wordt tijd om de initiatieven van mensen beter te zien, en ze te faciliteren en blijvend te steunen – op die manier kunnen we beginnen met het doorbreken van de interpassiviteit.

Het ‘moe zijn’, de interactieve metaalmoetheid, zoals Van Oenen het noemt van de interactieve eisen van de moderniteit, kunnen we begrijpen als een reactie op een wereld waarin niets meer of weinig met feedback (waar Bateson het over heeft en wat in ieder cybernetisch systeem zou bestaan) in een systeem wordt gedaan. Deze situatie zouden we interpassief kunnen noemen. Van ons wordt steeds meer een soort gedwongen, of georganiseerde participatie verwacht. Wat we nodig lijken te hebben, en daar zal ik het in het volgende en laatste hoofdstuk uitgebreider over hebben, is een manier van deelname zonder de druk tot interactiviteit of participatie, misschien meer door een vorm van inclusie, erkenning, dan de dwang dingen ‘zelf te moeten doen’.

Tegenwoordig wordt de nadruk gelegd op individuele vrijheid (met het (neo)liberalisme), maar vervolgens gaat het erom dat men zich als individu heel erg moet inzetten voor de gemeenschap, men moet op veel manieren aan de samenleving bijdragen. Dit kunnen we ‘neoliberaal communitarisme’ noemen. Het gaat er niet om dat we ons verzetten tegen het abstracte publieke, zoals Rand deed, want juist dat zorgt ervoor dat er een bepaalde druk is ontstaan om ‘mee te doen’ door middel van de zogenaamde (afgedwongen) eigen verantwoordelijkheid en deelname.

*“Neoliberaal communitarisme komt in de praktijk neer op het overdragen van overheidstaken aan individuele burgers zelf, dat gepaard gaat met een gemeenschapsretoriek waarmee bedoeld wordt dat het moreel tekort dat de ‘individuele verantwoordelijkheid’ met zich meebrengt, ook door de burger opgelost mag worden. De burger is een gemeenschapswezen – maar vooral zolang die zijn of haar ‘eigen verantwoordelijkheid’ neemt om dat in te zien en om precies datgene te doen wat de overheid wil dat hij doet.” (Dnd, p.79).<sup>109</sup>*

Deelname wordt ingezet als middel tot aanpassing aan het systeem. Het is gedwongen (zogenaamd vrijwillige) participatie. De participatiesamenleving verergert dit, maakt dit nog explicieter. Als reactie hierop is interpassiviteit en metaalmoetheid begrijpelijk. We doen het onszelf al aan, en nu is er een politiek op gebaseerd. Participatie wordt als het ware ingezet, maar ook het de ruimte nemen voor jezelf (zoals met yoga) om uiteindelijk aan het systeem (*the common good* van de economie bij te dragen). Zelfopoffering is hier niet vreemd en nog meer zaken waar Rand tegen was, zoals meditatie (en yoga had ze waarschijnlijk ook verafschuwde, omdat het voor haar het

---

<sup>109</sup> Zowel Schinkel als Van Oenen wijzen erop dat er eerder een gebrek is aan een kloof tussen burger en politiek in plaats van een kloof die – een populistisch idee – overbrugd zou moeten worden. Volgens Pierre Rosanvallon is de burger steeds meer een consument geworden van de politiek en minder in staat tot het dragen van een verantwoordelijkheid voor een gedeelde wereld. Dat stelt hij in *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance* (2006), ik gebruik de Engelse vertaling: *Counter-Democracy. Politics in an age of distrust*. We moeten dit volgens hem echter niet opvatten als een resultaat van een ‘terugtrekking in het privéleven’, van het ‘democratisch individualisme’ en ook niet als resultaat van de ‘onverschilligheid voor het welzijn van anderen’. *“On the contrary, the ‘age of political consumerism’ has been characterised by high expectations of political institutions and growing demands upon them. The problem stems from the way in which these demands are expressed, which tends to delegitimize the powers to which they are addressed. This is the source of the contemporary disenchantment with democracy.”* (Rosanvallon 2008, p.254). Volgens Rosanvallon is er niet minder, maar sprake van méér betrokkenheid en participatie van de *civil society*. Naar mijn idee echter op een verkeerde wijze, niet in de laatste plaats door een gebrek aan betrokkenheid van de politiek bij burgers – die daarmee een gewenste kloof (vanuit interesse en kennis) zou bewerkstelligen waar vanuit zij beslissingen zou kunnen maken.

tegendeel betekent van je inzetten voor het kapitalisme zonder zeuren) zijn deel geworden van dit systeem, zaken waarmee we denken eraan te ontsnappen bevestigen het systeem juist.

Het werkelijk doorbreken van de interpassiviteit ligt in de zaken die we moeten beschermen tegen de logica van het kapitalisme, waarin we echt kunnen ontsnappen aan de malle molen zonder dit ontsnappen weer in te zetten om hard verder te kunnen hollen richting wat Rand vooruitgang noemt en ik achteruitgang. Interpassiviteit is in die zin ook een soort uitstel van zaken die nodig is om de (nodige) tijd nemen, om de dingen goed te doen en iets te kunnen veranderen.

## 2.2 Het belang van een publiek bestaan

In deze tweede paragraaf van hoofdstuk twee zal ik bespreken hoe Ayn Rand meent dat alles wat we met het ‘publieke’ kunnen associëren slecht is, omdat het altruïstisch en socialistisch zou zijn. Dat de zaken wat rommeliger liggen dan Rand denkt zal ik hier duidelijk maken. Het belang van een publieke wereld is namelijk niet te miskennen, zeker niet als ruimte voor het individu. Daarom is – ogenschijnlijk paradoxaal – de vervanging van het publieke door het private *niet* de ruimte voor individuele vrijheid.

### 2.2.1 Ayn Rands afkeer van het publieke

Alles wat ‘uit naam van het publieke’ gebeurt is volgens Ayn Rand een vorm van altruïsme en daarmee dus de opoffering van individuele vrijheid. Het publieke kan voor haar niets anders betekenen dan de ‘eis tot de (zelf)opoffering’ van mensen hiervoor. Vooruitgang kan volgens Rand alleen maar bestaan door middel van een steeds verdergaande (totdat deze geheel is verwezenlijkt) privatisering. “*Civilization is the progress toward a society of privacy. The savage’s whole existence is public, rules by laws of his tribe. Civilization is the process of setting man free from men.*” (Rand, 1993, p.683). Volgens Rand moet er een ‘einde worden gemaakt aan de afschuwelijke fictie van het publieke eigendom’. Daarvoor is volgens haar echter een lange strijd nodig. Als we ons dit ten doel stellen kan de ‘atavistische vergissing’ – hetgeen een vergissing betekent die voor regressie zorgt – worden teruggedraaid.

“*I say “atavistic,” because it took many centuries before primitive, nomadic tribes of savages reached the concept of private property—specifically, land property, which marked the beginning of civilization. It is a tragic irony that in the presence of a new realm opened by a gigantic achievement of science, our political and intellectual leaders reverted to the mentality of primitive nomads and, unable to conceive of property rights, declared the new realm to be a tribal hunting ground.*” (CtUI, p.139-40).

Het ‘publieke bestaan’ zou volgens Rand een primitief bestaan zijn. Volgens haar worden mensen die het ‘publieke belang’ dienen geprivilegieerd, want zij zouden zich onttrekken aan concurrentie, ze worden daar buiten gesteld en daarmee ‘ontzien van hun verantwoordelijkheid’. Rand beschouwt dit als oneerlijk. Iedereen moet volgens haar concurreren en in die zin ‘meedoen’ – alsof dat geen conformisme behelst en onvrijheden met zich meebrengt.<sup>110</sup> Voor Rand betekent het ‘private’ automatisch de verdediging van individuen, terwijl hiermee uiteraard niet het individualisme van iedereen wordt gewaardeerd, slechts van hen die het volgens haar ‘verdienen’, alsof er een pure manier van geld verdienen bestaat waarbij men nooit afhankelijk heeft kunnen zijn van een ander, maar ‘*self-made*’ is. Ook Rand zelf, ook al noemde zij zich een ‘*self-made woman*’

---

<sup>110</sup> In deze opmerkingen kunnen we uiteraard Rands kritiek op het (linkse, onproductieve) *establishment* herkennen dat niets aan zichzelf te danken zou hebben (en door de overheid middels subsidies op haar plek wordt gehouden).



had echter geld aangenomen van haar ouders (dat ze nooit heeft terugbetaald) om in de Verenigde Staten te studeren stelt Hans Achterhuis in *De utopie van de vrije markt*.

Privatisering is volgens Rand hetzelfde als bevrijding (van individuen). Zij verdedigt onder alle omstandigheden het belang van ‘eigendomsrechten’. Het idee dat eigendomsrechten in alle gevallen (zomaar) goed zijn is echter een absurde gedachte. Het gaat ook om wie deze rechten precies verkrijgt en welke (rechtvaardigheids)gedachte daarachter zit. Ooit waren eigendomsrechten er alleen voor de allerrijksten en nu is dat eigenlijk weer het geval met sommige machtige rijke bedrijven (die voor al hun diensten of producten geld vragen die misschien weleens meer publiek zouden moeten zijn), etcetera.<sup>72</sup>

Neem bijvoorbeeld de uitgever JSTOR die voor ieder artikel geld vraagt, in plaats van dit (kosteloos) openbaar te maken. Daarom werd de uitgever ook gehackt door Aaron Schwartz, die daarop werd vervolgd door de regering, alsof hij een crimineel was. Schwartz wilde de artikelen niet gaan verkopen, maar er alleen maar mee aantonen hoe belachelijk de macht van JSTOR hier is. Op eenzelfde wijze bekritiseerde hij de ontoegankelijkheid van wetsstukken die eigenlijk kosteloos openbaar zouden moeten zijn, in plaats van dat men er eerst geld voor moet betalen. Voor wie is deze vrijheid van eigendom precies weggelegd? Wie komt het ten goede? Is dat niet een vraag die steeds opnieuw gesteld moet worden?<sup>111</sup>

Rand noemt een aantal dingen die volgens haar mis gingen onder publiek beheer, zoals de radio en de ‘schandalige geschiedenis van de twee grootste spoorlijnen in de geschiedenis’. De ene spoorlijn was de ‘Union Pacific’ die na aanleg meteen failliet ging stelt Rand en pas weer goed werd bestuurd (*managed*) toen een *private capitalist* Edward H. Harriman de spoorlijn overnam. De andere spoorlijn die Rand noemt is de ‘Central Pacific’ die dertig jaar een monopolie behield en geen concurrentie toeliet. Alles ging daar fout wat maar fout kon gaan, meent Rand.<sup>112</sup>

Een thema dat we herkennen uit *Atlas Shrugged* waar ook alles fout gaat en zich enorme rampen voordoen wanneer de spoorwegen worden genationaliseerd. Iets dergelijks gebeurde een periode ook met de radio en met louter rampzalige gevolgen meent Rand. “‘*The public interest*’ – *that intellectual knife of collectivism’s sacrificial guillotine, which the operators of broadcasting stations have to test by placing their heads on the block every three years – was not raised over their heads by capitalist enemies, but by their own leaders.*” (CtUI, p.136).<sup>113</sup>

Rand heeft een punt wat betreft de onvrijheid die het subsidiestelsel met zich meebrengt (de guillotine die in de periode van bezuinigingen steeds vaker wordt ingezet), toch is het juist Rands mentaliteit die ervoor zorgt dat dit stelsel steeds meer verandert in een stressvol gebeuren. Steeds

---

<sup>111</sup> Waar de vrijheid van het publieke tegenover dat van eigendom zich moet ophouden, over dat soort vragen en verbanden tussen deze twee soorten vrijheden – die van het individu door middel van eigendom en die individuen door middel van een gemeenschap en staat – zou het moeten gaan.

<sup>112</sup> We zouden ook voorbeelden kunnen noemen van private projecten en privatiseringen die fout gingen in verband met treinen. Daarnaast is er altijd een verband tussen staat en private bedrijven waarbij bijvoorbeeld het stimuleringsprogramma van de staat en het uitvoeringsprogramma van de bedrijven onlosmakelijk met elkaar verbonden is. Rands visie ontnemt ons het zicht erop.

<sup>113</sup> De beginjaren van de radio worden volgens Rand door ‘de collectivisten’ onterecht gezien als voorbeeld van het mislukken van vrije ondernemingen. De chaos van deze beginjaren was volgens Rand echter niet te wijten aan het vrije ondernemen, maar aan de anarchie die bij de radio heerste. Ze legt echter niet uit waarom die anarchie hier geen resultaat kon zijn van het vrije ondernemen. Wat de radio volgens Rand niet nodig had was meer controle, maar nog meer legitimatie. In plaats daarvan gebeurde iets dat nog erger is dan controle, de radio werd genationaliseerd. Rand bedoelt hier de jaren twintig van de twintigste eeuw, want toen werd de radio in de Verenigde Staten een korte periode genationaliseerd. In die tijd ontstond er inderdaad ‘chaos in de luchtwegen’. Daarna was de radio in de Verenigde Staten echter geprivatiseerd. Er werd volgens Rand aangenomen dat de luchtwegen het volk toebehoorden, dat ze publiek eigendom zouden zijn. De luchtwegen hadden juist privé-eigendom moeten worden (wat ze later ook werden – iets dat Rand vergeet te vermelden, maar goed), stelt Rand, door de radiofrequenties te verkopen aan de hoogste bidders.

meer eisen (over hoe men bijvoorbeeld educatief bezig zou *moeten* zijn en een commerciële onderneming *moet* zijn) en minder inzien wat voor interessante projecten en initiatieven er al bestaan, zorgen voor een neerwaartse spiraal tot een leven in de min.<sup>114</sup>

Wat als het publieke domein geheel in beslag is genomen door het zogenaamde private domein, door de commercie? Is “het private” dan niet het ‘commerciële publieke’ geworden en gaat het er dan niet om een ander soort publiek domein te verdedigen dat niet alleen maar door dit “private” dat publiek (commercieel) is geworden wordt beheerst? Is het publieke domein dus niet al geheel in beslag genomen door het zogenaamde private domein (de commercie), en is het hiermee niet allang het nieuwe ‘publieke’ geworden waar iedereen aan *moet* deelnemen? En andersom, gaat datgene wat we publiek noemen dan nog louter om het ‘collectieve’, of misschien juist om de ruimte voor het individu tegenover dit collectieve commerciële bestaan?

### 2.2.2 De vercommercialisering van de publieke ruimte

Christopher Lasch had het in *De cultuur van het narcisme* (1979, oorspronkelijke titel: *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*) al over de infiltratie van het “publieke” door het “private” veroorzaakt door het toenemende consumptieve gedrag van mensen. We zouden dit dus eigenlijk beter de vercommercialisering van het publieke kunnen noemen, want hiermee ontstaat ook een verlies van het private dat juist door middel van het publieke een plek kreeg. De massamedia hebben (Amerikaanse) gezinnen volgens Lasch ‘overvallen’, zo schrijft hij in de jaren zeventig. Men laat zijn kinderen opgaan in de consumptiemaatschappij zonder ze ‘impulsen te leren’ meent Lasch.

Lasch stelt dat we hier te maken hebben met de ‘nieuwe toegeeflijkheid’ die (al vanaf de jaren dertig van de twintigste eeuw) is ontstaan, in de samenleving en in gezinnen. Ouders zouden geen voorbeelden meer zijn van ‘gedisciplineerde zelfbeheersing’ voor hun kinderen. De nieuwe toegeeflijkheid is volgens Lasch ontstaan doordat ‘gezag in verval is geraakt’.<sup>115</sup>

“Voedingsschema’s maakten plaats voor voeding op verzoek; alles moest nu worden afgestemd op de ‘behoefte’ van het kind.” (Lasch, 1981, p.211). Liefde werd volgens Lasch een plicht.<sup>116</sup>

Wanneer Lasch het over ‘verval van gezag’ en ‘nieuwe toegeeflijkheid’ heeft, dan lijkt hij hiermee blijk te geven van een enigszins conservatieve toon. Ook wanneer hij het heeft over het ‘verzorgingsliberalisme’ dan lijkt hij hiermee kritiek te hebben op de verzorgingsmaatschappij en de wijze waarop ‘zachte’ krachten de ‘harde krachten’ van het oude gezag hebben verdreven. Toch is

---

<sup>114</sup> Ook het idee dat dingen geprivatiseerd moeten worden, omdat de overheid ze niet goed zou regelen kan alleen ontstaan wanneer we te maken hebben met een liberale overheid die zaken al aan het privatiseren is en dus niet zelf goed regelt (veel publieke werken zijn wel degelijk met overheidsgeld tot stand gekomen, ook in de Verenigde Staten). Het niet-vertrouwen in de overheid kan het liberale beleid dan juist versterken.

<sup>115</sup> Vaak krijgt dr. Spock de schuld van de nieuwe toegeeflijkheid schrijft Lasch, maar hij moet juist worden beschouwd als de eerste criticus van deze richting. Spock pleitte juist voor het herstel van de rechten van ouders en trotseerde de overdreven bezorgdheid voor de rechten van het kind. (Lasch, 1981, p.212). We zijn zodanig tegen de traditie gekeerd (gericht op het nieuwe) dat we de gevolgen hiervan niet inzien. Hij noemt Dr. Hilde Bruch die het boek *Don't be afraid of your child* heeft geschreven en die deze gevolgen wel inzielt. “Dr. Bruch is een van de beste critici van de Amerikaanse psychiatrie omdat ze inzielt dat deze tegen het verleden gericht is en dat de afbraak van oudere vormen van gezag rampzalige gevolgen heeft.” (Lasch, 1981, p.213). Tegelijkertijd met het verval van gezag, het superego waardoor ouders geen voorbeelden meer voor hun kinderen kunnen zijn, is er ook juist een streng bestraffend (ter compensatie) superego volgens Lasch ontstaan dat is gebaseerd op archaische ouderbeelden.

<sup>116</sup> Een vreemde opmerking, want liefde lijkt mij niet zo heel erg en ook niet precies hetzelfde als ‘toegeeflijkheid’. Lasch impliceert te veel alsof een soort “vrouwelijke” zachte krachten voor de teloorgang van de de beschaving zouden zorgen, terwijl er naar mijn idee juist te veel ‘harde’ (ook niet per sé mannelijk, maar zeker niet vrouwelijk – aan dat onderscheid moeten we sowieso misschien niet eens beginnen) krachten zijn waar we vanuit gaan en die maar al te goed samengaan met die ‘toegeeflijkheid’ die voornamelijk bestaat uit een vlugge en gemakkelijke behoeftebevrediging.

dit niet helemaal waar Lasch op aanstuurt, want hij heeft het juist over een ‘nieuw paternalisme’ dat dit verzorgingsliberalisme tot stand heeft gebracht en hij bekritiseert de nieuwe toegeeflijkheid als iets dat met name is ontstaan door de vercommercialisering.<sup>117</sup>

*“De meeste slechte zaken die wij in dit boek besproken hebben, komen voort uit een nieuw soort paternalisme, dat gevestigd is op de puinhopen van het oude paternalisme van koningen, priesters, autoritaire vaders, slavendrijvers en grootgrondbezitters. Het kapitalisme heeft de banden van de persoonlijke afhankelijkheid weer tot leven gewekt onder het mom van bureaucratisch rationalisme. Nadat het kapitalisme het feodalisme en de slavernij had afgeschaft en vervolgens de eigen persoonlijke en familiale vorm had overleefd, heeft het een nieuwe politieke ideologie ontwikkeld, het verzorgingsliberalisme, dat individuele personen bevrijdt van morele verantwoordelijkheid en hen behandelt als slachtoffers van maatschappelijke omstandigheden. Er zijn nieuwe vormen van maatschappelijke controle ontstaan, die allen die afwijken van de norm behandelen als patiënt en straf vervangen door medische reclassering.”* (Lasch, 1981, p.275).

Naar mijn idee moeten we oppassen de toegeeflijkheid te interpreteren als louter te wijten aan de zogenaamde verzorgingsmaatschappij, alsof de samenleving te *soft* zou zijn geworden (met het verval van een paternalistisch hard gezag). We kunnen zelfs betwijfelen of hiermee echt sprake is van verval van gezag. Het is vooral een meer onzichtbare controle geworden, maar daarmee niet minder controle, integendeel. Voor Lasch daarentegen gaat de nieuwe toegeeflijkheid om de wijze waarop mensen ondergeschikt worden gemaakt aan een markt die voor een nieuw soort paternalisme zorgt.

Iets dergelijks wordt ook beweerd door Mark Fisher in *Capitalist Realism*. *“First, it reinforces Capital’s drive towards atomistic individualization (you are sick because of your brain chemistry). Second, it provides an enormously lucrative market in which multinational pharmaceutical companies can peddle their pharmaceuticals (we can cure you without SSRIs).”* (Fisher, 2009 p.37). Enerzijds ligt de nadruk op de (zogenaamde) ‘eigen verantwoordelijkheid’, wat betekent dat mensen zich op moeten stellen als consument en vervolgens (omdat ze niet al die verantwoordelijkheden kunnen opbrengen) worden mensen “opgevangen” of ‘de les gelezen’ door allerlei deskundigen die daarmee controle kunnen uitoefen over die mensen.<sup>118</sup> In plaats van een goed evenwicht te vinden tussen wat mensen zelf kunnen oplossen en wat ze (met respect) aan een ander kunnen overlaten.

Lasch maakt in *De cultuur van het narcisme* een opmerking over het belang van de ruimte voor het niet-commerciële. *“Het is van essentiële betekenis voor de menselijke geest dat bepaalde onderdelen van het leven niet betrokken worden bij de politiek en het werk. Vooral wanneer de politiek veranderd is in ‘een niets ontziend en hard bedrijf’ en het werk (niet de sport) in opium van het volk, biedt alleen de sport, aldus Novak, éven ‘iets echts’.”* (Lasch, 1981, p.163). Lasch lijkt dit

---

<sup>117</sup> We hebben hier dus niet te maken met conservatief-liberale kritieken, zoals bijvoorbeeld van psychiater Theodore Dalrymple op de verzorgingsstaat waarin mensen volgens hem te veel als slachtoffers worden behandeld en daarom hun eigen verantwoordelijkheid niet meer zouden nemen, als iets dat geheel los zou zijn van de consumptiemaatschappij – dat stelt Lasch duidelijk niet. Voor Lasch ontstaat de nieuwe toegeeflijkheid juist door een nieuw paternalisme, en niet door een gebrek hieraan zou je kunnen stellen.

<sup>118</sup> De kritiek van Lasch lijkt op de kritiek die ook in de jaren zeventig door de antipsychiatrie werd geuit op psychiatrische instellingen. Net als de antipsychiatrie is Lasch tegen de manier waarop mensen zich teveel uitleveren aan de deskundigheid van anderen. Het ging de antipsychiatrie om een meer spontane zelfontplooiing in plaats van een meer geleide zelfontplooiing (dat door de socioloog Evelien Tonkens wordt genoemd). Een werkelijke aandacht voor het individu wordt hier tegengehouden. Er is sprake van een verkeerd idee van wat zelfontplooiing van het individu inhoudt (namelijk door middel van het zogenaamde private en consumptieve keuzes). *“In een stervende beschaving lijkt het narcisme-in de vermomming van persoonlijke ‘groei’ en ‘bewustwording’-het toppunt van geestelijke progressiviteit.”* (Lasch 1981, p.294). Werkelijke zelfontplooiing geschiedt en mogelijkheden voor individuen bestaan, zouden we kunnen stellen, pas via het publieke (in de zin van ook het niet-commerciële).

echter wel als een breder gebied te zien dan alleen de sport die zich volgens Novak ‘buiten de tijd’ zou afspelen en beschermd moet worden tegen de corruptie daaromheen.

Michael Sandel schreef een paar jaar terug *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets* (2012) waarin hij zich verzet tegen de ‘verregaande commercie en privatisering’, oftewel de uitbreiding van de principes van de vrije markt waar ze volgens hem niet thuishoren. Naomi Klein besprak de verregaande commercialisering van de publieke ruimte overigens reeds in *No Logo* (1999). Voor haar ging het hierin met name over hoe reclame te veel invloed heeft gekregen in onze leefwereld, maar ook heeft zij kritiek op de bepaalde bedrijven achter die reclames, omdat zij als het ware hun misstanden verdoezelen met hun ‘mooie beelden’.

Volgens Sandel bestaan er meerdere gebieden die (meer) onttrokken zouden moeten worden aan de invasie van de markt (wat Rand dus het “private” zou noemen). “*The era began in the early 1980s, when Ronald Reagan and Margaret Thatcher proclaimed their conviction that markets, not government, held the key to prosperity and freedom. And it continued in the 1990s, with the market-friendly liberalism of Bill Clinton and Tony Blair, who moderated but consolidated the faith that markets are the primary means for achieving the public good.*” (Sandel, 2012, p.6).

Sommige voorbeelden van Sandel komen overeen met zaken die al eerder door Naomi Klein werden aangekaart in *No Logo*, zoals scholen waar kinderen naar een zender kijken ‘*Channel One*’ waar steeds reclames op komen (uiteindelijk verboden). Ook noemde Naomi Klein reeds dat scholen voor bepaalde ruimtes, zoals een gymzaal, geld krijgen wanneer zij die vernoemen naar de geldschieter (naar een supermarkt bijvoorbeeld) en dat kinderen op sommige scholen leren rekenen met Oreo koekjes. Er wordt zelfs reclame op de rapporten van kinderen gemaakt schrijft Sandel. Zeker in tijden van crisis waarin we geld nodig hebben laten we ons volgens Sandel steeds meer verleiden door reclames die bijvoorbeeld lesmateriaal mogen versieren. In plaats van het werven van publieke fondsen leveren we onze kinderen vervolgens uit aan Burger King stelt Sandel. “*As the marketers storm the schoolhouse gates, cash-strapped schools, reeling from recession, property tax caps, budget cuts, and rising enrollments, feel no choice but to let them in. But the fault lies less in our schools than in us citizens.*” (Sandel, 2012, p.201).

Net als Klein gaat het Sandel om – naast dat het al erg is dat kinderen terwijl ze naar school gaan reclames over zich heen krijgen voor bijvoorbeeld fastfoodketens – om het punt dat bedrijven hierdoor een bepaalde macht krijgen, soms zelfs over de inhoud van een lesprogramma. Klein heeft het over leerstoelen met namen als de Taco Bell Distinguished Professor of Hotel and Restaurant Administration’ op Washington University en de ‘Lego Professorship of Learning Research’ op de Massachusetts Institute of Technology. Universiteiten gaan op die manier steeds meer als bedrijven tewerk. Ook gaan campussen steeds meer op *shopping malls* lijken stelt Klein. Überhaupt is het winkelcentrum volgens haar het nieuwe *town square* geworden, maar anders dan op zo’n plein is hier geen ruimte voor ‘gemeenschapsdiscussie, protest en politieke betogingen’. We mogen hier alleen praten over consumeren. Protesterende mensen worden er weggehaald, omdat ze het winkelende publiek verstoren.<sup>119</sup>

“*J. Patrick Kelly, the professor who holds the Kmart Chair of Marketing at Wayne State, estimates that his research has saved Kmart “many more times” the amount of the \$2 million donation that created his position. The professor who holds the Kmart-endowed chair at West Virginia University, meanwhile, has such a hands-on relationship with the retailer that he or she is*

---

<sup>119</sup> Klein geeft ook nog een voorbeeld van hoe dit onmogelijk wordt gemaakt. Michael Moore ging zijn boek *Downsize This!* namelijk in boekhandel *Borders* promoten, maar hij zei niet naar binnen te gaan als de medewerkers die aan het staken/ protesteren waren geen tijd bij de microfoon zouden krijgen. De manager stemde in, maar al Moore’s toekomstige lezingen werden afgezegd. Hij werd gecensureerd in een boekhandel.

*required by contract to spend a minimum of thirty days a year training assistant managers.*” (NL, p.101).

Sandel heeft het over hoe je tegenwoordig mensen kan betalen (daar zijn bedrijven voor) om voor je in de rij te staan waardoor mensen met minder geld minder gemakkelijk ergens binnenkomen (zoals een sportwedstrijd, Sandel noemt hier een populaire toneelvoorstelling die juist bedoeld was voor gewone mensen uit de buurt). Hij heeft het ook over hoe er (in Amerika) wordt gehandeld in levensverzekeringen (*viaticals*) van (dood)zieke mensen. De *viaticals* zijn begonnen met aidspatiënten. Die kunnen door het verkopen van de verzekering nog een tijdje lang genieten van hun leven met dat geld.<sup>120</sup>

Waar Sandel bezwaar tegen maakt is dat de investeerders hier moeten hopen dat de persoon van wie ze de levensverzekering hebben gekocht liever eerder dan later doodgaat. Het marktidee voor het kopen van levensverzekeringen is zelfs uitgebreid naar gezonde mensen van boven de vijftig jaar vervolgt Sandel. *“Hedge funds and financial institutions like Credit Suisse and Deutsche Bank were spending billions buying the life insurance policies of wealthy seniors.”* (Sandel, 2012, p.157). Een vreemdeling krijgt belang bij mijn dood, schrijft Sandel.<sup>121</sup>

De gemeenschappelijke wereld, het hart van het burgerleven wordt volgens Sandel zo steeds meer gedomineerd door marktwaarden en commerciële gevoeligheden. De ‘vermarkting’ van van alles en nog wat, zelfs leven en dood, zorgt er volgens Sandel voor dat datgene wat wordt verhandeld erdoor verandert (de manier waarop we iets waarderen). *“Standard economic reasoning assumes that commodifying a good—putting it up for sale—does not alter its character.”* (Sandel 2012, p.113). *“Nevertheless, imprinting things with corporate logos changes their meaning. Markets leave their mark. Product replacement spoils the integrity of books and corrupts the relationship of author and reader.”* (Sandel, 2012, p.201).

Kinderen worden betaald om te lezen, hetgeen volgens Sandel de oorspronkelijke waarde van lezen en de motivatie van mensen wegneemt. *“What begins as a market mechanism becomes a market norm. The obvious worry is that the payment may habituate children to think of reading books as a way of making money, and so erode, or crowd out, or corrupt the love of reading for its own sake.”* (Sandel, 2012, p.61). Ook boetes voor ouders die hun kinderen te laat ophaalden op crèches werkten averechts, ouders betaalden graag de boete om hun kind juist later op te kunnen blijven halen.

Landen laten betalen (een punt van discussie tijdens de Kyoto conferentie in 1997) voor het recht om te vervuilen zou ook zo kunnen werken. Geld als een *incentive* kan dus verkeerd werken, het ontnemt mensen vaak juist een betere (morele) reden om iets te doen – dat is Sandels punt. Doordat bloedbanken zijn gecommmercialiseerd geven mensen bijvoorbeeld minder vrijwillig bloed af. Studenten die geld inzamelen blijken dit juist beter te doen wanneer ze er niet voor betaald krijgen, en in het dorp Wolfenschiessen in Zwitserland daalde de steun voor het daar ‘giftig afval kunnen dumpen’ van de bevolking van 51 naar 25 procent toen zij daar geld voor aangeboden

---

<sup>120</sup> Tegenwoordig leven aidspatiënten over het algemeen ook langer dan vroeger door medicijnen, dus dan is ook hier de vraag of het dan nog wel een goede deal en verantwoord is om je levensverzekering te kunnen verkopen.

<sup>121</sup> Sandel bespreekt het geval van een werknemer van Wall-Mart die de levensverzekering van deze man had gekocht zonder dat hij daarvan op de hoogte was gesteld. De man kreeg op zijn werk een fataal ongeluk (tijdens het dragen van een televisie wat hij eigenlijk niet mocht doen vanwege gezondheidsklachten) en zijn vrouw ontving daarna niets van de verzekering. Al het geld ging naar Wall-Mart. Hier wordt het echt morbide, want je kunt je gaan afvragen of er niet alle redenen waren voor Wall-Mart te wensen dat de man zou verongelukken en dat deed hij ook, op zijn werk. De vraag is of *viaticals* verboden moeten worden voor mensen die graag hun levensverzekering willen verkopen, omdat ze ziek zijn. In ieder geval moeten er grenzen aan worden gesteld (zeker voor bedrijven die baat hebben bij de dood van een werknemer en misschien moet het ook vooral voorbehouden blijven aan mensen die werkelijk op sterven liggen) en uiteraard moet het nooit gebeuren zonder iemands goedkeuring.

kregen. *“As with the Swiss villagers, so with the Israeli students: the introduction of market norms displaced, or at least dampened, their moral and civic commitment.”* (Sandel, 2012, p.118). Ik vraag me echter af of dit laatste wel zo'n goed voorbeeld is, want hier doet geld mensen juist twijfelen aan hun burgerplicht en misschien is dat in sommige gevallen juist goed, wanneer burgers er juist kritischer door worden in plaats van klakkeloos hun 'burgerplicht' te volgen.

We moeten volgens Sandel morele en spirituele overtuigingen naar het publieke domein brengen. Anders zullen de markten voor ons beslissen. Ik denk echter niet dat er een gebrek is aan morele en spirituele overtuigingen, maar dat het gaat om verschillende opvattingen over wat moreel is, want het volgen van marktprincipes wordt door veel mensen niet beschouwd als immoreel. Sandels enigszins moraliserende wijze van kritiek werkt hier dus niet, want je kan hoogstens stellen dat het hier om een *andere* moraal gaat (de randiaanse moraal gelijkend).

We moeten ons volgens Sandel (en volgens mij ook) afvragen of we in een samenleving willen leven waarin alles te koop is. Het is, stelt Sandel, belangrijk dat mensen met elkaar in aanraking komen maar juist doordat alles 'vermarkt' wordt, ontstaat er steeds meer een scheiding tussen degenen die iets kunnen betalen en mensen die dat niet kunnen waardoor het met elkaar in aanraking komen ook bemoeilijkt raakt. *“Democracy does not require perfect equality, but it does require that citizens share a common life. What matters is that people of different backgrounds and social positions encounter one another, and bump up against one another, in the course of everyday life. For this is how we learn to negotiate and abide our differences, and how we come to care for the common good.”* (Sandel, 2012, p.203).

Soms mogen de markten beslissen, maar niet overal en we moeten opnieuw de discussie gaan voeren over waar dat wel mag en waar niet en naar mijn idee moet vooral alles wat origineel is en kwetsbaar en dat het 'op de markt' niet redt – heel simpel – tegen de markt worden verdedigd. Dat is precies waarom zoiets als een 'publieke ruimte' nodig is. Als ruimte voor het individu ook. Het zijn echter precies de plekken die dreigen te sneuvelen met de huidige politiek en in Nederland ook zeker met een premier die bijvoorbeeld denkt dat bibliotheken niet nodig zijn, omdat mensen toch boeken kunnen kopen. Je kunt je echter afvragen of het in dienst staan van de economie niet net zo veel een dienstbaarheid aan de '*common good*' (waar Rand en andere rechts-liberalen zo tegen zijn) betekent.

