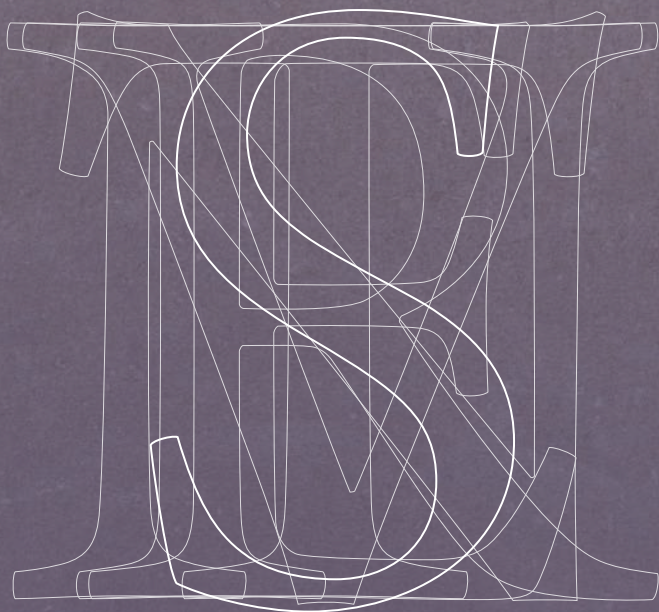




MEER DAN GENOEG

Een florierende economie van de matigheid



streven vrijplaats



STREVEN vrijplaats

streventijdschrift.be

Een florierende economie van de matigheid · hors-serienummer · december 2021

7 Ter inleiding

DE SAMENSTELLERS

11 De Tuin van Epicurus

IDA GERHARDT

I BLIJVEN GELOVEN IN GROEI?

14 De grenzen aan de duurzaamheid

Interview met Geert Noels

REDACTIE

23 Ontgroeien

Van schaarste naar 'meer dan genoeg'

JEF PEETERS

Degrowth of ontgroeien is in tijden waarin beleidsmakers roepen om voldoende groei op zijn minst een controversieel begrip. Het staat echter voor een groeiende sociale beweging. Deze bijdrage probeert het concept 'meer dan genoeg' te plaatsen binnen de discussies over economische groei. In de kern gaat het om een culturele verandering die het exclusieve schaarstemotief achter zich wil laten.

34 Waarom economische groei niet meer zo evident is

BRENT BLEYS

Onze economie groeit trager en trager. Voor heel wat economen is dit een zorgwekkende constatering. Noopt de milieucrisis echter niet tot een fundamentele herziening van ons economisch systeem? Hopen dat technologische oplossingen zullen volstaan om de klimaatdoelen van Parijs te halen, impliceert dat de technologische ontwikkeling aanzienlijk moet versnellen. Het complementair inzetten op efficiëntie – een economie van het genoeg – vindt steeds vaker ingang in het maatschappelijke debat. Deze bijdrage bekijkt hoe zo'n post-groei-economie eruit kan zien.

39 Consumptie

MAJA GÖPEL

Het consumptieve gedrag van het Westen is alleen mogelijk door het externaliseren van de kosten. Ook maakt het ons niet gelukkig om bezit en status als indicatoren voor ons gevoel van zelfwaarde te hanteren. De rol van consumeren in onze samenleving veranderen is een van de belangrijkste sleutels tot het creëren van duurzaamheid. De verzoening van sociale en ecologische doelen moet daarbij vooropstaan.

49 De markt als God

Het raadsel van de immuniteit van het marktdenken

HANS ACHTERHUIS

Het neoliberale marktdenken is merkwaardig immuun voor doordachte en goed beargumenteerde kritiek, en eveneens voor de publiek in het oog springende maatschappelijke ontsporingen en financiële crisisverschijnselen die eruit voortvloeien. De theorie, of wellicht eerder de religie van de schaarste, lijkt een onschendbaar grondbeginsel van het economisch denken en handelen. Maar niet alles is te koop, en mensen worden geenszins alleen gemotiveerd door de uitsluitend rationele omgang met vermeend schaarse middelen. De markt was altijd maar één beperkt onderdeel van de manier waarop gemeenschappen hun voortbestaan organiseerden. Dat winst en kapitaalvorming uiteindelijk iedereen ten goede komen is een mythe die door recent empirisch-historisch economisch onderzoek wordt weerlegd.

61 Soberheid als heroïsche keuze

ANTOON VANDEVELDE

Matiging van onze begeerten in het kader van een leven dat zich vooral richt op spiritualiteit is aanbevelenswaardig als persoonlijk ideaal. Het is ook wenselijk vanuit ecologisch perspectief. Het is echter niet eenvoudig om dit maatschappelijk te implementeren, omdat onze wijze van conflictbeheersing zo nauw verbonden is met economische groei. In een liberale maatschappij kan men soberheid niet echt opleggen aan individuen, maar men kan een matige levenswijze wel faciliteren door de creatie van een aanbod van publieke voorzieningen van goede kwaliteit dat voor iedereen op gelijke basis toegankelijk is.

II MATIGHEID EN COMMONS ALS ALTERNATIEF?

68 Het bedrijf als een gezond ecosysteem dat wil groeien

Interview met Toon Bossuyt

REDACTIE

76 De digitale 'omerta'

Schapen, bergen, zoutvlaktes, ze verslinden de mens

GUIDO VANHEESWIJCK

Vanuit een historisch perspectief worden in dit artikel de volgende vragen bekeken. Hoe komt het dat het ideaal van de *commons* nooit werd bereikt? Wat hebben we nodig om uit die impasse te raken? Kortom: waar kunnen we inspiratie vinden voor een florerende economie van de matigheid? Naast twee historische voorbeelden van kritiek op de te loorgang van de *commons*, komen hedendaagse voorbeelden van eenzelfde onvermogen aan bod. De theorie van René Girard fungeert hierbij als leidraad.

86 Van coöperatieven toen tot commons vandaag

LUDO ABICHT

De huidige wereldwijd verspreide commonsbeweging grijpt qua inspiratie terug naar de middeleeuwse en zeventiende-eeuwse ‘meenten’ of *Allmendes*, waarin boeren zich verenigden om het land te bewerken en de vruchten van hun werk met elkaar te delen. Deze idee kreeg een concrete vorm tijdens de negentiende eeuw, toen zowel boeren als arbeiders zich in Engeland verenigden in coöperatieven van producenten en consumenten. Dit initiatief werd in de Verenigde Staten en Canada, maar ook in Europa overgenomen en groeide uit tot de International Cooperative Alliance (ICA) met haar eigen ethiek en afspraken. Sinds de jaren 1960 ontstonden zowat overal ter wereld *commons*, die een theoretische basis kregen in het werk van de Amerikaanse politieke wetenschapper en Nobelprijswinnares Elinor Ostrom. Commons werken aan een ‘horizontale economie’ die autonoom staat tegenover staat en markt.

92 Thoreau’s *Walden*

Economie van de eenvoud voor een faustische ziel

LINDE DE VROEY & HERBERT DE VRIESE

Meer dan honderdvijftig jaar na het verschijnen van Thoreau’s *Walden* heeft het boek nog steeds een grenzeloze aantrekkingskracht. Maar hoe komt het dat het relaas van een schijnbaar gematigd leven zo sterk aanspreekt in onze mateloze tijd? Dit artikel onderzoekt hoe Thoreau’s matige en eenvoudige levensstijl een blijvende inspiratie kan bieden voor de moderne ziel die net streeft naar het buitensporige en grenzeloze in het leven.

