

# NOVA CIVITAS

## DE SIENJAAL-REPLIEKEN



### Progressieve kreten en utopisch gefluister

Frank van Dun

#### 1. Bezoek aan een woordenkraam

Ik heb Het Sienjaal van de heren Coppieters en De Batselier en hun 'werkgroep' vooral willen lezen zoals het zichzelf aandient, namelijk als een "progressief manifest" en een proeve van "concrete utopie". Vooraleer in te zoomen op deze aspecten wil ik evenwel eerst enkele bedenkingen kwijt over Het Sienjaal als tekst. Het is immers alleen via de tekst dat de lezers bij de boodschap kunnen komen. En als tekst is Het Sienjaal beslist geen voorbeeld dat navolging verdient.

Het Sienjaal is inderdaad een samenraapsel van zinledige politieke retoriek en onsamenvangende, elkaar voortdurend tegensprekende "analyses" en onverbloemde grootspraak van heren die zichzelf de opdracht toekennen "de samenlevingsprocessen te sturen". Het is voer voor lieden die een kick krijgen van modieus politiek jargon als 'radicaal-democratisch project', 'grenzen aan de groei', 'concrete utopie', 'verkruijmeling', 'ver-ikking', 'dynamische trojka van economie, technologie en reclame', 'verbonden samenleving', 'maakbare economie', 'planning als onderbouw van het economisch debat', 'mondiale samenhang', 'deritmering en fragmentering', 'microrationaliteiten', 'postmoderniteit', 'stakeholders', enzovoort *ad nauseam*.

Voor wie daar niet op kickt is Het Sienjaal lezen een kwelling. Zo'n lezer komt niet licht voorbij de eerste bladzijde van de "oproep" van Coppieters en De Batselier. Op die bladzijde staat geen enkele zin die enige herkenbare inhoud heeft of die niet een nest van drogredenen en incompetent woordgebruik is. De daaropvolgende bladzijden zijn geen haar beter, maar zij hebben niet meer hetzelfde verrassingseffect—niets gaat zo snel vervelen als ruis.

Voor de lezer die zelf wil oordelen, citeer ik hier wat het duo op die eerste bladzijde neerpent:

"Dat de loop van de geschiedenis aan het veranderen is, betwijfelt niemand. Maar over de richting die de geschiedenis zal inslaan, leeft alleen maar onzekerheid en angst. Alleen de arrogante en egoïstische reclame heeft de pretentie om die richting te kunnen bepalen. De opdracht van de politiek is de samenlevingsprocessen te sturen, diepgaande hervormingen en nieuwe inzichten een kans te geven. De grenzen aan de groei aantonen en hieruit het besluit trekken dat de vrije concurrentie geen regulerende of normerende waarde heeft, zet ons op de weg naar een nauwkeurige analyse én naar een concrete utopie: die van de verbonden samenleving.

De verkruiemeling, de ver-ikking en de angst wijzen op storm op de maatschappelijke barometer. Onze samenleving wordt beheerst door de dynamische trojka van economie, technologie en reclame. Onderdrukt worden daardoor de sociale, de ecologische en de culturele dimensie, en die onderdrukking heeft alles met democratie te maken.

En zo gaat het door, bladzijde na bladzijde. De auteurs van Het Sienjaal voeren stelselmatig "de politiek", "de economie", "de technologie", "het sociale", "de cultuur" ten tonele alsof dat personages zijn in een allegorisch spel. Het is alsof zij zich ertoe verbonden hebben op elke bladzijde ten minste tien drogredenen ten toon te spreiden, in de vorm van uit de lucht gegrepen beweringen, ongefundeerde gevolgtrekkingen, vaag, suggestief en intimiderend taalgebruik, misleidende hypostaseringen, onbegrijpelijke analogieën, willekeurige classificaties en verwisselingen van oorzaken en gevolgen. De tekst is doorspekt met statistische gegevens, zonder bronvermelding, duiding of samenhang (zie bijvoorbeeld de cijfers over werkloosheid en de kloof tussen arm en rijk op p. 162-164), waar de kritische lezer niet wijzer van wordt. Zonder blikken of blozen haspelen de auteurs feiten, mythen, tendentieuze interpretaties, ongeoorloofde veralgemeningen en persoonlijke ideetjes door elkaar alsof het allemaal evangelie is.

Deze opmerkingen gelden overigens niet alleen voor de teksten van Coppieters en De Batselier, maar ook voor de meer academische stukjes van de werkgroep. Daarin zijn een aantal 'analyses' samengebracht die bij nader toezien alle kanten uitwijzen. Dat geeft ook de eindredacteur toe (p. 9) : "De ondertekenaars beklemtonen dat hun steun de geest van het globale document betreft en niet de letter van elke tekst, waarover soms meningsverschillen openblijven." *Soms?* Dat is pas een understatement! En wat moet de lezer als de geest van het globale document begrijpen, nu hij op voorhand gewaarschuwd is dat de letter van de tekst hem daarbij niet helpt? Hoe ironisch dat het "analytische" gedeelte van Het Sienjaal, dat bedoeld lijkt om het project een respectabele basis te geven, uiteindelijk alleen aantoon dat die basis er niet is, er althans niet toe doet.

## 2. Failliet van het progressivisme

Het Sienjaal mag dan wel onsamenvattend en slecht geschreven zijn, het heeft toch een aanzienlijke documentaire waarde als symptoom van de intellectuele crisis waarin het progressivisme verkeert. Coppieters en De Batselier willen een "nieuw progressief élan" in Vlaanderen op gang brengen. Dat blijkt echter een afwijzing in te

houden van de al dan niet marxistisch geïnspireerde bevrijdingsutopieën die tot voor kort het gezicht van het progressivisme bepaalden.