### 2.2.3 Een publiek bestaan als ruimte voor individuele vrijheid

In *Liquid Modernity* (2000) stelt Zygmunt Bauman dat er na de periode van de 'solide moderniteit' – een tijdperk van wederzijds engagement – een periode is aangebroken van disengagement.<sup>122</sup>

*“‘Fluid’ modernity is the epoch of disengagement, elusiveness, facile escape and hopeless chase. In ‘liquid’ modernity, it is the most elusive, those free to move without notice, who rule.”* (Bauman, 2013, p.120).<sup>123</sup> Volgens socioloog Richard Sennett wordt het in de 'vloeiende moderniteit' steeds

---

<sup>122</sup> Het keynesianisme is wellicht dan ook kenmerkend voor de solide moderniteit, waarin het meer om bepaalde zekerheden draaide.

<sup>123</sup> *“Around the other pole of the new social division, on the top of the power pyramid of the light capitalism, circulate those for whom space matters little of all – those who are out of place in any place they may be physically present. They are as light and volatile as the new capitalist economy which gave them birth and endowed them with power. As Jacques Attali describes them: ‘They do not own factories, lands, nor occupy administrative positions. Their wealth comes from a portable asset: their knowledge of the laws of the labyrinth.’ They ‘love to create, play and be on the move’. They live in a society ‘of volatile values, carefree about the future, egoistic and hedonistic’. They take novelty as good tidings, precariousness as value, instability as imperative, hybridity as richness’. Though in varying degrees, they all master the art of ‘labyrinthine living’: acceptance of disorientation, readiness to live outside space and time, with vertigo and dizziness, with no inkling of the direction or the duration of travel they embark on.”* (Bauman, 2013, p.153)

lastiger om een narratief te vinden voor je leven en het zou hierin steeds meer over de korte termijn gaan. Flexwerken, suggereert Sennett, draagt niet bepaald bij aan het vormen van zo'n narratief.

*“The end of life-time employment is one such, as is the waning of careers spent within a single institution; so is the fact, in the public realm, that government welfare and safety nets have become more short-term and more erratic. The financial guru George Soros encapsulates such changes by saying that “transactions” have replaced “relationships” in people’s dealings with one another.”* (Sennett, 2006, p.24-5). Dit laatste had Rand zeker goed gevonden.

*‘All that is solid melts into air’* – Marx’ versie van de vloeibare moderniteit, schrijft Sennett. Stabiliteit wordt volgens Sennett niet meer gewaardeerd, zo stelt hij in *The Culture of the New Capitalism* (1990). *“Stability seemed a sign of weakness, suggesting to the market that the firm could not innovate or find new opportunities or otherwise manage change.”* (Sennett, 2006, p.41). Volgens mij gaat het er niet om dat mensen per se hun hele leven in dienst moeten blijven van één bedrijf om een narratief te kunnen ontwikkelen (maar misschien bedoelt Sennett dat ook niet), maar wél dat zij hiervoor enige stabiliteit in het leven nodig hebben.

Dit narratief kan juist diverser worden naarmate mensen de mogelijkheid hebben om meer vakken of beroepen te leren (Sennett lijkt soms te suggereren alsof er een heel leven nodig is om ergens goed in te worden, maar er bestaan verschillende soorten kundes die niet allemaal evenveel tijd kosten en er bestaan ook verschillende mensen die er niet even lang over doen).<sup>124</sup> Het ‘de tijd nemen voor iets’ is een belangrijk kenmerk van vakmanschap. *“Deepening ability through practice sits at cross-purposes with institutions that want people to do many different things in short order. While the flexible organization thrives on smart people, it has trouble if they become committed to craftsmanship.”* (Sennett, 2006, p.106).<sup>125</sup>

Het probleem is naar mijn idee dan ook niet de *mogelijkheid* hiertoe, maar dat mensen tegenwoordig te veel in het flexibele bestaan worden gedwongen. Het wordt van ons geëist. Dit flexibele leven zou niet de norm moeten zijn. Naomi Klein stelt in *No Logo* dat zij op een gegeven moment ook had gekozen voor een *freelance* leven. Voor haar pakte het goed uit, als (al bekende) schrijver die soms heerlijk in haar pyjama kan werken, maar zij wijst op de onzekerheid die het voor velen betekent. Het is niet voor iedereen leuk (bijvoorbeeld ook niet voor schrijvers naast het schrijven allerlei baantjes moeten hebben om in hun levensonderhoud te kunnen voorzien).

Ook zou iemand met een flexibele baan (wanneer iemand dit verkiest) niet minder waardering en rechten moeten krijgen (dan iemand met een vast contract). Het flexibele bestaan zou meer zekerheden moeten kennen, zoals de mogelijkheid tot pensioenopbouw. Het concept ‘oproepkracht’ dat veel winkelketens (lunchrooms, kledingwinkels, etcetera) is welhaast onmenselijk te noemen, zeker wanneer mensen na één keer ‘nee’ zeggen weer op straat staan. Het probleem is echter dat we ons tegen allerlei zekerheden (waaronder ook de welvaartsstaat) keren, omdat we het idee hebben dat afhankelijkheid slecht is. Een onafhankelijke persoon wordt gezien als een ideale persoon, stelt Sennett.

---

<sup>124</sup> Tegelijkertijd suggereert hij ook dat mensen wel de tijd en ruimte nodig hebben om uit te zoeken wat zij tot het narratief van hun leven willen laten doordringen. Wat de gehaastheid betreft waarmee mensen in het leven moeten kiezen, zoals één bepaald vakkenpakket op de middelbare school, werk, studie, etcetera verzet ik mij net als Sennett tegen alles wat daarmee voorbijgaat aan het mogen ontwikkelen van talenten en vakmanschap, soms is dat een flexibel bestaan.

<sup>125</sup> Sennett geeft het voorbeeld van programmeurs die de aanpak van het bedrijf waarvoor ze werkten haatten, want zij moesten incompleet geformuleerde software toch uitschepen. Versies ervan werden door klanten “gecorrigeerd” door middel van klachten en worstelingen (*‘poor quality practice’* is het volgens hen en Sennett). *“They wanted time to get the programs right; their sense of meaningful work depended on doing this job well for its own sake.”* (Sennett, 2006, p. 106).

*“Reformers of the welfare state fear it has encouraged institutionalized dependency – which is just what Bismarck hoped for. In place of life within the institution, reformers famously want more personal initiative and enterprise: vouchers for education, employee savings accounts for old age and for medical care, one’s welfare conducted as a kind of consulting business.”* (Sennett, 2006, p. 46).

Sennett stelt – handig voor mijn pleidooi voor een ander soort individualisme dan door het (neo)liberalisme wordt verdedigd – dat het idee wat mensen tegenwoordig hebben en verdedigen van ‘onafhankelijkheid’ niet hetzelfde is als ‘individualisme’. *“The fear of dependence names rather a worry about loss of self-control and, more psychologically, a feeling of shame in deferring to others.”* (Sennett, 2006, p.47). Soms wordt er weleens gesproken over ‘individualisering’. Mensen lijken het dan te hebben over een soort ‘disengagement’ waar Bauman het over heeft, maar we kunnen dus ook voor individualisme opkomen waarbij we juist willen dat mensen *niet* geïsoleerd zijn en *niet* alles ‘zelf (moeten) doen’.

Voorzieningen zijn volgens het (neo)liberale idee van onafhankelijkheid echter niet populair. Terwijl we op niemand mogen vertrouwen, geïsoleerd zijn, proberen we dit echter te compenseren door te denken dat we met iedereen een soort ‘persoonlijke omgang’ zouden moeten hebben suggereert Sennett. *“The belief in closeness between persons as a moral good is in fact the product of a profound dislocation which capitalism and secular belief produced in the last century.”* (Sennett, 1978, p.259). We veranderen in mensen die volgens Sennett constant confessies doen, je willen betrekken bij hun dagelijkse trauma’s en niet over zichzelf uitgepraat raken.

We verleren volgens Sennett de ‘kunst van maskers dragen’. *“Masks permit pure sociability, detached from the circumstances of power, malaise, and private feeling of those who wear them. Civility has as its aim the shielding of others from being burdened with oneself.”* (Sennett, 1978, p. 264). Vroeger had men volgens Sennett nog een aantal publieke gebaren waarmee men sociaal kon zijn in de publieke ruimte. Theatraliteit in de publieke ruimte werd toen nog belangrijk gevonden. Men is echter een zekere zelfdistantie verloren die nodig is voor de sociale omgang met anderen, er is volgens Sennett sprake van een gebrek aan een ‘onpersoonlijke cultuur’.

De ‘persoonlijkheidscultus’ zou volgens Sennett vanaf de negentiende eeuw zijn ontstaan met romantici als Jean-Jacques Rousseau. *“Rousseau hoped for a social life in which masks became faces, appearances signs of character. In a way, his hopes were realized; masks did become faces in the 19th Century, but the result was the erosion of social interaction.”* (Sennett, 1978, p.217).<sup>126</sup> Wat tegenwoordig heerst is volgens Sennett de ‘ideologie van de intimiteit’ die de ‘humanitaire geest van een samenleving zonder goden’ zou definiëren: warmte is onze god. *“The belief in closeness between persons as a moral good is in fact the product of a profound dislocation which capitalism and secular belief produced in the last century.”* (Sennett, 1978, p.259).

De ‘tirannie van de intimiteit’ waar Sennett het over heeft, komt mijns inziens enigszins overeen met mijn analyse van de – in een bepaalde, liberale richting – doorgeschooten emancipatie. Sennett lijkt hiermee namelijk een voorbeeld te geven van de übermondigheid waarover ik het had. Mensen denken dat het goed is om je overal gehoord en gezien te maken, ook in de publieke ruimte. *“Ook het mobiel bellen in de publieke ruimte lijkt vaak nergens in het bijzonder op te zijn gericht en dient geen emancipatoir doel. Dit ‘wildpraten’, zoals Henk Hofland het mooi heeft getypeerd, is de emancipatie voorbij.”* (Van Oenen, 2011, p.182). Het is naar mijn idee een gevolg van hoe we

---

<sup>126</sup> Rousseau had overigens ook kritiek op kosmopolitisme dat geen beschaving zou betekenen maar een ‘monsterlijke groei’. *“To justify political censorship of the drama, Rousseau had to show that d’Alembert’s values were those of a cosmopolitan; he then had to show that the spread of cosmopolitan values to a small town would destroy its religion and that as a result people, in learning how to behave with the “delicacy of sentiment” of actors, would cease having a deep and honest inner life.”* (Sennett, 1978, p.116).



emancipatie hebben geïnterpreteerd met het (neo)liberalisme als het moeten vertonen van “onafhankelijk” gedrag.

In *De cultuur van het narcisme* bespreekt Christopher Lasch op een gegeven moment het boek van Sennett *The Fall of Public Man* (1977). Sennett zou volgens Lasch stellen dat men niet goed sociaal meer kan zijn in de publieke ruimte. De disbalans tussen het publieke en private leven is volgens Sennett steeds groter geworden doordat de publieke ruimte steeds meer is geïnfiltrerd door het private.<sup>127</sup> Ayn Rand had zich wel in het verzet tegen de ‘tirannie van de intimiteit’ kunnen vinden, ware het niet dat dit juist wordt veroorzaakt door hetgeen zij verdedigt.

Rand zag niet in dat de persoonlijkheidscultus (waartegen zij zich in zekere zin ook verzet) juist goed samengaat met het kapitalisme. De ruimte voor individuele vrijheid zit hem juist in het niet al te ver laten doorschieten van de private sfeer. Die sfeer is volgens Bauman echter wel te ver doorgesloten: “*Any true liberation calls today for more, not less, of the ‘public sphere’ and ‘public power’. It is now the public sphere which badly needs defence against the invading private – though, paradoxically, in order to enhance, not cut down, individual liberty.*” (Bauman, 2013, p. 51). Nu betekent voor Sennett het ‘private’ vooral een wereld gericht op het zogenaamde persoonlijke, voor Rand gaat het misschien meer om een soort anonieme commercie.

Wederom kunnen we ons afvragen: wat is publiek, wat is privaat? In het eerste citaat van deze deelparagraaf suggereert Bauman dat mensen die heersen in de vloeibare moderniteit ongecontroleerd van alles en nog wat kunnen doen. Zij hebben kennelijk wel een soort anonimiteit die voor hen werkt, terwijl dit voor anderen leidt tot geïsoleerd zijn (en wél gecontroleerd worden – of het nog wel onafhankelijke types zijn die genoeg ‘zelf’ doen ten gunste van de samenleving, het neoliberale communitarisme dus). Een zekere anonimiteit voor burgers is niet slecht, Sennett verdedigt dit in wezen ook met zijn idee van het onpersoonlijke dat nodig zou zijn.

De stad wordt volgens Sennett onterecht opgevat als een ‘onpersoonlijke plek’. Dat komt door de ‘mythe van onpersoonlijkheid’. Het paradoxale is hier dat Sennett het onpersoonlijke juist ziet als een soort voorwaarde om wél persoonlijk te worden. Wanneer Lasch stelt dat de ‘intimiteit is zoekgeraakt’ dan beweert hij dit eigenlijk ook. Er zou volgens Lasch namelijk juist een soort hoffelijkheid of ridderlijkheid nodig zou zijn (waardoor met name ook mannen en vrouwen of geliefden elkaars gelijken konden zijn meent Lasch) om met elkaar om te kunnen gaan.<sup>128</sup> Bij Lasch ontstaat hier enig gevaar voor conservatisme (we moeten volgens mij namelijk niet in oude omgangsvormen vervallen).

Nu zou je je afvragen of het niet juist de wereld van de commercie is waarin men de nodige afstandelijkheid zou kunnen vinden in de omgang met elkaar. Misschien is dit ons nieuwe publieke bestaan, maar het is er juist één waarin we dan vooral private en commerciële belangen volgen. De tirannie van de intimiteit past hier weer goed in. Rousseau gaat – Rand zou dit niet leuk vinden – goed samen met de wereld der commercie en het idee rechts-liberale van ‘onafhankelijkheid’. Rand verdedigt in haar boeken mensen die op een soort autistische wijze gericht zijn op wat zij willen bereiken, zonder daarbij van anderen afhankelijk te zijn.

---

<sup>127</sup> Toen het persoonlijke de publieke ruimte binnenging ontstonden er overigens volgens Sennett twee soorten mensen: degenen die van het spel dat voorheen van iedereen was een professie maakten, en van degenen die gingen toekijken (*spectators*). Die types lijken tegenwoordig echter weer meer door elkaar te lopen.

<sup>128</sup> Met name de opvatting dat hiermee een ‘gelijkheid’ werd gecreëerd lijkt mij nogal vreemd, het was eerder een handige ongelijkheid om vrouwen op een voetstuk te plaatsen en zo met hen om te gaan. “*Democratie en feminisme hebben nu de sluier van de hoofse conventies afgerukt en de seksuele tegenstrijdigheden onthuld die vroeger verborgen werden door de ‘vrouwelijke mystiek.’*” (Lasch, 1981, p.240). Lasch suggereert hiermee te veel dat we terug zouden moeten gaan vroegere omgangsvormen (naar mijn idee moeten we hier echter doorheen). Natuurlijk zijn er lasten van de emancipatie, maar het antwoord is niet dat mannen vrouwen weer als dames moeten gaan behandelen, zoals Lasch voorstelt (Lasch, 1981, p.241). We moeten misschien nieuwe omgangsvormen bedenken na de emancipatie.

De wereld die van mensen eist dat zij op deze manier onafhankelijk moeten zijn scheidt echter een wereld waarin mensen het constant van hun persoonlijkheid, connecties en zogenaamde warmte moeten hebben, ondanks hun geïsoleerd zijn.<sup>129</sup> Daarentegen zou een publieke ruimte moeten bijdragen aan een bestaan met individuele vrijheden. In 'Freedom as Participation: The Revolutionary Theories of Hegel and Arendt' (1977) stelt de auteur Peter G. Stillman dat zowel Georg Wilhelm Friedrich Hegel als Hannah Arendt eenzelfde aanpak kenden tot 'politiek'. Politiek wordt door Arendt begrepen als een 'leven gewijd aan de publieke zaak'.<sup>130</sup> Beiden zijn 'sociaal pluralistisch' en pleiten voor het bestaan van 'verscheidene sociale groepen'.

*"Each is also pluralistic in seeing that the fully developed human life is the result of the individual's pursuing many different types of activities, like work, public action, and discussion; each disagrees with theorists and societies that set up a single category or ideal – whether labor, self-interest, acquisitiveness, or consumption – for human behaviour. Each looks to the potential of political activities to seek the common good, rather than conceding that "politics" is and must be only the struggle of selfish interests."* (Stillman, 1977, p.477).

Een verandering van de samenleving door middel van een revolutie kan niet slagen volgens beide denkers, suggereert de auteur, wanneer daarmee opgebouwde instituten waarin mensen kunnen participeren worden vernietigd. De verschillende groepen of instituten waarvoor Hegel en Arendt het beiden opnemen moeten dus niet zomaar met de grond gelijk gemaakt worden. Ze zijn juist nodig voor revolutie, om deze te doen slagen. *"Revolutions that emerge from mass society can only end up in dictatorship, of left or right, unless participatory institutions are developed; as Arendt (1968: 381) notes, totalitarian regimes destroy all such institutions, and totalitarian movements are "mass organisations of atomised, isolated individuals."* (Stillman, 1977, p.489).

Volgens Hannah Arendt verkrijgen mensen hun identiteit doordat zij een publiek leven met anderen mogen leiden.<sup>131</sup> In de volgende paragraaf zal ik dit belang van het publieke (bestaan) uitgebreider benaderen. Anderen moeten mijn identiteit bevestigen, stelt Arendt. Het overbodig maken van mensen is volgens haar een belangrijk element in totalitaire ideologieën. In totalitaire regimes wordt je identiteit je afgenomen. *"To be uprooted means to have no place in the world, recognised and guaranteed by others; to be superfluous means not to belong in the world at all."* (Arendt 1976, p.475). Terreur bestaat voornamelijk uit het isoleren van mensen, door hun deelname aan een gemeenschappelijke leefwereld teniet te doen. *"Isolation is that impasse into which men are driven when the political sphere of their lives, where they act together in the pursuit of a common concern, is destroyed."* (Arendt, 1976, p.474).

---

<sup>129</sup> Naar mijn idee zorgt de eis om steeds 'jezelf te laten zien' en hoe mensen het voor succes ook vooral 'van hun persoonlijkheid moeten hebben' er juist voor dat mensen maskers gaan dragen waarbij ze doen alsof ze vooral "zichzelf tonen". Het is de perfecte conditie voor narcisten (die eigenlijk geen zelf hebben, maar constant anderen nodig hebben als een soort spiegel om iets van zichzelf te zien, mensen die een sterke persoonlijkheid lijken te hebben). Het is dus niet zo dat we louter maskers hebben afgeworpen (iets dat Sennett ook niet lijkt te ontkennen, ook al heeft hij het erover dat we het maskerspel verleert zijn te spelen), maar we hebben nieuwe maskers opgedaan en een nieuw spel verzonnen waarbij we steeds onze zogenaamde persoonlijkheid moeten tentoonspreiden. Door de druk om 'jezelf te zijn' lukt het ons als het ware steeds slechter.

<sup>130</sup> De menselijke conditie van werken is het 'zijn in de wereld'. Handelen, de enige activiteit die zich rechtstreeks (en niet via dingen of materie) tussen mensen voltrekt, correspondeert met de menselijke conditie der pluraliteit, met het feit dat op aarde geleefd en dat de wereld bewoond wordt door mensen en niet door de Mens. Ofschoon alle aspecten van de menselijke conditie op de een of andere wijze verband houden met de politiek, is deze pluraliteit specifiek de conditie – niet slechts de conditio sine qua non, maar de conditio per qua, – van iedere vorm van politiek leven." (1994, Arendt, p. 19-20).

<sup>131</sup> In *The Human Condition* (1958) bespreekt zij bijvoorbeeld dat in de Griekse Oudheid slaven en vrouwen waren uitgesloten van de deelname in de polis.

Ook revoluties hebben vaak een totalitair karakter, wanneer ze bijvoorbeeld teveel zijn gericht op ‘gelijkheid’, of andere abstracte noties waarmee vaak voorbij wordt gegaan aan details.<sup>132</sup> *“To press for unlimited, absolute equality (i.e., identity) is to lead to terror. Similarly, programs such as “control over the decisions that affect your life,” or material plenty for all, are as unlimited and as unattainable in social practice as the goal of identity.”* (Stillman, 1977, p.488). Hegel en Arendt zouden er daarentegen voor pleiten om doelen in revoluties gelimiteerd te houden. Die onbeperkte doelen lijken in tijden van relatieve stabiliteit namelijk misschien niet zo gevaarlijk, schrijft Stillman, maar in revolutionaire situaties worden ze dat wel. Hegel en Arendt zouden tegen radicaal egalitarisme zijn, want dit is een negatieve kracht van continue rebellie zonder ooit iets te construeren. Het produceert niets anders dan terreur.

*“For the revolutionaries, equality meant full and complete equality—so any difference, any quirk, any distinction implied inequality and, thus, had to be eliminated.”* (Stillman, 1977, p.480). Organisaties en instituten impliceren verschil en onderscheid waardoor ze niet zouden mogen bestaan. Revoluties maakten zich vaak schuldig aan een gecentraliseerde macht (bijvoorbeeld Robespierre die meende de wil van het volk te volgen). *“But, for Hegel and Arendt, any large and complex society contains a multiplicity of opinions whose content can be discerned only by active public spaces in which the opinions and the interests of persons and groups can be expressed. Centralization of all decision-making in the hands of a revolutionary leader or party is, thus, overcentralization.”* (Stillman, 1977, p.480). Volgens Arendt is macht in handen van revolutionaire leiders (zoals Lenin) inherent niet revolutionair, maar zorgt het slechts voor het produceren van een herhaling van het verleden. Het zorgt niet voor het onverwachte, vernieuwende.

*“So Hegel and Arendt insist that the revolutionary goals of liberty, equality, and community (or fraternity) be defined in a “realistic” way, i.e., in a way that makes possible the constituting of institutions that allow for as much liberty, equality, and community as human beings in the modern world can attain.”* (Stillman, 1977, p.481). Waar revolutie om zou moeten gaan is het intact houden van de publieke ruimte, de constitutie en instituten en de kwaliteiten van individuen stelt Stillman. *“Rather, the revolutionaries must try to establish freedom defined as citizen participation in public matters.”* (Stillman, 1977, 478).

Wanneer vrijheid is gelegen in de mogelijkheid van mensen tot deelname aan een publiek bestaan, maar mensen tevens moe zijn geworden van de eisen van de emancipatie en participatie – waar ik liever wil spreken van de eisen van liberalisering, of specifiek de emancipatie zoals die wordt begrepen en nagestreefd binnen het (neo)liberalisme – dan kunnen we ons afvragen hoe we deze instituten van participatie nog moeten organiseren. Wat is de gewenste mate van zichtbaar zijn (niet geïsoleerd-zijn) en je ergens aan mogen onttrekken?

Volgens Stillman wordt de participatie van burgers betekenisloos gemaakt wanneer de staat uitgaat van centralisatie, óf als het hierin om economisch eigenbelang gaat. Naar mijn idee gaan deze twee zaken ook goed samen: centralisatie door middel van economisch eigenbelang. Liberale revoluties zouden volgens Stillman de waarde van de sociale context van personen en de relaties van sociale en publieke sferen van het leven niet inzien. Daardoor kon het ‘liberale revolutionaire abstracte denken’ en ‘atomistische individualisering’ niet succesvol in de praktijk worden gebracht. Liberale revoluties falen op deze manier. Waar het dus eigenlijk op neerkomt is dat we de ruimte

---

<sup>132</sup> *“Hegel and Arendt propose theories of revolution appropriate to advanced industrial countries, theories that center on the value, to individual and polity, of freedom as participation in structured institutions; that admit to severe limits on politics and reason and require the realistic definition of goals like equality; and that, they think, can produce a revolution able to obtain and keep power, realise its goals, and transform the country. Coincidentally, in their ideas of the revolutionary transformation, Hegel’s and Arendt’s theories of revolution address some of the major problems—as seen by supporters—of advanced industrial society.”* (Stillman, 1977, p.490).

van het individu juist volgens organisaties in de samenleving moeten denken, door middel van genoeg groepen, instituten etcetera waarmee ieder zijn of haar leven kan vormgeven.

*“For Hegel (1971: 265-266), true liberty makes people nonidentical-for each develops different capacities, needs, activities, friends, and so on (even while all remain equal in terms of the law and civil liberties). Developed participatory institutions require a conception of equality of opportunity, to the extent that insists on identity of rights; that aims at rough similarity of opportunity, to the extent that is socially modifiable, by establishing for all minimal levels of education, property, and so on; and that otherwise allows and encourages difference and diversity.”* (Stillman, 1977, p.488).

Als we de TINA-situatie willen doorbreken waarin van ons juist participatie wordt verwacht (maar waarin naar mijn idee te weinig wordt gezien wat er al wordt gedaan door burgers, en te weinig wordt gefaciliteerd) dan moeten we dus niet de instituten willen wegvagen waarin dit al “geparticipeerd” wordt, of liever gezegd waarin mensen zich inzetten voor de maatschappij op zeer verschillende wijzen, van kunst maken, koffie schenken, tot het helpen van jongeren, of dit nu vanuit egoïstische motieven gebeurt of niet. Dit moeten we daarentegen meer erkennen en waarderen onder het te eisen. De dwang om zogenaamd je eigenbelang te moeten volgen in dienst van de economie – dat laat juist weinig ruimte over voor individuele vrijheid.

Volgens Stillman zouden we in de geest van Arendt en Hegel kunnen stellen dat wanneer het economische belangrijker wordt gevonden dan het politieke, er meer waardering is voor jezelf dan voor sociale groepen in de samenleving en interpersoonlijke interacties. Dit zou ik dus willen weerspreken, want juist het zelf heeft baat bij deze groepen en slechts een gelimiteerde zelf krijgt de ruimte wanneer we ons vooral op de economie richten.

*“Dichters en romanschrijvers verheerlijken tegenwoordig niet het ik, maar leggen de desintegratie daarvan vast. Therapieën die het kapotte ego oplappen brengen dezelfde boodschap over. Onze maatschappij koestert niet het particuliere leven ten nadele van het openbare bestaan, integendeel, onze maatschappij heeft innige, blijvende vriendschappen, liefdesverhoudingen en huwelijken steeds meer moeilijkheden in de weg gelegd. Naarmate het maatschappelijk leven steeds meer de barbaarse termen van een oorlog aanneemt, krijgen de persoonlijke relaties, die juist een schuilplaats zouden moeten bieden, steeds meer het karakter van een veldslag. Een aantal van de nieuwe therapieën geeft die veldslag een naam en spreekt van ‘assertiviteit’ en ‘eerlijk vechten in liefde en huwelijk’.”* (Lasch, 1981, p.52-3).

Lasch stelt dus dat er sprake is van een ‘desintegratie’ van het ik. Hij meent dat wat wordt gekoesterd niet zozeer het particuliere leven is ten nadele van het openbare bestaan, maar – en dat is eigenlijk ook Sennett’s idee – dat het particuliere leven niets is zonder het openbare leven. Het publieke leven moeten we vervolgens niet verwarren met louter een consumptief leven. Het gaat er echter ook niet om, volgens mij, dat dit een bestaan is zonder commercie, integendeel. Die moet alleen op andere waarden zijn gebaseerd welke worden gevormd in (de rest van) het publieke leven! Die waarden zijn echter op het moment aan het verdwijnen.

### 3 Koffie én kritiek richting een nieuwe levensstijl

#### 3.1 Naar een nieuwe levensstijl voorbij *lifestyles*?

‘Kunnen idealen nog leiden tot veranderingen die veel mensen lijken te willen (die bijvoorbeeld te maken hebben met het milieu)?’ Dat is een vraag die in dit laatste hoofdstuk centraal staat. In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk bespreek ik hoe in het kapitalisme bijna alles gereduceerd wordt tot een consumptiekeuze, een mode, een *lifestyle*. De vraag is of dit altijd verkeerd is, want wellicht kan de acceptatie hiervan juist wel een uitweg bieden. Het idee dat iets puur idealisme moet zijn versus mode is ook een gedachte die emancipatie naar mijn idee juist tegenhoudt.

De vraag is dus of we *lifestyle* dan wel zo strikt zouden moeten scheiden van levensstijl. Voor een iets meer sobere levensstijl, overigens niet te verwarren met het ‘leven in de min’ van tegenwoordig, kwam Ivan Illich op in de jaren zeventig. Hij had het over een ‘nieuwe levensstijl’ waar we naartoe zouden moeten gaan met andere wijzen van produceren. Ook kwam hij op voor een mens die beter toegerust zou zijn om zaken zelf te regelen, waarmee hij naar mijn idee soms weer iets te ver gaat en het risico loopt om de status quo van het (neo)liberalisme, waarin de nadruk op zelfstandigheid en ‘eigen verantwoordelijkheid’ ligt, iets te veel (onbedoeld) te bevestigen.

Ik stel echter dat mensen allang héél veel zelf doen en dat het dit is wat we zouden moeten erkennen en stimuleren – niet alleen de entrepreneurs onder ons, maar ook degenen die interessante dingen doen met subsidies of op welke manier dan ook. Ik stel hier de ‘Orpheuzen’ voor als de werkelijke ‘Atlassen’. Het gaat er dan niet om dat iedereen creatief zou moeten worden of iets dergelijks, maar dat in een orphische cultuur waarin Orpheuzen worden gewaardeerd, alle mensen de ruimte krijgen om zichzelf te ontwikkelen (ook als ze daar uiteindelijk weinig of niets mee willen doen). Hetgeen er volgens mij ook voor kan zorgen het soort vakmanschap van de ander des te meer te waarderen, van zowel geïnformeerde politici als arbeiders als kunstenaars, etcetera. Door ervan geproefd te hebben en te kunnen besluiten iets (niet) te doen en wat aan een ander over te laten en de ander te gunnen.

#### 3.1.1 Alles een merk, *lifestyle*?

In *No Logo* wijst Naomi Klein op de wijze waarop jongeren steeds meer het slachtoffer zijn geworden van marketingmachines die onze identiteiten, stijlen en ideeën medebepalen. In de jaren negentig waren veel jongeren veranderd in merk-voedsel stelt zij. Niets was volgens Klein immuun: punk niet, hip-hop, fetish, techno, niet eens feminisme of multiculturalisme. Velen van ons dachten dat we iets subversief en rebels hadden gedaan, stelt zij, ‘maar wat was het ook al weer?’

“*What was “sold out” in Seattle, and in every other subculture that has had the misfortune of being spotlighted by the cool hunters, was some pure idea about doing it yourself, about independent labels versus the big corporations, about not buying in to the capitalist machine.*” (NL, p.83). Op een gegeven moment werd het volgens Klein zelfs een ‘trend’ – daar gaan we al – om dan maar alles wat ‘fout’ was te omarmen (*camp*). Ironische consumptie is dan het oppervlakkige omarmen, en op die manier kritiek erop uit te oefenen.

*This is what de Certeau describes as “the art of being in-between,” and this is the only path of true freedom in today’s culture. Let us, then, be in-between. Let us revel in Baywatch, Joe Carmel, Wired magazine, and even glossy books about the society of spectacle [touché], but let’s never succumb to the glamorous allure of these things.*” (NL, p.78).<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> Redactie, *Hermeneut #10: Popular Culture*, 1995.

Certeau stelt dat het tegenwoordig niet zozeer revolutionair is om naar Disney World te gaan en daar een bom te droppen, en Mickey belachelijk te maken, maar wel om erheen te gaan met de volledige kennis van hoe belachelijk en kwaadaardig het allemaal is en er nog steeds een leuke tijd te hebben. Deze ironische consumptie is echter ook al weer opgepikt door de markt en tot een merk gemaakt, waardoor het voor ons lastig wordt om deze vorm van kritiek vanuit het tussen (*in-between*) nog vol te houden. Het lijkt alsof niets is opgewassen tegen de marketingmachine. Men blijft gevangen in consumptiekeuzes, in plaats te leven naar idealen die iets uitmaken in de wereld. Alles wordt gereduceerd tot consumptiekeuzes (het communicatieve kapitalisme waar Dean het over had).

*“A similar challenge is now being faced by all those ironic consumers out there – a cultural suit of armor many of us are loath to critique because it lets us feel smug while watching limitless amounts of bad TV. Unfortunately, it’s tough to hold on to that subtle state of De Certeau’s “in-betweenness” when the eight-hundred-pound culture industry gorilla wants to sit next to us on the couch and tag along on our ironic trips to the mall. That art of being in-between, of being ironic, or camp, which Susan Sontag so brilliantly illuminated in her 1964 essay “Notes on Camp,” is based on an essential cliquiness, a club of people who met the aesthetics puns. “To talk about camp is therefore to betray it,” she acknowledges at the beginning of the essay, selecting the format of enumerated notes rather than a narrative so as to read more lightly on her subject, one that could easily have been trampled with too heavy an approach.”* (NL, p.83).

In *De eendimensionale mens: studies over de ideologie van de hoog-industriële samenleving*, oorspronkelijke titel: *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (1964) maakt Herbert Marcuse zich zorgen (in navolging van Marx) over vervreemding, maar ook vooral over de wijze waarop mensen zich ‘steeds meer zijn gaan identificeren met de goederen die door het kapitalisme worden aangeboden’. ‘Mensen lijken tevreden met de vrijheden die worden verschaft in consumptiekeuzes’.<sup>134</sup> We worden volgens Marcuse overspoeld door een lagere cultuur waarin de consumptiemarkt eindeloos wordt uitgebreid en hiermee gaat onderdrukking gepaard.<sup>135</sup> We zijn volgens Marcuse gevangen in het ‘eendimensionale denken’.

*“Het bewind van een dergelijke eendimensionale werkelijkheid betekent niet, dat het materialisme de boventoon voert en dat de spirituele, metafysische en bohémien-achtige activiteiten langzaam verdwijnen. Integendeel, we zien vrij veel dingen als ‘Deze week gemeenschapsmis’, ‘Eén uur voor God’, Zen, existentialisme, de levenswijze der beatjeugd enz. Maar deze manieren om*

---

<sup>134</sup> *“Ik heb zo-even gesuggereerd, dat het begrip vervreemding aanvechtbaar schijnt te worden, wanneer de individuen zich identificeren met het bestaan dat hun wordt opgedrongen en hierin hun eigen ontplooiing en bevrediging vinden. Deze identificatie is geen illusie, maar werkelijkheid. Deze werkelijkheid echter vormt een hoger stadium van vervreemding. Laatstgenoemde is geheel en al objectief geworden; het subject dat vervreemd is wordt opgeslokt door zijn vervreemd bestaan. Er is slechts één dimensie en deze is overal in alle vormen aanwezig.”* (Marcuse, 1969, p.31).