105 Over grenzen, groei en heliocentrisme

FRÉDÉRIC HUYBRECHS

Geconfronteerd met verschillende sociaalecologische crises dringt de vraag zich op: welke weg kan en moet er bewandeld worden om huidige en toekomstige doemscenarië’s te vermijden? Welke nieuwe perspectieven bieden een uitweg? Dit artikel brengt twee recente boeken hierover in dialoog – namelijk *Vuur* van Ignaas Devisch en *Minder is meer* van Jason Hickel – en gaat daarbij voornamelijk in op hun verschillende invullingen van ‘matiging’ en grenzen en bespreekt mogelijke consequenties hiervan.

113 Waterstof en duurzame energie

De hoorn des overvloeds?

NYNKE VAN UFFELEN

Energie consuminderen is niet evident. In de wereld van de energie lijkt matigheid daarom een andere betekenis te hebben: we moeten niet minder energie gebruiken, maar andere energiebronnen. Dit essay verkent de link tussen matigheid, duurzaamheid, circulariteit en overvloed. Interessante inzichten kunnen volgen uit de utopische ideeën achter de waterstofhypes doorheen de laatste vijftig jaar. Het dominante discours van matigheid als overvloed kan sociale rechtvaardigheid soms in het duister verhullen.

III VERDERE INSPIRATIEBRONNEN VOOR EEN FLORERENDE ECONOMIE VAN DE MATIGHEID

122 **Van duurzaamheid naar zorgzaamheid**

Interview met Joost Callens

REDACTIE

129 **Hoop op een florerende natuur en economie**

HENDRIK OPDEBEECK

Bij het zoeken om gestalte te geven aan een florerende economie van het genoeg, peilt deze bijdrage verder naar inspiratiebronnen die het zinvolle van matigheid voor mens en planeet doen oplichten. Deze bronnen wijzen op de noodzaak van een nieuw humanisme met een herontdekken van wat redelijkheid werkelijk inhoudt. Hiertoe doen zowel de atheïst Youval Harari, de dalai lama als paus Franciscus een oproep. Aldus kan een florerende *homo economicus* opnieuw partner worden van een tevens florerende planeet.

137 **Zen en de grote zin om tegen je kleine zin in te gaan**

TOM HANNES

Op de vraag wat het boeddhisme over economie en matigheid te vertellen heeft, zijn er twee eenvoudige antwoorden: 'niets' (want de Boeddha heeft het vooral over persoonlijke verlichting) en 'alles' (want de Boeddha predikte een uiterst sober leven). Maar een complexere boeddhistische inspiratie is veel interessanter: duurzame matiging vereist een ontzagwekkend zingevend kader.

141 **Totdat ik kon vliegen op eigen kracht**

Over de matiging van hoop en maakbaarheid

STIJN LATRÉ

We staan mondiaal voor de grote uitdaging van een sociaal rechtvaardige klimaattransitie. Sommigen zoeken naar oplossingen die vertrekken van de idee van maakbaarheid en vooruitgang. Zo denken eco-modernisten dat het oude paradigma van (economische) vooruitgang overeind kan blijven via wetenschap en technologie. Maar ook sociale wetenschappers en politici vertrekken dikwijls vanuit de hypothese dat de sociale realiteit maakbaar is. In dit essay wordt deze maakbaarheids- en vooruitgangsfilosofie aan een kritisch onderzoek onderworpen. Aan de hand van het denken van de joodse filosoof Karl Löwith wordt nagegaan of en hoe christelijke hoop en Grieks fatalisme een matiging kunnen betekenen van het ons zo vertrouwde vooruitgangdenken.

147 **‘Zij bezaten alles gemeenschappelijk’**

Christelijke inspiratie voor een marktgedreven economie

ELLEN VAN STICHEL

Geconfronteerd met een steeds toenemende kloof tussen rijk en arm bieden het verhaal en voorbeeld van Jezus van Nazareth al eeuwenlang inspiratie om na te denken over wat er nodig is om een menswaardig bestaan voor iedereen te garanderen. Getuigen daarvan zijn het idee van de ‘universele bestemming van de goederen’, en het voorbeeld van de ‘gemeenschapseconomie’ dat zoekt naar een economie van het genoeg voor iedereen.

151 **Tot besluit**

De florerende tuin van Epicurus

WIL DERKSE

Het gedicht ‘De tuin van Epicurus’ van Ida Gerhardt past wonderwel bij de opzet en de inhoud van dit cahier. Driemaal klinkt in dit gedicht de regel ‘Wij kozen soberheid tot bondgenoot’. Ieder woord telt, zo blijkt: het betreft een *wij*, dus een gemeenschap (hoe klein ook) van *bondgenoten*; het gaat om een vrije *keuze*; en wel voor de *soberheid*. Deze soberheid, zo blijkt uit het gedicht, heeft niets met zure schraalheid van doen: het betreft een matiging die gekozen wordt door ‘levensgenieters’.

158 Personalia

160 Colofon

161 Oproep

Matigheid



Ter inleiding

Voor u ligt het tweede cahier van de Trends Leerstoel Economie van de Hoop. In 2022 is het vijftig jaar geleden dat *The Limits to Growth* verscheen, het rapport aan de Club van Rome, waarin de grenzen aan de economische groei voorop stonden. De focus van dit tweede cahier is gericht op het concept van matigheid. Dit als een mogelijks actuele invalshoek om vandaag met economische groei om te gaan. Op het eerste gezicht lijkt matigheid allerm minst te passen in de hedendaagse economie. Alsof moraalridders ons weer de les willen spellen en soberheid opdringen. De droom van een florerende economie lijkt dan veraf te zijn. Maar dit is een tijd van paradigmawisseling, zo horen we te hooi en te gras, een periode die ons niet in het minst noodzaakt om de economie en de planeet met elkaar te laten harmoniëren. En wanneer we het woord paradigmawisseling in de mond nemen, dan tasten we de basisvooronderstellingen van ons denken af. De rode draad die door dit cahier loopt is daarom die van de vraag. Wij willen in deze essaybundel graag steeds opnieuw de uitgangspunten in vraag stellen die lange tijd zo vanzelfsprekend leken. En dat vanuit verschillende invalshoeken. Een van deze uitgangspunten is de idee van economische groei.

MENSBEELD

In zijn bijdrage stelt oprichter van de Leerstoel Economie van de Hoop Hendrik Opdebeeck hardop de bekende drie vragen van de Verlichtingsfilosoof Immanuel Kant: *Wat kunnen we weten?*, *Wat kunnen we doen?*, *Wat mogen we hopen?* Die vragen komen onder één noemer samen in Kants vierde vraag: *Wat is de mens?* Wat maakt de mens tot mens? In dit cahier komt

– expliciet of impliciet – deze vraag telkens opnieuw aan bod. Is de levensdrang die de mens kenmerkt onlosmakelijk verweven met prestatiedrang, concurrentie, het zich vergelijken met en het beter doen dan anderen? Of bestaat er ook een ander mensbeeld, waarin de notie van levensdrang een heel andere invulling krijgt?

Afhankelijk van de manier waarop een mensbeeld wordt ingevuld – de mens als tochtgenoot of de mens als concurrent – zijn er ook diverse invullingen van een wereldbeeld, en in het verlengde daarvan heel verschillende concepten van wat we kunnen verstaan onder de term ‘gezonde economie’. Door na te denken over de wijze waarop een mensbeeld en een wereldbeeld gestalte krijgen, kunnen we ook doorstoten tot op het niveau waarop een economisch bestel kan gedijen.