Waarom dat vertrouwde progressivisme wordt afgewezen, wordt in Het Sienjaal niet uitgelegd. Dat is begrijpelijk. Zo'n uitleg zou immers aan het licht brengen dat juist de verspreiding van de progressivistische ideologie althans ten dele verantwoordelijk is voor de morele en culturele crisisverschijnselen waar Het Sienjaal zo zwaar aan tilt—de 'ver-ikking' en 'verkruiemeling', het consumentisme en *tutti quanti*. Progressieven houden ervan zichzelf als kritische buitenstaanders te portretteren, maar in werkelijkheid zijn zij reeds lang een toonaangevend en invloedrijk establishment, en niet alleen in literaire en academische kringen. Breed uithalen naar 'het liberaal-conservatief gedachtengoed van Verhofstadt', 'het neo-liberale discours' en andere krachten die de Sienjaalversie van de Vlaams-progressieve catechismus voor evident des duivels houdt, is niet voldoende om die progressivistische verantwoordelijkheid te weerleggen.

In plaats van de toestand van de huidige beschaving te analyseren in termen van de culturele krachten die haar gevormd hebben, valt Het Sienjaal terug op de platste vorm van historisch materialisme, het economisch determinisme. Alle ellende komt voort uit productiekrachten (de technologie, de reclame) en productieverhoudingen (de markt, de concurrentie). Ergo, zo lijkt Het Sienjaal te suggereren, wij staan voor een dramatische confrontatie tussen "de economische krachten die ons beheersen" en "de politiek wier opdracht het is de samenlevingsprocessen te sturen".

### 3. Het religieuze karakter van het progressivisme

Het moderne progressivisme is een in oorsprong en wezen religieuze beweging, een grotendeels gesecculariseerde synthese van millenarisme en gnosticisme—religies die zich van oudsher hebben aangediend als alternatieven voor het orthodoxe christendom. Het is echter geen godsdienst. Het is een atheïstische religie, die niet het geloof in een transcendente God centraal stelt, maar het geloof in een verlossende evolutie, een onafwendbare 'progressie' van de Mens zelf. Het is een religie van de Mens als de alfa en de omega van de cosmische ontwikkeling. De ethische en politieke standpunten die wij met het progressivisme associëren, volgen uit de religieuze vooronderstellingen ervan.

I. *De joods-christelijke orthodoxie*. In tegenstelling met de gnostische en de meeste millenaristische religies beklemtoont de christelijke orthodoxie de begrenzing en de eindigheid der dingen, ook van de mens en zelfs van God. De centrale idee van de orthodoxe leer is immers de onherroepelijke scheiding tussen God en schepping. Hemel en aarde zijn gescheiden sferen, en dat geldt ook voor natuur en bovennatuur. Elk van die door andere begrensde zijnden heeft een eigen bestaan en vrijheid—een eigen bestaansrecht in een allesomvattende orde.

Dit geldt in het bijzonder voor de mensen, zowel in hun verhouding tot God als in hun verhoudingen tot elkaar. Ieder mens heeft dan ook een eigen verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid tegenover alle anderen en tegenover God.

Er is dus veel wat niet aan God kan worden toegeschreven, omdat die zijn schepping en zijn schepselen een eigen bestaan en werkzaamheid heeft gegeven.

Voor de menselijke samenleving betekent dit, dat er een natuurlijke rechtsorde is. Die wordt gevormd door de natuurlijke grenzen die ieder mens van de anderen scheiden en onderscheiden. De natuurlijke rechtsorde is derhalve een reële orde. Als zodanig beschikt zij over een eigen integriteit en autonomie. Door deze opvattingen onderscheidt de joods-christelijke 'orthodoxe' traditie zich van andere, pantheïstische en panentheïstische religies die de wereld als een deel van God of God als een deel van de wereld voorstellen, of de wereld de status van een illusie geven, zonder enige realiteit.

Respect voor de natuurrechtelijke en wezenlijk pluralistische orde is het voorschrift dat in de Tien Geboden wordt uitgewerkt. Mensen horen thuis in de natuurlijke rechtsorde. Zij zijn geen goden en kunnen geen goden worden. Nog minder kunnen zij goden maken. Zij zijn mensenkinderen, die in een mensenwereld geboren worden en daarin slechts kunnen overleven dankzij het werk van hun ouders en voorgangers. In die natuurlijke rechtsorde staat geen van hen boven enig ander—zij zijn naasten of gelijken. Als zodanig kunnen mensen alleen overleven door elkaars leven en werk en onderlinge afspraken—elkaars recht derhalve—te respecteren.

Daarmee is de joods-christelijke ethiek voor alles een rechtvaardigheidsethiek, die van het respect voor de rechtsorde en dus van ieders respect voor zichzelf en voor anderen de eerste sociale deugd maakt. De christelijke ethiek voegt daar nog het liefdesgebod aan toe. Dat laat de persoonlijke verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid bestaan, maar gebiedt vergiffenis en opvang voor wie daarin tekortschiet.

De fundamentele relatie van de joods-christelijke ethiek is derhalve het *wederzijdse* respect tussen Ik en Ander. 'Ik' en 'Ander' zijn hier geen eigennamen, maar relatieve termen: ieder is een Ik voor zichzelf en een Ander voor alle anderen. Zelfrespect impliceert daarom respect voor anderen, en omgekeerd. Wederzijds respect vereist nederigheid, maar noch zelfvernedering noch vernedering van de ander. Het vereist ook fierheid, maar geen zelfoverschatting en evenmin overschatting van de ander.