<sup>135</sup> *“Eendimensionaal denken wordt systematisch bevorderd door de bedrijvers van politiek en hun leveranciers van massa-informatie. Hun terminologie wemelt van hypothesen die zichzelf geldig verklaren en die, doordat men ze onophoudelijk herhaalt en tegelijk alle andere mogelijkheden doodzwijgt, hypnotische definities of decreten worden. Bv.: ‘vrij’ zijn die instituties die in de landen de Vrije Wereld in werking zijn (en bewerkt worden); andere transcenderende wijzen van vrijheid zijn per definitie ofwel anarchisme en communisme ofwel propaganda. ‘Socialistisch’ zijn alle pogingen die een inbreuk betekenen op de particuliere initiatieven en die niet gedaan worden door de particuliere ondernemingen zelf (of via regeringscontracten), zoals een algemene en allesomvattende ziekteverzekering, of het in bescherming nemen der natuur tegen een al te zeer op winst beluste handelsgeest, of het instellen van openbare diensten die particuliere winsten zouden kunnen verminderen. Deze totalitaire logica van voldongen feiten heeft haar tegenhanger in het Oosten. Vrijheid is daar de manier van leven zoals die door een communistisch regime is ingesteld, en alle andere transcenderende wijzen van vrijheid getuigen ofwel van een kapitalistische, ofwel van een revisionistische, ofwel van een linkse, sektarische geest. In beide kampen zijn niet-operationele ideeën niet-behavioristisch en opruiend. De gedachtengang wordt tot stilstand gebracht door slagbomen die de grenzen der Rede zelf schijnen aan te geven.”* (Marcuse, 1969, p.34-5).

*te protesteren en te transcenderen staan niet meer in tegenstelling tot de status quo en zijn niet meer negatief. Ze zijn eerder het ceremoniële deel van het praktische behaviorisme, de onschadelijke ontkenning ervan, en worden door de status quo snel opgenomen als deel van zijn gezonde voeding.”* (Marcuse, 1969, p.34).

Het gaat Marcuse niet, zoals het citaat hierboven duidelijk maakt om een verdediging van niet-materiële zaken tegenover het materialisme – die zijn allang constitutief geworden voor de eendimensionale werkelijkheid. Bij deze opmerking van Marcuse moest ik denken aan de manier waarop sommigen yoga of meditatie beoefenen om vervolgens weer als een gek aan het werk te kunnen. Om dezelfde reden is meditatie waarschijnlijk ook populair onder CEO's. Ook noemt Marcuse hier de beatjeugd waarvan hij niet heel erg onder de indruk lijkt te zijn.

*“Als moderne klassieken vervullen de avant-garde en de beatniks beiden een vermaaksfunctie zonder dat zij het goede geweten van de mensen van goede wil verontrusten. Deze absorptie wordt door de technische vooruitgang gerechtvaardigd; de weigering wordt weerlegd door het verlichten van de ellende in de hoog-industriële samenleving. De liquidatie van de hogere cultuur is een bijproduct van de overwinning op de natuur en het steeds verder terugdringen van de schaarste.”* (Marcuse, 1969, p.90).

Marcuse is wel erg pessimistisch over de kritische functie van de beatniks en van alles wat hij 'lage cultuur' noemt, want in de lage cultuur wordt iedere vorm van kritiek slechts tot vermaak gereduceerd. Volgens Marcuse verdwijnt de hoge cultuur steeds meer vanwege de lage cultuur waardoor het eendimensionale denken ontstaat. Hij heeft het over de 'ontsublimering van het leven', ook heeft hij het over de 'ontsublimering op seksueel vlak'. Marcuse riskeert een conservatisme door als het ware terug te willen gaan naar een soort chiquere omgangsvormen, ook op seksueel vlak (Lasch is hier naar mijn idee ook schuldig aan).

Door de ontsublimering vooral te wijten aan het 'ordinair worden van het leven', vergeet Marcuse dat wat tot dit "ordinaire" heeft geleid, ook een bevrijding is geweest (bijvoorbeeld op seksueel vlak). Hij heeft echter een punt wat betreft deze bevrijding, omdat dat deze bevrijding er inderdaad ook toe heeft geleid dat we geen kwalitatieve veranderingen meer kunnen maken in het leven. Naar mijn idee is de enige remedie hiertegen echter dat we moeten inzien dat we emancipatie op een eenzijdige, liberale wijze hebben geïnterpreteerd waarbij we zijn vergeten mensen met meer dan alleen consumptiekeuzes te faciliteren om een geëmancipeerd leven te kunnen leiden. Maar misschien is dat wel wat Marcuse met een nodige 'hogere cultuur' bedoelt.

Ook is het volgens mij van belang in te zien dat niet iedereen kan meekomen in de maatschappij – in die zin is de emancipatie niet af. De gedachte dat we zijn 'uitgeëmancipeerd' werkt de specifieke liberale emancipatiegedachte, waarin wordt verwacht van mensen dat zij gemakkelijk kunnen meekomen en hun verantwoordelijkheid moeten nemen, juist in de hand. Het zorgt ervoor dat ieder falen niet de schuld kan zijn van andere mechanismen dan van jou, dat geëmancipeerde wezen dat toch in staat zou moeten zijn alles zelf te kunnen doen en bereiken. Verdere emancipatie zou naar mijn idee dan ook niet in deze eis van "geëmancipeerd gedrag moeten vertonen" liggen (zoals participatie of meedoen) maar in het zien wat mensen al allemaal doen, én waarin mensen hun kracht vinden. Met name voor degenen waarvoor dat moeilijker is. Dat we momenteel weigeren om 'mee te doen', om aan de (neo)liberale communitaristische eisen is niet heel vreemd.

*“In de huidige periode echter schijnt het netwerk van technologische controle de Redelijkheid zelf te zijn ten bate van alle sociale groeperingen en belanghebbende – en wel in zo'n hoge mate, dat iedere tegenspraak irrationeel en iedere tegenwerking onmogelijk schijnt.*

*Het is dus niet verwonderlijk, dat in de meest ontwikkelde gebieden van deze beschaving het netwerk van sociale controle in zó hoge mate is geïntrojecteerd, dat zelfs het individueel protest aan*

*de wortels is aangetast. De intellectuele en emotionele weigering om 'mee te doen' heeft de schijn uit neurose en machteloosheid voort te komen. Dit is het socio-psychologisch aspect van het politieke gebeuren dat de huidige periode kenmerkt: het wegvloeien van de historische krachten die in het voorgaande tot nieuwe bestaansvormen in zich schenen te dragen.*" (Marcuse, 1969, p.30).

Wat we naar mijn idee dan ook niet nodig hebben is meer eisen tot participatie van burgers, maar andersom de eis tot participatie van de politiek die de initiatieven – hier zal ik in de volgende (deel)paragrafen uitgebreider op ingaan – van burgers ziet en steunt. Tegenwoordig worden we namelijk te veel *gedwongen* om geëmancipeerd te zijn – in (neo)liberale zin – en dus om van alles zelf te doen en ervoor verantwoordelijk te zijn zonder daartoe goed te worden gefaciliteerd en de mogelijkheden te krijgen.

Ook voor Marcuse lijkt een arm leven te bestaan uit een leven zonder omwegen, waarin het slechts om 'onmiddellijke bevrediging' gaat.<sup>136</sup> Er is volgens Marcuse sprake van een sociale controle die de behoefte om te produceren en te consumeren en de noodzaak tot verstommend werken – terwijl dit niet langer een werkelijke noodzaak is – creëert. Ook creëert het vormen van ontspanning die bijdragen aan de verdoving ('*stupefaction*') en de noodzaak tot misleidende vrijheden als vrije concurrentie, een vrije pers die zichzelf censureert, en de keuze tussen merken en 'gadgets'.<sup>137</sup>

Marcuse stelt dat 'rechten en vrijheden' die ooit een vitale rol speelden 'bij het ontstaan en in de eerste stadia van de industriële samenleving', wijken voor een 'hoger stadium van deze samenleving waarin zij hun traditionele inhoud en grondslag verliezen'. 'Vrijheid van denken, van meningsuiting en van geweten waren in wezen kritische ideeën', stelt hij, 'die tot taak hadden een verouderende materiële en intellectuele cultuur te vervangen door een meer productieve redelijke cultuur'. (Marcuse, 1969, p.21). Toen deze rechten en vrijheden eenmaal geïnstitutionaliseerd

---

<sup>136</sup> "Artiestieke vervreemding is sublimatie. Het roept beelden omtrent situaties in het leven, die niet te verenigen zijn met het gevestigde Realiteitsprincipe, maar die als culturele beelden draaglijk, zelfs opbouwend en bruikbaar worden. Nu wordt dit beeldenspel van haar kracht beroofd. Het inlijven ervan in keuken, kantoor en winkel, en de vrije handel erin ten bate van het zakenleven en het vermaak betekent in zekere zin ontsublimering: de bevrediging via omwegen wordt door de onmiddellijke bevrediging vervangen. Het is evenwel een ontsublimering die door een 'machtspositie' aan de kant van de samenleving tot stand wordt gebracht; de samenleving kan zich veroorloven meer dan vroeger toe te staan, omdat haar belangen de meest verborgen drijfveren van haar burgers zijn geworden en omdat het genot dat ze verschaft gunstig is voor de sociale samenhang en tevredenheid. Het Lustprincipe slokt het Realiteitsprincipe op; de seksualiteit wordt bevrijd (of liever geliberaliseerd) in sociaal opbouwende vormen. Dit houdt in dat er repressieve vormen van ontsublimering zijn in vergelijking waarmee de gesublimeerde drijfveren en doelstellingen grotere afwijkingen vertonen, meer vrijheid inhouden en hardnekkiger weigeren de sociale taboes te gehoorzamen. Het blijkt dat op seksueel gebied inderdaad een dergelijke repressieve ontsublimering werkzaam is: en wel, – evenals bij de ontsublimering der hogere cultuur – als bijproduct van het netwerk van sociale controle in de technologische werkelijkheid, waardoor vrijheden uitgebreid worden terwijl de overheersing hand over hand toeneemt." (Marcuse, 1969, p.92).

<sup>137</sup> "De kenmerkende eigenschap van de hoogindustriële samenleving is dat zij doeltreffend die behoeften verstikt welke bevrijding opeisen — bevrijding ook van datgene wat draaglijk, lonend en plezierig is — en tegelijkertijd de destructieve kracht en de repressieve functie van de welvaartsmaatschappij vrijspreekt en ondersteunt. In deze samenleving vereist het netwerk van sociale controle een overweldigende behoefte aan productie en consumptie van overbodige rommel; een behoefte aan afstompende arbeid terwijl daar geen noodzaak meer voor bestaat; een behoefte aan een soort ontspanning die op een aangename wijze dit afstompingsproces voortzet; een behoefte om bedrieglijke vrijheden in stand te houden, zoals de vrije concurrentie bij vastgestelde prijzen, een vrije pers die zichzelf censuur oplegt en de vrije keuze tussen merkartikelen en prullen. Als een bewind in zijn geheel onderdrukking nastreeft, kan de vrijheid tot een machtig instrument ter overheersing gemaakt worden. Niet het aantal mogelijkheden waaruit het individu kan kiezen bepaalt uiteindelijk de mate van vrijheid der mensen, maar wat er gekozen kan worden en wat er gekozen wordt door het individu. Het criterium voor de vrije keuze kan nooit absoluut zijn, maar evenmin is het volledig relatief. Vrije verkiezing van de meester schaft noch de meesters noch de slaven af. Vrije keuze tussen een grote verscheidenheid van goederen en diensten betekent geen vrijheid, indien deze goederen en diensten een netwerk van sociale controle over een leven van zware arbeid en angst uitspannen — d.w.z. als zij vervreemding in stand houden. En de spontane reproductie van opgelegde behoeften door het individu is geen bewijs voor autonomie; het legt slechts getuigenis af van de doeltreffendheid van het netwerk van controle." (Marcuse, 1969, p.27-8).



waren, gingen zij volgens Marcuse dezelfde weg op als de samenleving waarvan zij een integrerend deel waren geworden. Door het resultaat vervallen de premissen.

“De hedendaagse samenleving schijnt in staat te zijn sociale omwentelingen in te kapselen – kwalitatieve veranderingen die essentieel andere instituties, een nieuwe weg voor het productieproces en nieuwe bestaanswijzen voor de mens zouden creëren. Dit inkapselen van sociale omwentelingen is misschien wel de merkwaardigste prestatie van de hoog-industriële samenleving; het algemeen aanvaarden van een Nationaal Doel, het twee-partijen-stelsel, de ondergang van het pluralisme, de heimelijke verstandhouding tussen het Zakenleven en de Vakbonden binnen een sterke Staat getuigen van een versmelting der tegengestelden, hetgeen zowel het resultaat van als de noodzakelijke voorwaarde tot deze prestatie is.” (Marcuse, 1969, p.12).

De sublimering van het leven zit volgens mij niet in het moeten verdwijnen van een ‘lage cultuur’, of liever gezegd, dat wat we lage cultuur kunnen noemen. Series, sci-fi verhalen, noem maar op zijn misschien al in veel opzichten ‘hogere cultuur’ geworden omdat zij vaak een kritiek geven of een interessante analyse kunnen bezitten over de maatschappij.<sup>138</sup> Hoge cultuur zou dan niet gaan om een onderscheid tussen verschillende media, maar om een onderscheid op inhoudelijke gronden. Ik denk bijvoorbeeld dat veel series en films bijvoorbeeld niet allen een vermaaksfunctie hoeven te hebben, maar ook een opvoedende of een kritische.

Neem bijvoorbeeld *Little Miss Sunshine* (2006). Zou het niet goed zijn wanneer tieners op school gevraagd zou worden om na te denken over wat succes is en dan deze film daarbij te kijken? Het gaat er meer om in een zogenaamde hoge cultuur, of orphische cultuur (want ik maak liever niet een onderscheid tussen hoog en laag) dat we kritieken bespreken en zien, ook via wat we vaak de producten van een ‘lage cultuur’ noemen. Ik ben niet in de veronderstelling dat het leven dan ineens voor iedereen heel aangenaam wordt en dat daarin dan geen films meer gemaakt kunnen worden als deze film. In de film komt een scène voor waarin de oom van een tienerjongen tegen de jongen zegt dat hij waarschijnlijk ooit op zijn miserabele jaren (op de middelbare school) terug zal kijken als de mooiste jaren van zijn leven. Maar hoe erg zou het zijn als er geen beauty pageants (voor kleine kinderen zeker) meer zouden zijn? Sommige dingen van al onze zogenaamde vrijheden kunnen we denk ik wel missen.

Het kapitalisme lijkt soms echter wel een perfect decor te vormen om kritiek te uiten. Wat als dit decor wegvalt? Stel je een wereld voor waar je in steden alleen nog mag fietsen? Dan missen we ons verzet tegen de auto? Volgens mij moeten we echter niet zo denken, want dan gaan we uit van perfecte oplossingen die er niet zullen komen. Vooralsnog is het van belang om meer fietspaden te creëren, bijvoorbeeld door ze als ludieke actie zélf te tekenen (zo zijn er velen in het verleden in Nederland ontstaan) en niet alleen af te wachten. Ik denk niet dat een meer orphische cultuur alle tragiek uit het leven gaat halen, maar wel dat het genoeg tegenwicht zou kunnen bieden aan de wijze waarop we nu succes interpreteren en productiviteit, namelijk zonder genoeg diversiteit en al te eenduidig.

Door Naomi Klein worden in *No Logo* bewegingen verdedigd zoals *Reclaim the Streets* (RTS). Het waren bewegingen die gingen om het ‘her opeisen van de ruimte voor collectief gebruik’ (*commons*). De *Critical Mass bicycle rides* (begonnen in San Francisco in 1992) waren volgens Klein bijvoorbeeld niet zozeer (louter) tegen auto’s gekeerd, maar men wilde hiermee eerder ter discussie stellen waarom de ruimte eigenlijk vooral door de auto in beslag wordt genomen. “*By force of their numbers, the bikers form a critical mass and the cars must yield to them. “We’re not blocking traffic,” the Critical Mass riders say, “we are the traffic.”* (NL, p.315-6). Volgens Klein

---

<sup>138</sup> Wellicht kunnen series zelfs een soort emancipatoire functie hebben. Neem de serie *Borgen* (2010-2013) over een vrouwelijke premier – uitgekomen kort voordat Denemarken werkelijk een eerste vrouwelijke premier kreeg. In de serie *House of Cards* (2013 –) komt een vrouwelijke presidentskandidaat voor die socialistischer is dan denkbaar in de Verenigde Staten.

kregen dergelijke bewegingen overigens de verkeerde benaming ‘anti-globalistisch’, want men was niet zozeer tegen globalisering, maar wilde de globalisering alleen op een andere manier denken en benaderen (we zouden ze eerder andersglobalisten kunnen noemen).

In het nawoord van een latere editie van *No Logo*, in 2002 schrijft Klein dat 9/11 een einde had gemaakt aan deze bewegingen. Kritiek werd daarna namelijk alleen nog maar opgevat alsof men zich aan de zijde van de terroristen zou scharen. ‘Als je niet voor ons bent, dat ben je tegen ons’. In plaats van regeringen te dwingen om hun foutieve beleid te veranderen, stelt Klein, gaf een angstige populatie hun politici open kaart om nieuwe belastingverlagingen door te voeren voor rijke corporaties, nieuwe handelsverdragen en nieuwe plannen voor privatiseringen op te stellen. “*The attacks on the World Trade Center and Pentagon were acts of real and horrifying terror, but they were also acts of symbolic warfare, and instant understood as such. As many commentators have put it, the towers were not just tall buildings; they were “symbols of American capitalism.”* (NL, p. 449).

Klein stelt dat er te vlug het argument naar voren is gebracht dat de aanvallen een uiterste zouden zijn van anti-Amerikanisme en anti-bedrijfsleven. De redenering gaat hier volgens haar als volgt: ‘eerst worden ruiten van de Starbuckswinkel ingegooid als het doelwit (van anti-globalisten) en vervolgens was het WTC aan de beurt’. “*Fight terror with trade. The new battle lines have been drawn, crude as they are: to criticize the U.S. government is to be on the side of the terrorists, to stand in the way of market-driven globalization is to further the terrorists’ evil goals.*” (NL, p.450).

Na 9/11 zeiden zowel burgemeester van New York Rudy Giuliani als George W. Bush overigens zoiets als: ‘ga vooral door met het dagelijkse leven, doe gewoon en ga winkelen’. ‘Doe normaal en ga winkelen’ en ‘kijk honkbal’ om de vrije handel te steunen, dat is volgens Klein is onze ‘patriottische plicht’ geworden. We hangen volgens Klein alleen nog ‘vrije marktoplossingen aan’, terwijl er enorm veel bewijs is dat die ‘oplossingen’ falende zijn. Het is volgens haar het gevolg van een irrationele reactie en blind geloof (niet minder dan dat van de religieuze fanatici die vechten in de suïcidale jihad).

We hebben de markt overal toegelaten, iets dat zeker niet altijd goed is, vooral zolang we uitgaan van dit al te fanatieke geloof erin. Échte verandering is er volgens Klein niet. President Obama had alleen een slimmere campagne dan Bush (een beter merk dan deze ‘Marlboro Man’).<sup>139</sup> “*In short, Obama didn’t just rebrand America, he resuscitated the neoliberal economic project when it was at death’s door. No one but Obama, wrongly perceived as a new FDR, could have pulled it off.*” (NL, p.xxviii). De neoliberale logica lijkt overal te heersen, des te meer reden om er zoveel mogelijk niet aan mee te doen en een andere logica te verdedigen.

### 3.1.2 Naar een nieuwe levensstijl, van het ‘zelf doen’?

In *Naar een nieuwe levensstijl: voorwaarden voor een gelukkiger samen-leven* (oorspronkelijke titel: *Tools for Conviviality*, 1973) stelt Ivan Illich dat mensen steeds meer het vermogen verliezen om ‘voor zichzelf te beslissen’. Mensen zouden hierdoor veranderen in ‘strijders voor schaarse middelen en concurrenten om overvloed’. “*De kennis-consument is afhankelijk van het feit dat hij verpakte programma’s ingegoten krijgt. Hij voelt zich veilig in de verwachting dat zijn buurman en zijn baas dezelfde programma’s hebben gezien en dezelfde krantenkolommen hebben gelezen.*” (Nenl, p.129).

<sup>139</sup> Ook Jodi Dean lijkt weinig in Obama en meer in de Occupy beweging te zien: “*Some in the movement have missed the point of Occupy’s forcing of division, as if the movement were nothing but an extension of the hope and change promised by the Obama campaign. Rather than emphasizing class struggle, they emphasized the multiplicity of the 99 percent’s incompatible groups and tendencies, and democracy as a process of integrating them.*” (Dean, 2012, p.219). Naar mijn idee ziet Dean deze verschillen binnen de Occupy beweging echter over het hoofd wanneer zij stelt dat iedereen stiekem toch gericht zou zijn op een ‘communistic horizon’.

Mensen zouden zich teveel laten leiden door de superieure kennis van de wetenschap en geseculariseerde rituelen zoals consumptie en ze zouden hun toevlucht nemen tot datgene wat door de ‘fanatieke gelovigen van de offer-aanbiedingen van een of ander menu: een leerplan, een therapie of een rechtsproces’ georganiseerd wordt.<sup>140</sup> Illich pleit voor een ‘conviviale wederopbouw’. *“Essentieel in een conviviale maatschappij is niet de totale afwezigheid van manipulerende instituties en verslavende goederen en diensten, maar het evenwicht tussen die werktuigen die de specifieke vraag ter bevrediging waarvan zij gespecialiseerd zijn creëren en die aanvullende werktuigen die de mens in staat stellen zichzelf te realiseren.”* (Nenl, p.46).

Hij pleit dus in zekere zin voor een minder grote afhankelijkheid van deze werktuigen, zoals instituties. Althans, ze moeten meer in eigen handen komen. *“Een conviviale maatschappij zou het resultaat zijn van sociale maatregelen die ieder lid de meest uitgebreide en vrije beschikking garanderen over de werktuigen van de gemeenschap en die die vrijheid alleen ten gunste van de gelijke vrijheid van een ander lid beperken.”* (Nenl, p.30-1).

We moeten volgens hem het ‘ecologisch evenwicht’ hervinden. Dat kan dus niet zolang we dienstbaar blijven aan de meningen van experts en afwachten tot het ‘te laat’ is. De dwangmatige efficiency die er nu heerst zou ons volgens Illich meer kwaad dan goed doen. *“Daarom moeten we vaststellen in hoeverre onze huidige instituties frustrerend zijn gaan werken en moeten we eveneens inzien in hoeverre onze werktuigen de maatschappij in haar geheel gaan ondermijnen.”* (Nenl, p. 73).

Illich houdt duidelijk een pleidooi voor een mentaliteitsverandering waardoor mensen niet alleen duurzamer gaan produceren, maar ook langzamer. *“Conviviale reconstructie vereist dat er grenzen aan het tempo van gedwongen verandering worden gesteld.”* (Nenl, p.114). Het zou volgens Illich bijvoorbeeld niet genoeg zijn om consumenten alleen maar duurzame auto’s te beloven. Dat houdt consumenten namelijk afhankelijk van de maatschappij van krachtige voertuigen. Het gaat hem erom dat we inzien dat de aanleg van snelwegen en auto’s, en breder genomen een ‘gerichtheid op vlugheid’ niet in alle contexten vooruitgang betekent.<sup>141</sup>

Volgens Illich wordt de wetenschap tegenwoordig gezien als een ‘spookachtige productie-instelling die superieure kennis aflevert’. *“Het is mode geworden om te zeggen dat aangezien de wetenschap en de technologie problemen veroorzaakt hebben, alleen groter wetenschappelijk inzicht en een betere technologie ons over die problemen heen kunnen helpen.”* (Nenl, p.25). Ook hebben we volgens hem lange tijd gedacht dat ‘steeds vlugger’ altijd beter is. *“Versnelde*

---

<sup>140</sup> Illich pleit zelfs voor ‘ontscholing’, iets wat naar mijn idee wel te ver gaat, want zonder onderwijs zijn veel mensen aan hun lot overgelaten. Toch denk ik dat het onderwijs er nu te veel op is gericht om mensen slechts klaar te stomen voor de arbeidsmarkt, terwijl zij weinig kansen krijgen talenten te ontwikkelen. Dat zou inderdaad anders moeten. De ‘ontscholing van de samenleving’ zou je echter kunnen interpreteren als anti-politiek statement, of een pleidooi voor thuisonderwijs. Het gaat ook om deze dingen, maar vooral om een ander soort organisatie waarbij we andere ook meer kunnen vertrouwen in het doorgeven van hun kennis (het zou fijn zijn als velen van ons dat ook zelf zouden kunnen, daartoe in staat zouden zijn).

<sup>141</sup> Over snelwegen stelt hij: *“Zij drijven snelwegen als wiggen door bevolkte gebieden heen, en eisen dan tolgeld voor de weg die de afstand tussen mensen moest overbruggen die ter wille van hen aangelegd werd. Dit monopolie over land verandert ruimte in voer voor auto’s. Het vernietigt de omgeving voor voeten en fietsen.”* (Nenl, p.83). Illich bekritiseert zo ook de aanleg van snelwegen waarvoor kanalen (klongs) werden dichtgegooid in Thailand die de mensen eerst gebruikten door er met bootjes op te varen. Die mensen waren daarmee voorheen veel mobieler. Ook in Mexico hadden snelwegen veel nadelen. *“Minder dan 1 procent van de bevolking had in 1970 meer dan 25 kilometer per uur afgelegd. De veel geschiktere handkar en fiets, beide zo nodig van een motor voorzien, zouden een technologisch veel efficiëntere oplossing hebben geboden voor 99 procent van de bevolking dan de veelgeprezen ontwikkeling van de snelwegen.”* (Nenl, p.63). Illich, ontkent echter niet dat er (andere) (economische) voordelen zitten aan de aanleg van snelwegen. *“De economen betogen dat bussen en vrachtwagens jaarlijks meer geld door de economie pompen. Dat is waar, maar ten koste van de onafhankelijkheid die de ranke rijstboten eens ieder gezin in Thailand verschaften.”* (Nenl, p.65).

*verandering is zowel verslavend geworden als ondraaglijk.*” (Nenl, p.113). Illich stelt dat machines ons nu degraderen tot de rol van ‘achteloze medewerkers in hun vernietigende vooruitgang’ (Nenl, p.81).

Mensen nemen volgens Illich hun toevlucht tot gediplomeerde kennis die wordt verschaft door de wetenschap, advocaten en medici en politieke partijen. Dat is ook de reden waarom mensen zo inactief zijn. *“Als een gemeenschap te zeer vertrouwen heeft gekregen in de wetenschap dan laat zij het aan de experts over in de uiterste grenzen van de groei vast te stellen.”* (Nenl, p.130). Illich verzet zich (evenals Christopher Lasch overigens) tegen een (bepaalde) deskundigheid waarvan mensen te afhankelijk zijn geworden en mensen zouden hun ‘eigen deskundigheid’ moeten hervinden.<sup>142</sup>

Volgens Illich is de staat niet meer dan een *holding company* geworden waarin werktuigen ‘autonoom functioneren’ en politieke partijen slechts ‘instrumenten zijn om aandeelhouders te organiseren voor periodieke verkiezingen’. Politieke partijen zijn ‘partijen van aandeelhouders’ geworden en daardoor ontstaat een verlies aan vertrouwen in de politiek. *“Zulke partijen steunen een staat wiens enige doel de ondersteuning van een stijgend bruto nationaal product is, en het is duidelijk dat zij op het moment van een algemeen ineenstorting van geen enkel nut zijn.”* (Nenl, p. 159). Wordt het misschien tijd voor een conviviale partij om hier verandering in te brengen?

*“Een meerderheid die stemt voor een specifieke institutionele beperking zou uit een groot aantal verschillende elementen moeten bestaan: degenen die ernstig benadeeld worden door een of ander aspect van de overproductie, degenen die er niet van profiteren, en degenen die bezwaren hebben tegen de gehele organisatie van de maatschappij – maar niet direct tegen het feit dat er een specifieke grens wordt vastgesteld.”* (Nenl, p.158).

De paradox – zoals ik reeds in §2.1.1 heb aangegeven – is dat juist in het neoliberalisme met een zogenaamde gerichtheid op onafhankelijkheid een dwang ontstaat, omdat de middelen en kennis hier niet genoeg in handen zijn van burgers die te druk bezig zijn (te proberen om) onafhankelijk te zijn. Ze zijn er niet genoeg op voorbereid. Het zou geen eis (en ‘onafhankelijkheid’ zou ook anders moeten worden beschouwd – niet als totaal onafhankelijk van hulp, tijd, of andere middelen waar mensen baat bij hebben) moeten zijn, maar eerder *gezien* en gefaciliteerd moeten worden.

In die zin ben ik het niet helemaal eens met het idee van Illich van de ‘ontscholing van de samenleving’ waarin mensen meer minder zouden hoeven te vertrouwen op de deskundigen van anderen. Respect voor de expertise en geen totale afhankelijkheid ervan kan echter volgens mij pas ontstaan wanneer mensen ook zelf genoeg mogelijkheden krijgen om hun eigen expertise te ontwikkelen (waarvoor we de deskundigheid en autoriteit van anderen weer kunnen vertrouwen,

---

<sup>142</sup> In *Race Against the Machine: How the Digital Revolution is Accelerating Innovation, Driving Productivity, and Irreversibly Transforming Employment and the Economy* (2011) van Erik Brynjolfsson en Andrew McAfee wordt gesteld dat mensen zijn achtergebleven bij machines. In tegenstelling tot zogeheten *stagnationists* denken de auteurs dan ook niet dat er méér technologische vooruitgang nodig is om de economie er bovenuit te tillen, omdat technologische innovatie af zou nemen in snelheid. Er is genoeg innovatie, die neemt juist toe, maar het zijn (gewone) mensen die achterblijven. *“Many workers, in short, are losing the race against the machine.”* (Brynjolfsson & McAfee, 2011, p.53). Maar machines vervangen ons niet, ze vragen alleen *andere* krachten van ons. *“As steam power advanced and spread throughout industry, more humans workers were needed, not fewer. They were needed not for their raw physical strength (as was the case with John Henry) but instead for other human skills: physical ones like locomotion, dexterity, coordination, and perception, and mental ones like communication, pattern matching, and creativity.”* (Brynjolfsson & McAfee, 2011, p.54). Innovatie komt volgens de auteurs doordat mensen mét machines racen en niet ertegen. Het gaat om de race with the machine die belangrijk is. Het is een samenwerking. De techniek gaat echter steeds vlugger en (gewone) mensen raken achter. *“To keep up, we need not only organisational innovation, orchestrated by entrepreneurs, but also a second broad strategy: investments in the complementary human capital – the education skills required to get the most out of our racing technology.”* (Brynjolfsson & McAfee, 2011, p.60-1).

omdat we weten dat die ook weer ergens op is gebaseerd). Expertise van anderen hebben we nodig, maar dan wel van degenen die we hierin kunnen vertrouwen en waarvan we willen leren.

Mensen zouden volgens Illich vrijwillig de eenvoud (van industriële productie) moeten verkiezen. *“Door de mensen te dwingen beperkingen op de industriële productie te aanvaarden zonder de industriële structuur van de moderne maatschappij ter discussie te stellen, zou die elite onvermijdelijk meer macht in de handen van de groei-optimaliserende bureaucraten leggen en hun werktuig worden.”* (Nenl, p.157).

Illich ging naar mijn idee echter zo ver door in de gedachte dat mensen beter ‘voor zichzelf’ zouden moeten kunnen beslissen, dat hij enigszins leek te vergeten hoe mensen daarbij precies geholpen kunnen worden. Zo vindt hij scholen onzinnig, omdat mensen beter zichzelf zouden kunnen onderrichten, “zichzelf” (of elkaar) psychische zorg geven – zonder de ‘deskundige’.<sup>143</sup> In plaats van alle deskundigheid van anderen af te keuren lijkt het mij handig om die juist te leren waarderen (en te veranderen). Niet blindelings en onwetend vertrouwen op die deskundigheid, maar door (eerst) zelf meer mogelijkheden te krijgen om jezelf te ontwikkelen, door beter onderwijs kan men ook beter beoordelen of men op het vakmanschap van een ander kan vertrouwen of niet. Ook de “deskundige” zelf kan de kennis van een ander dan meer waarderen.

Het risico van een verzet tegen de ‘neoliberale Atlasstaat’ – waarin Illich zijn tijd ver vooruit was – is dat we dit doen met de logica die hierin juist past en het in stand houdt. Een dergelijk verwijt klonk uit de mond van Willem Schinkel, tijdens een debat dat ik bijwoonde, jegens Jan Rotmans.<sup>144</sup> Rotmans meent dat we in een ‘transitieperiode’ verkeren. Hij ziet van alles en nog wat om zich heen gebeuren waaruit dit blijkt (Nederland kantelt – de titel van een van zijn boeken). Hij is optimistisch over de veranderingen in de manier waarop we in de toekomst zullen gaan produceren en de mate waarin mensen daartoe nu al pogingen doen (vergroening etcetera). Rotmans stelt (op een goeroe-wijze) dat wie dit niet ziet nog geen ‘kantelaar’ is.

Het is niet zo dat Schinkel al deze zaken niet weet te waarderen, integendeel. Schinkel bekritiseert Rotmans wijze van verdediging van deze zaken en zijn retoriek. Rotmans heeft het bijvoorbeeld vaak over ‘entrepreneurs’, hetgeen past in de taal die de neoliberale Atlasstaat van ons verwacht. De nadruk op het – op die manier – ‘zelf doen’ bevestigt die huidige neoliberale politiek. Daarentegen is naar mijn idee een politiek nodig om draagvlak te creëren voor de verschillende wijzen waarop burgers zich (al) inzetten en een wil om dit te zien (en de kracht hiervan dus breder

---

<sup>143</sup> Evelien Tonkens heeft geschreven over de opkomst van de antipsychiatrie – waaraan mij dit doet denken – in Nederland rond 1970. De maatschappij zou de zelfontplooiing van mensen belemmeren was hier de gedachte. De inrichting werd gezien als symbool voor misstanden in de maatschappij. Tonkens beschrijft hoe binnen de antipsychiatrie de bewoner van de inrichting steeds minder als een slachtoffer, en meer als held werd beschouwd. Men keerde zich hier tegen ‘deskundigheid’, ook in de alternatieve hulpverlening. De traditionele hulpverlening zou geen rekening houden met maatschappelijke elementen, hetgeen de machteloosheid van de hulpvrager groter zou maken en de realiteit miskennen. Het idee was hier dat het individu zich niet aan de maatschappij maar de maatschappij zich aan het individu moest aanpassen. Het individu was niet het probleem. (Tonkens, 1999, p.71).