ECONOMIE VAN SCHAARSTE OF OVERVLOED?

Wanneer spreken we van schaarste en van overvloed? Schaarste van de voorhanden goederen, zo luidt het economische standaardverhaal, is de oorzaak van spanningen en geweld tussen mensen. Alles wat die schaarste overwint, zo gaat de redenering verder, voorkomt dus het geweld en leidt tot verstandhouding tussen mensen. Het geweld wordt in die optiek dus niet aan de mens zelf toegeschreven, maar aan de schaarste van de natuur. Zaak is nu die schaarste te overwinnen en daarin was de moderne markteconomie op het eerste gezicht wonderwel geslaagd. Maar is het allemaal nog wel zo eenvoudig vandaag, wanneer we ook de ‘externe’ effecten van die economie op de samenleving en de planeet ernstig nemen? En kunnen we eigenlijk nog wel spreken van ‘extern’?

In een aantal teksten uit deze bundel klinkt een ander geluid. Wij creëren voortdurend schaarste om te produceren, we creëren zelf een ‘wereld’, een ‘rijk’, een ‘religie’ van *schaarste*. De hedendaagse economie wordt immers gekenmerkt door een paradoxale situatie: als vanzelf werden de behoeften steeds groter naarmate ook de mogelijkheden om erin te voorzien toenamen en de welvaart steeg. Daarom leven wij niet in een rijk van overvloed, maar in een rijk van zelf gecreëerde schaarste. Blijven we onze behoeften vergroten en ons ophouden in dit rijk van de schaarste, en blijven we geloven in het dogma van de groei om die kunstmatige schaarste te overwinnen? Of zoeken we naar een andere vorm van economie, een vorm die niet vertrekt vanuit het rijk van de schaarste, maar die onze ingesleten gewoonte om overal schaarste te zien, verandert? Die ons doet afkicken van wat René Girard ‘de nabootsende begeerte’ noemt?

WAT IS WERELDVREEMD?

Schaarste als uitgangspunt achter ons laten, dat klinkt u misschien wereldvreemd in de oren. Ondernemers moeten winst maken en zo draait de wereld nu toch eenmaal? Een alternatief startpunt lijkt er totaal niet te zijn en aanhangers van iets dergelijks zijn naïeve inwoners van ivoren torens. Toch willen wij u in het cahier uitdagen om op zijn minst even na te denken over deze spanning. In plaats van ‘groei’ en ‘niet-groei’ te zien als verschillende werelden, waarvan er eentje ‘vreemd’ is, suggereren wij een ander narratief: dat van de paradigmawisseling.

In het postuum uitgegeven *Over zekerheid* beschrijft de Oostenrijkse filosoof Ludwig Wittgenstein de betekenis van een paradigmawisseling aan de hand van een prachtige metafoor. De zinnen, zo schrijft hij, die uitdrukking geven aan onze paradigmatische uitgangspunten en dus ons beeld over mens en wereld vormen, kun je vergelijken met de bedding van een rivier. Maar, zo gaat hij verder,

die rivierbedding van de gedachten kan zich verleggen. Ik maak een onderscheid tussen de beweging van het water in de rivierbedding en het zich verleggen van de bedding; hoewel er geen scherpe scheiding is tussen het een en het ander. [...] De oever van de rivier bestaat immers ten dele uit hard gesteente, dat geen of een onmerkbaar verandering ondergaat, en ten dele uit zand dat dan hier, dan daar, wegspoelt of aanslibt.¹

De plek waar de rivierbedding zich verlegt is dus zijn uitgelezen werkterrein. Ook al weet de kritische filosoof dat discussies op dit terrein aanleiding geven tot de moeilijkste debatten die hoogst zelden tot pasklare antwoorden leiden, dan nog is hij ervan overtuigd dat dit allerminst zinloze debatten zijn. Tegelijk is hij zich ervan bewust dat er geen scherpe scheidingslijn te trekken valt tussen de beweging van het water in de rivierbedding en het zich verleggen van de bedding. Juist vanuit dat besef kan hij zich ook in het maatschappelijke debat mengen. Alleen vanuit het precaire bewustzijn van het verschil tussen het verleggen van de rivierbedding en de beweging van het water in de rivierbedding kan een echt kritisch debat op gang komen. Het verleggen van de rivierbedding wordt dan synoniem van het construeren van een nieuw mensbeeld, een nieuw wereldbeeld, een nieuwe economie.

Is een dergelijke opdracht – en de vragen die we daarover stellen – wereldvreemd? We denken van niet. De wereld denken is tevens de wereld in kaart brengen en, vanuit dat nieuw in kaart gebrachte gebied, in die wereld handelen. Het clichématige onderscheid tussen ‘doeners’ en ‘denkers’ is eigenlijk onhoudbaar. Doeners denken ook altijd vanuit een bepaald perspectief. Elk bedrijf heeft zijn eigen ‘filosofie’ en die is altijd vatbaar voor kritiek.

1 Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, Blackwell, Oxford, 1975, § 96–99.

Denkers, die doorgaans voor die kritiek zorgen, doen dit niet zomaar. Vanuit hun kritische ingesteldheid willen ook zij ‘doen’ en de wereld verbeteren. Alleen de botsing tussen die perspectieven levert uiteindelijk nieuwe inzichten op, ook al leert de geschiedenis dat dit een hele tijd kan duren.

Die spanning tussen inzichten thematiseren we daarom ook in allerlei geuren en kleuren in dit tweede cahier van de Trends Leerstoel Economie van de Hoop. We gaan in deze bundel ‘interdisciplinair’ te werk en laten daarom ondernemers en economen, filosofen en psychologen, sociologen en theologen aan het woord. Met de uitdrukkelijke bedoeling u echt aan het denken te zetten, kritisch na te denken over de uitgangspunten die we voetstoots en vaak onnadenkend voor waar en vanzelfsprekend aannemen. De teksten in dit cahier willen u uitdagen om niet gemakshalve binnen de oevers van de rivier te blijven, maar ook de bedding ervan te inspecteren en die zo mogelijk te verleggen. Wanneer er storm op komst is, wordt dat een noodzakelijke activiteit. Dat heeft de geschiedenis van de Lage Landen die wij bewonen ons bij herhaling geleerd. Telkens opnieuw op hoop van zegen. Of zeg maar: op hoop van een florerende economie.

Wij zouden het zeer waarderen als u wilt reageren op wat u in deze *Trends*-bijlage leest. Dit kan via onderstaande QR-code van de Trends Leerstoel Economie van de Hoop.

Alvast hartelijk dank en veel inspiratie gewenst bij uw verdere lectuur,

Het redactieteam van dit cahier:

GUIDO VANHEESWIJCK · NYNKE VAN UFFELEN · HENDRIK OPDEBEECK
GILKE GUNST · ANNEMARIE ESTOR · WIL DERKSE · BRECHT DANEELS · LUDO ABICHT



De tuin van Epicurus

Wij kozen soberheid tot bondgenoot.
De geest beheerst als willig instrument
het lichaam, tot die fiere dienst gewend;
gevoed met zuiver water, zuiver brood.

Wij kozen soberheid tot bondgenoot.
Besloten schikt zich in der uren kring
naar strikte trant tot rust en ordening
wat ons het denken, vrijuit zwervend bood.

Wij kozen soberheid tot bondgenoot,
wij arbeiden in zwijgen en geduld;
de dag is als een honingkorf gevuld
en vriendschap is in onze tuin genood.