*Orthodoxie en liberalisme.* Ontdaan van zijn theologische aspecten is de christelijke rechtvaardigheidsethiek identiek met de klassieke natuurrechtelijke ethiek van het liberalisme. Ook daarin worden mensen gezien als individuele actoren in een rechtsorde die hun wederkerige rechten en plichten bepaalt. Iedereen begrenst iedereen, en het respect voor die grenzen ('eigendom', 'rechten') is de waarborg van ieders vrijheid. Elke grensoverschrijdende daad vergt in de rechtsorde een verantwoording, een gesprek of onderhandeling. Zij maakt degene die haar stelt ipso facto aansprakelijk.

'Vrijheid' in de klassieke christelijke en liberale zin is dus geen utopische notie van bevrijding uit de beperkingen van het bestaan en het samenleven. Zij is juist de erkenning van de natuurrechtelijke orde van samenleven van objectief begrensde, van elkaar gescheiden en te onderscheiden mensen. Zij komt dus niet tot uiting in

"doen wat men wil", maar in een relatie van wederzijdse *persoonlijke* verantwoordelijkheid. Alleen binnen de grenzen van zijn eigendom kan een individu 'doen wat het wil', zonder daarvoor aan wie dan ook verantwoording af te leggen. Daarom is de natuurrechtelijke christelijke of liberale orde voor de progressieven een beklemmende omgeving, die het spontane, authentieke en autonome individu bedelft onder een massa 'verantwoordelijkheden'.

*Afwijkingen.* De voor het orthodoxe christendom fundamentele wederkerigheid van Ik en Ander impliceert niet alleen hun fysieke onderscheidbaarheid en gelijksoortigheid, maar ook hun morele gelijksoortigheid. Er is geen sprake van dat het Ik goed is en de Ander daarom slecht, of omgekeerd. In bepaalde vormen van het christendom ging de notie van wederkerigheid echter verloren. De Ander (meestal God, maar soms ook elk ander) werd alles, het Ik niets. Absolute godsdienst en/of absolute zelfverloochening werden de hoekstenen van een beklemmend geloof, dat het Ik vernietigde door het volledig te laten opgaan in de Ander.

Tegen deze heterodoxe interpretaties van het christendom werd van diverse zijden terecht gereageerd, niet alleen omdat het van de vernedering van de mensen de voorwaarde van Gods verheffing maakte, maar ook omdat de ethiek van de zelfverloochening en de zelfopoffering onder mensen tot absurde consequenties leidt.

II. *Gnosticisme.* Een aantal van die reacties ging echter geheel de andere kant op, met even desastreuze ethische gevolgen. Daarin werd juist het Ik tot een allesomvattend *universeel ego* gepromoveerd, dat de volheid van alle menselijke vermogens en mogelijkheden realiseert. De Ander (de bijbelse God of de medemens) werd daarmee tot niets gereduceerd, of tot een obstakel dat uiteindelijk uit de weg geruimd zal worden of dat volledig onder de heerschappij van het Ik zal komen.

In deze visies is elk Ander een onduldbare beperking van het eigen Ik, dat daardoor gereduceerd wordt tot een verminkt of *particulier ego*. Elke beperking is daarom een affront voor de ware Mens. Het Ik is pas werkelijk vrij, wanneer het van de Ander—elk ander—verlost is. *L'enfer, c'est les autres.*

Dergelijke ideeën vinden we in de gnostiek. In zijn oorspronkelijke vorm hield die voor dat de Mens zelf (het Ik) de ware god is—zij het een god die ten onrechte door de valse bijbelse god (de Ander) in aardse gevangenschap (de natuurlijke orde) gehouden wordt. De oorspronkelijke gnostiek werd derhalve gekenmerkt door haat voor de natuurlijke orde en de bijbelse god. Het geloof dat die god inderdaad boven de Mens verheven is, is het ultieme valse bewustzijn—de opium van het volk, zou Marx zeggen.

Tegelijkertijd beweert de gnostiek de geheime kennis ('gnosis') te bezitten die een bevrijding uit het 'rijk van de noodzaak' en daarmee een herintrede in het 'rijk van de vrijheid' mogelijk maakt. Daar zijn geen grenzen meer en wordt alles opnieuw één en dus heel: de particuliere individuen houden op te bestaan en ruimen de baan voor het universele Ego—het universele individu dat de Mens zelf is. Met het wegvallen

van alle grenzen vallen ook alle beperkingen weg. In het rijk van de vrijheid kan de Mens derhalve doen wat hij wil. Dit is de kern van de progressieve 'dialectiek van de bevrijding'. Door de vooruitgang van de 'kennis' (die in het geseclariseerde progressivisme gelijkgesteld werd met wetenschap en rede) kan de Mens zich onbeperkt ontplooien.

Merk op dat in deze gnostische voorstellingen een tegenstelling bestaat tussen de Mens (het naar verlossing strevende Ik) en de mensen (de particuliere individuen, die zich in de wereld handhaven door zich daaraan aan te passen).

*Millenarisme.* Binnen het christendom komen enigszins gelijkaardige opvattingen voor bij sommige millenaristische bewegingen. Die keken vooruit naar een herstel van het aardse paradijs, het koninkrijk Gods op aarde. In latere versies van het millenarisme—ook wel het 'progressieve millenarisme' genoemd—werd God echter een immanent evolutieproces dat ons uit de historische toestand van verdeeldheid en conflict naar een toestand van eenheid en harmonie voert: een proces van heling (heelwording) dat uitmondt in een toestand waarin alles zonder gebrek zal zijn. Stelden de millenaristen aanvankelijk veel meer vertrouwen in de verlossende kracht van geloof en evangelisatie, het progressieve millenarisme had er weinig moeite mee wetenschap, techniek en organisatie uit te roepen tot de instrumenten van bevrijding. De moderne staat met zijn absolute wetgevende soevereiniteit en zijn blijkbaar onbeperkt vermogen mensen en middelen te mobiliseren, verscheen hier als het instrument van de goddelijke voorzienigheid.