<sup>144</sup> Het debat was na afloop van de voorstelling *Unser Dorf soll schöner werden* van theatergroep Wunderbaum op 28 april 2015.

te trekken).<sup>145</sup> Dat lijkt ook Schinkels punt. Hij beweert dat deze initiatieven anders ‘in de marge blijven’.

Het gaat er dus niet zozeer om allerlei hippe ondernemingen te bekritisieren, maar wel de mentaliteit waarmee ze doorgaans worden verdedigd. Waarbij te weinig waardering wordt getoond voor degenen die het ‘niet zelf doen’. Het is bewonderenswaardig hoe sommigen proberen allerlei interessante zaakjes te beginnen, maar we moeten dit niet zien als de redding van de economie. Veel mensen die zo’n zaak beginnen krijgen het ook lastig. Het al te grote optimisme hierover doet ons de kwalijke zaken van het kapitalisme, de armoede, de moeilijkheid van mensen om een baan te vinden, een zeker bestaan te creëren, vergeten. Het is eerder *gentrification* waartegen we ons zouden kunnen verzetten, waarop sommige hippe zaken – al dan niet winkelketens – gretig op inspelen.<sup>146</sup>

Kleine ondernemers daarentegen kunnen we maar beter steunen. Die brengen de diversiteit niet in geding. *Gentrification* ontstaat doordat er mensen zijn die teveel uit kunnen geven en anderen niet, waardoor sommige winkels daarop kunnen gedijen. Dáár ligt eerder het probleem, niet bij de ondernemingen die ook hun hoofd boven water proberen te houden. De politiek zou oog moeten hebben voor (ook gesubsidieerde) initiatieven en inzet van mensen die al héél veel zelf doen en daar niet zo slordig mee mogen omgaan als nu gebeurt (vanuit de gedachte dat iedereen zich als entrepreneur moet bewijzen).

Allerlei initiatieven die tegenwoordig worden opgehemeld gaan naar mijn idee te veel over ‘kijk eens hoe goed we het zelf kunnen’ – hetgeen precies de huidige neoliberale politiek of ideologie bevestigt. Daarentegen is het denk ik belangrijk dat mensen zich meer gaan verdiepen in zaken of kunsten die zich onttrekken aan dit beeld. Veel kunstenaars en academici zijn met hun eigen dingen bezig en zien weinig kunst, theater. De desinteresse bestaat in verschillende lagen van de bevolking. Naar mijn idee is het precies de gevoeligheid die door verhalen kan worden gecreëerd die we nodig hebben – daarvoor is het nodig het vakmanschap van een ander te erkennen – om te veranderen.

De vele participatieprojecten zijn wat dit betreft veelal schijnbewegingen. Het sublimeren van het leven begint naar mijn idee met minder de nadruk op wat mensen allemaal zouden moeten doen en op wat ze nog niet doen maar meer zien, en gaan kijken en waarderen van wat er allemaal al gemaakt en gedaan wordt, met name in kritische kunst (ook de zogenaamde “lagere”). Daarna volgt het gesprek vanzelf wel – met een rijkheid die het daarvoor nog niet bezat. Zo kunnen ook “lagere” kunstvormen, zoals televisieseries, wel degelijk bijdragen aan inzichten om aan de neoliberale logica te ontsnappen.

Het gaat erom deze vormen van kritiek juist méér te waarderen (ook *Wall-e* – ook al is dit gemaakt door een bedrijf dat de neoliberale logica in stand houdt) en er langer bij stil te staan. Het gaat om interesse, belangstelling voor elkaars kwaliteiten en projecten en in die zin ook om het mogen vertrouwen op elkaars deskundigheid. Op die manier kunnen we ook meer ‘zelf doen’, omdat het wordt gefaciliteerd – dat is denk ik ook wat Illich bedoelde. Hierin zijn hoogopgeleiden –

---

<sup>145</sup> Er is een politiek nodig die de kracht erkent van Orpheuzen – door te faciliteren en genoeg draagvlak te creëren voor wat ze doen en wat ze nodig hebben. Jet Bussemaker – minister van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap in het kabinet Rutte II (en een belezen en geïnteresseerd persoon) – probeert dit mijns inziens enigszins. Toch bestaat er ook veel kritiek op haar, omdat zij te weinig voor ‘democratisering in het onderwijs zou zijn’. Naar mijn idee gaat het erom een balans te vinden tussen medezeggenschap en waardering kunnen hebben voor bijvoorbeeld de bestuurders van een onderwijsinstelling (die dat respect uiteraard wel moeten verdienen) – als degenen die de verantwoordelijkheid dragen. Niet alles kan door onszelf worden, zeker door studenten druk met een studie, worden gedaan, maar het kan beter worden georganiseerd, democratischer, zodat we meer op onze eigen deskundigheid en die van anderen kunnen vertrouwen.

<sup>146</sup> Zoals in San Francisco waar nieuwe rijke bewoners (die hun geld hebben verdiend in Silicon Valley) in bepaalde buurten gaan wonen die daardoor duurder worden (daar komen dan uiteraard ook “hippe”, dure zaken voor die mensen).

waarvan sommigen menen van alles en nog wat al te kennen en daardoor een bepaalde openheid missen, bijvoorbeeld voor kunst – overigens niet altijd beter dan de zogenaamd lager opgeleiden.

### 3.1.2 Orpheuzen als de échte Atlassen?

Atlassen bereiken volgens Rand dingen door middel van hun werk, omdat zij ergens goed in zijn, door hun vakmanschap (en passie) en niet (zozeer) door sociale interactie of in de smaak te willen vallen en dergelijke. Veel managers zijn geen vakmensen, maar ondermijnen juist vaak de vakkennis van mensen die ergens werken. Arbeidsdeling kan bredere vakkennis overbodig maken, daarmee wordt men slechts een radartje in een grote machine. Eigenwijze mensen die interessante dingen doen zijn niet per se de mensen die geen geld aannemen van de staat. Het gaat erom wat de wereld nodig heeft (in een zeer ruime betekenis van ‘nodig’).

Met name Rands *The Fountainhead* gaat over vakmanschap, een verhaal dat naar mijn idee in dit opzicht interessanter is dan *Atlas Shrugged* dat over succesvolle doch niet gewaardeerde industriële/ zakenmensen gaat (die volgens Rand ook vakmensen zijn). In *The Fountainhead* zou je de waardering van Rand voor vakmanschap nog enigszins kunnen loskoppelen van haar verdediging van het kapitalisme waarin hiervoor volgens haar de meeste ruimte zou bestaan. Het is niet voor niets dat sommige van mijn kunstenaar-vrienden slechts dit boek van Rand hebben gelezen en het ook inspirerend vonden. In dit boek lijkt het alsof vooral de passie van de tegendraadse kunstenaar centraal staat en minder het punt dat hij ook een kapitalist is (in tegenstelling tot de Atlassen uit *Atlas Shrugged*). Toch kunnen we ook Howard Roark typeren als een Atlas. Ook in dit boek gaat het om mensen met een gezonde ondernemende houding, zoals Roark en de mensen die deze houding niet hebben (*looters* dus – ook al noemt Rand ze in dit boek nog niet zo).

Wederom is het niet vakmanschap en passie die door Rand worden verdedigd, want zij verdedigt slechts de passie van de productieve zakenmensen. De enige gelegitimeerde passie en gelegitimeerd kunstenaarschap (bijvoorbeeld van een architect) is dat van iemand met Atlas-potentie, iemand die zich door niets of niemand iets laat vertellen, behalve door de handelsgeest. Alsof daarin de enige ruimte bestaat voor passie en vakmanschap – deze zaken worden dus afgemeten aan de mate waarin iemand zelfstandig (en uiteindelijk ook succesvol) kan zijn, want als we eenmaal in het perfecte kapitalistische systeem leven dan is het slechts je eigen schuld wanneer je faalt. Succes is hierin immers gegarandeerd, want alleen de *looters* en niet het kapitalistische systeem kunnen je ambitie in de weg zitten.

Naar mijn idee heeft Rand zich vergist in het soort onafhankelijkheid dat iemand tot een Atlas maakt. Die onafhankelijkheid bestaat niet bij gratie van nooit iets van anderen aannemen, maar eerder door middel van het samen creëren van ruimtes die bijdragen tot onafhankelijkheid. Van levensbelang zijn dingen als musea en bibliotheken, waar je je individu kan voelen in een wereld met anderen gedeeld. Plekken die niet slechts thuis zijn. Daarnaast is een huis natuurlijk ook belangrijk, wat niet betekent dat iedereen zich een huis zou moeten kunnen veroorloven (in de zin van kopen) – het neoliberale ideaal waar president Bush vanuit ging en dat ervoor zorgde dat teveel mensen in onbetaalbare huizen gingen wonen.<sup>147</sup>

We hebben een te eenzijdig beeld van wat rijkdom voor veel mensen zou kunnen inhouden. Het wordt tijd om te onderzoeken waar individuen behoefte aan hebben, welke ‘rijkdom’ zij zich wensen en om voorbij het liberale communitarisme te gaan dat hen dwingt om alles ‘zelf op te lossen’ (hetgeen leidt tot interpassieve burgers). Dat betekent niet dat mensen niet mogen dromen

---

<sup>147</sup> Een sociale woningbouwhuis kan net zo goed een ‘rijk’ gevoel geven, ik spreek hier uit ervaring. Het past in *The American Dream* om een huis te moeten bezitten en het heeft vooral veel nachtmerries gecreëerd. Een huis bezitten is fijn, maar wanneer het een streven wordt omdat het moet, gaat het fout.

van, of streven naar, een koophuis, of dat hen iets niet wordt gegund. Maar het zou een reëlere droom kunnen zijn dan de huidige Amerikaanse droom.

Werkelijke Atlassen – of misschien zouden we ze Orpheuzen moeten noemen – zijn dan niet mensen die *geen* gebruik maken van subsidies, die het schoppen tot een magnaat van één of ander immens bedrijf (ook dát kunnen echter Atlassen zijn). Het criterium om Orpheus/Atlas te zijn is geen onafhankelijkheid in de zin van een louter financiële onafhankelijkheid. Er zijn meerdere wegen mogelijk waarop iemand (goed) werk kan maken. Wetenschappers, kunstenaars die dit weten te doen door middel van gesubsidieerde projecten (op universiteiten bijvoorbeeld) zijn even waardevol als degenen die dit doen door sponsoring of hoe dan ook (eigenlijk is er geen slechte vorm van financiering, mits het geld maar niet gestolen is). De rigiditeit van het economische denken helpt, naas belangrijke studies en kunsten, ook de economie (door een gebrek aan creativiteit, omwegen, falen, ruimte, tijd, etcetera) zelf om zeep. *Atlas Shrugged?*

De voorstellingen van Laura van Dolron (1976) zijn op het gebied (van het ‘Orpheus-zijn’) erg inspirerend. Zij schrijft haar eigen teksten en speelt ze vervolgens, soms met (een) enkele medespeler(s). Zij kaart vaak haar eigen hypocrisie aan en haar moeite hiermee. Het zijn herkenbare problemen die ze aankaart, zoals wel of niet die ‘avocado van de duivel’, zoals Laura het noemt van de Albert Heijn kopen. Dit zijn werkelijke problemen en geen luxeproblemen.

We worden in westerse kapitalistische landen opgevoed met het idee dat we alle keuzevrijheid hebben, vervolgens lijkt het alsof velen om ons heen ook succes hebben, maar zijn we geneigd onszelf niet succesvol genoeg te vinden. Iemand die de zogenaamde ‘luxeproblemen’ aankaart en ze presenteert als serieuze morele dilemma’s of overpeinzingen en keuzestress is de documentairemaakster Sarah Domogola (1978). Zij maakte onder andere de film *Alles wat we wilden* (2010) over mensen van eind twintig die heel veel gedaan hebben en bereikt hebben, maar dit zelf niet zo zien (zij vergelijken zich steeds met anderen waarvan zij denken dat die wél succes hebben, Facebook maakt dit gevoel vaak erger).

Een andere indrukwekkende documentaire van Domogola is *It’s in the sky* (2013) waarin zij een portret schetst van een aantal jonge vrouwen die een oplossing proberen te vinden voor, of in ieder geval een soort rust proberen te vinden binnen, de overweldigende hoeveelheid aan keuzes en verplichtingen door te kiezen voor een praktische, maar ook zeer stijlvolle en beetje schoolmeisjesachtige, kledingstijl waarmee zij én goed voor de dag kunnen komen op hun werk alsook zich privé en als moeder gelukkig kunnen zijn (de kleding is ook gemakkelijk). Ze willen ook niet teveel kleren hebben. Het past misschien wel in Ivan Illich’ idee van ‘vrijwillige eenvoud’, dat ik al even noemde waar ik het denken van Ton Lemaire besprak (1.3.4). Een ‘conviviale kledingstijl’ misschien?

De documentaire *It’s in The Sky* is overigens wat optimistischer over het ‘overladen zijn’ (de keuzestress) dan de documentaire *Alles wat we wilden*, omdat hierin meisjes worden gevolgd die dus een manier lijken te hebben gevonden, of zoeken naar een manier, om met een bepaald soort overdaad om te gaan. Misschien is het juist wel door een mode te kiezen dat we het vermarkten door de grote marketingmachine vóór kunnen zijn. Dus juist door iets als een *lifestyle* te omarmen, maar wél een die we ons niet hebben laten dicteren door de commercie, wordt het een levensstijl!

Misschien is het wel typisch voor de nieuwe generatie (met name de generatie y) om (eerst) ‘alles van alle kanten te bekijken’. Dat is hoe het door Marjolijn van Heemstra (1981) in de voorstelling *Jeremia* die zij maakte met Sadettin Kirmiziyüz (1982) wordt verwoord. In deze voorstelling wordt nagedacht over de vraag of (jonge) mensen tegenwoordig nog actie (kunnen) voeren voor hun idealen. Zij vergelijken dit met de antifascistische bewegingen in de jaren tachtig en de wijze waarop een fascistisch iemand als Hans Janmaat (politicus van de Centrum Partij en Centrum Democraten) in die tijd weinig kans kreeg door het verzet tegen hem (terwijl dat nu minder denkbaar zou zijn). Dat zij hun eigen tijd zien als een tijd waarin dergelijk verzet niet



mogelijk is moeten we niet opvatten als een verdediging van deze extreemrechtse politiek. Wat zij zich afvragen kan een begin of opening vormen tot een ander soort verzet (of we kunnen erdoor ontdekken dat dit verzet al bestaat).

Ook door de schijninteractiviteit zelf als thema te maken kunnen we die volgens mij helpen te doorbreken. In de voorstelling *Heimat* wordt bijvoorbeeld nagedacht over de mogelijkheid voor verzet van een enigszins idealistische (jonge) generatie, of liever gezegd van mensen die verwantschap voelen met een bepaalde tijdsgeest.<sup>148</sup> Juist omdat deze “generatie” alles van alle kanten bekijkt, flexibel moet zijn en veel informatie in zich opneemt en ook heeft opgenomen (ook onzinnig ogende informatie zoals veel kindertelevisie, al denk ik dat de kritische en soms duistere jaren '80 en '90 tekenfilms, zoals *Captain Planet*, *FernGully: the Last Rainforest* en *The Secret of NIMH*, weer hard nodig zijn) zal het hen enige tijd gaan kosten om in verzet te komen (ze staan niet meteen op de barricades).

Het verzet zit hem misschien wel in het verzamelen van kritiek, in het wel ergens de tijd voor te nemen. In die zin zouden we het ook een interpassief verzet kunnen noemen. Als we Sennett willen geloven dan is ‘ergens tijd insteken’ een teken van vakmanschap. Volgens mij kunnen we het kapitalisme alleen maar veranderen wanneer we precies datgene beschermen wat het wil opslokken, deze mentaliteit van Orpheuzen. We zien veel voorbeelden om ons heen van mensen die zich verzetten tegen de vrije marktlogica (soms zijn het mensen die ook met één been meedoen in de vrije markt, maar nooit helemaal).

Ook veel theatervoorstellingen die ik goed vind kunnen (met kritiek en observaties) iets bewerkstelligen, aankaarten, zoals de stukken van Wunderbaum, een gezelschap dat in het kader van het thema ‘The New Forest’ een aantal jaren voorstellingen maakt over mogelijke veranderingen. Zo gaat de voorstelling *Unser Dorf soll schöner werden* hierover. “*Tijdens een intiem diner buigen Duitse en Nederlandse revolutionairen zich over de grote transitievraagstukken van deze tijd. Kunnen we onze vastgeroeste systemen hervormen? Hoe managen we ons leven, onze bedrijven, onze wereld? Of valt er niets meer te managen? Langs spraakverwarring en hoop richting verlossend digestief.*”<sup>149</sup>

Ook bespreken zij in het stuk de wijze waarop mensen tegenwoordig hun schuldgevoel weg lijken te eten door de juiste ecologische producten te consumeren, door die ene kip te eten die net wat langer leeft dan die andere bijvoorbeeld. Het gaat mij erom dat we ook al die (interpassieve) modes of *lifestyles* weer bekritisieren – die steeds weten te appelleren aan onze hang naar authenticiteit, naar een betere wereld, naar emancipatie – en ze zo toch in te zetten als middelen tot verandering. Dat betekent *niet* dat we die modes niet mogen volgen, laten we er alleen eerlijk over blijven. Het is ook juist goed om er vol besef in te gaan – die modes door te zetten als een soort combinatie van levensstijl en *lifestyle*.

De huidige (jongere) generatie lijkt zich steeds heen en weer te bewegen tussen meer of minder ironie, meer of minder postmoderne “oplossingen” om tegen de onveranderlijkheid in opstand te komen van het alsmaar voortbewegende (en veranderlijk ogende) kapitalisme. Er bestaat waardering en afkeur voor datgene wat het kapitalisme heeft voortgebracht, ook vrijheden – waarvan we ons echter kunnen afvragen of niet ook bepaalde (emancipatoire) bewegingen daaraan vooral een bijdrage hebben geleverd. Een alternatief is lastig te vinden, althans, zolang we niet de oude oppositionele systemen van het kapitalisme loslaten. Ook het communisme was bijvoorbeeld gericht op industriële productiviteit (drijvend op goedkope arbeidskracht), terwijl we dit juist

---

<sup>148</sup> Een voorstelling van Rebekka de Wit, Freek Vielen, Suzanne Grotenhuis, Tom Struyf and Harald Austbø.

<sup>149</sup> Tekst van website: [http://www.rkrc.nl/rotterdam\\_uit\\_item/new-forest-unser-dorf-soll-schoner-werden/](http://www.rkrc.nl/rotterdam_uit_item/new-forest-unser-dorf-soll-schoner-werden/)

zouden moeten bekritisieren en anders zouden moeten gaan nadenken over productiviteit (minder in termen van economisch succes).

Het criterium dat een Atlas onafhankelijk zou moeten zijn, *ex nihilo* geld weet te verdienen zonder zijn of haar bijdrage van de omgeving daartoe te erkennen, is een onhaalbaar criterium. De Atlas, zoals Rand zou willen dat hij bestaat, bestaat niet. Beginnen de meeste mensen niet een bedrijf door een lening) omdat hij of zij anders parasitair zou zijn, is een absurd criterium. Houden al die zogenaamde ‘*self made men*’ elkaar niet ook in stand? Als een nieuwe adel wellicht? Bij Rand kunnen politici eigenlijk geen Atlassen zijn, tenzij zij in eerste instantie *homo æconomicus* zijn.<sup>150</sup> Er wordt in het neoliberalisme gedaan alsof de strijd die geleverd moet worden altijd om een individu met een *entrepreneurial* geest gaat, tegenover de staat, terwijl de staat allang samengaat met het verdedigen van die geest tegenover andere facetten van menszijn of van groepen mensen.<sup>151</sup>

Iemand die er bewust voor kiest om zich te wijden aan een bepaald onderzoek of bij een klein bedrijf blijft of theatergezelschap in plaats van roem en geld te willen, kiest voor de eigen passies en geluk, voor de kunst, voor het experiment.<sup>152</sup> Het gaat er niet om dat het een plicht moet zijn, maar wel dat het moet kunnen. Zie bijvoorbeeld de film *Frank* (2015) die gaat over muzikanten waarmee het ‘goed’ blijft gaan totdat zij zich overgeven aan *social media* en mogelijk succes. Met haar waardering voor vakmanschap en eigenzinnigheid van mensen had Rand juist kritiek op het vrije marktkapitalisme moeten uiten, en het niet slechts moeten verdedigen en aanmoedigen. Schilder Gerhard Richter vindt dat zijn werken voor teveel geld worden verkocht op de kunstmarkt. Hij noemt het vreselijk ‘*a horror*’.

Het langzame, alles wat niet past bij de geest van een entrepreneur – daar moeten we meer oog voor hebben. De kunstenares Flora Woudstra (1991) lijkt zich bijvoorbeeld met haar subtiele werken te onttrekken aan de eisen die aan kunstenaars worden gesteld om succes te hebben in commerciële zin. Zo had zij haar scriptie aan een dun touwtje bevestigd, wat mij deed denken aan hoe sommige dure kledingstukken in winkels vastzitten aan kabels. Flora’s scriptie had ik echter zo kunnen stelen. Flora’s werk toont wat we doen, door het juist *niet* te doen, door zich te onttrekken aan wat er van ons wordt verwacht. Haar werk gaat ook over onzichtbaar mogen zijn. Op haar

---

<sup>150</sup> De vergissing om de zogenaamde *self made man* te zien als de meest onafhankelijke persoon bij uitstek bestaat er in te denken dat ‘*self made*’ daadwerkelijk kan bestaan. Rand had zelf ook geld aangenomen van haar ouders toen zij het communistische Rusland ‘ontvluchtte’ en probeerde in Amerika (in Hollywood) om scenarioschrijver te worden. Het zijn toch vaak de zogenaamde *self made men* die het tot magnaten schopten die het van bepaalde contacten moe(s)ten hebben om macht te verkrijgen. Wellicht kampen Amerikanen (iets dat wij in Europa langzaam overnemen) met het probleem dat zij het ideaal van de *cowboy* zijn gaan verwarren met dat van de *self made man*. In werkelijkheid had de verering van de *cowboy* nog te maken met het ongerepte land waar mensen hun *eigen* (kleine) geluk konden zoeken, terwijl het ideaal van de *self made man* eerder te maken heeft met een kleine groep mensen die (ten koste van een veel grotere groep mensen) groot succes kan hebben.

<sup>151</sup> In de film *Dallas Buyers Club* (2013), gebaseerd op een waargebeurd verhaal krijgt de cowboy-achtige hoofdpersoon AIDS. Hij ontdekt in Mexico medicijnen die goed lijken te werken, maar die nog niet in de Verenigde Staten verkrijgbaar zijn, want ze zijn nog niet goedgekeurd door de overheid. De hoofdpersoon besluit ze dan maar zelf te gaan smokkelen en verhandelen. Een echte Atlas. Deze situatie kan een beeld schetsen van een (vrij) individu, de *self made man*, de cowboy die zich niets aantrekt van de kwaadaardige overheid die niets anders doet dan het tegenhouden van handel. De vraag is echter of medicijnen altijd worden tegengehouden door te veel tests en regels. Is het niet zo dat de farmaceutische industrie hier meestal de macht heeft en niet de overheid? Zowel de ondernemende Cowboy als de CEO’s binnen de farmaceutische industrie zouden zich kunnen beschouwen als ‘*self made*’ en als Atlassen. Zijn de echte Atlassen echter niet precies diegenen – of het nu mensen zijn die werken voor overheden of voor zichzelf – die zich verzetten tegen waar de macht zich concentreert in ongunstige imperia. Of die nu worden gecreëerd door overheden, bedrijven of een mengeling daarvan.

<sup>152</sup> Ook het mogen falen past hierin, hetgeen verder gaat het mogen falen als liberale communist – waarin het uiteindelijk weer om economisch succes gaat. Hier gaat het meer om falen (niet op persoonlijke wijze) in het maken van een werk. “*In performance, the confidence to recover from error is not a personality trait; it is a learned skill. Technique develops, then, by a dialectic between the correct way to do something and the willingness to experiment through error.*” (Sennett, 2008, p.160).

eindexamenexpositie had zij bijvoorbeeld een kunstwerk verstopt achter het gordijn. Dat in een wereld waarin iedereen zichzelf moet verkopen en zich op een bepaalde manier moet tonen.<sup>153</sup>

Wat zou het mooi zijn wanneer we in een wereld leefden waarin mensen elkaar meer zouden zien in wat hun persoonlijke kracht is, in plaats van hun economische kracht. Het begint naar mijn idee door mensen meer in aanraking brengen met elkaars werk, kennismakingen met de inspanningen die anderen leveren. Zou het niet interessant zijn wanneer kinderen bijvoorbeeld met elkaar in de klas de strip zouden lezen die de band *The Knife* liet maken door Liv Strömquist (1978) bij hun album *Shaking the Habitual* en de muziek te luisteren van deze band.<sup>154</sup> Door middel van de strip zouden zij geconfronteerd worden met het thema of de stelling dat ‘extreme rijkdom net zo’n probleem vormt als extreme armoede’.

Mensen die aanklaarten waar nog emancipatie nodig is zijn volgens mij ook Orpheuzen. Soms zijn dat gewone mensen die misogynische of racistische zaken blootleggen.<sup>155</sup> Neem bijvoorbeeld de plundersaars in New Orleans tijdens Katrina. Hoe erg is het om voor een paar dagen een keten als de Wall Mart te plunderen? De ergste misdaad is hier het stelen van wat televisies. Daartegenover staat het extreme geweld van een aantal blanke mensen, politieagenten en militairen tegen deze plundersaars, veelal uit een diepgewortelde angst voor zwarte arme mensen.

Het bleken veelal spookverhalen en het meeste geweld kwam van de mensen die er het bangst voor waren, angst voor de chaos vanuit hun gebrek aan vertrouwen in de mensheid. Uit het idee dat mensen tot een hobbesiaanse oorlog van allen tegen allen zouden vervallen komen de ergste dingen voort. De mooiste dingen komen, denk ik, voort uit oog hebben voor wat mensen allemaal wél doen voor zichzelf en voor elkaar en wat zij maken. Daarvoor moeten we echter heel goed gaan kijken en met meer zaken in aanraking komen, zoals kunst, documentaires, boeken, etcetera. Waar de opmerkzaamheid zit, daar moet men opmerkzaam op worden, want het zijn vaak juist niet de commerciële succesverhalen die ertoe doen.

Rake observaties en een ‘orphische bijdrage’ kan echter ook komen van dingen waar al wel veel mensen mee in aanraking komen, zoals bepaalde televisieseries. *Girls* (2012 –) bijvoorbeeld, staat symbool voor een hele generatie (vrouwen) die – anders dan de generatie ervoor (waar de serie *Sex and the City* (1998 – 2004) voor symbool stond – niet meer zo gemakkelijk de hele tijd nieuwe schoenen kan kopen louter verdiend met het schrijven van columns. Orpheuzen tonen in weerwil van de kapitalistische logica dat het ook anders kan. Kritieken en initiatieven lopen altijd het gevaar dat zij door deze logica worden ingehaald. Des te meer reden om ze te verdedigen en te zien waar zich kritische bewegingen en interessante initiatieven voordoen, want ze bestaan wél. We zouden ze wellicht vormen van communisme kunnen noemen (zoals begrepen door David Graeber).

Winkels van kleine ondernemers die succesvol zijn, kunnen soms het gevaar lopen dat zij door grotere ketens worden vervangen op bepaalde locaties die eerst hip zijn geworden door diezelfde kleinere ondernemers. Neem de Negen Straatjes in Amsterdam als voorbeeld. Dat er steeds nieuwe plekken zijn met interessante initiatieven en winkels is niet erg, maar wel dat de ketens zich ook nog eens zoveel weten uit te breiden. Dat is jammer. Degene die meer huur kan

---

<sup>153</sup> Ook zoekt zij vaak plekken op waar interactie niet vanzelfsprekend lijkt, om daar juist interactie aan te gaan, te communiceren met mensen (bijvoorbeeld door te gebaren vanuit een zitplek voor één persoon in de trein naar iemand op een andere zitplek voor één persoon, of gedichten aan mensen voor te dragen in de trein. Ze verving ook advertenties in een supermarkt door gedichten).

<sup>154</sup> <http://theknife.net/comic/>. The Knife bestaat uit zus en broer Karin Dreijer Andersson (1975) en Olof Dreijer (1981) uit Zweden, ze maken elektronische muziek.

<sup>155</sup> Ook het opkomen voor de emancipatie van dieren zou hierbij kunnen passen. In de serie *Star Trek: Next Generation* word in een aflevering heel mooi gezegd tegen aliens dat zij hun verzoek om vlees niet begrepen, want ‘we no longer enslave animals on our planet’ zegt een menselijke *Starfleet* officier.

betalen of de ‘eigenaar’ is van een pand (de gemeente kan dat ook zijn) blijkt maar al te vaak de macht te hebben om mensen die bloed, zweet en tranen in een zaak hebben gestoken eruit te knikkeren.

Zo werd er bijvoorbeeld in 2015 een lunchroom gemaand ‘Espresso Dates’ in Rotterdam West het pand uitgezet nadat de eigenaar had besloten om er zelf een koffiebar te beginnen. Gelukkig zijn er in dit geval veel mensen die de lunchroom steunen (die inmiddels op een nieuwe locatie zit) en die oproepen om niet naar de koffietent van de eigenaar te gaan. Het succes van kleinere ondernemers kan gemakkelijk worden opgeofferd aan het grote geld. Soms worden ze zelfs ingezet om een buurt eerst op te leuken, waar vervolgens grotere winkelketens voor in de plaats komen (die meer kunnen betalen voor de plek).

Ook kunnen op die manier kunstenaars slecht worden behandeld die iets uit de grond hebben gestampt op een bepaalde plek, zonder dat zij hiervoor erkenning krijgen. Wordt de plek aantrekkelijk voor bedrijven en of de gemeente dan worden ze er zonder pardon geloosd, door bijvoorbeeld projecten en kunsten niet meer te steunen met subsidies, hoeveel deze mensen ook hebben gedaan en doen voor de stad. Ik heb zelfs gehoord van een geval waarbij de gemeente Rotterdam een plan, bedacht door een jongerenwerkster, niet honoreerde en er vervolgens vandoor ging met haar idee en het plan zélf uitvoerde. De inspanning die veel mensen al verrichten wordt momenteel veel te weinig erkend door de politiek.

Een voorbeeld: theater en bioscoop ‘de Gouvernestraat’ mag niet verder gerund worden door degenen die het de laatste jaren zonder subsidie draaiende hebben gehouden, maar werd door de gemeente verkocht aan de hoogste bidder, waardoor er weer een theater in de stad is verdwenen. Zoals eerder gezegd: vakmanschap en wat mensen al doen, dát zou onze oriëntatie moeten zijn. Zij geven de allure aan een plek, zij weten wat ze moeten doen. In het liberale ideaal wordt vrijheid op een bepaalde wijze georganiseerd, afgedwongen, zoals Foucault al stelde. Zo wordt ook participatie gepland en terwijl men denkt dat we de vrije markt haar gang laten gaan (dat kan niet), wordt er ontzettend veel gepland om ons het idee te geven dat we maar blij moeten zijn met een leven geregeerd door de vrije markt. Want wat een vooruitgang: al die nieuwe gebouwen bijvoorbeeld en al die luxe winkels die nog steeds niet over de kop zijn.

Waar we volgens mij mee moeten stoppen is enerzijds zoveel te plannen waarbij nog steeds uitgegaan wordt van een soort moderne vernieuwingsdrang en anderzijds van alles en nog wat te verwachten van burgers. Of liever gezegd, hiertussen een nieuwe balans vinden. Iets plannen op een stuk grond, terwijl buurtbewoners er al iets van hebben gemaakt is bijvoorbeeld iets waar we over na moeten denken. Neem bijvoorbeeld de Carnissetuin, opgezet door buurtbewoners waar nu iets anders wordt gebouwd. Je kan niet enerzijds verwachten dat *bottum-up* initiatieven overal ontstaan en ze vervolgens niet steunen. We steunen niet wat mensen al doen, omdat we denken dat ze méér en méér moeten gaan participeren. Dat doen ze al! Daarin zit de vergissing en de liberale eis waar we vanaf moeten.

Wanneer er vervolgens een soort ‘van bovenaf georganiseerde zelforganisaties’ ontstaan dan is dit niet hetzelfde als steun geven aan de mensen die vanuit zichzelf interessante plekken weten te creëren, van theaters tot winkels. De liberale vergissing zit hem dus in het niet zien dat het al gebeurt en denken dat de politiek steeds meer moet afdwingen, (zogenaamd het ‘zelf doen’) plannen in plaats van faciliteren. Dit is soms een dunne lijn, dat begrijp ik. Zoiets als Collectief Particulier Opdrachtgeverschap kan bijvoorbeeld interessant zijn, maar misschien niet wanneer het doel ervan is om een buurt te gentrificeren. Als dat gebeurt dan moet dat in ieder geval niet ten koste gaan van de diversiteit van een buurt en mensen die al iets van een plek of pand hebben gemaakt. Nu worden mensen die zich inzetten voor een buurt of gebouw te gemakkelijk op straat gezet. Het geld gaat altijd voor, niet de inspanning en het vakmanschap.

Het probleem met de *bottum-up* trend is ook dat het als excuus kan worden gebruikt om geen draagvlak meer te creëren voor initiatieven van burgers. Alsof de initiatieven zelf genoeg zijn, zonder een politiek die er waardering aan geeft en op een niet-grillige wijze geld toekent aan de initiatieven die dat nodig hebben om bestendig én experimenteel te zijn. Nu is er vaan sprake van willekeur en van argumenten die duidelijk getuigen van weinig kennis van zaken van wat die burgers doen. Schandalig hard soms en als een persoonlijke aanval, zonder de persoon te kennen, maar door gewoon maar wat te suggereren. Kortom, voortkomend uit het idee dat toch niemand subsidie verdient. Uiteindelijk gaan daarmee veel (ook zogenaamde *bottum-up*) initiatieven weer verloren.