Wij kozen soberheid tot bondgenoot,
en uur na uur draagt ons zijn gave aan,
wij rijpen als de vruchten, als het graan
in 't goede leven tot de goede dood.

Ida Gerhardt

I

BLIJVEN GELOVEN IN GROEI?



De grenzen aan de duurzaamheid

Interview met Geert Noels

INTERVIEW

Geert Noels is econoom, oprichter en CEO van de vermogensbeheerder Econopolis en veelgevraagd opiniemaker over financiële en economische onderwerpen. Honderdduizend mensen volgen hem elke dag op Twitter. Zijn visie op de financieel-economische toekomst schreef hij neer in de bestseller *Econoshock*. Zijn laatste boek heeft als titel *Gigantisme. Van too big to fail naar trager, kleiner en menselijker*.

In de eerste editie van uw bestseller *Econoshock* van 2008 stond dat we de economische groei best aanhouden en maximaliseren. Groei werd niet als een probleem, maar als een oplossing voorgesteld.¹ Vijf jaar later, in uw herwerkte *Econoshock 2.0.*, nuanceert u deze visie. U stelt hierin: ‘Duurzame ontwikkeling impliceert een evenwicht tussen economische groei en de verdeling van het inkomen dat uit dat productieve potentieel voortvloeit. Tussen bevolkingstoename en de aanwezigheid van natuurlijke hulpbronnen. Tussen technologische vooruitgang en de draagkracht van de ecosystemen op aarde.’² Nog eens drie jaar later, in 2016, in uw voorwoord voor een boek van Joseph E. Stiglitz over de euro, houdt u een pleidooi voor duurzame groei. Daarin schrijft u: ‘Het is vreemd dat Stiglitz geringe groei afwijst en hoge groei nastreeft. We zouden dat beter moeten omschrijven, en zelfs liefst werken met het begrip “duurzame groei”’. Dan vervolgt u: ‘Hogere groei is niet noodzakelijk beter, onder andere voor ongelijkheid. Maar landen die lage maar duurzame groei hebben behaald, hebben meer stabiliteit en sociale cohesie kunnen bereiken dan “hoge” groeilanden. Groei is geen wondermiddel, maar uiteraard is lang-

durige negatieve groei een te vermijden situatie.’ In zijn recensie over uw jongste boek *Gigantisme* vat Bart Haeck uw standpunt ten aanzien van economische groei dan ook als volgt samen: ‘Gigantisme is een denkoefening over een bijzonder actuele vraag: tot wanneer is groeien gezond? En vanaf wanneer wordt het abnormaal en is minder opnieuw wat meer?’ In dit laatste boek hebt u het inderdaad over het belang van een tragere groei. Een economie ‘die niet langer gestimuleerd wordt door groeidoping’.³ Zo komen we bij de eerste vraag die we u willen stellen. Wat is volgens u vandaag de actualiteit van het bekende rapport aan de Club van Rome *The Limits to Growth*, dat in 2022 vijftig jaar geleden verscheen?

Geert Noels: Ik herinner mij *Grenzen aan de groei* nog heel goed: wij kregen het in de tweede humaniora in het Frans voorgeschoteld als een leesopdracht. Ik denk dat het zo ongeveer het eerste economische werk was dat ik in mijn leven las. Hoe sta ik nu tegenover de mogelijke risico’s van economische groei? Hoewel mijn denken omtrent duurzaamheid inderdaad geëvolueerd is, ben ik toch van mening dat het een vertekende voorstelling van zaken is om groei eenzijdig te beschouwen als schadelijk voor mens en planeet. Ik denk dat het genuanceerder ligt dan dat. Zonder groei ontbreken zelfs een aantal stimuli om duurzaamheid te kunnen bereiken. In de Club van Rome ging het over de uitputting van grondstoffen zoals olie. Deze is niet exclusief te verklaren door groei, maar eveneens door de manier waarop we onze maatschappij hebben ingericht. De groei in het Westen is overigens in de laatste vijftig jaar spectaculair gedaald. Ondanks deze daling zien we dat een aantal problemen zoals de klimaatverandering niet spectaculair zijn verminderd: integendeel. Je kunt die problemen dus niet zomaar één op één linken met groei. In *Econoshock* stel ik trouwens dat groei eveneens te maken heeft met de menselijke drang om dingen beter te doen, efficiënter te doen. Innovatie en creativiteit kun je niet zomaar herleiden tot nul, of tot een soort van krimp-ambitie in de zin van matiging. Dan verbied je de mens om verbeteringen te zoeken, om elke dag gemotiveerd en creatief te zijn. Een groot stuk van de groei tijdens de volgende tien à twintig jaar zal te maken hebben met bijvoorbeeld de klimaat- en energietransitie. Of met het zoeken naar oplossingen voor allerlei epidemieën, ziektes of gezondheidsproblemen. We zouden beter onderscheid maken tussen een vrij normale economische groei en groei die excessen oplevert.

In economische groei zit trouwens ook voor een stuk demografische groei. Het Bruto Binnenlands Product per hoofd van de bevolking is daarom een betere maatstaf. Wanneer we al te veel negatieve effecten genereren, bots je natuurlijk op excessen van de groei zoals een te grote CO₂-uitstoot, een achteruitgang van de mentale gezondheid, en financiële excessen uit-

gedrukt in schuldratio's. Dan heb je te maken met een buitensporige groei. Het rapport *Limits to Growth* bevatte ook malthusiaanse elementen. Na een groeifase krijg je namelijk vaak een te pessimistische visie: men stelt dat het nu maar moet stoppen en dat we nu ver genoeg staan.

Een andere reactie op onze zelfgecreëerde excessen echter, is als samenleving vernuftiger worden om de dingen anders aan te pakken. Minder CO₂-uitstoot, biodiversiteit en mentale gezondheid kunnen beter met veel creativiteit aangepakt worden. Maar dan moet je binnen de economie wel prikkels voorzien, ook binnen een evenwichtige groei. Stagnatie bepleiten als oplossing voor problemen die in het verleden zijn gecreëerd, of voor de uitdagingen die er vandaag zijn, druist in tegen de menselijke natuur. Dit kan trouwens maar in een dictatuur of in een planeconomie, en dat maakt de mensen ook niet gelukkig. Daarom geloof ik dus niet in het laten krimpen van de groei. En dit heeft niets te maken met een soort wiskundige reflectie op economie, maar wel met het feit dat economie een uitvloeisel is van hoe mensen zijn en met elkaar omgaan. Je kan niet zomaar iets opleggen en zeggen dat we nu eens drie decennia niet gaan groeien.

Kunt u deze visie nog wat verder verduidelijken tegen de achtergrond van het dagelijks ondernemen?