*III. Het progressivisme als religie.* Het progressivisme putte diep uit de gnostische bronnen. Dat was zeker het geval voor de idee dat de Mens voorbestemd is om alle grenzen te overschrijden en zich zo uit de beperkingen van het natuurlijke en historische bestaan te bevrijden. De bevrijdingsleer had het daarbij niet alleen gemunt op nationale, regionale en lokale grenzen, de grenzen tussen de sociale klassen en etnische groepen, maar ook op de voor progressieven onaanvaardbare grenzen tussen mens en mens—die van de particuliere individualiteit, het gezin en de familie, of welke andere manifestatie van 'private eigendom' of 'morele conventie' dan ook—en uiteindelijk ook de grens tussen mens en natuur. Bevrijd van alle begrenzingsen, zo leerde de bevrijdingsutopie, zou de Mens dan eindelijk zijn ware, oneindige aard realiseren: die van de volmaakte zelfbepaler, die zichzelf en zijn bestaansvoorwaarden naar eigen inzicht en lust uit zichzelf creëert. Kortom, de Mens zou zijn ware goddelijke aard realiseren.

Ook de gnostische opheffing van de wederkerigheid van Ik en Ander heeft het progressivisme getekend. Zij komt tot uiting in de radicale splitsing tussen het Ik—wat eigen en authentiek is—en de Ander—wat vreemd en daarom vals is. De ethische consequenties van deze splitsing zijn verstrekkend. De materiële wereld met alle beperkingen die hij oplegt en alle materiële behoeften die hij opwekt—kortom, alles wat nu als 'het economische' bekend staat—is de Ander, en daarom een affront voor de spirituele, goddelijke aard van de ware of authentieke Mens (het Ik). Daarin liggen de religieuze wortels van de afkeer van de progressieven voor het economische en ook van hun overtrokken tegenstelling tussen materialiteit en spiritualiteit, economie en cultuur.

Tot de materiële wereld behoren ook de sociale en morele conventies. Die maken het samenleven mogelijk, maar worden juist daarom als verderfelijk gezien. Zij zijn immers het cement dat de muren van de aardse gevangenis recht houdt. Zij staan de ontplooiing van de authentieke persoonlijkheid in de weg. Economie, recht, moraal, de noodzaak van arbeid "in het zweet van uw aanschijn", van arbeidsdeling en geldverkeer, van seksuele voortplanting en de zorg voor de opvoeding van kinderen—voor de gnosticus zijn dat allemaal verschijningsvormen van de 'slavernij' waarin de natuurlijke orde ons gevangen houdt. Arbeid en seks moeten uit de sfeer van het maatschappelijke nut verlost worden, opdat zij nog slechts vrije expressie en zuivere lustbeleving zouden zijn—autonome functies van het Ik eerder dan heteronome maatschappelijke functies. Het is niet moeilijk in deze oude gnostische ideeën heel moderne progressieve standpunten te herkennen.

De progressieve moraal veronderstelde dat de maatschappij, als deel van de materiële wereld, verantwoordelijk is voor alle ellende, en rechtvaardigde daarom de eis dat de maatschappij ook verplicht moet worden die verantwoordelijkheid te dragen door het individu tegen alle risico's en frustraties te beschermen. Alle rechten komen toe aan het autonoom verklaarde individu—het bezielde Ik, bron van begeerte en lust. De plichten zijn voor de wereld en de maatschappij—de anonieme Ander, die de arbeidskracht en de andere materiële middelen bezit om die begeerten en lusten te bevredigen. In deze gescheiden toewijzing van rechten en plichten herkennen wij de formule voor de wonderbaarlijke vermenigvuldiging van "rechten", reguleringen en belastingen, die zo kenmerkend is voor de progressieve cultuur van de Westerse wereld in de twintigste eeuw.

Die formule is de rechtstreekse ontkenning van de wederkerigheid die de rechtvaardigheidsethiek van de christelijke orthodoxie en het klassieke liberalisme kenmerkt. In feite staat zij voor een schizofrene opvatting van menselijke persoon, die enerzijds, beschouwd als Ik, een sacrale status krijgt en anderzijds, beschouwd als Ander, als een anoniem lid van de materiële maatschappelijke orde, "corvéable et taillable à merci" is. Die Ander is niet meer dan een door sociale en historische omstandigheden bepaalde maatschappelijke factor, de gevangene van onpersoonlijke materiële of economische krachten.

De essentie van het progressivistische programma is dan ook de materiële krachten te beheersen en de maatschappij zodanig in te richten dat zij de ontplooiing van de ware Mens niet langer in de weg staat. De beheersing van de maatschappij is de voorwaarde voor de bevrijding van de Mens. Is aan die voorwaarde voldaan, dan "kan ik doen wat ik wil, terwijl de maatschappij de algemene productie regelt" (Marx). Dat is dan de realisatie van de bevrijdingsutopie. Het probleem is, uiteraard, dat er geen reële basis is voor het maken van een onderscheid tussen het autonome Ik en de heteronome Ander, wanneer deze slechts aspecten van dezelfde reële persoon zijn.