Het idee dat wolkenkrabbers altijd vooruitgang betekenen, zoals Rand denkt, is achterhaald. Ook hoeft iemand die ander soort gebouwen verdedigt niet tegen wolkenkrabbers te zijn. Dat is ook geen conservatief standpunt, want het meer liberale – en zeker randiaanse – idee van vooruitgang is juist conservatief, omdat het te weinig diversiteit toelaat.<sup>156</sup> Wat betreft Rotterdam is dit vaak fout gegaan met nieuwbouw, zie hiervoor de fantastische documentaire van Gyz la Rivière genaamd *Rotterdam 2040*. Hij heeft het over de trend waarbij steeds meer gebouwen worden gebouwd in combinatie met oude gebouwen waarvan bijvoorbeeld de gevels blijven staan (een oplossing die ik in principe goed vind, maar niet altijd, want sommige oude gebouwen moeten zeker op zichzelf kunnen blijven bestaan!).<sup>157</sup>

Wie moet er winnen? Degenen die menen dat belastinggeld niet naar experimenten, kunsten of initiatieven moet blijven gaan van mensen die zich inzetten voor een stad, een gebied of voor schoonheid, denken, educatie etcetera? We moeten deze initiatieven van kunstenaars en ondernemers niet gaan verdedigen als iets dat in de geest van het kapitalisme past, van de Atlassen van Rand. Soms doen de nieuwe hippe zaakjes mij denken aan het Atlantis van Rand waar de Atlassen zich korte tijd schuilhouden om te staken. Een filosoof wordt er kok en een actrice een serveerster.

Het wordt allemaal voorgesteld alsof deze Atlassen het wel leuk vinden om iets anders uit te proberen. Het zijn immers allen ondernemende mensen die nooit klagen en dat hebben ze louter aan hun karakter te danken. De serveerster-actrice vind het geen probleem om voor de goede zaak in een *diner* te werken en af en toe voor haar medeAtlassen een spetterende performance te geven, *'That's the Spirit!'*. Het lijkt verdraait veel op het leven van veel (jonge) mensen van tegenwoordig die steeds vaker naast datgene wat ze willen nastreven in het leven nog allerlei andere baantjes moeten hebben.

Iets dat nog erger wordt in Nederland nu ook hier mensen steeds meer worden gedwongen om te lenen om te kunnen studeren en de kosten om een tweede studie te kunnen volgen astronomisch hoog zijn. David Graeber stelt in *Debt: The First 5000 Years* (2011) dat ons huidige kapitalistische systeem is gebaseerd op 'schuld en boete'. Schulden creëren is een manier om geld te verdienen – door met leningen te speculeren. En het idee van schuld doet ons allemaal weer

---

<sup>156</sup> In Rands optiek kan je bijvoorbeeld nooit voor én sociale woningbouw én wolkenkrabbers pleiten – het één sluit het ander uit. De vraag is of we dat tegenwoordig wel kunnen, of we én wolkenkrabbers én sociale woningbouw misschien als kenmerken kunnen zien van “beschaving” – in plaats van het idee dat voor velen onbetaalbare huizen (met het idee dat er meer koophuizen gebouwd moeten worden) bouwen de enige vooruitgang is. We moeten voorbij dit soort scheidingen (en de angst voor “primitivisme” die ermee gepaard gaat) leren denken.

<sup>157</sup> De tijden van zowel *urban planning* als *urban management* lijken voorbij. Het gaat om een combinatie van beide. Hoe moeten we dat dan noemen? *Urban development* wellicht, al kleeft daar te veel een connotatie van een soort ‘hulp’ aan. Ook gaat het niet om primitivisme (oudbouw verdedigen, of klein wensen te wonen) tegenover vooruitgang (nieuwbouw). Het waarderen van het oude en het behouden en het nieuwe accepteren is beide goed en vooruitgang (iets ouds kan namelijk ook weer nieuw worden, zo niet vooruitstrevender zijn of op een bepaald moment meer bijdragen aan de sfeer van de stad dan iets nieuws op die plek), als het maar niet ten koste gaat van elkaar.

harder werken. Wanneer iets niet lukt is het je eigen schuld.<sup>158</sup> Daarnaast zouden financiële instellingen (*Wall Street*) hun winst vooral halen uit boetes en administratiekosten, etcetera.

Net als in het ideale Atlantis wordt er niet ‘geklaagd’, oftewel kritiek geleverd, want daar wonen geen *looters*. Wanneer Dagny Taggart in Atlantis met een vliegtuigje (dat zijzelf bestuurt) neerstort in Atlantis heeft zij slechts een gebroken been en wordt zij in de beginperiode van haar verblijf in de utopie geholpen door de dokter en opgevangen door John Galt. Zelfs de taxi die haar naar het onderkomen brengt zegt zij terug te zullen betalen door ook in Atlantis te gaan werken en ze kan haast niet wachten om er aan de slag te gaan. Dit alles illustreert Rands blindheid voor mensen die aan méér dan een gebroken been lijden.

Het getuigt ook van de ontkenning dat de markt niet altijd voorziet in datgene wat een mens wil doen en ook goed is. De logica van de vrije markt dicteert dat wanneer iemand geen werk kan vinden, behalve iets denigrerends, zoals je lichaam tentoonstellen of verkopen, dit betekent dat je dus wél kan werken. Ondanks handicaps, een moeilijke start in het leven, of door een tragisch incident etcetera. Er is een markt voor, dus doe het. Steeds vaker worden alleen nog die mensen gewaardeerd die in een perfect plaatje passen, in plaats van de werkelijk onafhankelijke, ondernemende en creatieve geesten te waarderen. Ook de mensen die niet in staat zijn mee te draaien, dankzij de prestatiedruk, een gebrek aan onderwijs of überhaupt het idee dat men ‘moet meedraaien’ moeten meedoen.

Het zijn in het huidige kapitalisme niet, zoals Rand meent, de onafhankelijke, ondernemende of creatieve geesten die het meest worden gewaardeerd. Allerlei nieuwe manieren van leven worden gepresenteerd als een soort oplossingen om met de crisis om te gaan. ‘Kijk eens hoe iedereen zijn of haar weg weet te vinden in het kapitalisme!’ is hier de boodschap. ‘Met jou gaat het misschien slecht, maar alle anderen weten wél hoe te leven.’ Op die manier kunnen de meest interessante projecten tot de logica van de entrepreneursgeest vervallen, ook wanneer de bedoeling was om werkelijk (interpassief) te vluchten voor deze samenleving. Er lijkt geen ontsnappen aan. Alles wordt een commodity, een trend, iets dat je kunt verkopen op Etsy.

Er bestaat een soort overlap tussen conviviale beslissingen van mensen en de kapitalistische logica. In de Verenigde Staten bestaat er momenteel bijvoorbeeld onder veel (jonge) mensen een trend om huiseigenaar zijn van hun eigen gebouwde kleine huisje zonder hypotheek. Deze mensen hebben liever een klein huis dat helemaal van hen is in plaats van een groter huis met veel kosten. Het is naar mijn idee een voorbeeld van de dubbelheid van de huidige ‘crisissituatie’ als een situatie waarin dit soort ‘conviviale oplossingen’ voor het hebben van weinig geld zowel bemoedigend zijn als ontmoedigend. Voor we het weten zien we in dit soort initiatieven namelijk wellicht te veel het bewijs dat mensen zichzelf gemakkelijk kunnen redden, en verliezen we het zicht op de verschillen tussen mensen en hun verschillende situaties.

Dat is denk ik ook de kritiek die je zou kunnen uiten op iemand als Jan Rotmans die meent dat de wereld ‘in transitie’ is. Ik ontken de waarde van allerlei hippe biotrends zeker niet, het gaat mij om een ander punt. Er komen inderdaad bijvoorbeeld steeds meer supermarkten zonder plastic verpakkingen die inspelen op de wens voor minder plastic (tasjes) (zoals Robuust, the Zero Waste shop in Antwerpen en de ‘*Bag and Buy*’ winkel in Utrecht die tot stand gekomen door middel van *crowdfunding*). De onderneming Kromkommer uit Rotterdam gebruikt groenten die anders weggegooid worden, omdat ze niet een gelijkmatig genoeg uiterlijk hebben om in supermarkten te worden verkocht. Kromkommer maakt hier producten van, zoals soepen.

---

<sup>158</sup> Alles is erop gericht mensen tot succesvolle dan wel falende entrepreneurs te maken, als ze die mentaliteit maar behouden. Daarom is er ook het leenstelsel voor studenten, om ze het idee te geven dat wanneer ze iets niet halen, als ze bijvoorbeeld niet vlug een baan kunnen vinden na school, ze te weinig *homo aeconomicus* zijn geweest. Het gevoel van schuld houdt ons als het ware netjes binnen de perken. Wat we volgens mij na moeten gaan is, als er al zoveel invloed wordt uitgeoefend op leerlingen via educatie, of het wel deze mal moet zijn waar we ze ingieten.

Ondernemer Femke Snijder heeft een lunchroom genaamd Picknick en een restaurant in het verlaten subtropisch zwembad Tropicana. Hier worden ook paddenstoelen gekweekt door Rotterzwam. Ook worden steeds meer mensen aangemoedigd om zelf hun groenten te verbouwen en er zijn meer en meer initiatieven en organisaties die zich bezighouden met de vergroening van de stad.

De stadstuinwinkel Stek helpt mensen hierbij door ze te adviseren over planten op het balkon en in de stadstuin.<sup>159</sup> Onlangs ondervonden ze kritiek omdat ze zouden bijdragen aan de ‘verhipstering’ van de straat. In een artikel werden de winkel als voorbeeld genomen van een zaak die door middel van subsidies – terwijl het allemaal zelfstandigen zijn die de winkel runnen – voor een soort *gentrification* zou zorgen in de straat. Dit, terwijl het juist de mentaliteit van ‘entrepreneur moeten zijn’ is die ervoor zorgt dat straten worden “schoongeveegd” en er nieuwe gelikte lucratieve zaakjes voor in de plaats komen. Daarnaast is het niet eens verkeerd wanneer mensen toffe dingen met subsidies doen.<sup>160</sup>

Het probleem ligt niet bij hipheid (noch subsidies overigens), maar hoe die hipheid wordt gekaapt en als een soort ‘merk’ wordt voor de grotere, chiquere winkelketens en dergelijke, wanneer het binnen de *entrepreneurial* geest wordt getrokken. Neem bijvoorbeeld Urban Outfitters die ideeën van kunstenaars of ontwerpers (veelal mensen die op Etsy zelfgemaakte dingen verkopen) heeft gestolen voor hun eigen producten. Het gaat er dus niet om dat we *bottum-up* initiatieven alleen maar zien als initiatieven van mensen die zelf hun eigen geld bij elkaar kunnen harken, al is dat ook bewonderenswaardig. Het kan bijvoorbeeld ook én én zijn.

Subsidie kan toch naast vormen van kunst en andere zaken bestaan die dit zonder kunnen en het anders weten te doen? Neem bijvoorbeeld het architectenbureau ZUS (de afkorting voor *zones urbaines sensibles*), een architectenbureau dat niet huiverig is om samen te werken met kunstenaars, er subsidies voor aanvraagt maar ook commerciële opdrachten aanneemt.<sup>161</sup> Het lijkt erop dat sommige mensen er beter in worden om collectieve en individuele belangen te verenigen in allerlei projecten en om idealen te combineren met zaken doen.

Eigenlijk moeten we het neoliberalisme zien als een systeem waarin de Atlassen aan de macht zijn die onvermijdelijk enkele *looter*-kwaliteiten vertonen, want het gedeelte vakmanschap behoort de Orpheuzen toe die overigens ook *looters* zijn, wanneer zij een interpassief verzet plegen tegen de *looter*-Atlassen. Zeker wanneer zij te weinig kansen krijgen om een vak te leren. Zo zijn sommige rellen in dit licht niet eens vreemd, zoals in Londen in 2011. Sommigen van de relschoppers verzuchtten dat zij slecht onderwijs hadden gekregen (onder Thatcher) en dat het gelukkig nu wat beter is voor de huidige generatie. We moeten stoppen mensen te onderschatten.

De ‘*maker movement*’ en ‘*do-it-yourself*’ (*DIY*) trends geven mensen enerzijds de mogelijkheden om zichzelf te ontwikkelen, anderzijds is het gevaar dat we hierdoor denken dat

---

<sup>159</sup> Deze plek fungeert ook als een ontmoetingsplek en kantoor voor de eigenaren die allen ook om de beurt in de winkel staan en hebben ze een brede, diverse clientèle.

<sup>160</sup> In Rotterdam, mijn geboortestad, kan het imago van vroeger van een stad waar gewerkt wordt, een stad van ambachten weleens gunstig uitpakken in deze tijd. Hier zijn ook veel voorbeelden te noemen van hippe ondernemingen. Bij sommige zaken waar ik de nadruk op het hippe entrepreneurgehalte verwachtte kreeg ik juist een ambacht te zien, zoals Dirks Fietsenwerkplaats – een fietsenmaker (Floor Dirks) op Rotterdam Zuid. Hier had ik weer een hippe zaak verwacht, maar ze lijkt werkelijk een degelijke, ouderwetse fietsenzaak (die er wel heel goed uitziet) te zijn gestart met de nodige nuchterheid – overigens een eigenschap, ‘nuchterheid’ die eigen is aan meer Rotterdammers en handig van pas komt in het creëren van een wereld die minder gericht is op succesverhalen van entrepreneurs en meer gaat om de verschillende mogelijkheden van mensen (ook om ‘eigen baas’ te zijn). Ook al vind ik echt vakmanschap een betere insteek dan hipheid, ze lopen vaak in elkaar over en het is dus niet de bedoeling om hier hipheid af te serveren, wél het idee dat alles *entrepreneurship* moet zijn.

<sup>161</sup> ZUS zit in Rotterdam en is hier bijvoorbeeld een voetgangersbrug aan het bouwen met veel groen eromheen. Ze denken na over waar in deze stad echt een gebrek aan is, ze zijn idealistisch en zakelijk tegelijk.

iedereen zichzelf gemakkelijk kan redden, het gevaar van de ‘participatiesamenleving’ – hét voorbeeld van het liberale communitarisme. Het gaat er dus om op de juiste manier achter deze en oude initiatieven, kunsten en ondernemingen te staan. Daarbij is het belangrijk om te beseffen dat bepaalde zekerheden, bijvoorbeeld om wél ergens vast in dienst te komen, voor sommigen wél belangrijk kunnen zijn. Niet alles in deze wereld moet volgens de wetten van onzeker *entrepreneurship* geschieden. Het kan ook meer door elkaar gaan lopen: garantie op lidmaatschap van een vakbond en toch voor jezelf werken, of je eigen bedrijf runnen zonder tussenkomst van managers bijvoorbeeld. Of gewoon goed management waar anderen wél wat aan hebben.

De ruimte van de Orpheuzen ligt in meer dan jezelf moeten bewijzen op het gebied van entrepreneur zijn. Je – haast autistisch – mogen storten op iets zonder uit te dragen dat je hiermee meteen weet te ‘scoren’. Rand lijkt het hiervoor in haar boeken op te nemen, zeker in *The Fountainhead*. Het niet-meedoen, je passie verkiezen boven (sociale) status of boven ‘leuk gevonden worden’ door anderen, in die zin onzichtbaar mogen zijn (maar wél erkenning krijgen). ‘Goed in de markt liggen’ door je karakter is iets dat Rand verafschuwt. De materie, het werk (van een genie, dat dan weer wel) moet het doen. Dáár zit iets interessants in, wat mij aantrok in haar werk.

Haar werk is bijna een pleidooi om autistisch te mogen zijn, en laat het nou net een vrije marktkapitalisme zijn waarin het moeilijk wordt om te kiezen voor het nonconformisme, voor de marge, voor eigen projecten, om tijd en rust te nemen (in plaats van van alle daken te moeten schreeuwen dat je *entrepreneurial* project wel zal slagen). Alles wordt pop-up, hetgeen betekent dat de meeste projecten korte tijd succesvol is en geen lang leven is beschoren. Slechts de mensen die zich onttrekken aan de heisa hebben een betere kans om iets bestendigs op te bouwen, maar nu promoot ik misschien het *no logo* in combinatie met de nerds van David Foster Wallace – dat is het gevaar wat ik met mijn pleidooi loop.

Het gevaar ligt ook in slechts de succesverhalen te zien. Het is echter nodig om ook de tragische kanten te belichten. Dat mensen elkaar kunnen vertrouwen in hun expertise in een wereld die erop gericht is van elkaar te leren en op het behouden van dit vertrouwen (zodat mensen niet naar die ene expert of manager hoeven te luisteren en ook niet naar het ideaal van de zakenmens) lijkt mij de belangrijkste focus. Het vakmanschap gaat steeds meer verloren door bezuinigingen en op veel kunstscholen wordt kunstenaars steeds meer geleerd dat zij pas iemand zijn wanneer zij een goed imago hebben en ‘goed in de markt liggen’.<sup>162</sup> Juist met je ‘persoonlijkheid’ – waar Rand zo tegen was – of met je uiterlijk zelfs, in plaats van met vakmanschap iets bereiken, is hierin niet vreemd.

Neem bijvoorbeeld de beauty pageants in met name de Verenigde Staten die beweren vrouwen een beurs te geven om te studeren – iets wat overigens niet waar is zo blijkt uit een satirisch programma van John Oliver. Dat dit nog kan bestaan in deze tijd is verbazingwekkend. Dergelijke televisie toont een soort combinatie van serieusheid en plezier die we zowel in lagere als hogere kunstvormen vinden. Volgens mij zit in deze combinatie de kracht van kritiek en niet in óf hoge óf lage cultuur. Misschien is het metamodernistisch om voorbij een (postmodern) nihilisme te

---

<sup>162</sup> De situationisten deden dit al door aan te kaarten dat consumptiekeuzes en mogelijkheden die ons worden aangeboden niet zo breed zijn en vrij als we denken, het zijn ook middelen van controle.



denken en weer serieus te kunnen zijn.<sup>163</sup> Ik denk ook dat serieusheid nodig is, maar niet zonder (esthetische) vorm.

In plaats van een kritische film of documentaire te kijken en daarna weer te vervallen in dagelijkse beslommingen is het wellicht zaak om langer – met anderen – te kunnen delen in zo'n ervaring. Het probleem is niet de televisie, maar het gebrek aan rebelsheid om er iets mee te doen. Zélf er iets over te maken, je leven ernaar te veranderen, etcetera en niet denken dat anderen dat al doen. In zijn essay uit 1993 'E Unibus Pluram: Television and U.S. Fiction' verwoordt Wallace hoe we steeds televisie kijken en daarbij denken dat het iets 'goeds' oplevert, terwijl we weten dat het slecht is – daar ben ik het dus niet mee eens.

Wél met het volgende: vaak zijn het volgens hem kunstenaars die verslingerd raken aan de televisie, mensen die graag een venster op de wereld willen maar te bang zijn om zelf in 'the picture' te staan. Overigens las ik deze tekst van hem, toen ik een pauze hield van mijn binge-watching op Netflix. De ironie. Degenen die écht rebels kunnen zijn typeert Wallace als een soort onhandige (*quirky*) types.

*"The next real literary "rebels" in this country might well emerge as some weird bunch of "anti-rebels", born oglers who dare somehow to back away from ironic watching, who have the childish gall actually to endorse and instantiate single-entendre values. Who treat old untrendy human troubles and emotions in U.S. life with reverence and conviction. Who eschew self-consciousness and fatigue. These anti-rebels would be outdated, of course, before they even started. Too sincere. Clearly repressed. Backward, quaint, naive, anachronistic. Maybe that'll be the point, why they'll be the next real rebels. Real rebels, as far as I can see, risk things. Risk disapproval. The old postmodern insurgents risked the gasp and squeal: shock, disgust, outrage, censorship, accusations of socialism, anarchism, nihilism. The new rebels might be the ones willing to risk the yawn, the rolled eyes, the cool smile, the nudged ribs, the parody of gifted ironists, the "How banal." (Wallace, 1993, p.192-3).*

### 3.2 Koffie én kritiek: de nodige mentaliteitsverandering

Deze laatste paragraaf gaat over de noodzakelijkheid om niet te denken dat allerlei zaken zomaar gerechtvaardigd zijn vanwege de welvaart waartoe het kapitalisme ons zou hebben gebracht. Al te gemakkelijk worden bepaalde kwalijke zaken (bijvoorbeeld in derde wereldlanden) genivelleerd, alsof ze slechts een kwestie zijn van 'even door de zure appel heen bijten' en dan is de hele wereld welvarend dankzij het kapitalisme. Dat het kapitalisme de slavernij in de wereld zou hebben beëindigd zoals Rand stelt, is een interessante opmerking.

Er bestond bijvoorbeeld inderdaad duidelijk een economische motivatie van het noorden van de Verenigde Staten om de slavernij in het zuiden zou stoppen. Het werd namelijk op een gegeven moment gezien als 'oneerlijke concurrentie' voor de groeiende industrie in het Noorden. Terwijl veel van de welvaart van het Noorden in eerste instantie juist was ontstaan dankzij de slavernij in het Zuiden! Er was dus daarvoor juist nog sprake van een economische motivatie om de slavernij te behouden.

---

<sup>163</sup> De term 'metamodernisme' werd in 2010 opgeworpen door Timotheus Vermeulen en Robin van den Akker om de terugkeer van moderne ideeën aan te geven, in plaats van postmoderne, een soort naïviteit in plaats van ironie, relativisme en dergelijke door zaken als de financiële crisis, klimaatverandering en de digitale revolutie. Ook al is het metamodernisme in zekere zin ook nog post-ideologisch, het laat ruimte voor (grote) verhalen en engagement, misschien door de erkenning dat die toch altijd worden gemaakt en misschien kunnen er met de erkenning hiervan wel meerdere verhalen naast elkaar ontstaan of minder dwingende verhalen.

Soms lijkt het erop alsof iedere vorm van geweld of goedkope arbeidskracht wordt goedgepraat: het is eerst even nodig om uiteindelijk genoeg welvaart te creëren voor iedereen. ‘Hoe ver moeten we gaan in deze gedachte?’ vraag ik mij in dit laatste hoofdstuk dan ook af. En is het inderdaad zo dat vooral het kapitalisme bevrijdend is (geweest), of misschien ook zijn er misschien ook bepaalde technieken of emancipatoire en sociale bewegingen die daarvoor verantwoordelijk zijn? Misschien zijn het juist wel de banen voor laaggeschoolden en slecht betaalde banen die ervoor zorgden dat kapitalistische (westerse) landen zo konden floreren.

Wat als die banen in de toekomst niet meer zoveel bestaan – meer dankzij technieken overigens dan dankzij het kapitalisme? Wat dan? Des te meer reden om na te gaan denken over hoe verder te leven in een wereld waarin behoefte is aan ander soort activiteiten dan de machines kunnen uitvoeren, én om de technieken die we gebruiken beter te leren kennen. En het is al helemaal tijd om dan niet meer te denken dat de vrije markt (die gebruik maakte van goedkope arbeid) en het kapitalisme datgene is wat in het verleden de meeste welvaart heeft gebracht en dat het dit ook in de toekomst nog zal doen.

Wat ons welvarend maakte in het verleden hoeft dat niet te doen in de toekomst. Dit probeerde ik reeds aan te geven, onder andere met behulp van het denken van Gregory Bateson in §1.3.6. Momenteel zijn er allerlei signalen waaruit blijkt dat veel van wat een voordeel bood, een nadeel is geworden. Het geld dat wordt bezuinigd en gebruikt om landen als Griekenland te redden lijkt in een zwart gat te verdwijnen door een leven dat draait rondom de economie. Het is een draaikolk waarin het geld verdwijnt en het is de mentaliteit van de *homo æconomicus* die ons hierin houdt. Ik zal proberen hieraan voorbij te denken in dit laatste hoofdstuk. Met waardering voor de geneugten van het kapitalisme, wetende dat we er toch niet alles, niet alle geneugten van het leven aan te danken hebben. We mogen nog steeds koffie drinken, óók wanneer we (meer) kritiek hebben op het kapitalisme.

### 3.2.1 Voorbij *homo æconomicus*

In *The End of History and the Last Man* (1992) stelt Fukuyama dat er sprake is van de overwinning van één ideologie, het liberalisme, over alle anderen. Het is interessant dat Fukuyama dit een ideologie noemt. Iets dergelijke gebeurt ook bij Ayn Rand die het kapitalisme ook als (de ware) ideologie verdedigde, als de enige realiteit (waarom zou het dan nog een ideologie zijn?).<sup>164</sup> Het erkennen dat je eigen ideologie een ideologie *is*, is eigenlijk de dood van die ideologie – dank je wel Rand! Wat ideologie normaliter namelijk doet, is juist ontkennen dat het om een ideologie gaat, maar dat wat wordt voorgesteld ook de enige en beste werkelijkheid *is* (hetgeen Rand ook doet, ook al noemt ze haar correcte idee van de werkelijkheid ideologie).

Foucault heeft het in *The Birth of Biopolitics* ook over het verlangen naar een meer ideologische verdediging van het liberalisme dat ontstond na de Tweede Wereldoorlog (als reactie tegen het Keynesianisme uit rechtse hoek). “*Some years ago Hayek said: We need a liberalism that is a living thought. Liberalism has always left it to the socialists to produce utopias, and socialism*

---

<sup>164</sup> In een Ayn Rand ‘Lexicon’ te vinden op internet wordt ‘ideologie’ als volgt verwoordt: “*A political ideology is a set of principles aimed at establishing or maintaining a certain social system; it is a program of long-range action, with the principles serving to unify and integrate particular steps into a consistent course. It is only by means of principles that men can project the future and choose their actions accordingly. Anti-ideology consists of the attempts to shrink men’s minds down to the range of the immediate moment, without regard to past or future, without context or memory—above all, without memory, so that contradictions cannot be detected, and errors or disasters can be blamed on the victims. In anti-ideological practice, principles are used implicitly and are relied upon to disarm the opposition, but are never acknowledged, and are switched at will, when it suits the purpose of the moment. Whose purpose? The gang’s. Thus men’s moral criterion becomes, not “my view of the good—or of the right—or of the truth,” but “my gang, right or wrong.”*” (<http://aynrandlexicon.com>).

*owes much of its vigor and historical dynamism to this utopian or utopia-creating activity. Well, liberalism also needs utopia.*” (TBoB, p218-9). In 1974 besloten Friedrich von Hayek, Milton Friedman, Ludwig von Mises, en (voor een tijdje) Karl Popper om samen te komen in Mont Peliers, vertelt de aardrijkskundige en antropoloog David Harvey in een lezing, om daar een ideologische beweging te creëren die het ‘neoliberalisme’ zou gaan heten. Het heeft gewerkt, want we hebben (met dit neoliberalisme) het kapitalisme dus als de realiteit aangenomen. Eén waarin we ons niet geheel gemakkelijk voelen en tegelijk misschien al te gemakkelijk, of misschien daarom juist (terecht) ongemakkelijk.

Volgens Slavoj Žižek hebben we in het kapitalisme de neiging om steeds bepaalde individuen in plaats van het systeem (waaraan we zouden kunnen toevoegen dat we dat systeem zelf zijn) de schuld te geven. We zien het systematische geweld van het kapitalisme niet, maar we geven personen en hun kwade intenties de schuld. Bezoekers van de *London Stock Exchange* wordt bijvoorbeeld verteld dat de markt niet om mysterieuze fluctuaties gaat, maar om echte mensen en hun producten. Dat we het systematische geweld niet inzien en bepaalde individuen de schuld geven doen we volgens Žižek precies omdat we ons het kapitalisme voorstellen als de enige mogelijke werkelijkheid. Rand doet dit mijns inziens dus ook. We zien het kapitalisme als de realiteit meent Žižek en vertalen iedere vorm van geweld als noodzakelijk, we denken dat het een resultaat is van iets objectiefs. We hebben dus weinig besef van de onderliggende ideologie. Een ideologie werkt echter volgens Žižek op zijn best wanneer mensen denken dat er geen sprake is van een ideologie maar van de realiteit (capitalist realism – de titel van Fishers boek).

*“Certain features, attitudes and norms of life are no longer perceived as ideologically marked. They appear to be neutral, non-ideological, natural, commonsensical. We designate as ideology that which stands out from this background: extreme religious zeal or dedication to a particular political orientation. The Hegelian point here would be that it is precisely the neutralisation of some features into a spontaneously accepted background that marks our ideology at its purest and at its most effective. This is the dialectical ‘coincidence of opposites’: the actualisation of a notion or an ideology at its purest coincides with, or, more precisely, appears as its opposite, as non-ideology.”* (Žižek, 2009, p.31).

We hebben volgens Žižek het (ons eigen) systematische geweld (van het kapitalisme) niet door, we zijn er blind voor. We zitten volgens hem gevangen in een ‘ethische illusie’ waarbij we gemakkelijker van ver een bom laten vallen, dan iemand martelen en waarin we eerder schrikken van een situatie waarin iemand van dichtbij wordt neergeschoten dan wanneer er op een knop wordt gedrukt om duizenden mensen te vermoorden die we niet zien. (Žižek, 2009, p.36-7). Žižek stelt met Noam Chomsky dat zaken als individuele mensenrechtenschendingen worden veroordeeld, terwijl abstract-anonieme moorden van duizenden dat niet worden.<sup>165</sup> Dit is de hypocrisie die er volgens hem heerst.<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> Noam Chomsky (geboren in 1928) is een linguïst, politieke theoreticus en activist en professor aan het Massachusetts Institute of Technology (MIT). Chomsky heeft zijn werk over politiek omschreven als anarchistisch, maar ook libertijns socialistisch. Ook heeft hij zich geëngageerd met de Occupy beweging en er het boek *Occupy* over geschreven.

<sup>166</sup> Uit het debat over communistische misdaden blijkt volgens Žižek de blindheid voor het huidige systematisch geweld. Terwijl er miljoenen slachtoffers zijn door de kapitalistische globalisering – hetgeen wordt ontkend – hebben we het wél over communistische misdaden. *“Why would Kissinger, when he ordered the carpet bombing of Cambodia that led to the deaths of tens of thousands, be less of a criminal than those responsible for the Twin Towers collapse? Is it not because we are victims of an ‘ethical illusion?’”* (Žižek, 2009, p.38). Goed, we moeten wel erkennen dat er extreem geweld gaande is door het kapitalisme, maar ook weer niet aansturen op het ontkennen van (nog extremer) geweld elders wat Žižek hier enigszins lijkt te doen, dat gaat weer te ver. Maar goed, het gaat vooral om de hypocrisie, daar heeft hij zeker een punt.

“But when one draws attention to the millions who died as the result of capitalist globalisation, from the tragedy of Mexico in the sixteenth century through to the Belgian Congo holocaust a century ago responsibility is largely denied. All this seems just to have happened as the result of an ‘objective’ process, which nobody planned and executed and for which there was no ‘Capitalist Manifesto’. (The one who came closest to writing it was Ayn Rand).” (Žižek, 2009, p. 12-3).

Ik denk dat het volgen van ideologieën onvermijdelijk is in een samenleving, maar misschien zou het helpen om dit in ieder geval te erkennen (en ons er zo voor behoeden, al kan dat nooit helemaal). Naar mijn idee heeft het neoliberalisme geholpen om in te zien dat we met een ideologie te maken hebben. In De utopie van de vrije markt schrijft Hans Achterhuis dat hijzelf lange tijd in de ban was van het neoliberalisme. Het duurde lang, schrijft hij, voordat hij de utopische aard van het neoliberalisme geheel onderkende. Hij liet zich er steeds door inpakken. “Het feit dat ik er ondanks mijn kritiek toch in bleef geloven, laat zien hoe overtuigend en krachtig de neoliberale utopie heeft gewerkt en nog werkt.” (Achterhuis 2011, p.296).

De dystopische trekken van de neoliberale utopie tekenden zich tijdens zijn onderzoek steeds duidelijker af, schrijft hij: ‘vershraling van menselijke relaties (door de wereld tot markt gereduceerd), gewelddadige onteigening en ontworteling van grote groepen mensen, toenemende sociale ongelijkheid, afbraak politieke macht van gemeenschappen, paradoxale toename toezicht en controle’. (Achterhuis, 2011, p.296). Toch bleef hij erin geloven dat het de beloften had waargemaakt van wereldwijde groei van economie en welvaart, hoe ongelijk die ook verdeeld mocht zijn. Hieruit bleek volgens hem juist de kracht van deze utopie. Uiteindelijk waren het statistieken en cijfermatige vergelijkingen van Marcel van Dam in het derde deel van *Niemandland* die hem geheel ontuchtterden.

We kunnen heden ten dage waarschijnlijk zeggen dat het Thomas Piketty is die mensen massaal van hun geloof doet vallen. Zo gaat dat kennelijk als de tijd rijp is en wanneer iemand vooral cijfers als bewijs toont en niet alleen redeneert. Hannah Arendt stelde reeds dat we steeds meer naar het ideaal van de *animal laborans* leven. In *The Human Condition* (1985) – Nederlandse vertaling: *Vita Activa* – stelt zij dat er met het leven naar dit ideaal geen nutteloze activiteiten meer bestaan, maar alleen nog consumeren (hetgeen kennelijk wél nuttig is, want het is te nuttigen). In het ideaal van de *animal laborans* zijn we onderhevig aan ‘de noodzaak’, de noodzakelijkheden van het leven zonder dit door te hebben.<sup>167</sup> Het is mijns inziens het leven van de Atlanten waarin het ideale mensbeeld de dat van de begaafde *homo oeconomicus*, de entrepreneur is die alles kan oplossen.

In de Griekse oudheid waren vrouwen en slaven volgens Arendt uitgezonderd van deelname aan het leven in de *polis*. Vroeger herinnerde de slavernij ons ten minste nog aan de noodzaak, meent Arendt, maar is deze tegenwoordig minder zichtbaar geworden. Nu lijkt iedereen in welvarende landen deel uit te maken van het leven in de *polis* – gevrijwaard van noodzaak, maar dat is dus niet zo, want een leven gericht op arbeiden en consumeren is eerder het uitgesloten zijn van of het gemis van een *polis*. Wellicht te danken aan een soort democratisering van de verdeling van de noodzaak.