Geert Noels: Voor een ondernemer gaat het er op micro-vlak gelijkaardig aan toe. Groei is in vele opzichten een sterke motivator voor medewerkers om met een project mee te gaan. Een krimpende organisatie leiden is niet zo gemakkelijk als een groeiende organisatie. Een krimpende organisatie zit in een soort overlevingsmodus. Een groeiende organisatie geeft zuurstof aan de mensen, motivatie die echt als een brandstof werkt om elke dag met plezier te komen werken. Men voelt dat ook: er zijn dan mogelijkheden. Bepaalde problemen in een organisatie verdwijnen door stappen vooruit te kunnen zetten. Op zich is het ook een gezonde ambitie om als onderneming te willen groeien. Dan heb ik het wel over gezonde groei, zoals ik dat uiteen heb gezet in *Gigantisme*. Je moet je groei financieel aankunnen en je mensen moeten nog kunnen volgen. Daarom spreken ondernemers wel eens over groeipijnen. Groeipijnen komen voor binnen organisaties die zo snel gegroeid zijn dat ofwel medewerkers niet meer kunnen volgen, ofwel te veel nieuwe medewerkers zijn aangetrokken, ofwel klanten beginnen te klagen over dienstverlening of productkwaliteit. Dus wat macro-economisch geldt, geldt evengoed micro-economisch. Voor een ondernemer is het van belang om gezond te groeien. Dit mag echter niet leiden tot problemen met klanten, met medewerkers, of op financieel of ecologisch vlak.

Dit brengt ons meteen bij de volgende vraag. Groei kan externe effecten hebben die we in het oog moeten houden, die we moeten incalculeren. Denk aan het klimaat, de ongelijkheid en burn-out. Wat zijn volgens u, zowel macro-economisch als voor de onderneming, mogelijke denkpistes om die negatieve externaliteiten⁴ aan te pakken? Tegenwoordig hoor je nogal eens van een mogelijk economisch paradigma waarin ook matigheid een plaats krijgt. Een soort alternatief voor een groeirimp of zelfs nulgroei. Het zou een matiging betreffen die niet betekent dat de economie niet meer kan floreren. Dit lijkt op zich natuurlijk een paradox in te houden. Maar zoals u zelf zegt: het leven is meer dan wiskunde, je moet er ook de mens bij betrekken met al zijn eigenschappen en mogelijkheden.

Geert Noels: Laat me het eerlijk stellen. Ik ben in verband met deze vraag gaandeweg meer en meer fan geworden van Adam Smith. In zijn voetspoor denk ik namelijk dat het belang van prijsprikkels op de markt wordt onderschat als motor van verstandige economische beslissingen. Prijsprikkels zijn nodig om keuzes te maken die rationeel zijn maar die ook rekening houden met de negatieve externaliteiten. Maak je bijvoorbeeld transport (nagenoeg) gratis, dan gaan mensen verplaatsingen doen die niet echt gerechtvaardigd zijn gezien de externaliteiten die ze veroorzaken. Ik geloof daarom nogal in de werking van prijzen zoals die tot stand komen volgens de *good old economics*. Prijsprikkels kunnen een enorme invloed hebben op de aanpak van externaliteiten. Ik denk bijvoorbeeld aan emissiekosten. We hebben die kosten nooit echt willen zien. En dan is het niet moeilijk om als samenleving met die emissies problemen te krijgen. Voor internationaal transport bijvoorbeeld betaal je normaliter geen CO₂-prijs en dus laat je zomaar een hoesje voor je iPhone komen vanuit China. Dit voor een paar luttele euro's, wat uiteraard de volledige kosten van dat transport nooit volledig kan compenseren. We moeten daarom de prijzen van onze goederen en diensten durven herzien. Dit lijkt me beter dan bij deze discussie te beginnen focussen op matiging. Matigheid werkt niet zomaar op grote schaal. Ik denk dat het herlezen van Adam Smith ons kan helpen zien dat prijsprikkels ook de nodige positieve sociale effecten kunnen hebben. Verantwoorde marktprijzen brengen niet per definitie ongelijkheid en negatieve sociale effecten met zich mee. De markt kan ook een sturend organisme zijn, met positieve effecten. We mogen niet vervallen in extreem pessimisme. Er zijn in de afgelopen dertig à veertig jaar ook heel wat zaken verbeterd. Vrije tijd bijvoorbeeld is enorm toegenomen. De werktijden zijn in de westerse wereld enorm verlaagd. Je ziet vandaag ook dat er meer en meer nagedacht wordt over wat men een *work-life balance* noemt. Enzovoort.

Naast uw pleidooi voor een evenwichtige en gezonde groeieconomie, waarbij prijsprikkels een belangrijke regulator zijn, pleit u in uw boek *Gigantisme* ook voor voldoende discipline in de economie. Kunt u dit toelichten?

Geert Noels: Sta me toe dit toe te lichten door gigantisme met obesitas te vergelijken. Persoonlijk heb ik gelukkig geen last van obesitas. Maar stel dat ik obesitas zou hebben, dan zou ik naar een dokter stappen. Die dokter kan me dan bijvoorbeeld zeggen: 'Geert, je hebt een probleem, je zult daar iets aan moeten doen. Ik kan je een aantal oplossingen voorstellen.' Dat is één manier van aanpak. Noem die dokter maar een *austerity*-dokter. Maar je kan ook een ander type dokter treffen, iemand die je misschien uitlegt dat het probleem van obesitas je eigenlijk is aangepraat: 'Obesitas: dat is toch geen probleem.' 'Schoonheidsidealen zijn ons opgedrongen.' 'Het betreft een keurslijf waar je je in zet.' 'Je kan misschien wel zwaar zijn, maar daarom hoeft je niet minder gelukkig te zijn.' 'Stel, je krijgt ooit een probleem, wie zegt dan dat dat komt door obesitas?' 'En als ik je nu zou opleggen om allerlei dingen anders te gaan doen, dan kun je daar ook gezondheidsproblemen door krijgen.' Deze tweede arts spreekt eigenlijk in de lijn van de *modern monetary theory*. Wie klinkt er nu het sympathiekst: de *austerity*-dokter of de *modern monetary theory* dokter die geen discipline vooropstelt? Duidelijk: de tweede klinkt veel sympathieker. Er is echter ook het gezegde: 'zachte heelmeeesters maken stinkende wonden.' Daarom hoop ik als ondernemer altijd een gesprekspartner te treffen die mij geen rooskleuriger beeld voorspiegelt van de consequenties van mijn ondernemingsdaden. Iemand die me confronteert met wat mij als ondernemer te wachten staat, en met mogelijkheden om problemen met discipline op te lossen.

Een en ander geldt ook voor de noodzaak van een zo verantwoordelijk mogelijke overheid, een overheid die voldoende discipline opbrengt. Een overheid die haar verantwoordelijkheid opneemt in een samenleving waarin ondernemers en burgers discipline opbrengen, moet ons bijvoorbeeld niet aanpraten dat schulden op lange termijn geen probleem zijn. Of dat excessieve schulden moeten kunnen. Of dat er niet te zwaar getild moet worden aan andere excessen, zoals te weinig discipline in het onderwijs, in de ruimtelijke ordening, in verband met emissies, op het vlak van fiscale ontduiking. De overheid moet bewaken dat dat wat de maatschappij heeft afgesproken consequent wordt nageleefd. Dat is haar verantwoordelijkheid. Nieuwe discoursen dreigen een afleiding te zijn om te verdoezelen dat men beloftes heeft gebroken of dat men onhoudbare beloftes aan het maken is. Daar ben ik bezorgd om.

Los van de verschillende visies die in de maatschappij leven omtrent economische groei, de rol van de markt of het belang van matigheid in de economie, kunnen we er inderdaad niet omheen dat onze economie aan transitie en discipline toe is. Willen wij dat die transitie duurzaam is, dan dienen zich diverse mogelijke economische paradigma's aan: de *circular economy*, de *happiness economy*, de *purpose economy*, de *economy of the commons*, de *share economy*, enzovoort. Welk van deze paradigma's sluit volgens u het best aan bij wat zich het meest opdringt vandaag? Gelet ook op het feit dat u ooit stelde dat het concept 'duurzame economie' een gevaarlijke term kan zijn? Dit begrip kan namelijk al te gemakkelijk misbruikt worden.