#### 4. De progressivistische erfenis

Kijken wij in het licht van het voorgaande even terug naar de 'ver-ikking', 'verkruiemeling', 'deritmering en fragmentering', het 'consumentisme' en andere

crisisverschijnselen van de huidige beschaving waartegen Het Sienjaal van leer trekt. Het zal niemand ontgaan dat deze geheel in overeenstemming zijn met de progressieve bevrijdingsreligie, haar Ik-cultus en haar afkeer voor alle instellingen en praktijken die gezien worden als steunpilaren van de bestaande orde.

Het is zonder meer belachelijk die crisisverschijnselen te zien als effecten van de concurrentie, de markt, het kapitalisme, de technologie of de reclame. Die zijn allemaal ouder dan de gewraakte fenomenen en bovendien veeleer kanalen via dewelke morele en culturele waarden zichtbaar worden dan sinistere demonen die ons "hun waarden opdringen".

'Ver-ikking', 'verkruiemeling', 'consumentisme' en dergelijke kenmerken de naoorlogse tijd waarin de progressieve intellectuelen via de uitbreiding van het staatsapparaat, maar vooral van de nieuwe visuele massamedia (life-style magazines, cinema, televisie) en het hoger onderwijs, een ongemeen grote invloed op de publieke opinie kregen. Uit die tijd dateert de op grote schaal en systematisch gepropageerde delegitimering van traditionele sociale en morele instituties, gedeeltelijk als reactie tegen de "macht van de kerk", maar ook als uiting van de progressieve moraal.

Het is waarschijnlijk dat de delegitimering van de traditionele sociale instellingen en conventies allerlei remmingen wegnam die voorheen zo goed en zo kwaad als het ging de toch altijd aanwezige zelfzucht en hebzucht in toom hadden kunnen houden, zij het wellicht ten koste van veel hypocrisie. Er zijn in elk geval talrijke statistische indicaties dat vanaf het midden van de eeuw allerlei gedragingen en houdingen (met betrekking tot huwelijk, kinderen en ouderschap, kerk, criminaliteit, professionele verantwoordelijkheid, fatsoensnormen voor gedrag in het publiek en aanspraken op 'publieke goederen', en dergelijke) een breuk met historische patronen inluidden.

De delegitimering van de traditionele sociale en morele conventies was ook een aantasting van de mechanismen van informele sociale controle. Vanuit het progressivistische gezichtspunt staat de informele sociale controle immers voor de onduldbare discipline waaraan de anonieme Ander het autonome Ik onderwerpt—dus voor een schending van het "recht" van de Mens op onbeperkte zelfontplooiing.

De afbraak van de informele sociale controle is het sociale equivalent van de progressieve aanslagen op de informele discipline van de markten. In beide gevallen gaat het om protectionistische strategieën die mensen de mogelijkheid en de middelen moeten geven om hun gedrag niet aan te passen aan de via de markten of andere sociale controle-mechanismen gecommuniceerde eisen en verlangens van hun medemensen.

Tegelijkertijd kwam de uitbouw van de moderne welvaartsstaat in een stroomversnelling. Dat leidde tot een collectivisering van allerlei verantwoordelijkheden, zowel op het sociale als het economische vlak—bijna onvoorwaardelijke bijstand en subsidie, niet alleen voor individuen maar ook voor ondernemingen, sectoren, regio's, allerlei verenigingen.

De soevereiniteit van het Ik (de consument en de kiezer) impliceerde een 'instrumentalisering' van de Ander (de producent en de belastingbetaler). De maatschappelijke verhoudingen werden in het progressieve wereldbeeld niet langer opgevat als rechtsverhoudingen onder vrije en gelijke individuen. Zij werden integendeel beschouwd als middelen voor de organisatie van de "maatschappelijke productie", die zelf geen ander doel heeft dan ervoor te zorgen "dat ik kan doen wat ik wil". Volgens de progressivistische logica betekent dit, dat de overheid alsmaar meer middelen ter beschikking van de consumenten-kiezers moet stellen. De overheid wordt een managers-collectief dat de maatschappelijke processen stuurt als agent van de aan niets en niemand verantwoording verschuldigde consumenten-kiezers.

De transformatie van 'productiviteit', 'efficiëntie', 'competitiviteit' en dergelijke in absolute, dwingende beleidsdoelen is een rechtstreekse implicatie van de progressivistische eis dat alle economische krachten worden beheerst en georganiseerd met het oog op de "bevrijding" van het Ik van alle lasten en onzekerheden van het bestaan. De reductie van "politiek" tot management en beleid is waarschijnlijk het meest opvallende aspect van de progressivistische invloeden op het openbare leven. Met hun obsessie voor rationele beheersing en sturing van samenlevingsprocessen hebben de progressieven de *managers*-waarden op de politieke voorgrond geschoven en tegelijkertijd de morele en juridische kaders van de persoonlijke verantwoordelijkheid ontmanteld. De door christenen en liberalen voorgestane rol van de politiek, als *behoeder* van een autonome orde van samenleven, was hun veel te min.

De progressieven kunnen hun verantwoordelijkheid niet ontlopen voor de verregaande corruptie van zowel de politieke als de economische sfeer. Zij oogsten wat zij gezaaid hebben. Het Sienjaar wil hiervan uiteraard niets weten. Het kwaad komt van de economie en de markt en hun liberale en conservatieve apologeten. De progressieven gaan vrijuit, alsof zij slechts heel marginale spelers zijn geweest in de geschiedenis van de voorbije honderd jaar. Die blindheid voor de eigen verantwoordelijkheid doet huiveren, zeker wanneer wij in Het Sienjaar een oproep lezen om "de vanzelfsprekende eenheid van ethiek en politiek te herstellen" (p.84). Wat wij ons als die vanzelfsprekende eenheid moeten voorstellen, daar mogen wij naar raden.