Voor een leven in de *polis* is het nodig om meer bezig te zijn met denken, filosoferen én (politiek) handelen. Wanneer we meer vrije tijd zouden hebben (het ideaal van de *animal laborans*)

---

<sup>167</sup> In *The Human Condition* heeft Hannah Arendt beschreven hoe de mens door de eeuwen heen is veranderd van met name een handelende mens (althans de vrije mensen – bij de Grieken waren dat de mannen die deel mochten nemen in de *polis*, vrouwen en slaven waren hiervan uitgezonderd, omdat zij zich bezig moesten houden met de huishouding – noodzakelijkheden van het bestaan) naar een makende mens (*homo faber*), de ambachtsmens. En uiteindelijk de arbeidende mens of liever ‘dier’ (*animal laborans*). In zekere zin zijn we sinds de industriële revolutie allemaal slaven geworden, we hebben ons door de noodzaak laten regeren. We zijn dus arbeidende dieren/mensen.

dan is er eerst een mentaliteitsverandering nodig die ervoor zorgt dat het arbeiden niet omslaat in louter consumeren zoals nu het gevaar lijkt te zijn. Een gemakkelijk leven der goden zou volgens Arendt voor stervelingen een ‘gepleisterd graf’ zijn. Arendt heeft het zelfs over het ‘probleem van de vrije tijd’ die erin bestaat ‘voldoende gelegenheid te scheppen’ voor een ‘dagelijks verbruik van krachten om het vermogen tot consumeren intact te houden’.<sup>168</sup>

Arendt keurt het ideaal van Marx af dat eigenlijk ook past in het streven van *animal laborans*: uiteindelijk geen arbeid meer te hoeven verrichten. De vergissing van Marx was dat hij niet inzag dat de *animal laborans* eenmaal vrijgesteld van de arbeid alleen maar zal consumeren (hij heeft nooit geleerd de hogere activiteiten aan te wenden!). Consumeren en arbeiden zijn volgens Arendt twee zijden van dezelfde medaille.<sup>169</sup> Arendt heeft het erover dat de volledige uitschakeling van de pijn en de moeite van het arbeiden ‘niet slechts het biologische leven van zijn natuurlijke bekoring zou beroven, maar aan het specifiek menselijk leven alle smaak en alle vitaliteit zou ontnemen.’ (Arendt, 1994, p.120).

*“De hoopvolle toekomstverwachtingen die Marx en de beste voormannen van de arbeidersbeweging inspireerden – namelijk dat vrije tijd de mens ten slotte vrij van de noodzaak en de animal laborans productief zal maken – berusten op de illusie van een mechanistische filosofie die uitgaat van de vooronderstelling dat arbeidskracht evenals alle energie, nooit verloren kan gaan en dus, indien ‘ze niet wordt opgebruikt in de strijd om het naakte bestaan, automatisch zal worden aangewend in andere ‘hogere’ activiteiten.”* (Arendt, 1994 p.132).

Misschien vormt het basisinkomen wel dé oplossing voor dit probleem van vrije tijd aangezien meerdere malen is aangetoond dat dit én de noodzaak wegneemt waaronder mensen moeten werken, én dat mensen veelal wel blijven werken. Toch is het van belang dat zoiets niet in de logica van de *animal laborans* gebeurt die vooral wil consumeren. Er is eerst een mentaliteitsverandering nodig die – zo zouden we Arendt kunnen interpreteren – de “hogere zaken” (ik zou daar niet alleen intellectuele inspanningen willen verdedigen, maar ook ambachten (*Bildung* én *Ausbildung* en deze twee voor verschillende mensen in verschillende verhoudingen) van het leven weer in ere herstelt (in die zin sluit zij aan bij Marcuse).

Volgens Arendt zijn moeite en inspanning geen toevallige symptomen, ze kunnen niet zomaar weggenomen worden zonder het leven zelf fundamenteel te veranderen. Hierin wordt het

---

<sup>168</sup> Van de geleidelijke verkorting van de arbeidstijd tot aan deze utopie is volgens Arendt nog een lange weg. Het ideaal was volgens Arendt al aanwezig in de klassieke politieke economie met het idee dat het einddoel van de *vita activa* is gelegen in toenemende welvaart, overvloed en ‘het grootste geluk voor het grootste aantal’. Arendt vergelijkt dit ideaal met de droom van de ‘verworpenen der aarde’ die zolang hij droom blijft zijn eigen bekoring heeft maar zodra hij werkelijkheid wordt in een nachtmerrie verkeert. Het probleem met geluk, dat men denkt te bereiken door het ideaal van een arbeidende mensheid is volgens Arendt:

*“Er is geen blijvend geluk te vinden buiten de door de natuur voorgeschreven kringloop van moeizame inspanning en aangename ontspanning (‘na gedane arbeid is het goed rusten’), en alles wat het ritme van deze kringloop verstoort – armoede en ellende, waarin op inspanning uitputting en moedeloosheid volgen in plaats van rust en ontspanning, of grote rijkdom en een leven zonder inspanning, waarin verveling in de plaats treedt van vermoeidheid, en een onvruchtbaar menselijk lichaam in de sleurgang van de dagelijkse behoeften genadeloos tot waardeloos kaf wordt vermalen tussen de molenstenen van consumptie en spijsvertering – verwoest het loutere geluk van te leven.”* (Arendt, 1994, p.109).

<sup>169</sup> Zolang we als het ware in deze logica van productiviteit en arbeid gevangen blijven, zullen we onze vrije tijd volgens Arendt nooit aanwenden voor ‘hogere activiteiten’, maar veeleer slechts voor consumeren. Hierin zat ook de vergissing van Karl Marx. Marx definieerde de mens volgens Arendt ook als *animal laborans* (een arbeidend dier) en doet dat in alle stadia van zijn werk. Vervolgens leidt Marx de *animal laborans* binnen in een maatschappij die zijn arbeidskracht (zijn meest menselijke en grootste vermogen) niet meer nodig heeft. Daarmee wordt ons volgens Arendt de ‘nogal deprimerende keus’ gelaten tussen productieve slavernij of onproductieve arbeid. Alleen arbeiden is in tegenstelling tot handelen en werken een nooit eindigend proces dat zich in overeenstemming met het leven zelf automatisch voltrekt. Dit gebeurt buiten beslissingen of bewust nagestreefde doeleinden van de mens om. Marx vereenzelvde productiviteit met vruchtbaarheid. De productieve krachten van de mensheid, de ontwikkeling hiervan zou leiden tot een maatschappij met overvloed van ‘goede dingen’.

leven zelf, met de noodzaak waaraan het is gebonden, ervaren. Toch is dit niet hetzelfde als het blijven verdedigen van de arbeid van *animal laborans*, integendeel. Dat is meer iets wat past in de geest van Ayn Rand. Voor Arendt daarentegen moeten we weg van die arbeid/consumptie valstrik. Neoliberalen en Rand zien niet in dat een ander soort verdediging van inspanning mogelijk is dan die welke we van mensen verwachten in het vrije marktkapitalisme en dat dit juist geen luiheid met zich meebrengt, integendeel.

De luiheid komt van de verwachting dat mensen moeten consumeren zonder in een wereld op te groeien waarin dit decor van consumptieartikelen ook maar wordt betwijfeld, althans niet vanuit de politiek of vanuit het (school)systeem. Waar het om gaat is niet te denken dat nog meer productiviteit ons tot het ideaal van de vrije tijd zal gaan brengen hetgeen volgens Arendt het ideaal is van de *animal laborans*, maar om het bedenken van een nieuw of ander idee van succes en productiviteit.<sup>170</sup>

Wanneer bijvoorbeeld psychiater Theodore Dalrymple in *Life at the Bottom: The Worldview That Makes the Underclass* (2001) meent dat mensen niet genoeg hun verantwoordelijkheid nemen in de onderklasse omdat zij te veel worden opgevangen door een sociaal vangnet, dan vergeet hij dat het juist een resultaat is van zijn idee van emancipatie en bijbehorende emancipatoire eisen die ervoor zorgt dat deze mensen niet kunnen meekomen. Alsof we zelfontplooiing en individuele vrijheid kunnen kopen, alsof het voor iedereen maar beschikbaar zou zijn. Alsof iedereen zou moeten kunnen participeren, gemakkelijk succesvol zou moeten kunnen zijn, alsof het een besluit is dit alles niet te zijn, want je kan het toch zo uit een schap halen?

Dat idee vormt juist het probleem, dat iedereen het (met weinig geld) zelf maar moet halen en dat er alleen een kassameisje zit bij de uitgang die je verder niets over het leven heeft kunnen vertellen, ook al weet ze er waarschijnlijk veel over en heeft ze veel kennis en een goed verstand. Zoals wanneer Rand in *Atlas Shrugged* een slim meisje van het platteland beschrijft die naar New York is gekomen en als kassameisje werkt, maar meer ambitie heeft dan dit en uiteindelijk zelfmoord pleegt omdat zij met een *looter* is getrouwd. Waarvan zij dacht dat het een Atlas was – zij noemt hem niet zo, maar zij dacht de kwaliteiten te herkennen die ze waardeert in het leven. Ze heeft deze man echter verward met zijn zus Dagny (die het spoorwegbedrijf eigenlijk tot een succes heeft gemaakt, niet Dagny's broer).

De krachten die mensen volgens Rand tegenhouden in het leven zijn die van de jaloerse, zwakke *looters*. Rand gaat er vanuit dat wanneer dit begaafde meisje niet door *looters* zou worden tegengehouden, ze was uitgegroeid tot een Atlas. Dat in het kapitalistische systeem haar talent wel zou worden ontdekt als het optimaal zou functioneren. Wat als ze geholpen was – door Dagny die zonder dat ze het door had een voorbeeld was voor het meisje – was ze dan misschien een carrièrevrouw geworden? 'Iemand helpen' past echter niet in de filosofie van de Atlassen. Ze helpen elkaar wel, maar niet in de weg naar zelfontdekking. Atlassen kennen immers hun eigen kracht. En toch schreef Rand een soort zelfhulpboeken voor de 'nog niet ontwaakte Atlas' in ons.

Naar mijn idee wijst dit alles niet op het falen van dit kassameisje, maar het falen van Rands filosofie. Zij is het beste voorbeeld van iemand die had kunnen leren van een interessante zakenvrouw. Wanneer deze vrouw niet geheel had geleefd volgens Rands filosofie waardoor ze niet

---

<sup>170</sup> Marx had volgens Arendt het 'afsterven van het publieke domein' voorzien, dat is wanneer de 'productieve krachten der maatschappij zich ongehinderd kunnen ontwikkelen', maar hieraan had hij volgens haar een 'niet gerechtvaardigd optimisme' verbonden. Hij had volgens Arendt gelijk "toen hij voorzag dat de 'gesocialiseerde mensen', verlost van het juk van de arbeid, hun vrije tijd zouden besteden aan de strikt persoonlijke en fundamenteel on-wereldse bezigheden die wij thans 'hobby's' noemen." (Arendt, 1994, p.118). De revolutie zou Marx volgens Arendt niet zijn gegaan om de emancipatie van de arbeidersklasse "maar de verlossing uit de slavernij van de arbeid; eerst wanneer de arbeid is afgeschaft kan het 'rijk van de vrijheid' in de plaats treden van het 'rijk van de dwang' (Arendt, 1994, p.106). Ook Marx blijft dus vasthouden aan de door noodzaak gedreven *animal laborans*

naar het meisje omkeek. Terwijl Rand meent dat een overheid die niet genoeg aan de vrije markt overlaat het meeste consumeert zonder te produceren, ben ik bang dat het precies deze markt is die teveel opsoupeert en te weinig middelen verschaft om te produceren – ook de zaken die we minder consumptief zouden moeten benaderen, zoals kennis. De zaken die nutteloos lijken voor de economie en nuttig zijn voor het leven.

Consumptie richt zich steeds meer op voor het leven overbodige dingen dan op noodzakelijke levensbehoeften. Het gevaar hiervan is, meent Arendt dat op den duur geen enkel ding dat tot de wereld behoort er meer gevrijwaard voor zal zijn tot consumptieartikel te geraken en dus vernietigd zal worden. Hoe meer vrije tijd, hoe begeriger en onverzadigbaarder de *animal laborans* wordt. Volgens Arendt komt de ‘nogal verontrustende werkelijkheid’ erop neer dat de overwinning behaald door de moderne tijd op de noodzaak, te danken is aan de emancipatie van de arbeid. Maar zolang *animal laborans* heer en meester is op het publieke domein er ‘geen publiek domein in de ‘ware zin des woords’ kan zijn, doch dat er slechts gesproken kan worden van particuliere activiteiten die zich in het openbaar afspelen.’ (Arendt, 1994, p.132).

Hier komen we naar mijn idee op Sennetts (die overigens een leerling is geweest van Arendt) punt van de ‘tirannie van de intimiteit’. Het resultaat hiervan wordt volgens Arendt ‘massacultuur’ genoemd. Het betekent dat ‘wancultuur en oncultuur oppermachtig worden’, ‘een kwalijke zaak waarmee iedereen diep ongelukkig is’, meent Arendt. De universele roep om geluk en het bijna even universele ontbreken ervan in onze maatschappij wijst erop dat ‘wij zijn komen te leven in een maatschappij van arbeiders, waarin niet genoeg arbeid is om haar tevreden te stellen’. (Arendt, 1994, p.133). En dat wij ‘misschien op weg zijn naar het ideaal van de *animal laborans*’, waarbij de economie tot op grote hoogte een economie van verspilling is geworden. Dingen moeten hierin even snel worden ‘opgesleten en weggeworpen’ als ze zijn geproduceerd. We zouden dan niet meer in een wereld leven maar leden zijn van een gigantische consumentenmaatschappij.

Voortgestuwd in een proces, een eeuwig terugkerende kringloop waarin dingen aan de lopende band verschijnen en verdwijnen die nooit voldoende duurzaamheid bezitten om het wereldse kader te vormen (waarbinnen het levensproces zich voltrekt). Naar mijn idee moeten de twee werelden naast elkaar bestaan, de *entrepreneurial* initiatieven als *cradle to cradle*, allerlei producten en de maatregelen vanuit een conviviale politiek (die nog te weinig bestaat) en de arendtiaanse nadruk op duurzaamheid, de noodzaak van de bestendigheid waarmee we ons leven vormgeven anderzijds. Dat maakt het leven denk ik al minder zombie-achtig dan Arendt hieronder beschrijft.

*“De laatste fase van de maatschappij van arbeiders, de maatschappij van loontrekkers, vraagt van haar leden nog slechts een louter automatisch functioneren, alsof het individuele leven inderdaad volledig is verzwolgen door het allesomvattende levensproces van de soort, en alsof de enige werkelijke beslissing die het individu nog heeft te nemen, is zich daaraan maar willoos te laten gaan, bij wijze van spreken af te zien van zijn individualiteit, van de nog altijd individueel ondergane pijn en moeite van het leven, en zich over te geven aan de verdoving van een ‘pijnstillend’, functioneel soort gedragspatroon.”* (Arendt, 1994, p 323).

Wanneer we als het ware geen rekening houden met allerlei inspanningen waarmee de mens zich bezig zou kunnen houden, intellectuele en anderszins, dan wordt het leven maar saai. Terwijl de *homo oeconomicus* gericht is op productiviteit (met de wens uiteindelijk vooral te kunnen consumeren) is dit juist wat die inspanningen wegneemt – daarvoor is als het ware geen ruimte meer. Wat de Atlassen van Rand enigszins anders maakt dan de *homo oeconomicus* is dat Rand ze ook typeert als vakmensen die de inspanningen waar Arendt het over heeft wél lijken te waarderen. Rand is ook niet voor een leven zonder inspanningen en met louter consumptie.

Toch heeft zij een systeem verdedigt waarin dit wél het ideaal is, het ideaal van de *homo oeconomicus* en dat maakt dat haar Atlassen twee redelijk onverenigbare componenten bezitten, of

liever gezegd componenten die niet *altijd* goed samengaan: vakmanschap en een gerichtheid op economische productiviteit. De inspanningen die we zouden moeten verdedigen in een orphische cultuur zouden dan ook de inspanningen van Orpheuzen moeten zijn (hetgeen niet betekent dat mensen die zich richten op economische productiviteit helemaal niet mogen bestaan). Arendts pleidooi past mijns inziens dus goed bij dat van Marcuse. Anders leven we straks in een wereld zonder inspanningen, behalve van degenen met wie we de economie verder doen groeien. Dan blijft er veel over als vrijetijdsbesteding (terwijl het ideaal van meer vrije tijd door techniek ook steeds haalbaarder wordt). We kunnen namelijk niet verwachten dat de mens na deze periode en nog steeds in een gigantische consumptiemaatschappij opeens zijn ‘hogere activiteiten’ zal gaan aanwenden.

*“In a higher phase of communist society, after the enslaving subordination of the individual to the division of labor, and therewith also the antithesis between mental and physical labor, has vanished; after labor has become not only a means of life but life's prime want; after the productive forces have also increased with the all-around development of the individual, and all the springs of co-operative wealth flow more abundantly—only then can the narrow horizon of bourgeois right be crossed in its entirety and society inscribe on its banners: From each according to his ability, to each according to his needs!”* (Marx, 2008, p.26-7).

### 3.2.2 Een uitgebreider idee van eigenbelang: de ‘onzichtbare geest’

Filosoof Henk Oosterling maakt in een tekst over Félix de Guattari genaamd ‘Ontwerpt, verworpenen der aarde, ..!’ (1998) een onderscheid tussen ‘*lifestyle*’ en (de foucaultiaanse) ‘levensstijl’. *“Lifestyle, om het maar eens onaardig te formuleren, is in negatieve zin esthetisch: oppervlakkig, a-politiek, hyperindividualistisch. Een levensstijl is veelvlakig, micropolitiek en dividueel.”* (Oosterling, 1998, p.13). Ik heb ook een pleidooi gehouden om de mens niet meer te zien als een autonoom wezen (met technieken) tegenover de natuur, zoals Ayn Rand de mens bijvoorbeeld verdedigt.

Het is echter wel interessant dat Rand hiermee – met haar verdediging van de rationele kracht van de mens met de potentie tot het creëren van nog meer geniale uitvindingen, technieken in de wereld die zij voorstelt – juist weer reageert op filosofieën uit haar tijd (en erna, want ze heeft eigenlijk al kritiek op het postmodernisme *avant la lettre*) waarvan je inderdaad zou kunnen stellen dat ze de mens (als individu) weer net iets te veel hebben weggedacht. Dat de mens slechts een knoop in een netwerk is, hoeft niet te betekenen dat – naast het laten varen van al te veel *hubris* – we niet meer hoeven na te denken over hoe dit knooppunt zich het beste zou kunnen ontwikkelen.

*“Het onverschillige “Bekijk ‘t zelf maar!” en vrijblijvende “Anything goes” zijn opportunistische, hyper-individualistische doorwerkingen van een esthetisch nihilisme dat het (gedesillusioneerde) rationele subject en autonome individu in stand houdt. Grote Verhalen zijn in hun repressieve (be)werkingen ontmaskerd en morele waarden uitgeleverd aan een onstuitbaar waardenrelativisme.”* (Oosterling, 1998, p.10-11).

De ruimte voor individuele vrijheid en ontwikkeling van het individu ontstaat pas weer volgens mij wanneer we het in al zijn complexe relaties erkennen. Dat betekent dat het individu meer kennis krijgt van deze relaties en zich daarmee ook beter als een knooppunt in dit netwerk kan bewegen, geïnformeerder, met meer kennis van en ervaring in de inspanningen waarvoor Marcuse en Arendt het opnemen. Waardoor we ook de nodige relaties inzien van onszelf met de omgeving, of misschien liever gezegd daar ook iets mee kunnen doén (beter kunnen gaan reageren op die *feedback* in het cybernetische systeem).

Ook Guattari heeft het over het uitvinden van manieren van omgang met onze *oikos* (ons milieu), waarbij we ons door wijsheid laten leiden en rekening houden met het milieu. Dit noemt Guattari ‘ecosofie’. Er zijn volgens hem meer creatieve praktijken nodig, zodat we niet vast blijven



zitten in herhalingen, maar we nieuwe perspectieven kunnen uitvinden. Guattari neemt het op voor een nieuw (esthetisch) paradigma, waarin meerdere van die praktijken zouden kunnen bestaan. In de geest van Gregory Bateson roept Guattari in 'The Three Ecologies' (1989) mensen – in allerlei praktijken, zoals educatie, cultuur, gezondheidszorg, kunst, media, mode, sport, etcetera – op om hun 'verantwoordelijkheid' te nemen.<sup>171</sup>

Deze soort verantwoordelijkheid moeten we volgens mij echter niet verwarren met de verantwoordelijkheid die tegenwoordig van ons wordt verwacht in de neoliberale samenleving. Daarin wordt namelijk (uiteraard) niet erkend dat deze ideologie verantwoordelijkheid juist tegenhoudt (door 'eigen verantwoordelijkheid' en 'participatie' te benadrukken). Oppervlakkige media weerhouden ons ervan om die relaties in te zien en ook Guattari lijkt zoets als een 'lage cultuur' te bekritisieren, maar is niet van mening dat dit afhankelijk is van een soort medium (zoals de gedachte dat alle televisie slecht zou zijn).

In 'Artists or "Little Soldiers?" Felix Guattari's Ecological Paradigms' in de bundel *Deleuze/Guattari & Ecology* distantieert Guattari zich volgens Verena Andermat Conley van een 'folkloristisch' milieuactivisme dat nostalgisch zou zijn en slechts aan een selecte groep is besteed. Hij wil af van het idee dat een ecologisch denken slechts besteed is aan een handje vol mensen (alternatievelingen). Conley ziet dit dan ook om haar heen gebeuren:

*"In many ways, we can say that Guattari's lessons have been well needed. We can only agree with him on the question of infantilization of the psyche by many media shows all over the world, though the latter are by far not as uniform as he makes them out to be. It can be argued, however, that, with the proliferation of new media, creativity has become more accessible to many people, including minorities, by way of tapes, CDs, DVDs, webcams or videocams. Poets, musicians, painters, filmmakers flourish in greater numbers than ever all over the world, including Africa."* (Conley, 2009, p.123).

Wat we dan ook naar mijn idee vooral moeten doen is ontwaren waar die krachten die ons helpen richting een 'esthetisch paradigma' of 'orphanische cultuur' zich precies bevinden, vooral dáár waar ze onder de logica van het kapitalisme wat betreft productie en succes uitkomen. We moeten er dus ook voor oppassen dat deze 'creativiteit' niet weer door deze logica wordt 'opgesoupeerd'. In het artikel 'Hoe creativiteit een talent van iedereen en een oplossing voor alles werd' maakt Lynn Berger bijvoorbeeld een heel goed punt, namelijk dat iedereen tegenwoordig creatief moet zijn.

De 'creatieve industrie' is een nieuw heiligdom geworden stelt zij. *"Creativiteit' is, kortom, een sleutelwoord tot deze tijd - net zo heilig als 'duurzaam' en 'transparant.' Maar wat wordt er precies mee bedoeld? Waar komt de obsessie ermee vandaan? En gaat er, in alle ophemeling ervan, ook niet wat verloren?"* (Berger, 2015, par.1). Het nationaal expertisecentrum leerplanontwikkeling, SLO, wil leerlingen van de toekomst creatief maken schrijft zij. Ook is er het plan dat Nederland in 2020 'de meest creatieve economie van Europa' moet worden. Creativiteit zien we als iets dat we nodig hebben om problemen op te lossen, als iets dat nuttig is.

*"Creatieve bedrijven, zeg bijvoorbeeld de Dutch Creative Council, 'zijn in staat om complexe vraagstukken en maatschappelijke uitdagingen op manieren te bekijken, waar anderen nog niet aan hadden gedacht. Hierdoor ontwikkelen creatief ondernemers hoogwaardige innovatie van spraakmakende en gewilde producten en diensten.' Anders gezegd: creativiteit = kassa."* (Berger, 2015, par.2). Creativiteit wordt als iets goeds gezien, stelt Berger, zolang het wat oplevert. Het is vooral een bevestiging van de status quo.

---

<sup>171</sup> Guattari pleit voor een 'ecology of desire' als tegenwicht, of in plaats van heersende kapitalistische waarden: *"A market system which regulates the distribution of financial and social rewards for human social activities on the basis of profit alone, is becoming less and less legitimate. The time has come to take serious account of other value systems: of 'profitability' in the social and aesthetic sense, of the values of desire, etc."* (Guattari, 1989, p.145).

*“Er is weinig ruimte voor creativiteit waarvan de uitkomst losstaat van de markt, of voor creativiteit die de fundamenteën van de hedendaagse samenleving bevraagt. De makers van apps, websites en games worden weer wel gesteund met gesubsidieerde broedplaatsen en creatieve hubs – zij beloven immers economisch rendement. Hierdoor blijft er weinig ruimte over voor creativiteit waarvan de uitkomst losstaat van de markt, of voor creativiteit die de fundamenteën van de hedendaagse samenleving bevraagt. Voor creativiteit die onderzoekend is, meanderend, speels. Met andere woorden: creativiteit die niet direct nuttig is, waarvan de resultaten niet direct vallen te vangen in ranglijstjes of impact-assessments.”* (Berger, 2015, par. 3).

Berger noemt het werk van de kunstenaar Daan Roosegaarde als een voorbeeld van wat er wél wordt gewaardeerd aan creativiteit. Zij benoemt in het citaat hieronder naar mijn idee het probleem van de interpassiviteit en dat we optimistisch zijn als een soort *hubris* over de technieken die we allemaal zullen gaan inzetten, terwijl we dit niet doen (we noch politiek draagvlak noch de mentaliteit hebben waardoor dit écht gebeurt).

*“Een van Roosegaardes lopende projecten, het Smog Free Park, is een enorme ‘smogstofzuiger’ die in een park in Beijing moet worden neergezet. Dankzij de gepatenteerde technologie achter deze stofzuiger kunnen mensen in Beijing ‘gratis schone lucht ervaren’. Dat klinkt nobel – schone lucht voor de inwoners van deze vervuilde miljoenenstad – én potentieel lucratief: het gaat hier immers om gepatenteerde technologie. Maar je kan het ook zien als een vernuftig staaltje symptoombestrijding: is de wereld vervuild? Zet overal smogstofzuigers neer, en aan de oorzaken van die vervuiling hoef je niets meer te doen.”* (Berger, 2015, par.4).

Het gaat mij er niet om dat alle commercie slecht is, maar om een betere verhouding tussen de waardering hiervoor en de waardering voor mensen die op een andere manier een bijdrage leveren aan het leven, al is het door compleet nutteloos te zijn in de ogen van de mensen die zich graag Atlassen wanen. Naar mijn idee is het daarom juist nodig voor mensen om in aanraking te komen met datgene wat ze veelal als nutteloos ervaren. Met nutteloze creativiteit ook. Dan kan iemand altijd nog kiezen of hij of zij een Atlas of een Orpheus wil worden met een betere verdeling van de twee, meer in verhouding, of met overlap, dat kan ook natuurlijk ook (nou ja, liberale communisten mogen ook bestaan, oké).

Voor nu is het belangrijk om vooral de Orpheuzen te verdedigen, zoals de hippe en niet hippe ambachten, ook kleinere ondernemers die niet zozeer rijke entrepreneurs willen zijn of winkelketens willen bezitten. De hacker Aaron Schwartz – waar ik het eerder al over had – werd gezien als crimineel, niet alleen vanwege zijn hacken, maar ook vooral omdat hij geen entrepreneur wilde worden. Hij zette zijn ‘talenten’ niet in, zoals Steve Jobs en daarom moest hij als het ware worden gestraft. Restaurants mogen vaak niets doen met hun *left-overs*. Mensen die vrijwilligerswerk doen en dat niet opgeven als werk wanneer zij in de bijstand zitten worden gestraft. Werken zonder salaris wordt ontmoedigd wanneer je er zelf wat aan hebt, en aangemoedigd wanneer een bedrijf er wat aan heeft.

Ikzelf doe ook half mee met de zogenaamde ‘duurzaamheidsrevolutie’ die gaande zou zijn. Van sommige zaken word ik moe, *conscious* dit, *conscious* dat... ‘jaja’ denk ik dan steeds vaker. Er is meer nodig dan een blijven hangen in een wereld van reclame en consumptiekeuzes, maar het gaat om een bredere mentaliteitsverandering. Al ben ik niet tegen al het commerciële. Dat de plastic tas wellicht verboden wordt in Nederland is het eerste echte goede nieuws in vergelijking tussen alle keuzes die we kunnen maken wat betreft wel of niet een dier kunnen eten waarop gejaagd is, of we wel of geen chocolade kunnen kopen waarvoor wel of geen Orang-oetans zijn gestorven.

Individuele vrijheid ligt in meer dan de rechts-liberale opvatting ervan. Ik wil niet teruggrijpen naar het idee van een ‘gemengde economie’, alsof het gaat om de juiste balans tussen kapitalisme/liberalisme en socialisme. Yaron Brook en Don Watkins stellen in *Free Market Revolution: How Ayn Rand’s Ideas can end Big Government* in navolging van Rand dat aanhangers

van de gemengde economie eigenbelang willen limiteren (en daarom totalitaristen zijn), maar wel erkennen dat de welvaart is ontstaan door het kapitalisme. Ik zou dit echter willen omdraaien: niet alle welvaart bestaat dankzij het kapitalisme, maar ik ben wel voor eigenbelang – zij het in uitgebreidere zin.

*“No, (almost) everyone says, we don't want to follow the totalitarians in getting rid of self-interest completely. We recognize that the freedom to better oneself provided by capitalism is crucial to our standard of living. But we want self-interest limited. The solution, we believe, is neither total capitalism nor total socialism, but the mixed economy. We just need to find the right mixture of selfishness and selflessness, of freedom and controls, of capitalism and socialism—and that will solve all our problems.”* (Brook & Watkins, 2012, p.36).

De zogenaamde ‘gemengde economie’ kwam daarbij neer op wat in het buitenland *The Third Way* werd genoemd (de paarse kabinetten in Nederland) hetgeen al fungeerde als een opmaat naar (steeds verdere) neoliberalisering. Een proces dat begon met de misvatting van het ‘afschudden van ideologische veren’. De richting was hier allang bepaald, want naar mijn idee ging dit ‘afschudden van de ideologische veren’ gepaard met het opplakken van neoliberale (ideologische) veren.

Hieraan moeten we volgens mij voorbij en ik wil het individu redden uit rechts-liberale handen. Het gaat mij niet om een versmald eigenbelang van de *homo æconomicus*. Het eigenbelang moet wellicht uitgebreid worden, misschien tot wat ik een ‘onzichtbare geest’ zou willen noemen, in plaats van de onzichtbare hand. Die hand is de laatste als slechts gericht op ‘pakken wat je pakken kan’ en de eerste is gericht op allerlei projecten die men zich eigen wil maken.

Links had het ‘einde van de geschiedenis’ dus ook geaccepteerd in de jaren negentig van de twintigste eeuw, met het idee dat er nu geen mensen meer waren uitgesloten, er haast geen armoede of misstanden meer zouden zijn, etcetera. Het was een leven in ontkenning. Waar we daarna echter voor hebben gekozen is een verdere ontkenning met de recht-liberale politiek en daarnaast een vorm van erkenning voor problemen op louter populistische wijze, waardoor de focus nu niet ligt op datgene wat we voor verschillende mensen toe doet.

De ruimte en de tijd die er zou moeten bestaan om meer dan louter consumptieve keuzes te maken en om ze te baseren op weloverwogen discussies en gedachten – dat is misschien wel waar de interpassieve mens het ook (wellicht vooral zonder het zelf te weten) voor opneemt met zijn (onbewuste) verzet. Hij neemt het daarmee (stiekem) op voor kansen en een geloof dat de mens geholpen kan worden en dat men elkaar kan helpen om vooruit te komen. In plaats van een pleidooi voor het ‘beste in de mens’ en van de idee dat het kapitalisme de wereld zou verdelen in ‘mensen die er toe doen’ en ‘mensen die er niet toe doen’ – dat uiteindelijk alleen de mensen die productief zijn bestaansrecht hebben, zoals Rand denkt – zou iedereen ertoe moeten doen in zijn of haar verschil. Iedereen is in die zin al een Orpheus. Het moet alleen opgemerkt worden.

Wat iemand kan en wil in het leven (ook niets doen) zou gebaseerd moeten zijn op meer besef van wat er allemaal mogelijk is – op het in aanraking komen met een rijker leven dan dat van de supermarkt en het idee dat men daar nooit moet zien komen te werken. Dat is niet de motivatie en inspiratie (en verhaal) dat mensen nodig hebben. Mensen moeten geprikkeld worden. Ik heb in deze scriptie geprobeerd het op te nemen voor individuele vrijheid, anders dan de rechts-liberale opvatting ervan en een weerwoord te vormen tegen opvattingen van bijvoorbeeld Halbe Zijlstra die meent dat links niet voor vooruitgang kan zijn (een opvatting die in het randiaanse denken past, overigens was het boek dat hij in de zomer van 2015 op vakantie las *The Fountainhead* – ik was verbaasd dat hij dat niet al had gelezen).

Ik niet pleit voor minder keuzes, maar méér, want wanneer mensen meer geïnformeerde keuzes maken dan hebben zij meer om hun keuzes op te baseren en worden zij minder geleefd.<sup>172</sup> Als dat betekent dat het decor met de hoeveelheid producten en plastic verpakkingen in de supermarkt op basis van deze keuzes enigszins afbrokkelt, dan lijkt mij dat alleen maar een goede zaak. Volgens Slavoj Žižek zijn veel linkse denkers bang om hun onderwerp te verliezen als er werkelijk iets verandert.

Ik denk echter dat we blij mogen zijn als er echt iets verandert en er meer een orphische cultuur ontstaat. Ik ben gelukkig niet zo optimistisch dat ik denk dat het alle problemen zou oplossen en geen ruimte meer zou laten voor kritiek. Op dat punt zullen we namelijk waarschijnlijk nooit belanden.

### 3.2.3 Koffie én kritiek

In deze scriptie heb ik geprobeerd een pleidooi te houden voor een betere verhouding tussen een mentaliteit gericht op economische productiviteit en de gerichtheid op andere zaken in het leven. Hetgeen niet zozeer een verlies aan een ‘hogere cultuur’ betekent die ten prooi valt aan een lagere cultuur, maar eerder gaat om de waardering voor genoeg inhoud en kritiek in de wat hoge én lage cultuur wordt genoemd, voor kwaliteiten in het leven en voor elkaars vakmanschap. Dit in plaats van het gevoel van armoede te compenseren door bijvoorbeeld louter te consumeren.

In de Tegenlicht uitzending ‘Denken als Holslag’ constateert Jonathan Holslag dat als mensen veel rotzooi kopen dit resulteert in het steeds weer moeten aanschaffen van de reeds aangeschafte wegwerpproducten.<sup>173</sup> We zouden mensen er dus voor moeten behoeden veel zooi te kopen, iets dat uiteindelijk misschien meer geld kost, dan af en toe iets kopen van een betere kwaliteit. Het idee dat kwaliteit niet voor iedereen is weggelegd (niet voor de armeren) is een idee dat we juist moeten zien te doorbreken. Holslag heeft het ook over hoe reclames ons de kwaliteit van een ambachtelijk product aanbieden en vervolgens krijgen we een massa-geproduceerd slecht product. ‘Waarom eisen we niet wat we in de reclames zien?’ zoals werkelijke goede, ambachtelijke boter (hetgeen Bertolli bijvoorbeeld pretendeert te zijn) vraagt hij zich af.