Geert Noels: De term 'duurzaam' zit inderdaad in een inflatieproces. Ik denk dat je zelfs van *duurzaamheidswashing* kunt spreken, zoals we ook spreken van *greenwashing*. Ook de politiek gebruikt het woord 'duurzaam' te pas en te onpas, en zo dreigt het een hol begrip te worden. Ik denk daarom dat het economisch circulariteitsparadigma veel meer engagement garandeert. Een circulaire economie wijst meer op een economie waar men de vereiste verantwoordelijkheid waarover ik het had, werkelijk opneemt. Als je een circulaire economie tot stand wil brengen, dan is dat niet vrijblijvend. De rekening moet kloppen. Een dergelijk model verlangt meer engagement van ons dan gewoon op alles en nog wat het label 'duurzaamheid' plakken. Een reden waarom een circulaire economie haar verantwoordelijkheid echt kan opnemen is waarschijnlijk ook dat we meer en meer circulair inzicht krijgen in alle mogelijke samenhangen van economische actoren en activiteiten. Grondstoffenstromen of financiële stromen worden veel beter begrepen dan vroeger, mede dankzij de technologie die hiervoor tot stand kwam en door het statistisch apparaat waarover we nu beschikken. Zo ben ik zelf ook betrokken bij de decarbonisering van de Gentse Kanaalzone. Dit betreft een opdracht die uitgaat van een aantal bedrijven in de Gentse haven, een samenwerking waar wij de rol van *connector* spelen. Hier is circulariteit onze topprioriteit. We dienen goed in kaart te brengen wat alle mogelijke stromen zijn en een sluitend plan te maken, zodat we verspilling kunnen tegengaan.

Binnen de reeks mogelijke paradigma's om de noodzakelijke economische transitie waar te maken, heeft men het ook over de commons. De problematiek van de commons die vandaag regelmatig ter sprake wordt gebracht, is niet nieuw. De actuele aandacht voor de commons om zogenaamde groeiexcessen tegen te gaan, heeft echter wel iets van de stelligheid van diegenen die geloven dat meer overheid de oplossing is voor wat vandaag maatschappelijk en planetair verkeerd gaat. Focussen op de commons

heeft zijn beperkingen – denk aan een overheid die er niet altijd in slaagt om excessen tegen te gaan. Duurzaam willen zijn, of circulariteit bepleiten, of verspilling van grondstoffen tegengaan, menselijk kapitaal respecteren, dit alles is ook voor de overheid niet zo'n evidentie. Denken we aan het openbaar vervoer bijvoorbeeld. Ik heb niet de indruk dat de overheid er in geslaagd is om een toonbeeld van duurzaam openbaar vervoer neer te zetten. Er wordt door de overheid veel lucht getransporteerd, als ik het zo mag uitdrukken. Veel van wat nu via openbaar vervoer geschiedt zou, om het met mijn stokpaardje uit te leggen, op een veel duurzamer manier kunnen door het simpele gebruik van de fiets. De fiets is een veel krachtiger hulpmiddel om je te verplaatsen dan het openbaar vervoer. Dus het aanleggen van fietspaden of goeie wandelpaden is in veel opzichten in een stad een veel sterker alternatief of een veel duurzamer alternatief dan excessief beroep doen op tram, trein en bus. Ik verwijs hiervoor ook graag naar de kritische cultuurfilosoof Ivan Illich. Ook Illich was een fan van de fiets, omdat het een geweldig middel is voor de mens om zich efficiënt en vrij voort te bewegen. Als de overheid er dan in slaagt om dat ook nog eens veilig te organiseren, is dat altijd krachtiger dan zich al te zeer fixeren op openbaar vervoer. Met de elektrische fiets is dat perspectief nog verbreed, omdat je nu fietstransport interstedelijk kunt organiseren. We zijn in Vlaanderen bevooroordeeld door het feit dat ons landschap vlak is, dus ideaal voor het vervoer per fiets. Als de overheid echter denkt dat ze dan ook het fietsvervoer moet bevorderen door bijvoorbeeld te helpen met het nagenoeg gratis ter beschikking stellen van fietsen, dan krijg je weer het risico dat je eveneens hebt met de commons. Namelijk dat voor heel wat van dat fietsmateriaal te weinig zorg wordt gedragen. Heel veel mensen dragen zorg voor hun eigen fiets, maar willen die zorg veel minder opbrengen voor fietsen die van de gemeenschap zijn. Men weet al eeuwenlang dat als je de verantwoordelijkheid van het individu kan stimuleren, dit tot betere oplossingen leidt.

We hoorden u al een paar keer het woord 'verantwoordelijkheid' vernoemen. U noemt circulariteit het transitieparadigma dat het meest uitnodigt tot het opnemen van verantwoordelijkheid in de economie. U komt tot de metafoer van de fiets, waarvoor burgers ook best zelf verantwoordelijkheid kunnen opnemen. U brengt een en ander in verband met uw visie op de commons. Ten slotte haalt u hierbij Ivan Illich aan, die de filosoof is die ook de verslaving aan de groei of de groei doping waarover u het had, in kaart bracht. Zou u dan durven zeggen dat een 'verantwoordelijke economie' misschien nog het beste paradigma zou zijn voor een geslaagde economische transitie?

Geert Noels: Graag beantwoord ik deze vraag opnieuw met de woorden van Adam Smith. Smith heeft vanuit zijn filosofische inzichten nagedacht over hoe je een economie moet organiseren; hij sprak over een 'gewetensvolle economie'. Het geweten is wat voor hem het verschil uitmaakt. Vanuit zijn visie zie je dat het belangrijk is, het geweten van de consument, van de bedrijfsleider en van de politicus te stimuleren. Je krijgt altijd een veel betere economische beslissing wanneer je dat geweten stimuleert. Als ik niet hoeft na te denken over wie mijn GSM heeft gemaakt, en of dat ook correct is gebeurd of niet, dan neem ik andere beslissingen bij de aankoop ervan. Het komt erop aan de mensen prikkels te geven om na te denken over de consequenties van hun daden. Iedereen heeft het nu ook over duurzame beleggingen. Moet je er echter niet tevens voor zorgen dat wie voor een duurzame belegging kiest, zich er niet te vlug vanaf maakt door gewoon een lijst met duurzame criteria af te checken? Moeten we niet eerder bij elke beleggingsbeslissing ook ons geweten stimuleren en ons telkens afvragen of we wel achter die belegging kunnen staan of niet? Dat is een veel sterkere manier om duurzaam te beleggen dan lijstjes te volgen, of te verwijzen naar een soort *rating agency*, die je een label ter beschikking stelt om je gerust te stellen.

Op die manier komen we uit bij de noodzaak van een gewetensvolle economie.

Geert Noels: We dienen inderdaad veel meer beroep te doen op het geweten van iedereen: van de beleidsmaker, de ondernemer, de consument, de belastingbetaler, enzovoort. Welke economische rol je ook speelt, je kunt het vandaag niet meer maken om niet gewetensvol bezig te zijn.

Is het daarom dat u zoveel belang hecht aan het onderwijs, de opvoedingsstructuren en andere mogelijkheden om jongeren degelijk en humaan te vormen? Als een belangrijke sleutel bij het realiseren van de vereiste transitie in onze economie?