Er is niets vanzelfsprekends aan de relatie tussen politiek en ethiek. De literatuur daarover is omvangrijk en besteedt veel aandacht aan de vraag of democratische regimes wel een andere ethiek kunnen gedogen dan hedonistische zelfbevrediging—'consumentisme' in het jargon van Het Sienjaar. Dat is geen recente vraag. Zij werd 2400 jaar geleden al door Plato opgeworpen en sedertdien in alle tijden herhaald. Het is verre van evident dat een radicaal-democratisch maatschappijmodel enige hoop biedt op het soort van ethisch-culturele veranderingen waar de auteurs van Het Sienjaar zich voorstanders van tonen. Ook hier dringen zich een aantal vragen op, die Het Sienjaar handig onder de mat van zijn progressieve bluf veegt.

## 5. Terug naar het oude Utopia

Hoezeer ook Het Sienjaal zijn 'progressiviteit' met de lippen belijdt, de utopie die het voorstaat is niet langer de utopie van de totale bevrijding uit de beperkingen van het bestaan, maar die van een aanvaarding van die beperkingen. In termen van de religieuze dialectiek van Ik en Ander, staat Het Sienjaal voor een radicale ommekeer van het progressivistische dogma: Het Ik wordt onttroond en aan de Ander ondergeschikt en dienstbaar gemaakt. Dit komt neer op een eliminatie van het bevrijdingsaspect van het progressivisme, terwijl de andere kant daarvan, de beheersing van de maatschappelijke processen, onverminderd bevestigd wordt. Alleen wordt die beheersing niet langer voorgesteld als de beheersing van de anonieme heteronome Ander, maar van het gevaarlijke, zelfzuchtige autonome Ik.

Daarmee komt Het Sienjaal terecht in het vaarwater van die andere en veel oudere utopische traditie, die van het ascetische Utopia. Dat zoekt de realisatie van het utopische doel, de vrijwaring tegen frustratie, niet in de eliminatie van alles wat de bevrediging van lust en begeerte in de weg staat, of in de ontketening van de creatieve productieve krachten. Het ascetische Utopia kiest voor een resolute beperking van de begeerte. Daartoe stelt het al zijn hoop in beheersing, controle, reglementering, sturing en uiteraard opvoeding tot burgerzin.

Het ascetische Utopia blikkt vooruit naar een samenleving waarin mensen in serene gelatenheid aanvaarden dat er in de natuurlijke orde slechts een eindige ruimte voor de mens beschikbaar is. Om het nog een keer in religieuze termen te zeggen: niet de natuur hoort aan de mens toe, maar de mens aan de natuur—in het jargon van Het Sienjaal: "het ecologisch contract krijgt *absolute prioriteit*" (p. 85). Dit is een omkering van het oude progressieve ideaal van een humanisering van de natuur (Marx) en de hominisatie van de cosmos (Teilhard de Chardin).

In Het Sienjaal wordt de aanvaarding van de absolute "ecologische grens" bovendien gecombineerd met de aanvaarding van allerlei historisch-culturele grenzen—respect voor het eigen karakter van bepaalde historisch gedefinieerde regio's en culturen. Voor de oude bevrijdingsutopisten zijn dit echter fundamenteel onaanvaardbare dingen, uitingen van een bekrompen en conservatieve mentaliteit. Waar is de ruimte voor de bevrijding van de authentieke Mens, als juist de vrijwaring van toevallige aan plaats en historische toevalligheden gebonden sociale en culturele identiteiten en artefacten een hoge prioriteit krijgt? Het is niet verwonderlijk dat nogal wat progressieven de boodschap van Het Sienjaal instinctief wantrouwen.

De nadruk die Het Sienjaal legt op allerlei grenzen betekent niet dat het terugkeert naar de christelijke of liberale traditie van het natuurrecht en de daarbij horende rechtvaardigheidsethiek. Daar wil Het Sienjaal niet van weten. Het recht komt zelfs niet ter sprake. Het Sienjaal stelt al zijn hoop in machtsuitoefening en heerschappij. Als die maar goed—"radicaal-democratisch"—georganiseerd zijn, komt alles in orde. De auteurs koesteren zorgvuldig de utopische illusie dat wat zij voorstaan ook datgene is wat het volk zal kiezen als dat eindelijk dan toch de macht naar zich toe trekt.

De grond voor deze illusie is de overtuiging dat in Utopia alle belangen gemeenschappelijk zijn. Er is daarom geen behoefte aan een rechtsorde, die private

beslissingen op elkaar afstemt door ieder de kosten van zijn eigen handelingen aan te rekenen. In Utopia kan niemand beweren dat "de politiek" zich moeit met zaken die haar niet aangaan, want volgens het utopische boekje is alles politiek. Daarom zijn Utopia's altijd transparant, althans voor de utopische overheid. Die weet alles van iedereen, want niemand heeft voor haar iets te verbergen.

## 6. Solidariteit versus rechtvaardigheid

Er zijn in Utopia derhalve geen grenzen waarachter een persoon zich kan verschuilen voor de bemoeizucht van "de politiek". De natuurlijke grenzen ("rechten") tussen mensen zijn er van geen tel. Dat zijn de grenzen die juristen geacht worden na te trekken wanneer zij eigendomsrechten en contractuele verplichtingen, persoonlijke verantwoordelijkheden en aansprakelijkheden voor woorden en daden en gebeurtenissen proberen vast te stellen, opdat er geen onrechtvaardigheid zou zijn—dit wil zeggen, opdat niemand zich de verdienste van een ander zou toeëigenen en niemand voor de door een ander gemaakte fouten zou moeten opdraaien. Rechtvaardigheid, zo luidt de klassieke formule, komt tot uiting in de vaste wil ieder het zijne te geven. Zij bestaat in het respect voor de eigen en andermans grenzen.