In een andere aflevering van Tegenlicht, was het onderwerp van de documentaire hoe men met nieuwe technieken steeds meer (echter nog steeds massa-geproduceerd voedsel) biologisch voedsel kan fabriceren in kassen en dergelijke.<sup>174</sup> Plantjes die nooit het daglicht zien, maar door led-verlichting zonder allerlei toevoegingen kunnen worden geproduceerd. Alhoewel we technieken niet als “onnatuurlijk zouden moeten afdoen” is het volgens mij echter ook belangrijk om minder van massaproductie uit te gaan.

Een kok genaamd Dan Barber die aan het woord komt in de aflevering stelt bijvoorbeeld dat al die massaproductie echt niet nodig is om de toenemende bevolking te voeden, maar dat het land ons genoeg biedt. Het is volgens hem eerder een kwestie van aanpassing in ons voedingspatroon aan wat de natuur ons biedt. Naar mijn idee is deze conviviale mentaliteitsverandering (eerst, of ook) nodig voordat we besluiten hoe we onze technieken verder gaan inzetten.<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> Eén van de *looters* stelt in *The Fountainhead* bijvoorbeeld het volgende: “*What I mean is, what makes people unhappy is not too little choice, but too much, “said Mitchel Layton.”*” (Rand, 1993, p.554). Dat is dus niet wat ik zeg, noch wat tegen rechts-liberalisme moet worden ingebracht. Het gaat wél om keuzevrijheid, maar daarin eerst meer begeleid worden zodat er werkelijke keuzes kunnen worden gemaakt

<sup>173</sup> <http://tegenlicht.vpro.nl/nieuws/2014/oktober/denken-als-holslag.html>

<sup>174</sup> [http://www.npo.nl/vpro-tegenlicht/15-03-2015/VPWON\\_1232878](http://www.npo.nl/vpro-tegenlicht/15-03-2015/VPWON_1232878)

<sup>175</sup> <https://www.foodpairing.com/en/home>

We produceren volgens hem al meer dan genoeg, maar er bestaat een ongelijkheid van distributie en ingesleten voedselpatronen waardoor we steeds te veel nadenken over wat wij uit de supermarkt nodig hebben, in plaats van ons meer te laten leiden door wat de natuur ons te bieden heeft. We moeten ander soort groenten leren eten dan de groenten die veel vragen van de natuur, meent hij. Ook bijvangst leren eten is wellicht een voorbeeld van beter omgaan met wat we al hebben. We moeten ons volgens Ton Lemaire beseffen dat onze samenleving niet de enige zogenaamd welvarende samenleving is (als het dat nog is, is dit leven nog rijk genoeg?) maar dat jagers en verzamelaars een ‘oorspronkelijke welvaartssamenleving’ vormden.<sup>176</sup>

We moeten volgens Ton Lemaire de ecologie en economie niet langer zien als elkaars tegendeel, maar er moet een hereniging plaatsvinden van ‘thuis’ en ‘huishouding’ (Lemaire ziet hierbij de huidige economie als de huishouding en ecologie als thuis). Ecologie en economie moeten dus als het ware één worden.<sup>177</sup> Zodra we dit erkennen wacht ons niet een primitief leven waar Rand zo bang voor is, maar het zorgt er juist voor dat we niet meer denken dat alleen het kapitalisme ons heeft gered uit een vreselijk bestaan zodat we het (kritiekloos) zouden moeten vereren. We moeten ook ophouden te denken dat in het kapitalisme uiteindelijk iedereen ‘emancipeert’ – terwijl zelfs in het westen vrouwen nog steeds maar al te vaak niet op de “hogere” posities terechtkomen.<sup>178</sup>

In Nederland wordt je ‘kop boven het maaiveld uitsteken’ daarbij (vanuit eenzelfde soort mentaliteit) nog steeds niet echt gewaardeerd, zeker niet als (sterke) vrouwen dit doen. Dit gaat goed samen met het neoliberalisme, waarin men slechts op één enkele wijze mag uitblinken, namelijk als *entrepreneur* en als een succesvol iemand (hoor hier bijvoorbeeld de zanger van Kiss, Gene Simmons, over praten en je weet genoeg).<sup>179</sup> Het gaat mij er niet om dat dit niet zou mogen, maar wel dat dit slechts een beperkte vorm van vrijheid is. Wanneer de partners van zwangere vrouwen in Nederland geen zwangerschapsverlof krijgen, terwijl zij misschien meer voor de kinderen gaan zorgen is dat achterhaald. Dat samenwonen wordt meegeteld in het verstrekken van bepaalde uitkeringen of andere voordelen – die we per individu zouden moeten bekijken – is ook achterhaald.

---

<sup>176</sup> Daarnaast kennen we volgens Lemaire tegenwoordig een nieuw soort geweld. “Naast de ‘klassieke’ vormen van geweld en barbaarsheid – oorlog, plundering, brandstichting, verdrijving enzovoort – zijn nieuwe vormen ontwikkeld, vooral dankzij de technologie en de industrie.” (DvVP, p.114). Daarom zouden de huidige zogenaamd beschaafde samenlevingen volgens Lemaire juist ‘onbeschaafd’ zijn. Naar mijn idee moeten we echter af van dit onderscheid beschaafd/ onbeschaafd. Daarmee wordt teveel gesuggereerd dat een ander soort bestaan ‘primitief’ zou zijn. Het gaat er echter meer om hoe we *willen* leven (met zo min mogelijk geweld) in plaats van de vraag wanneer we zogenaamd *beschaafd* zijn.

<sup>177</sup> Ook volgens socioloog Willem Schinkel verkiezen we de ‘economie’ boven de ‘ecologie’. Dat laatste houdt volgens hem de meer fundamentele *oikos* oftewel huishouding in die we zijn vergeten. (Dnd, p.57). Tegenover de ‘lof der bekrompenheid’ waarin het economisch-evolutionaire denken ons vasthoudt bestaat misschien een groeiende behoefte aan een ecologisch-revolutionair denken, stelt Schinkel, dat creatief met krimp omgaat. (Dnd, p.324-5). De crisis zou volgens Schinkel op een andere manier gezien moeten worden dan we momenteel doen, namelijk als moment van ‘beslissing’, een beslissend moment. Crisis betekent namelijk, schrijft Schinkel in *De nieuwe democratie. Naar andere vormen van politiek* (2012), zoiets als ‘omslag, een kritiek moment, de crisis biedt kans op een fundamentele herbezinning op zowel economisch als energiegebied’. (Dnd, p.329).

<sup>178</sup> In *The Democracy Project* heeft David Graeber het over een ontmoeting met een studente tijdens Occupy die escort is om haar studie te betalen. Hij walgt bij de gedachte dat de klanten van deze vrouw de mannen van Wall Street zijn waartegen zij protesteert. Het gaat er niet om dat deze vrouw een domme keuze maakt, maar wel om de kansen die zij kennelijk niet heeft als academicus en wel als lichaam (iets waar vrouwen nog veel te vaak tot gereduceerd worden). Het excuus dat je geen werk kunt vinden wordt volgens mij in het kapitalisme niet geaccepteerd, want er is altijd één of andere (denigrerende) uitweg, meestal iets dat met de verkoop of het ten toon stellen van een lichaam te maken heeft.

<sup>179</sup> Zie de documentaireserie *My America* (2014) van en met verslaggever Michiel Vos waarin hij de zanger interviewt. <http://www.canvas.be/programmas/my-america/9ec1f954-aa97-46ff-b656-9cd18704ade5>.

Naomi Klein stelt in *No Logo* dat het moeilijker is geworden voor “ons” (in het westen) om nog solidair te zijn met mensen die nog een gevecht moeten leveren met de nare kanten van de industrialisatie. Vroeger was er volgens haar meer solidariteit, omdat mensen in het westen zelf nog werden herinnerd aan de duistere kant van de industrialisatie wanneer hen panty’s of zeep werd verkocht in reclames (die de publieke ruimte overstromen). Klein beschrijft het leven in de vrije handelszone Cavite in de Filipijnen waar ze de *sweatshops* bezocht.

“*The zone is a tax-free economy, sealed off from the local government of both town and province – a miniature military state inside a democracy.*” (NL p.204). De vrije handelszones worden vaak verdedigd door de gedachte dat de economie daardoor op die plaatsen beter wordt. Men gaat dan uit van de ‘trickle down theory’, het idee dat de komst van fabrieken de lokale economie zal doen groeien, daardoor banen worden gecreëerd waardoor inkomens omhoog zullen gaan. Daarvoor zijn de inkomens echter veel te laag stelt Klein.

Iemand die naar mijn idee ook deze *trickle-down theory* aanhangt is de econoom Deirdre McCloskey. In een interview met de Groene Amsterdammer met de titel ‘Uiteindelijk wordt de hele wereld bourgeois’ heeft zij het over ‘piepkleine zaken’, zoals “binnenlandse handel, buitenlandse handel, slavernij, imperium, spaartegoeden, rentevoeten, wetgeving’ die we moeten vergeten als de drijvende krachten achter het kapitalisme. Het kapitalisme zou daarentegen volgens haar varen op deugden.<sup>180</sup> McCloskey denkt dat iedereen uiteindelijk tot de middenklasse zal behoren, vanwege het kapitalisme. Dit stelt zij dus, terwijl in werkelijkheid de middenklasse aan het verdwijnen is en de kloof tussen arm en rijk steeds groter wordt, naar mijn idee vanwege het huidige kapitalisme, en vanwege onze ideeën van wat vooruitgang en vooral van welvaart inhoudt.

McCloskey gaat er – net als Ayn Rand (het verschil is alleen dat McCloskey dit juist wél altruïsme noemt) – vanuit dat er niets anders nodig is dan het deugdzame vrije marktkapitalisme, en alles komt vanzelf goed. Al het gewelddadige hierbinnen zijn slechts kleine hobbeltjes die we moeten overkomen, die noodzakelijk zijn in het proces naar eeuwige welvaart en geluk. Het is eigenlijk een heel oud argument dat het kapitalisme meer voorspoed brengt dan andere systemen in de geschiedenis dus moeten we het maar als compleet goed beschouwen en alles ervan accepteren.

Hier worden alle bewegingen genegeerd die nodig waren om voor rechtvaardigheid te strijden, zoals tegen de slavernij of dat er vakbonden nodig zijn geweest (misschien zijn die in de westerse landen wat overbodiger geworden, of kunnen mensen zich hier weer anders gaan organiseren, maar ze zijn zeker nog nodig in derdewereldlanden). Handel lost niet alle problemen zomaar automatisch op. McCloskey meent dat de verhalen over de periode van de industrialisatie in het westen zoals *Oliver Twist* complete onzin zijn.<sup>181</sup> Dickens begreep volgens McCloskey niets van industrialisatie.<sup>182</sup> De meeste mensen zouden volgens McCloskey niet afkomstig zijn van een boerenbedrijf maar slechts arme sloebars zijn die maar wat rondgingen. Het was beter voor hen om in de stad kansen te grijpen ondanks hoge sterftcijfers stelt zij. Ze gingen geheel vrijwillig.

Eenzelfde soort argument geeft één van de uitbuiters (een manager) aan Naomi Klein wanneer zij vraagt waarom die meisjes in de *sweatshops* werken. De meisjes geven zelf echter een heel ander soort antwoord. Ze gaan misschien wel enigszins vrijwillig, maar ze worden vooral

---

<sup>180</sup> In het interview met de Groene Amsterdammer wordt McCloskey voorgesteld als iemand die een voor deze tijd ‘onorthodoxe opvatting’ op na zou houden. Deze opvatting is echter in het geheel niet zo onorthodox, we zagen deze opvatting al bij Rand en bij vele liberalen, namelijk de gedachte dat het kapitalisme deugzaam is.

<sup>181</sup> Een interview met Robert Dulmers, 31 juli 2013 met de titel 'Uiteindelijk wordt de hele wereld *bourgeois*'.

<sup>182</sup> Misschien heeft Dickens bepaalde zaken geromantiseerd, want hij is een schrijver maar Rand doet dat in haar romans ook. Waarbij zij de zaken die door industrie ontstaan juist rooskleuriger in plaats van zwartgalliger voorstelt dan ze zijn. Volgens Paul Verhaeghe speelt *Oliver Twist* zich af in de zogenaamde *workhouses* die onder invloed van het sociaaldarwinisme waren ontstaan, vanuit het idee dat armen de armoede aan zichzelf te danken hebben.

gedwongen door (veranderde) omstandigheden en overgehaald of liever gelokt met verhalen die niet kloppen (waardoor sommigen ook in de prostitutie terechtkomen in plaats van fabrieken). De manager van de fabriek zegt zelfs dat zij mensen aannemen die afkomstig zijn van het platteland, omdat zij ‘geschikter’ zijn om lopende band werk te doen. Stadslui zouden ‘wel beter weten’. De plattelandsmensen zijn minder geneigd om op te komen voor hun rechten wordt hiermee gesuggereerd. Dát is echter precies wat nodig zou zijn voor een beter bestaan (opkomen voor rechten) voor deze mensen. Dat gebeurt niet door het vrije marktkapitalisme er slechts zijn gang te laten gaan.<sup>183</sup>

*“Many of the other rural workers told me that they would have stayed home if they could, the choice was made for them: most of their families had lost their farms, displaced by golf courses, botched land-reform laws and more export processing zones. Others said that the only reason they came to Cavite was that when the zone recruiters came to their villages, they promised that workers would earn enough in the factories to send money home to their impoverished families. The same inducement had been offered to other girls their age, they told me, to go to Manila to work in the sex trade. Several more young women wanted to tell me about those promises, too. The problem, they said, is that no matter how long they work in the zone; there is never more than a few pesos left over to send home. “If we had land we would just stay there to cultivate the land for our needs,” Raquel, a teenage girl from one of the garment factories, told me. “But we are landless, so we have no choice but to work in the economic zone even though it is very hard and the situation here is very unfair. The recruiters said we would get a high income, but in my experience, instead of sending my parents money, I cannot maintain even my own expenses.” (NL, p.220-1).*

Hans Achterhuis schrijft in *De utopie van de vrije markt* over een opdracht die Rand gaf aan één van haar leerlingen. Robert Hessen had iets verkeerd gedaan en hij mocht dit van haar als het ware goedmaken door de vroege periode van het kapitalisme te ‘rehabiliteren’. Dit werd het essay ‘De gevolgen van de Industriële Revolutie voor vrouwen en kinderen’ dat werd gepubliceerd in de verzamelbundel *Kapitalisme, het onbegrepen ideaal* waarin ook stukken van Alan Greenspan staan. *“Hessens korte en oppervlakkige apologie van het historisch kapitalisme berust vooral op de suggestie dat de fabrieksarbeid een middel van bestaan bood aan vrouwen en kinderen die anders door honger en ziekte zouden zijn omgekomen.” (Achterhuis, 2011, p.167).*<sup>184</sup>

Achterhuis wijst op het geweld van de kapitalistische marktsamenleving. *“Het valt moeilijk te ontkennen: de opkomst van de marktsamenleving die in Engeland begon, ging gepaard met onderdrukking, uitbuiting en geweld. Met de onteigening van de mens als fundament bleek ze te berusten op wat Polanyi omschrijft als een revolutie van de rijken tegen de armen, van de machtigen tegen de machtelozen.” (Achterhuis, 2011, p.167).* *Laissez-faire* bestaat naar mijn idee niet, omdat het nooit louter een ‘laten gaan’ van de markt is (zoals Foucault ook stelde), maar het betreft juist een actief ingrijpen (met geweld) om een ‘vrije’ markt te creëren. Het gaat zelfs om het behouden van machtsposities die bestaan bij gratie van de huidige vorm van het kapitalisme.

Ayn Rand had misschien wel gezien hoe individuele vrijheid in het huidige neoliberale vrije marktkapitalisme niet zozeer gedijt, maar dat er juist een sterke staat is ontstaan, maar ik denk

---

<sup>183</sup> We moeten volgens Klein overigens ook af van het idee dat deze mensen daar ginds onze banen hebben ‘gepikt’. Hoe zij daar werken is namelijk onvergelykbaar met onze manier van werken. Daar vallen doden en de werkomstandigheden zijn vreselijk. Iets wat wij op het werk toch echt niet meer gewend zijn.

<sup>184</sup> Achterhuis noemt ook Naomi Klein’s *No Logo* op pagina 168 en stelt dat de *free trade zones* die ze beschrijft doen denken aan het Engeland van 1832.

eerder dat dit de blinde vlek is van haar filosofie.<sup>185</sup> Met haar filosofie is Rand gericht op zo'n (Atlas)staat, waarbij zij denkt dat het de vrijheid waarborgt van degenen die dat verdienen. Momenteel gaan we in de richting van de opvatting van de staat als een zogenaamd 'minimale', bevoogdende staat. Met als voornaamste taak 'te straffen' in de naam van vrijheid, waarmee we de (te volgen) waarden van de vrije markt bedoelen. Rand noemt in *The Fountainhead* 'heersers' 'second-handers' die niets weten te scheppen. Als het de mensen zijn die in randiaanse zin het 'productiefst' zijn, die aan de macht zijn, dan zou er opeens geen probleem meer bestaan met deze 'heersers'.

*"Now observe the results of a society built on the principle of individualism. This, our country. The noblest country in the history of men. The country of greatest achievement, greatest prosperity, greatest freedom. This country was not based on selfless service, sacrifice, renunciation or any precept of altruism. It was based on a man's right to the pursuit of happiness. Not anyone else's. a private, personal, selfish motive. Look at the results. Look into your own conscience."* (Rand, 1993, p.683).

Het van oorsprong sociale idee dat men los van klasse zijn eigen *merit* zou moeten kunnen tonen is eigenlijk hetzelfde principe als dat van de *self made man* (waarbij veel mensen zichzelf voor de gek weten te houden over hoe *self made* ze zijn). Zowel Rand als Deidre McCloskey denken het op te nemen voor de middenklasse, omdat zij denken dat hun verdediging van het (vrije markt)kapitalisme ervoor zorgt dat er steeds meer mensen tot die middenklasse zullen gaan behoren (bij Rand zullen werkelijk onbekwame types daarnaast waarschijnlijk gewoon het loodje leggen). In werkelijkheid neemt de middenklasse alleen maar af.

Het leven van mensen vermagerd ook. Dit is nog steeds een wereld waarin mensen worden bedreigd met ontslag, wanneer ze een leiding eraan herinneren dat het oprichten van een vakbond een recht is, of wanneer ze gesjoemel met vlees en een slechte inspectie in de fabriek waar ze werken aankaarten. Een wereld waar in derdewereldlanden mensen in sommige gevallen worden vermoord wanneer ze een vakbond proberen op te richten, waar in sommige landen in Afrika mensen veel te dure waterzakjes moeten kopen in plaats van dat er publieke watersystemen zijn, zodat bedrijven die de zakjes verkopen er veel aan verdienen.

Tegelijkertijd zijn er nieuwe soorten verenigingen van mensen aan het ontstaan – die niet van bovenaf worden opgelegd onder het mom van '(neo)liberalisme', of van onderaf het neoliberalisme steunen. Allerlei werknemerscoöperaties zorgen ervoor dat mensen zonder een bovenlaag van managers en dergelijke kunnen werken, als vakmensen. Waar we ons echter ook weer voor moeten behoeden is te vervallen in een 'evangelie van transitie' waarbij men ervan uit gaat dat dit soort ontwikkelingen zonder enige kritische blik, zonder enige notie van de minder optimistische kanten leidt tot een groene wereld waarin mensen hun 'eigen leuke zaakje' kunnen beginnen en entrepreneur kunnen zijn. Alsof we de politiek bijvoorbeeld helemaal niet meer nodig hebben.

We denken dat een excellerend kind de meeste keuze heeft en daarna de meeste consumptiekeuzes, en dus vrij is, want dan zal het veel geld gaan verdienen. Daarentegen ontnemen we de meeste kinderen het perspectief van veel keuzes, omdat wij hen al vroeg de motivatie ontnemen om nog ergens voor te werken. Als de wereld al zo vroeg wordt ingedeeld en kinderen meteen de juiste keuze moeten maken qua studie, dan is het geen wonder dat het de meesten ontmoedigt en er een zesjesmentaliteit ontstaat. Met zesjes kun je immers ook snel de arbeidsmarkt op, hetgeen de enige eis is die nog aan kinderen wordt gesteld: vlug geld gaan verdienen. Met het

---

<sup>185</sup> Wie wil lezen over wat er in naam van de vrije markt allemaal is gedaan door allerlei overheden en dergelijke verwijs ik naar Naomi Kleins boek *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (2007), waarin zij allerlei voorbeelden geeft waarbij de (vrije) markt veel te vlug is ingevoerd (in veel kwetsbare gebieden).



idee dat mensen snel de arbeidsmarkt op moeten worden hun keuzes en mogelijkheden steeds beperkter. Men denkt dat mensen beter presteren wanneer zij zo vlug mogelijk in een mal worden geperst, maar het tegendeel lijkt mij eerder het geval.

Misschien moeten meer plekken gaan fungeren zoals de oude koffiehuisen waar mensen van alle lagen van de bevolking ooit samenkwamen en waar gepraat, gediscussieerd kan worden (in plaats van aan de lopende band te consumeren). Van dit idee lijken we echter steeds meer verwijderd te zijn.<sup>186</sup> Het idee dat we alleen maar hypocriet zouden zijn wanneer we misstanden aanklaarten en kritiek hebben, terwijl we ook koffietjes drinken op een terras of ons inlaten met andere geneugten die we te danken zouden hebben aan het kapitalisme is precies het soort argumentatie waarvan we afscheid moeten nemen.

De Speld had een bericht waarin werd gezegd dat ‘thuis koffie maken ook kan’ als “kritiek” op het alsmat buiten de deur koffie drinken. In de film *Oh boy* verlangt het hoofdpersonage – die we behoorlijk interpassief zouden kunnen noemen – op een gegeven moment een gewone, te betalen koffie. Maar die hebben ze niet, er is alleen de keuze uit speciale koffies. Het illustreert naar mijn idee precies wat er mis is: te weinig waardering voor alles wat zich aan de neoliberale logica weet te onttrekken. Het aanbieden van een *No Logo* - koffie tussen de andere koffie’s past misschien ook nog in deze logica, dat hangt er misschien vanaf wie dat aanbiedt en met welke reden (of welk statement).

Toch denk ik dat daarin een ruimte zit – in het verdedigen van gewone kopjes koffie én het mogen drinken van speciale koffie’s in hipster tentjes. Ook het idee dat iedere kritiek zodanig wordt getolereerd in het huidige systeem dat het geen effect heeft, is een gedachte die dit mechanisme alleen maar meer in de hand speelt. Daarentegen kunnen we interpassief zijn door vooral de niet-neoliberale logica te omarmen. Een goede manier van interpassiviteit. Al zouden we hypocriet zijn, is het dan niet beter om tóch kritiek te uiten en hypocriet te zijn in plaats van helemaal geen kritiek te uiten? ‘Geen kritiek uiten, omdat we dan tenminste niet hypocriet zijn’, dat is natuurlijk een absurde gedachtegang.

In haar laatste voorstelling genaamd *Liefhebben* vraagt de *stand-up philosopher* Laura van Dolron die ik al eerder noemde, zich af waarom mensen niet massaal stilstaan bij bizarre reclameborden om erover te discussiëren. Ja, waarom doen we dat eigenlijk niet? Laten we het doen. Ik neem een thermoskan mee! De volgende keer dat iemand meent dat er geen alternatief is, omdat we geheel kapitalistisch een kopje koffie drinken in een hippe tent, kunnen we antwoorden met dat het voorlopig maar samen moet gaan, of meer zoals waar de oude koffiehuisen voor bedoeld waren, namelijk: kritiek.<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> Toen ik in New York was kon ik nergens in een restaurant zijn zonder niet bediend te worden, er is geen ruimte voor leven op die plekken, slechts voor consumeren. Dan prijs ik mij nog gelukkig in een land te leven waarin mijmeren en gesprekken voeren nog enigszins is toegestaan, ook op de plekken waar geconsumeerd moet worden. Anderzijds is het interessant om te zien hoe er in New York overal banen worden gecreëerd die we hier wegbezuinigen. Zo heb je de baan ‘waterinschenker’ in restaurants – veelal door Mexicanen ingenomen. Dat iedereen echter vervolgens moet strijden om zijn baan te behouden, voor fooien moet werken, de klant constant ‘aan moet grijpen’ om te verdienen, is een nadeel van dit bestaan. Het voelt daardoor als een derde wereldland waarin iedereen zijn of haar hand ophoudt én daarbij keihard werkt.

<sup>187</sup> Overigens richtten een aantal mensen reeds in 2010 in de Verenigde Staten de Coffee Party op als reactie op de Tea Party. De oprichters zijn politiek activisten Annabel Park en Erik Byler. In een interview stelt Parks het volgende: “A key difference is in our emphasis on the democratic process, on respectful and civil engagement with one another and with our elected officials. In the current climate, too many Americans are afraid to participate, and find the process itself too alienating, because it is dominated by people with extreme opinions and extreme tactics. It’s hard to speak up when others in the room are screaming. So in the end, we may want some of the same things, but we [are] hoping our journey getting there will be very different.” – zie: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/discussion/2010/02/26/DI2010022602928.html>.

*“Kijk; aan hun caramel macchiato grande nippende intellectuelen roepen om het hardst: o, wat verschrikkelijk dat zelfs nog vandaag de dag in arme landen mensen in de fabrieken moeten werken! Tot die mensen van de grachtengordel zeg ik: wait a second, iedere keer dat een fabriek opent, hopen er vijfduizend mensen op een baan. Dan roepen ze: nee nee, het is verschrikkelijk, die mensen worden uitgebuit! Dan zeg ik, now wait a second, wat is het alternatief?”* (McCloskey, 2013, p.23).

Hoe kunnen we nog iets teweegbrengen? Nou daarop heb ik wel een antwoord. Stoppen te denken dat we er al zijn, koffie blijven drinken en converseren vooral over de vormgeving van ons “huis”, een beetje interpassief zijn (met een doel om weer actief te kunnen zijn of stiekem interactief). Om voor idealen op te komen zonder *entrepreneur* te willen zijn. Wat is dus het alternatief? Het alternatief is om niet alles van het kapitalisme voor lief nemen en toch ook nog een cappuccino te drinken en hopelijk veranderen de arbeidsomstandigheden van de mensen die de koffiebonen telen als we enigszins kritisch zijn.

Van ideologieën komen we nooit af, we worden erdoor geleefd. Dat wil echter niet zeggen dat we er in één moeten berusten. Rand ziet de filosofie slechts als instrument om het kapitalisme te verdedigen. Zij heeft de filosofie geherinterpreteerd vanuit het kapitalisme en ik doe het omgekeerde: ik herzie het kapitalisme vanuit de filosofie. Het alternatief is in de maak, onder het genot van een kopje koffie, we moeten toch ergens beginnen?<sup>188</sup> Met een communisten koffie-hoek in een koffiebar, of een pop-down winkel – dat lijkt me leuk om te beginnen – zeg ik met enige ironie, maar toch ook serieus: laten we beginnen waar de niet-nuttige tijd gevierd mag worden naast degenen die even snel willen lunchen – voorlopig.

---

<sup>188</sup> Vroeger, in de zeventiende en achttiende eeuw waren koffiehuisen dé ontmoetingsplek voor intellectuelen, voor discussie en politiek. Het ging meer om de discussie dan om de koffie. Misschien kan dit tegenwoordig ook weer meer als men dat maar wil op zo'n plek en het ernaar vormgeeft, al wordt je er tegenwoordig waarschijnlijk ook wel altijd aan herinnerd door een met melkschuim getekend hartje in je koffie dat het ook nog een vrije markt is waarin we leven.

## Conclusie

Ayn Rand verdedigde een mensbeeld waarbij zij de ruimte voor individuele vrijheid dacht als iets dat voor iedereen (behalve voor hardnekkige *looters*) mogelijk zou zijn, wanneer zij het vrije marktkapitalisme volledig zouden omarmen en volgens de wetten ervan zouden leven. Daarmee zouden we pas naar onze werkelijke menselijke natuur leven, mensen tot hun volledige potentie doen uitgroeien. Degenen die dit al inzagen noemde zij ‘Atlassen’ en het land met de meeste Atlassen zou de Verenigde Staten zijn. Wat Rand echter had moeten prediken was een andere vorm van succes die weinig te maken heeft met economisch succes. Met name een succes dat niet is gebonden aan een hoge productiviteit (in economische zin).

Dáár zit de ruimte voor vrijheid, om bijvoorbeeld te mogen kiezen voor een minder succesvol leven in de ogen van anderen. Dit betekent niet dat een zakenmens die wél productief wil zijn voor de economie verkeerd is, er is alleen meer dan de economie die bijdraagt tot rijkdom van burgers – letterlijk qua geld, maar ook qua andere zaken die belangrijk zijn in het leven. Het is zelfs zo dat de gerichtheid op de economie – het in dienst ervan leven – weleens schadelijk kan zijn voor de economie. De logica dat iets überhaupt alleen maar goed moet zijn voor de economie is de logica die we echter niet moeten volgen. Nog verder dan de gedachte van de onzichtbare hand – dat iedereen door zijn of haar eigenbelang te volgen het beste doet voor de gemeenschap – gaat mijn gedachte van de ervaring van vrijheid, waarbij men als het ware geholpen wordt om met die vrijheid om te gaan.

Het gaat dan niet om een vrijheid met de restrictie dat met alleen heel veel (consumptieve) keuzes heeft zodat je uiteindelijk weinig andere keuze hebt dan de weg naar (economisch) succes en alle stress die daarbij hoort. Het gaat er natuurlijk niet om dat mensen worden gedwongen tot een matiger leven, dat ze hun *caramel macchiato grande's* en dergelijke niet meer mogen drinken (al hoop ik dat we gewone kopjes koffie gemaakt met vakmanschap blijven waarderen en niet alleen de idiote, commerciële varianten ervan) en niet meer genieten van winkelen of van consumeren. Dat is niet de bedoeling van een conviviale levensstijl. Gaat deze levensstijl dan wel voorbij louter *lifestyle*? zou je je kunnen afvragen. Is deze levensstijl haalbaar, of blijft ze hangen in de kapitalistische logica?

Tot nu toe wijst veel erop dat critici hun doel missen, dat de pogingen tot bijvoorbeeld zorg dragen voor ons leefmilieu, situaties verbeteren voor armere mensen, dieren redden, etcetera, voornamelijk een compensatie vormen voor wat er allemaal nog misgaat, zeker wanneer deze hulp van bedrijven zelf komt. Dan is het liefdadigheid waarbij niets cruciaals verandert aan de structuren die ervoor zorgen dat de industrie nog mensen onbehoorlijk laten werken in fabrieken en waardoor de wereld vervuild raakt. Volgens mij is het niet nodig dat de neuzen één kant op gaan staan, dat we in die zin communisme nodig hebben en meer gemeenschappelijke doelen om tot actie over te gaan. In communistische systemen ging/ gaat de “eensgezindheid” samen met een maatschappij die net als de kapitalistische is gericht op industrie en productiviteit (totdat we zelfs niet meer hoeven te werken en iedereen kan worden voorzien in zijn of haar behoefte – als we maar eerst die productiviteit héél groot maken).

De Atlassen van Rand richten zich op hun vakmanschap én het zaken doen. De twee horen volgens Rand bij elkaar. Alsof eigenbelang erin bestaat totaal onafhankelijk van anderen een onderneming te hebben en dat daarin vakmanschap opbloeit. Juist datgene wat wordt wegbezuinigd en niet belangrijk wordt geacht in het leven in de min, het leven voor de economie, daarin zit de gedurfde stap die naar mijn idee nodig is om te zetten. Om het eigenbelang (wat ook kan betekenen dat iemand wil nadenken of doen over wat voor anderen goed is, iets dat door Rand niet wordt ontkend, maar wat ze vervolgens wél vergeet in haar filosofie te implementeren) uit te breiden.

De onzichtbare hand zouden we wellicht moeten uitbreiden tot méér dan economisch eigenbelang, uitgebreid tot de onzichtbare geest, tot een “eigenbelang” waarbij iemand zich op niet-meritocratische wijze mag ontwikkelen tot een persoon. Daarvoor is facilitatie nodig, scholing, discussie, instituten etcetera. Het leven uitgebreid tot een conviviaal leven in de plus? Is dat de orphische cultuur wellicht? De onzichtbare geest gaat dan om een leven waarin het belang van het nutteloze, de traagheid, de marge wordt erkend. Wordt dat dan de nieuwe norm? Is dat waartegen Rand streed, omdat zij vindt dat het ‘beste uit de mens’ alleen uit de mens kan worden gehaald wanneer de mensheid erkent dat concurrentie en prestatiedruk goed zijn? Ik denk niet dat mijn filosofie de mensen die willen presteren tekort doet, integendeel.

De meest prestatiegerichte types kunnen vast komen te zitten wanneer zij Rand met haar moraal in hun nek voelen hijgen. Het idee dat men het van ‘persoonlijkheid’ moet hebben, bijvoorbeeld in de kunsten, is iets waartegen Rand zich afzette (ze typeert de kunstwereld niet geheel onterecht als conformistisch), maar het is juist in het kapitalistische systeem dat de ‘tirannie van de intimiteit’ zoals Richard Sennett het noemt om zich heenslaat. Een leven waarin van je wordt verwacht dat je je geëmancipeerd gedraagt, participeert, je voor je eigen zaakjes zorgt, zonder dat daartoe de nodige middelen worden verschaft of het nodige draagvlak (bijvoorbeeld voor de kunsten, en allerlei andere initiatieven!) bestaat.

Het idee dat mensen op vroege leeftijd hun talenten al moeten tonen, zoals Rand ook verdedigde en dat dit eruit wordt gehaald door vooral te benadrukken dat de gerichtheid op feitelijkheden (objectiviteit) slechts voor vooruitgang zou zorgen in het leven, zorgt volgens mij voor een leven waarin mensen onder de druk van het presteren de objectiviteit juist verliezen. Het schijnt dat spelen voor kinderen belangrijk is, juist om het onderscheid te leren tussen werkelijkheid en fictie. Wie kan spelen heeft dit onderscheid (goed) door. Door het gebrek aan ruimte voor verhalen staan mensen onder (te grote) druk, omdat men steeds weer moet tonen wat de werkelijkheid is.