Geert Noels: Jawel, maar terzelfdertijd ben ik ook een fan van meer STEM in het onderwijs. STEM staat voor het lessenpakket *science, technology, engineering* en *mathematics*. Alhoewel ook hier al te vaak het aspect 'geweten' ontbreekt. Ik denk daarom dat het breed opleiden van mensen belangrijk is. Jongeren veel kennis laten opdoen, maar ze ook confronteren met de consequenties van hun daden. Positief of negatief. Dan gaan ze andere reflexen kweken dan dat je ze in een soort opleidingsfabriek steekt, waarbij ze bijvoorbeeld nooit in de zorgsector komen, of in een onderneming. Of

nooit geconfronteerd worden met andere jongeren die in hun klas zitten maar zich een aantal levensnoodzakelijke zaken niet kunnen aanschaffen. Belangrijk is daarom dat er meer solidariteit ontstaat, en dit vanuit een soort spontane reflex. Dit impliceert een ander soort onderwijs dan eenzijdig mikken op de vorming van zo veel mogelijk slimme koppen. Zo krijg je geen betere wereld. Uiteindelijk gaat iedereen ermee akkoord dat er iets gedaan moet worden aan het milieu, het klimaat of de ongelijkheid in de wereld. Maar die problemen los je niet op met wiskundige modellen, of door de economie in een algoritme te gieten. Sommigen hopen dat er een soort supermodel gecreëerd wordt waardoor we kunnen draaien aan knopjes om de gewenste effecten te krijgen. Maar hierbij heb je wel gewetensvolle mensen nodig. In het onderwijs kan daarom het vak filosofie een manier zijn om managers op te leiden die naast hun degelijke vakkennis eveneens de broodnodige ethische reflexen krijgen. Dat kunnen dan heel andere managers worden dan zij die louter cursussen macro-economie, balanslezen of vennootschapsbelasting hebben gehad. Pas dan komen we tot een gewetensvolle economie waarin van evenwichtige groei sprake kan zijn.

- 1 Geert Noels, *Econoshock. Hoe zes economische schokken uw leven fundamenteel zullen veranderen*. Houtekiet/Business Contact, Antwerpen/Amsterdam, 2008, blz. 42.
- 2 Geert Noels, *Econoshock 2.0. Van industriële revolutie naar duurzaamheidsrevolutie*. Lannoo, Tielt, 2013, blz. 205.
- 3 Geert Noels, *Gigantisme. Van too big to fail naar trager, kleiner en menselijker*. Lannoo/Spectrum, Tielt/Houten, 2019, blz. 218: 'De toekomst is kleiner, trager en menselijker. Deze drie adjectieven zijn met elkaar verbonden. Kleiner, want meer op mensenmaat en minder gestuurd door experts en hun mathematische systemen. Trager, want niet langer gestimuleerd door groeidoping en de daaropvolgende schuldverslaving, maar op het ritme van het menselijk vernuft. En menselijker, omdat zo'n economie dicht bij de mens staat, waardoor welvaartsziekten effectief voorkomen kunnen worden en niet langer bestreden moeten worden met bijvoorbeeld permanente dosissen chemie.'
- 4 Noot van de redactie: Maja Göpel gaat hier in haar artikel in dit cahier eveneens op in.

Ontgroeien

Van schaarste naar 'meer dan genoeg'

Wanneer de impact van de covid-crisis afneemt, pleiten heel wat politici voor een terugkeer naar wat 'normaal' heet, wat een streven naar nieuwe economische groei impliceert. En journalisten gaan daar veelal in mee. Het lijkt alsof er voor groei geen alternatieven mogelijk zijn. Daar tegenover staat een groeiende *degrowth*-beweging van zowel sociale activisten als academici.¹ Academisch voortrekker van deze beweging is een groep ecologisch economen van de Autonome Universiteit van Barcelona onder leiding van Giorgos Kallis. Zij publiceerden in 2015 *Degrowth*,² een verzameling korte essays door academici van over de hele wereld, die de gelijknamige beweging ondersteunt met een vocabulaire dat de contouren van een (mogelijk) nieuw tijdperk probeert te schetsen. Het verscheen in vertaling als *Ontgroeï*, een neologisme dat niet alleen een fundamentele verandering in het economisch denken aangeeft, weg van het groei-denken, maar evenzeer een cultuurverandering. Sedertdien is *degrowth* niet meer uit de discussie voor een andere economie geweest.

In dit essay zal ik de *degrowth*-benadering situeren binnen de bredere discussies over economische groei, haar kritiek op het gangbare ontwikkelingsdenken bespreken en de kern van de culturele verandering schetsen die zij voorstaat: een die overvloed in plaats van schaarste als uitgangspunt neemt. Dat opent ruimte voor nieuwe collectieve praktijken.

ONTGROEIEN ALS KRITIEK OP DE GROEI-IDEOLOGIE

Het jaar 1972 is ongetwijfeld het jaar waarin het debat over economische groei publiek werd om nooit meer van de agenda te verdwijnen – ook al is het met *ups* en *downs*. Toen verscheen immers het bekende rapport aan de Club van Rome *Limits to Growth*³ met een pleidooi voor 'nulgroei'. In

datzelfde jaar lanceerde de ecologisch econoom Herman Daly het concept van een 'steady-state economie' en werd het begrip '*décroissance*' naar voren geschoven door de Franse eco-filosoof André Gorz (later overgenomen door onder meer Serge Latouche). De vertaling van die laatste term naar *degrowth* is van latere datum.⁴ Volgens Kallis⁵ zien we hier de bronnen van twee verschillende stromingen in de kritiek op groei: een (eerder Angelsaksische) stroming van economen die van binnenuit de focus op economische groei bekritisieren maar toch binnen de contouren van het economisch denken blijven, en anderzijds een filosofische kritiek van de manier waarop economen de werkelijkheid benaderen. Kallis positioneert zijn werk op de interactie tussen beide benaderingen.

We zien dus vanaf het begin verschillende termen verschijnen om een alternatief voor 'groei' aan te duiden. Later komen daar termen bij als '*post-growth*', '*a-growth*' en '*anti-growth*'. De kritiek op economische groei heeft immers meerdere uitzichten, zo ook de antwoorden daarop. Lag in de jaren 1970 de klemtoon sterk op de grenzen aan de aardse hulpbronnen, toch komen ook de relatie tussen groei en ongelijkheid, de problematische relatie met het ontwikkelingsdenken, of de moeilijke verhouding tussen aanhoudende groei en geluk aan de orde. Het is dan niet verwonderlijk dat ook het gebruik van de term '*degrowth*' meerduidig is en de bijhorende beweging divers.⁶