Rechtvaardigheid, de ethisch-politieke deugd bij uitstek van de christelijke en de liberale traditie, heeft begrijpelijkerwijze nauwelijks of geen plaats in het utopisme, ook niet in de ascetische variant ervan. Niet de rechtvaardigheid, maar de solidariteit is voor de utopist de eerste sociale deugd—en solidariteit en rechtvaardigheid zijn fundamenteel verschillende dingen.

Dit verdient wellicht enige toelichting, nu solidariteit meestal wordt voorgesteld als iets zachts en moois. Daarbij denkt men aan het feit dat mensen vaak geneigd zijn anderen te helpen en te steunen om geen andere reden dan dat zij zich met hen verbonden voelen, met hen meeleven en meelijden. Men zegt dan ten onrechte dat zij handelen uit solidariteit. De correcte term voor de genoemde houding is evenwel 'naasteliefde' of 'sympathie' (letterlijk: meevoelen, medelijden). Sympathie is voor de liberale traditie—bijvoorbeeld bij David Hume of Adam Smith—wat naasteliefde is voor de christelijke traditie: het natuurlijke fundament van het morele of ethische sociale leven. Beide noties veronderstellen die van het recht; beide veronderstellen de rechtvaardigheid als wezenlijk kenmerk van ethisch gedrag: men toont zijn medevoelen of naasteliefde niet door anderen onrecht aan te doen.

'Solidariteit' (letterlijk: de eigenschap van een ondeelbaar geheel) heeft met dit alles niets te maken. Sympathie en naasteliefde zijn motieven om te geven, niet om te nemen, ook niet om van de ene te nemen om aan de andere geven. Juist daarin verschillen zij van de solidariteit, die stevast wordt ingeroepen om desnoods met geweld van A te nemen om aan B te geven. Dat is geen gering verschil.

Solidariteit is het gebrek aan respect voor de grenzen tussen mensen. Solidariteit betekent dat men een groep mensen als een ondeelbaar geheel—een hecht blok of *solidum*—wil zien en behandelen. Beroep op de solidariteit van de familie maakt het bijvoorbeeld mogelijk zowel de schuldige als de onschuldige leden ervan te straffen, zowel de verdienstelijke als de onverdienstelijke leden te belonen. Woorden, daden

en gebeurtenissen worden niet aan individuele personen toegeschreven, maar aan de groep. Het is dan ook de groep in haar geheel die solidair verantwoordelijk en aansprakelijk wordt gesteld door degenen die haar als zo'n geheel beschouwen—en dat betekent in de praktijk onvermijdelijk dat sommige leden van die groep onrechtvaardig behandeld worden.

Dat solidariteit onverenigbaar is met recht is een van de fundamentele inzichten van de joods-christelijke ethiek. In een opmerkelijke passus uit het Oude Testament (Genesis, 18:16-33) lezen we hoe Abraham verontwaardigd van leer trekt tegen God, wanneer die zijn voornemen bekend maakt de stad Sodoma te vernietigen. God acht al haar inwoners solidair verantwoordelijk voor de verdorvenheid die haar kenmerkt, maar Abraham wijst hem erop dat Hij de stad dient te sparen, al zouden er onder haar inwoners niet meer dan tien onschuldigen zijn. Zelfs voor God is het onrechtvaardig alle leden van een groep over een kam te scheren. De mensheid is geen *solidum*, geen ondeelbaar geheel: ieder mens dient volgens zijn persoonlijke daden en verdiensten beoordeeld te worden.

Solidariteit, in de oorspronkelijke betekenis van het woord (en dat is ook vandaag nog de politieke betekenis ervan), is daarmee in feite niets anders dan de legitimering en institutionalisering van de onrechtvaardigheid. Nogal wat politici doen niets liever dan de ene aan te rekenen wat een ander heeft gedaan of nagelaten, of wat die overkomen is. Wie de solidariteit inroept spreekt niet de concrete individuele mensen aan, maar het abstracte "lid van de groep"—de abstracte "burger", het fictieve personage dat zich geheel identificeert met het geheel waarvan het geacht wordt een deel te zijn en dat daarom zonder scrupules aansprakelijk kan gesteld worden voor alles wat er in of met de groep gebeurt.

## 7. Geïnstitutionaliseerde onverantwoordelijkheid

Solidariteit scoort hoog in Het Sienjaal; rechtvaardigheid komt nauwelijks ter sprake, tenzij als "sociale rechtvaardigheid"—maar dat is slechts *Newspeak* voor solidariteit—of als een louter beleidsinstrument, een middel om de begroting van de overheid te ontlasten (p.103). Niet iedereen zal evenveel aanspraak mogen maken op de solidariteit van de anderen. Ook het ascetische Utopia van Het Sienjaal zal immers de grenzen van het betaalbare moeten respecteren en dus keuzen moeten maken. In een op solidariteit gebaseerde maatschappij zal de overheid telkens opnieuw moeten vastleggen wie de baten en wie de lasten van de solidariteit dragen. Daartoe zal zij voortdurend louter conventionele grenzen tussen mensen dienen te creëren, die de taak moeten overnemen van de voor onduldbaar gehouden natuurlijke grenzen. Zij zal telkens opnieuw mensen moeten registreren, beoordelen, controleren, meten, indelen in groepen, categorieën, klassen, standen en rangen, opdat zij alle voor de sturing van de samenleving nodige gradaties van "zwakken" en "sterken" kan onderscheiden en zo ieders positie in de complexe en wisselvallige solidariteitsverhoudingen kan bepalen. Alleen zo kan zij doen wat volgens Het Sienjaal haar eerste verantwoordelijkheid is: "de samenlevingsprocessen sturen"—dat wil zeggen, mensen manipuleren.