Ook weerspreekt Rand zichzelf wanneer zij stelt dat ze tegen een leven is waarin mensen hun succes aan anderen te danken hebben, terwijl zij het kapitalisme verdedigt waarin privilege een grote rol speelt bij succes. Daarnaast meent zij dat de mens een *tabula rasa* (onbeschreven blad papier) is, maar vult zij dit in als iets waarbij de omgeving ook geen rol lijkt te spelen bij de ontwikkeling van een persoon. Daarmee toont ze juist dat zij van mening is dat al in het karakter besloten ligt wie wel en wie geen succes zal hebben in het leven, wie wél en wie niet de juiste (Atlas) mentaliteit heeft en wie een *looter* wordt. In die zin lijkt zij dus juist niet uit te gaan van de mens als ‘onbeschreven blad’, maar van een mens waarbij het karakter (*looter* of Atlas) al vast ligt bij de geboorte.

De veranderlijkheid van mensen, of waardoor zij allemaal kunnen worden beïnvloed ontkend zij.<sup>189</sup> Ook denkt zij verkeerd dat het kantiaanse idee van een kader waarmee de mens de werkelijkheid benaderd, of waarnaar de werkelijkheid zich op een bepaalde manier vormt, betekent dat de mens aangeboren ideeën bezit, maar inderdaad ook niet dat de mens een *tabula rasa* is bij de geboorte. Rand lijkt zich met haar kritiek op een aangeboren menselijke structuur te verzetten tegen het idee dat de mens niet alles juist kan hebben, niet de gehele waarheid kan zien. Dit wel kunnen is wens van iedere gelovige (dat men er louter receptief voor moet zijn, de juiste mentaliteit moet hebben).

Wellicht is de Nietzscheaanse waarheid, waarin wordt erkend dat de gerichtheid op feitelijkheden en het hebben van goede bedoelingen en optimisme niet altijd leiden tot het allerbeste en meest werkelijke. Het erkennen van de tragiek en vergissingen zouden er naar mijn idee voor

---

<sup>189</sup> Dit is zelfs een kritiekpunt van één van haar leerlingen en tevens ex-minnaar Nathaniel Branden die in de lijn van Rand boeken schrijft over een soort Atlas-types die echter wel mogen falen voordat zij Atlas worden.

kunnen zorgen dat ze minder voorkomen. De druk om dit te vermijden maart die zaken des te groter (neem bijvoorbeeld Diederik Stapel). Het element van zwakte erkennen, het tragische in de mens is dan een ander soort optimisme, het dionysische pessimisme (om juist ook optimistisch te kunnen zijn). De onzichtbare geest is een uitbreiding van het leven, weg van het leven in de min in dienst van de economie, waaruit dit ‘optimistische pessimisme’ of ‘pessimistisch optimisme’ ook mag bestaan. Waarin het interpassieve wordt erkend als een terecht verzet tegen de (zogenamd emancipatoire) eisen van deze tijd.

Ook faalangst is in die zin een interpassief verzet op de eisen tot produceren en presteren. Filosofie is een voorbeeld van een studie waarin de ruimte bestaat om te leren en te “falen”. Een ander soort emancipatie van de mens zou er mijns inziens in bestaan om omwegen, experimenten, en het zogenaamd nutteloze, het niet-economische als de ruimte te zien waarin eigen verantwoordelijkheid, het maken van (consumptie)keuzes en mondigheid niet zomaar van mensen wordt verwacht, maar ook vooral wordt gevoed, zonder meteen iets (een resultaat) terug te verwachten.

## Epiloog (*Atlas Hugged*)

De geneugten van het leven – zo wordt ons door sommigen waaronder Ayn Rand voorgesteld – hebben we alleen maar te danken aan het kapitalisme, zoals dat in het westen heeft kunnen ontstaan, als een vrije marktkapitalisme. Het heeft ons bevrijd van alle slavernij en ellende, zo gaat het verhaal. Onderweg kwam het een boos monster tegen, het ‘communisme’ genaamd. Dat werd verslagen en toen was alles goed, althans bijna goed. Er waren nog steeds mensen die zich verzetten tegen het idee dat er geen alternatief zou zijn, geen verandering. Deze mensen verzetten zich tegen de interpassiviteit die er heerste.

De interpassiviteit was ontstaan door het idee dat de mensen hier in het westen alle mogelijke vrijheid hadden en alles mochten zeggen wat ze wilden. Sommige mensen kwamen vast te zitten in hun kritiek op de manier van leven, zij kaartten de massaproductie aan en de vernietiging van het milieu, en van (op veelal massale wijze) dieren. Al die kritiek, ook kritische kunstwerken leken niets uit te halen, want iedereen wist dit alles toch al, maar niemand deed iets! Dat leek het probleem te zijn. Iedereen mocht overal kritiek op hebben, maar er gebeurde niets mee. Het idee dat er al genoeg kritiek werd geuit, ontnam sommigen ook de behoefte om zich überhaupt nog ergens druk over te maken, behalve over de eigen problemen.

Waarom deed niemand iets aan die plastic soep in de oceanen, waarom waren er zo weinig mensen die zich er druk om leken te maken? Tegelijkertijd leek het alsof veel mensen zich er ook wel degelijk druk om maakten, er kunstwerken over maakten, maar het had allemaal geen nut. Waarom vonden mensen goedkoop winkelen zo belangrijk? Dit niet aanbieden zou het beroven zijn van de kleine geneugten van de armere mensen, zo ging de gedachte. En dat was ook zo. Massaal geproduceerd voedsel was het goedkoopst. Dus lieten ze het maar zoals het is. Armoede werd ook niet als een serieus probleem beschouwd, terwijl daar toch alle ellende begint. Niemand dacht aan onderwijs waarbij mensen over deze zaken leerden nadenken.

Mensen konden toch alles zelf, want hen werd immers alles aangeboden in deze maatschappij? Met kennis moesten ze dan ook maar zelf raad weten. Dat maakte de mensen niet bepaald slimmer. En zo eindigden de meeste mensen in de koopgoot, in door slavernij gecreëerde kleding, in de McDonalds waar ook een soort moderne slaven werken. Allemaal omdat ons zogenaamd alles werd aangeboden, we moesten keuzes hebben. De keuze werd echter shoppen of shoppen. Er ontstonden wel steeds meer initiatieven tot kleinschaligere winkels met betere producten. Echter onbetaalbaar voor sommige mensen, althans, voor armere mensen die bijvoorbeeld toch echt iedere dag een plakje boterhamworst op hun brood willen hebben. Waarvoor de wetenschap toch echt iets anders synthetisch zou moeten uitvinden dan biologisch vlees, maar als we daar ooit willen komen moeten er meer subsidies naar vreemde experimenten gaan.

Het probleem was ook dat veel mensen eigenlijk weinig wisten, want er moest geluisterd worden naar wat de meerderheid wilde, op televisie, in winkels, overal. Wat de meerderheid wilde betekende namelijk winst en dat laatste was het voornaamste doel van mensen, omdat men geloofde dat alleen het streven naar winst de maatschappij ten goede kwam. Waar ging die winst echter naartoe? Mensen vergisten zich in de manier waarop er geïnvesteerd kon worden ten gunste van de economie en innovatie. Dat begint namelijk bij het investeren in mensen. Die werden echter aan hun lot overgelaten, want mensen moesten alles zelf doen in de maatschappij waarin alles zogenaamd werd aangeboden en mogelijk was.

Mensen werd niet eens goede kennis en goed onderwijs aangeboden. Wel werden mensen constant getest, terwijl ze dus eigenlijk weinig leerden waarop ze getest konden worden. De scholen en universiteiten richtten zich steeds meer op de ‘voorbereiding van mensen op de arbeidsmarkt’. Dat is wat onze economie draaiende zou houden, wanneer mensen zo snel mogelijk meedoen in de

maatschappij en hen een gerichtheid op winst wordt aangeleerd. Mensen werd geen tijd geboden om talenten te ontdekken en dingen te leren die niet te maken hadden met dat doel. Mensen moesten productieve Atlassen worden.

De nadruk op zelfontplooiing had ervoor gezorgd dat mensen dachten geëmancipeerde wezens te zijn. Ze waren nu alleen nog maar gericht op succes en dachten overal hun mening over te mogen of moeten verkondigen. Zij dachten dat dat democratie is. Er werd mensen geen middelen of informatie aangereikt om bewustere keuzes te maken en meer na te denken voordat zij iets riepen. En de politiek reageerde hierop, op dit geroep. De politiek zei ‘we luisteren wel naar jullie en we zullen nog beter luisteren’. Een grote vergissing. De politiek verloor haar representatieve kracht door steeds maar de kloof tussen de burger en de politiek te willen overbruggen, ze was hier zo mee bezig dat ze vergat om nog politiek te bedrijven en aan de lange termijn te denken.

Alles ging erom in een gunstig daglicht te blijven bij de schreeuwerige bevolking. Het ging om het imago van de politiek en om het *pleasen* van mensen. De politiek ging zich steeds meer presenteren als consumptiegoederen met glimmende verpakkingen. Net als in het geval van werkelijke producten, was de enige mogelijke uitweg hier om mensen bewuster te maken van kwalitatief betere producten. Men moest leren hoe de politiek kwalitatief beter beleid kon voeren wanneer het niet naar iedere gril zou luisteren van burgers en politici zelf. Een politiek die weer politiek is kan pas luisteren naar burgers die soms verrassend veel inzichten kunnen hebben, bijvoorbeeld betreffende hun buurt. Participeren kan pas wanneer er een politiek is waarmee geparticipeerd kan worden en wanneer mensen de middelen hiertoe krijgen. Anders is het eenrichtingsverkeer (van burgers).

Democratie – zo begon men langzaam te beseffen – (doordat er een soort ‘*slow coffee houses*’ waren ontstaan waar men weer ruimte voelde om over de maatschappij na te denken en minder te haasten) – gaat erom dat mensen zich druk maken om wat belangrijke gemeenschappelijke problemen zijn die iedereen aangaan en dat mensen begrijpen dat dit ook individuen, individualisme ten goede komt. Op ieder probleem van mensen reageren was een vorm van toegeeflijkheid geworden waardoor mensen alleen nog gingen huilen om individuele problemen. Daarom werd belangrijke, inhoudelijke kritiek ook nooit gehoord.

Was dit individualisme dan het probleem? Niet helemaal. Het ging er juist om dat mensen leerden wat het is om je leven vorm te kunnen geven als individu, dat het sociale van belang is voor het individuele. Het ging er ook niet om dat iedereen gelijk zou worden, al waren de meer gelijke samenlevingen stabiel en mensen erin gezonder en over het algemeen gelukkiger. Het ging juist om verschil, gelijkheid in verschil, zo bedachten de mensen die zich hadden teruggetrokken voor een periode in de koffiehuisen, terwijl de wereld om hen heen in puin lag. Ze praatten, werkten er, of zaten er alleen maar.

De meritocratie had er tot dan toe voor gezorgd dat mensen constant werden beoordeeld, maar er was weinig ruimte voor hun kunnen. Mensen werden steeds vroeger ingedeeld in hokjes die een hiërarchie bevatten van meer en minder bruikbaar voor ‘de economie’. Men beschouwde de economie als een godheid en men verzong van alles waarmee men de economie kon dienen, zonder te weten dat het de vreemde figuren in de koffiehuisen zouden zijn, de échte Atlassen of Orpheuzen, die uiteindelijk de meest interessante dingen zouden doen. Alhoewel sommigen ook helemaal niet, dat was deel van hun filosofie, dat niet iedereen nuttig moet zijn om juist een interessante en rijke wereld te kunnen hebben. Juist de diversiteit die deze mensen meebrachten toen zij besloten de koffiehuisen uit te gaan en weer de wereld in te trekken kwam niet alleen de economie, maar het gehele leven, de ervaring ervan, ten goede.

Deze Orpheuzen hadden in de koffiehuisen bedacht dat zij van een principe uitgaan, namelijk dat je nooit helemaal kunt weten wie of wat uiteindelijk het meest nuttig is. Ze noemden het de ‘onzichtbare geest’. Iedereen moet zijn of haar eigenbelang volgen zonder te denken wat zijn of

haar directe bijdrage aan de economie zou moeten zijn, tenzij daarin je werkelijke passie ligt. Mensen moeten de middelen krijgen en vooral de kennis om dit te kunnen doen. En uiteindelijk zullen sommigen hierdoor meer bijdragen aan de wereld dan wanneer zij slaafs het uitgestippelde traject volgen tot een zogenaamde bijdrage aan de economie zonder enig vakmanschap.

Vanuit de koffiehuisen, met name vanuit een zeer invloedrijk koffiehuis 'Atlantis' genaamd, werden plannen gesmeed om het onderwijs te hervormen. Er waren echter niet alleen hippie of hipster achtige kunstenaars te vinden in deze koffiehuisen, zoals u nu misschien wel denkt. Er waren ook *entrepreneurs*, *hipster-entrepreneurs*, zakenlui en niet-zakenmensen. Althans, zo noemde men ze toen nog. Ze gingen zichzelf echter al gauw anders zien en niet het hebben van 'succes en bijbehorend falen' bepleiten, maar in plaats daarvan 'een mogen falen of liever uitproberen met meer zekerheid'.

Er bleven bepaalde mechanismen van het kapitalisme werkzaam en waren ze zelfs gunstig. Winkels die eerder stopten met de verkoop van Zwarte Pieten producten, of ze vervingen door Pieten met zwarte roetvegen bijvoorbeeld, deden het uiteindelijk veel beter dan de andere zaken die dat niet zo vlug deden. Mensen werden kritischer en minder schreeuwerig zodra hen meer informatie bereikte en naar mate zij meer met verschillende mensen met weloverwogen meningen in contact kwamen. Er kwamen ook steeds meer plekken en vakken op scholen waar mensen met verschillende achtergronden bij elkaar konden komen. Kritiek leek eindelijk iets uit te gaan maken, omdat meer mensen de kritiek werkelijk deelden en begrepen.

Wie nu een kopje koffie dronk, durfde ook kritiek te uiten en te eisen dat het vlees op de boterham bijvoorbeeld niet uit een megastal kwam. Men leerde dat met deze kritiek niet in één keer al onze geneugten en vrijheden worden opgeofferd. En er kwamen steeds meer mensen die tot het bedenken van slimme technieken in staat waren, omdat mensen minder doelgericht hoefden te zijn in hun onderzoek. Iedereen mocht een eigen obsessie volgen en van elkaars obsessies kon uiteindelijk gebruik worden gemaakt op zeer interessante wijze. Op plekken waar interactie onmogelijk leek, ontstonden ruimtes waar mensen besloten tot interactie en tegelijkertijd was dat niet verplicht. Het kapitalisme had geleid tot een situatie waarin onproductieve rijken door te speculeren een ellendige situatie hadden gecreëerd.

De kritiek vanuit de koffiehuisen was echter niet gericht tegen de rijken, het ging hen niet zozeer om de 99% versus de 1%. Het ging hen vooral om afscheid te nemen van een bepaalde mentaliteit, of die zich nou voordeed onder die 1% of onder de 99%, waarbij werd vergeten dat er altijd een maatschappij is waarin (door iedereen) geïnvesteerd moet worden en waarin al heel veel gebeurt dat de moeite waard is, maar dat het alleen nog maar gehoord moet worden.

Men was er te lang vanuit gegaan dat een bijdrage aan de maatschappij door je op te stellen als *homo oeconomicus* de ultieme goede daad was, de economie was het 'gemeenschappelijke goed' geworden. Daardoor was een enorme druk, plicht ontstaan die niet werd gezien, omdat men juist dacht dat het hier om de viering van individuele belangen ging, en niet om een communarisme. Men zag dit aspect over het hoofd, maar het was wel voelbaar voor veel mensen (die er interpassief van werden en een leegheid ervoeren).

Toen dit idee werd doorbroken kon men weer opnieuw nadenken over welke druk vanuit de maatschappij wenselijk is (druk zal altijd nodig zijn) en welke ruimte voor individueel eigenbelang er kan bestaan dat ruimer is dan economisch eigenbelang en gewin. Succes, begreep men, is niet wat we nodig hebben, maar wel mensen die ergens voor gaan, ook al levert het hen weinig op. Wat we als succes beschouwen is niet altijd succesvol. De zogenaamd succesvolle mensen die niets investeerden en ervoor zorgden dat mensen onveranderlijk bleven en zich niet aanpasten aan de oprakende energievoorraad, daarmee werd vanzelf afgerekend. Die kregen geen kans meer, deze *looters*. Iemand die van subsidie leefde en ook belastingen betaalde was in dat opzicht toch



eigenlijk niet zo erg, wanneer we kijken naar hen die niets teruggeven en er in alles op gericht zijn dit ook nooit doen.

Het ging er niet om af te rekenen met rijke mensen, alsof ze hun rijkdom nooit verdiend zouden hebben. Het ging veeleer om het besef dat er altijd een soort collectief idee bestaat en dat van mensen worden verwacht zich daarnaar te gedragen en daaraan vorm te geven. Men moest alleen het beeld bijstellen van de Atlas-zakenmens als een werkelijk vrije mens, omdat hij of zij dit ‘verdiend zou hebben’ en het evenwicht vinden tussen de mate waarin men een collectieve druk uitoefent op het bedrijfsleven dat profiteert van allerlei *tax-cuts* en dergelijke, en de mate waarin het bedrijfsleven druk uit mag oefenen op het gewone leven van mensen.

Zelfs veel Atlas-zakenmensen, maar ook goed verkopende kunstenaars bedachten zich dat wat zij deden niet het omzeilen van een collectief bewustzijn was, maar dat zij er één creëerden en dat die te ver was gegaan. Dat een kunstwerk voor te veel geld werd verkocht en dat veel corporate bedrijven en rijke mensen te veel macht hadden – zij verzetten zich tegen al te genereuze bonussen en stelden hervormingen voor.

Het werd ook steeds duidelijker dat bepaalde waarden, zoals de vrijheid voor vrouwen en voor homoseksuelen, niet automatisch ontstaan was door het kapitalisme. We moeten ze verdedigen, maar niet door te beweren dat het kapitalisme deugdzaam is. Tegelijkertijd moeten we deze waarden niet verdedigen met een *hubris* waardoor mensen met andere waarden in het harnas worden gejaagd. Duidelijk zijn over deze waarden is echter wel nodig, ook omdat emancipatie nooit klaar is. Ook zeker wanneer emancipatie doorgeschoten lijkt te zijn in een bepaalde richting met bijbehorende lusten én lasten.

Iemand die verdiende aan de mutilatie van jonge meisjes die er mooier uit wilden zien, was een voorbeeld van hoe het volgen van marktprincipes (en een gerichtheid op winst) niet altijd tot goede zaken leidt. We moeten het niet verwarren met keuzevrijheid, die pas bestaat wanneer mensen beter geïnformeerd zijn en wanneer we ons tegen dit soort praktijken uit durven te spreken. Dat konden we pas toen we er niet meer vanuit gingen dat we een soort eindpunt hadden bereikt (een idee was bijvoorbeeld dat vrouwen bijvoorbeeld genoeg vrijheid hadden verkregen en ze hun mond verder maar moesten houden). Dit soort zaken werden besproken in de koffiehuisen, daar kon het.

Langzaam kwamen de mensen uit de koffiehuisen terug die warm en gemoedelijk waren als een omhelzing en gingen zij de nog koude, grillige en harde wereld in om andere harten te veroveren met hun ideeën én een thermoskan.

## Literatuurlijst

### Werken waaruit geciteerd is:

- Achterhuis, H. (2011). *De utopie van de vrije markt*. 2010. Rotterdam: Lemniscaat;
- Arendt, H. (1976). *The Origins of Totalitarianism*. 1951. New York: Harcourt;
- Arendt, H. (1994). *Vita Activa* (vertaling van: *The Human Condition*. 1958). Amsterdam: Uitgeverij Boom;
- Bateson, G. (2000). *Steps to an Ecology of Mind*. 1972. Chicago & London: University of Chicago Press;
- Bauman, Z. (2013). *Liquid Modernity*. 2000. Cambridge: Polity Press;
- Berger, L. (2015). Hoe creativiteit een talent van iedereen en een oplossing voor alles werd. *De Correspondent*, 15 februari;
- Bolkestein, F. (2012). *De intellectuele verleiding*. 2011. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker; ?
- Brook, Y. & Watkins D. (2012). *Free Market Revolution: How Ayn Rand's Ideas Can End Big Government*. New York: Palgrave MacMillan;
- Brynjolfsson, E. & McAfee, A. (2011). *Race Against the Machine. How the Digital Revolution is Accelerating Innovation, Driving Productivity, and Irreversibly Transforming Employment and the Economy*. Lexington (Massachusetts): Digital Frontier Press;
- Chang, H-J. (2011). *23 Things They Don't Tell You About Capitalism*. 2010. Londen: Penguin Books.
- Conley, V.A. (2009). Artists or "Little Soldiers?" Felix Guattari's Ecological Paradigms. In: *Deleuze/ Guattari & Ecology* (Bernd Herzogenrath ed.). Basingstoke: Palgrave Macmillan:
- Dean, J. (2012). *The Communist Horizon*. London & New York: Verso;
- Fisher, M. (2009). *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Winchester & Washington: Zero Books;
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979* (vertaling van *Naissance de la biopolitique, Cours au collège de France 1978-1979*. 2004). New York: Picador;
- Graeber, D. (2011). *Debt: The First 5000 years*. New York: Melville House Publishing;
- . (2013). *The Democracy Project: a History, a Crisis, a Movement*. London: Allen Lane Penguin Books;
- Gray, J. (2009). *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*. 1998. London: Granta Books;
- . (2004). *Two Faces of Liberalism*. 2000. Cambridge: Polity Press;

- Guattari, F. (1989). The Three Ecologies. *New Formations*, nr.8, Summer 1989, p.131-147;
- Illich, I. (1978). *Naar een nieuwe levensstijl. Voorwaarden voor gelukkiger samenleven* (vertaling van *Tools for Conviviality*. 1973). Baarn: Het Wereldvenster;
- Klein, N. (2010). *No Logo*.1999. New York: Picador;
- Lasch, C. (1981). *De cultuur van het narcisme* (vertaling van *The Culture of Narcissism*. 1979). Amsterdam: De arbeiderspers, Synopsis;
- Lemaire, T. (2010). *De val van Prometheus*. Amsterdam: Ambo;
- Marx, K. (2008). *Critique of the Gotha Program*. La Vergne,TN: Wildside Press;
- Mazzucato, M. (2013). *The Entrepreneurial State: Debunking Public vs. Private Sector Myths*. London & New York: Anthem Press;
- McCloskey, D. (2013). Uiteindelijk wordt de hele wereld bourgeois. Interview met Deidre McCloskey door Robert Dulmers. *De Groene Amsterdammer* nr 3, donderdag 1 augustus jaargang 137, p.20-25;
- Moore, G. (2006). *Nietzsche, Biology and Metaphor*. 2002. Cambridge/ New York: Cambridge University Press;
- Mul, J. de. (2008). *De domesticatie van het noodlot*. 2006. Kampen: Klement;
- Mul, J. (2015). Terug naar de natuur? Nee, bedankt. *Trouw. Letter en Geest*. Zaterdag 2 mei, p. 4-7.
- Nietzsche, F. (1967). *Werke in Zwei Bänden*. Die Geburt der Tragödie. 1872. p.7-110 Darmstadt: Carl Hanser Verlag;
- . (1999). *De vrolijke wetenschap* (vert. Pé Hawinkels). Amsterdam: De Arbeiderspers;
- Oenen, G. van. (2011). *Nu even niet! Over de interpassieve samenleving*. Amsterdam: Van Gennepe;
- Oosterling, H. (1998). Ontwerpt, verworpenen der aarde. In: *Chaos Ex Machine. Het ecosofisch werk van Félix Guattari op de kaart gezet*, Henk Oosterling & Siebe Thissen (red.). CFKJ1, CFK Rotterdam 1998, p. 115-142;
- Rand, A. (1992). *Atlas Shrugged*. 1957. New York: Signet/ Penguin Group;
- . (1967). *Capitalism: The Unknown Ideal*. 1966. New York: Signet/ Penguin Group;
- . (1963). *For the New Intellectual. The Philosophy of Ayn Rand*. 1961. New York: Signet/ Penguin Group;
- . (1993). *The Fountainhead*. 1943. New York: Signet/ Penguin Group;
- . (1990). *Introduction to Objectivist Epistemology*. 1979. New York: Meridian/ Penguin Group;
- . (1984). *Philosophy: Who Needs It*. 1982. New York: Signet/ Penguin Group;

- . (1999). *Return of the Primitive. The Anti-industrial Revolution*. 1971. New York: The Penguin Group;
- . (1975). *The Romantic Manifesto. A Philosophy of Literature*. 1969. New York: Signet/ Penguin Group;
- . (1964). *The Virtue of Selfishness. A new Concept of Egoism*. New York: Signet/ Penguin Group;
- Rosanvallon, P. (2008). *Counter-Democracy. Politics in an Age of Distrust*. Cambridge: Cambridge University Press;
- Sandel, M.J. (2012). *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*. London: Penguin Books;
- Schinkel, W. (2012). *De nieuwe democratie: naar andere vormen van politiek*. Amsterdam: De Bezige Bij;
- Sennett, R. Sennett, R. (2008). *The Craftsman*. London: Penguin Books;
- . (2006). *The Culture of the New Capitalism*. 1990. New Haven & London: Yale University Press;
- . (1978). *The Fall of Public Man*. 1974. London: Penguin Books;
- Stillman, P.G. (1977). Freedom as Participation: The Revolutionary Theories of Hegel and Arendt. In: *American Behavioral Scientist*, 20:4 (Mar/Apr), p.477-492;
- Swaan, A. de. (2009). Uitgaansbeperking en uitgaansangst: over de verschuiving van bevelshuishouding naar onderhandelingshuishouding, p.81-115. In: *De mens is de mens een zorg. Opstellen 1971-1981*. 1979. Amsterdam: Amsterdam University Press;
- Tonkens, E. (1999). *Het zelfontplooiingsregime: De actualiteit van Dennendal en de jaren zestig*. Amsterdam: Bert Bakker;
- Verhaeghe, P. (2012). *Identiteit*. Amsterdam: De Bezige Bij;
- Wallace, D. F. (1993). E Unibus Pluram: Television and U.S. Fiction. *Review of Contemporary Fiction* 13:2. p.151-194;
- Pickett, K. & Wilkinson, R. (2010). *The Spirit Level: Why Equality is Better for Everyone*. London: Penguin Books;
- Wunderbaum. (2015). The New Forest. Unser Dorf soll schöner werden. Februari/ maart. [http://www.rrkc.nl/rotterdam\\_uit\\_item/new-forest-unser-dorf-soll-schoner-werden/](http://www.rrkc.nl/rotterdam_uit_item/new-forest-unser-dorf-soll-schoner-werden/)
- Young, M. (1965). *The Rise of the Meritocracy, 1870-2033*. 1958. Harmondsworth: Penguin Books;
- Žižek, S. (2009). *Violence*. 2008. London: Profile Books.
- . (1998). 'Four Discourses, Four Subjects. In *Cogito and the Unconscious* (ed. Žižek, S), p. 74-116. Durham: Duke University Press.

## Zij-verwijzingen

### Boeken:

Foucault, M. Parrèsia. (2004). Amsterdam: Uitgeverij Parrèsia;

Smith, A. (2007). *An Inquiry to the Nature and Causes of The Wealth of Nations*. 1776. New York: Cosimo;

———. (2002). *The Theory of Moral Sentiments*. 1759. Cambridge: Cambridge University Press;

Vliegen, N. & Lier, L. (Red.). (2007). *Een spel voor twee spelers. Spel en speelsheid in psychoanalytische psychotherapie*. Leuven: Acco Uitgeverij.

### Theater:

De Wit, R. (performer, theatermaker), Vielen, F. (performer, theatermaker), Grotenhuis, S. (performer, theatermaker), Struyf, T. (performer, theatermaker) & Austbø, H. (performer, theatermaker). (2013). *Heimat*;

Heemstra, M. (theatermaker, performer) & Kirmiziyüz, S. (acteur, theatermaker). (2014). *Jeremia*;

Van Dolron, L. (regisseur, performer). (2014). *Liefhebben*;

Wunderbaum (theatergezelschap). (2015). *Unser Dorf soll schöner werden*.

### Films:

Abrahamson, L. (regisseur). (2014). *Frank*;

Bluth, D. (regisseur). (1982). *The Secret of NIMH*;

Dayton, J. (regisseur) & Faris, V. (2006). *Little Miss Sunshine*;

Domogala, S. (filmmaker). (2010). *Alles wat we Wilden*;

———. (2013). *It's in the Sky*;

Kroyer, B. (regisseur). (1992). *FernGully: the Last Rainforest*;

Vallée, J-M. (regisseur). (2013). *Dallas Buyers Club*.

### Series:

Boxer, N., Turner, T., Beers, T., Forward, B., Harnage, P., Heyward, A., London, R., Pyle, B.Y.E., Schafhausen, C. (makers, bedenkers). (1990-1996). *Captain Planet*;

DeGrasse Tyson, N. (presentator). (2004). Vervolg van de serie uit de jaren tachtig geschreven door

Sagan, K, Druyan, A. & Soter, S. *The Cosmos*;

Dunham, L. (regisseur). (2012 –). *Girls*;

Price, A. (regisseur). (2010 – 2013). *Borgen*;

Spacey, K. (initiatief) & verscheidene regisseurs en schrijvers. (2013 –). *House of Cards*;

Star, D. (regisseur). (1998–2004). *Sex and the City*;

Vos, M. (documentairemaker, verslaggever). (2014). *My America*.

### **Websites:**

<http://aynrandlexicon.com>

<http://www.canvas.be/programmas/my-america/9ec1f954-aa97-46ff-b656-9cd18704ade5>

<https://www.foodpairing.com/en/home>

<http://www.newdream.org>

[http://www.npo.nl/vpro-tegenlicht/15-03-2015/VPWON\\_1232878](http://www.npo.nl/vpro-tegenlicht/15-03-2015/VPWON_1232878)

<http://tegenlicht.vpro.nl/nieuws/2014/oktober/denken-als-holslag.html>

<http://theknife.net/comic/>

<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/discussion/2010/02/26/DI2010022602928.html>

[https://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_people\\_influenced\\_by\\_Ayn\\_Rand](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_people_influenced_by_Ayn_Rand)

## Dankwoord

*“Whenever you feel like criticizing any one...just remember that all the people in this world haven't had the advantages that you've had.”*

— F. Scott Fitzgerald

Ten eerste wil ik Ayn Rand bedanken, want ook haar levensloop (met name haar ongeluk) onthult de vormen van kritiek die ze heeft geuit en datgene waarvoor zij het opneemt. Zij heeft niet de voordelen gekend die ik heb gekend, en ik niet die van haar. Laten we het daarom opnemen voor zo veel mogelijk voordelen voor iedereen, maar ook de tragiek – die nu eenmaal in het leven kan bestaan – niet minachten.

Ten tweede wil ik mijn ouders bedanken, voor hun mooie kunst. Mensen die mij altijd steunen en zelfs in hun vakantie mijn scriptie lezen, een redactioneel kantoor hadden opgezet. Ook mijn vrienden wil ik bedanken. Rogier van Reekum en Lisette Olsthoorn voor al mijn gesprekken die ik met hen heb gevoerd de afgelopen jaren. Vaak hebben ze mij geïnspireerd. Rogier bedank ik ook nog voor het immer paraat staan om mijn scriptie af te drukken, zelfs op vakantie. Friso van Houdt, dank je wel voor het lezen en analyseren van mijn scriptie, terwijl je het zo druk had met je eigen werk – het beoordelen en becijferen van andere scripties. Je commentaar geeft mij steun en ik heb veel gehad aan je enthousiaste reactie en begrip. Ook de aandacht van je lieve vriendin Hanna heeft mij zeer gesteund.

Ten derde, maar zeker niet in de laatste plaats, bedank ik de docenten die mijn scriptie hebben gelezen. Maureen Sie – derde examenlid bij mijn afstuderen – die ik weleens tegenkom bij een voorstelling – bedank ik omdat ze tijd heeft kunnen vinden en omdat zij het ook als een ware Orpheus durft op te nemen voor de waarde van de studie filosofie. Jos de Mul, omdat hij altijd vertrouwen lijkt te hebben in zijn studenten, ook degenen die er wat langer over doen – zelfs als ze voor hem werken – en een gigantisch optimisme bezit waarmee hij de moeilijkste filosofische onderwerpen te lijf gaat en interessant weet te maken, terwijl – of misschien juist omdat – hij het ook opneemt voor het belang van tragiek, tragedie. Dat heb ik van hem geleerd.

Gijs van Oenen heeft mij de ruimte gegeven om een persoonlijk onderwerp uit te pluizen en het leek alsof hij soms meer begreep dan ik, waarom ik dit onderwerp – Ayn Rand – ooit had gekozen. Gijs heeft mij op de juiste momenten met rust gelaten en aan mijn jasje getrokken. Hij had het niet beter kunnen doen. Toen ik nog niet zo heel lang bezig was met mijn scriptie en ik al enigszins ontmoedigd raakte, heeft Gijs mij weer bemoedigd door te stellen dat ik de eerste ben – in wat hij erover gelezen had – die wat interessants weet te melden over Ayn Rand. Dank je wel Gijs! Het idee dat niet iedere poging tot emancipatie ook voor het gewenste resultaat zorgt, heeft hij mij geleerd. Dat we voorzichtig moeten zijn, maar de hoop niet op hoeven te geven daarmee ook.

Het was geen makkelijke opgave, te verdedigen wat je lief is in een masterscriptie – en zeker ook in te gaan tegen iets dat je minder lief is – maar ondanks de moeilijkheden accepteer ik alles wat deze scriptie zal brengen. Als laatste bedank ik alle andere Orpheuzen, die iets moois in de wereld (hebben) weten te brengen. Ook Ayn Rand heeft dit gedaan, iedereen doet dat, maar Rand verdedigde een systeem waarin dit niet helemaal wordt gefaciliteerd. Dat zal geen enkel systeem waarschijnlijk ooit kunnen doen, maar laten we niet vast blijven zitten en laten we doordenken. Iedereen die dat doet, zonder voor lege abstracte systemen te pleiten die opeens alles zullen oplossen, bedank ik hier ook.

Als één na laatste bedank ik de mensen die het met mij volgehouden hebben tijdens het maakproces van deze scriptie. Dat zijn wederom mijn vrienden, geliefden, ouders, maar ook Daja (de grootste levensgenieter die er bestaat, en van wie ik veel kan leren en geleerd heb), en overige

familieleden. Als laatste bedank ik alle docenten van de Erasmus Universiteit, inclusief de reeds genoemden. Het voelt alsof ik hier mocht opgroeien, volwassen mocht worden. De docenten zijn als opvoeders geweest, ze hebben zich – misschien zonder het te weten – over mij ontfermd en mij niet alleen geleerd over het leven en over de filosofie, maar ook *hoe* te leven. Misschien heeft het daarom zo lang geduurd, omdat ik geen afscheid kan nemen, maar nu vlieg ik het nest uit.