Het is meteen duidelijk dat de concrete utopie die Het Sienjaal aanbiedt niet die van een "verbonden samenleving" is, maar wel de vertrouwde utopie van een "gebonden samenleving"—een samenleving gebonden aan een onwaarschijnlijk groot en machtig bestuursapparaat.

Alhoewel niets in Het Sienjaal echt duidelijk is, komt op meerdere plaatsen naar voor hoe moeilijk het voor de auteurs is zich los te maken van de idee dat er geen heil te verwachten is zonder een verdere uitbreiding van bureaucratische en machtspolitieke instellingen. Deze progressieve remedies voor alle kwalen liggen geheel in de lijn van de utopische traditie en werden door haar ook nooit als problematisch beschouwd.

Met ontwapenende naïviteit—of is het ontstellende hypocrisie—ontwijken de auteurs elke discussie over de vraag waarom een nog verdergaande politisering enig heil zal brengen, als die maar gebeurt onder het aanroepen van het gepaste "Vlaams, sociaal, ecologisch, mondiaal en radicaal-democratisch maatschappijmodel".

Dat 'de politiek' haar geloofwaardigheid heeft verloren blijkt voor de auteurs wel een reden om te pleiten voor een herwaardering ervan, maar niet om te peilen naar de oorzaken van dat verlies en evenmin om ook maar enige uitleg te verschaffen over de wijze waarop hun project daaraan iets zou kunnen verhelpen.

Het komt blijkbaar bij de auteurs niet op dat juist een maatschappij die ingericht is volgens het radicaal-democratische model, waarin iedereen in beginsel over alles en nog wat moet kunnen meepraten c.q. meebeslissen, in de praktijk niets anders kan zijn dan "government of the busy by the bossy for the bully". Het is een maatschappij waarin alle beslissingen uiteindelijk genomen worden door een handvol mandatarissen, functionarissen en *consultants*—professionele politici en andere, schimmige figuren die om vaak niet te achterhalen redenen als 'deskundigen' door het leven gaan. Dat zijn de lieden die de kunst van het vergaderen en het manipuleren van agenda's en dossiers en netwerken tot in de puntjes beheersen en daar ook voltijds mee bezig zijn.

Het deert de auteurs niet dat het hier lieden betreft die juist door de even onvermijdelijke als onoverzichtelijke radicaal-democratische encensering van verkiezingen, vergaderingen, commissies, subcommissies, raden van advies, studies, delegaties, meerderheidsbeslissingen, en dergelijke, van elke reële verantwoordelijkheid en persoonlijke aansprakelijkheid worden afgeschermd. Zij vermelden niet dat de symbolische politieke verantwoordelijkheid, waarop politici zich zo graag en zo luid beroemen, helemaal geen adequaat substituut is voor de aansprakelijkheid van iemand die bij elke beslissing niet alleen zijn eigen geloofwaardigheid, maar ook zijn eigen vermogen op het spel zet. Onvermeld blijft ook dat bij verkiezingen en stemmingen de individuele kiezer helemaal geen reële verantwoordelijkheid of aansprakelijkheid draagt voor zijn keuze en de gevolgen daarvan (die hij overigens niet kan overzien).

De auteurs laten zich niet uit over de consequenties van het leven in een gepolitiseerde maatschappij. Integendeel, de institutionalisering van de reële onverantwoordelijkheid kan voor hen niet ver genoeg gaan. Met geen woord reppen

de auteurs over de fiscale en andere machten die zij nodig zullen hebben om hun ideaal van een 'maakbare economie' te realiseren en de "contracten" af te dwingen die zij—in wiens naam?—met zichzelf gesloten hebben. Waar en hoe zullen zij die machten halen? Welke garanties bieden zij dat zij die niet voor andere doelen gaan gebruiken? Welke garanties bieden zij dat die machten niet zullen dienen voor elk willekeurig doel van elke willekeurige groepering die door welke speling van het lot dan ook een vinger in de politieke pap kan steken? Wie in Het Sienjaar het antwoord zoekt op deze vragen komt van een kale reis terug. Van de *constitutionele dimensie* van de politiek hebben de auteurs geen kaas gegeten. Die verdwijnt in de roes van de "radicale democratie", de nieuwe opium van het volk, die Het Sienjaar aan de man probeert te brengen.

## 8. Besluit

Laat dit voldoende zijn. De auteurs van Het Sienjaar lopen in een grote boog om de vraag heen, hoe hun als radicaal-democratisch project gepresenteerde stampot van progressieve, conservatieve, corporatistische, volksnationale, supranationale, nationaal- en multiculturele, communitaristische, radicaal-democratische en bureaucratische ingrediënten ook maar voor enig probleem een oplossing zou kunnen bieden die aantoonbaar beter is dan wat nu bestaat.

Het Sienjaar is een zak vol kreten en gefluister, waaruit politieke opportunisten naar geloven kunnen graaien—en dat ook zullen doen, want dat ligt in de aard van opportunisten. Of het meer effect zal hebben dan het bevorderen of fnuiken van enkele politieke carrières ligt niet voor de hand. Een visie op samenleven—samenleven met *anderen*: met andersdenkenden, met mensen met andere prioriteiten, andere waarden—presenteren de auteurs inmiddels niet, alleen beweringen over het verschil dat zij zullen maken als zij eenmaal aan de macht zijn. Dat is de "concrete utopie" die Het Sienjaar voor ons in petto houdt: een oud, mager, maar niet ongevaarlijk beestje.

Frank Van Dun