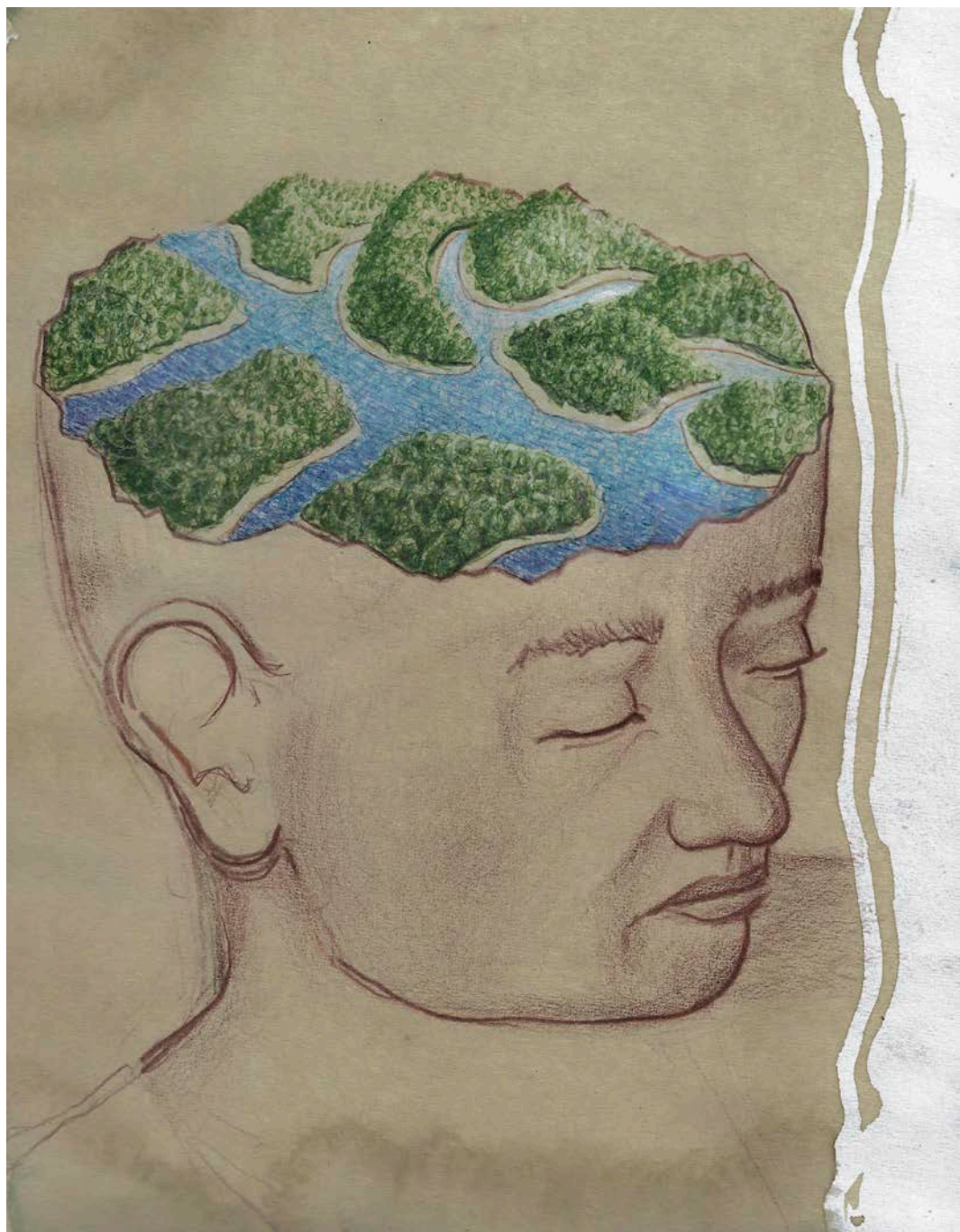
Daarbij duikt in het debat voortdurend de vraag op wat er met 'groei' precies wordt bedoeld. Gaat het over de groei van het bruto binnenlands product, een concept in puur monetaire termen? Of gaat het over de materiële impact van de economie? In dat laatste zijn de ecologisch economen geïnteresseerd, omdat zij economie in termen van stromen van materie en energie bekijken. Zij bouwen voort op het werk van de Roemeense econoom Georgescu-Roegen, die aantoonde hoe het economisch systeem is ingebed in de aardse biosfeer. Economie kan daarom niet ontsnappen aan de wetmatigheden van thermodynamica en ecologie, wat inhoudt dat oneindig aangehouden materiële groei onmogelijk en dus niet duurzaam is. Hoe evident deze gedachte voor velen thans ook lijkt, de consequentie daarvan – namelijk dat de economie materieel moet krimpen omdat de grenzen van wat biofysisch toelaatbaar is al overschreden zijn⁷ – blijft zeer moeilijk liggen.

Er is evenwel een duidelijk verband tussen de stijging van het bruto binnenlands product (BBP) en een toenemende ecologische impact via het gebruik van energie en grondstoffen en bijbehorende milieubelasting.⁸ Voorstanders van economische groei formuleren als uitweg veelal de 'ontkoppeling' tussen BBP-groei en milieu-impact. Toename van efficiëntie via technologische vernieuwing speelt daarin een sleutelrol. Dat is de agenda van de 'groene economie' die 'duurzame groei' mogelijk zou maken. Nu is

efficiëntieverbetering zeker mogelijk en ook nodig. Maar in de praktijk leidt besparing via toenemende efficiëntie vaak tot een groei van het consumptie-volume, bekend als het *rebound*-effect. Denk bijvoorbeeld aan de blijvende groei van het wagenpark, ook via het groter worden van de wagens (suv's). Om de beoogde ecologische doelstellingen te halen moet de ont koppeling dus niet enkel 'relatief' zijn (kleinere impact per eenheid product) maar 'absoluut', wat een daling van het totale volume aan gebruikte hulpbronnen inhoudt. Zo vraagt het verhinderen van catastrofale klimaatverandering om een absolute ont koppeling van economische productie en de uitstoot van broeikasgassen tot op een niveau dat het aardse ecosysteem duurzaam kan verwerken. De huidige praktijk is daar nog ver van verwijderd. Een ont koppeling moet immers snel genoeg gaan om catastrofale gevolgen op korte termijn te vermijden, en ook groot genoeg zijn om een herstel van het aardse ecosysteem mogelijk te maken. Verbeteringen in de praktijk zijn ongetwijfeld mogelijk, maar vandaag is er voldoende wetenschappelijk bewijs dat de ont koppelingspiste niet werkt en ook uiteindelijk niet kan werken.⁹ Anders gezegd: 'duurzame groei' is een illusie.

Dat brengt ons terug bij alternatieven die onder de algemene noemer 'post-groei' geplaatst kunnen worden, een aanduiding dat het thans vooralsnog dominante economische paradigma van voorbijgaande aard is.¹⁰ Nieuwe denkpijlers dienen biofysische grenzen alleszins serieus te nemen. Ik geef enkele voorbeelden. Omdat efficiëntie alleen ons niet zal redden, heeft Wolfgang Sachs het principe van 'sufficiëntie', of 'genoegzaamheid', in het debat gebracht. In die lijn spreekt men vandaag ook van een 'economie van het genoeg'¹¹, of van 'welvaart zonder groei'¹². Dergelijke voorstellen komen erop neer de focus op BBP-groei te verleggen naar het realiseren van maatschappelijke doelstellingen: het tegemoetkomen aan de behoeften van allen binnen de mogelijkheden die de planeet ons geeft. Dat is precies wat Kate Raworth¹³ met het concept 'donut-economie' voor ogen heeft. Dat impliceert sowieso een vermindering van het gebruik van materiële hulpbronnen, maar niet noodzakelijk van de creatie van waarde – althans wanneer de gangbare monetaire termen daarvoor worden losgelaten. Het debat over economische groei leidt er in zijn kern dus toe dat we als samenleving moeten heroverwegen wat we van waarde vinden – een culturele eerder dan een economische opgave. Ivan Illich verwoordde het als 'doorbreken van de verslaving aan groei'. Precies op die culturele betekenis slaat de term '*degrowth*', die verbonden is met zijn hoger aangegeven ontstaansgeschiedenis. Reden genoeg om er verder op in te gaan.

Degrowth, het ontwikkelen van een nieuwe politieke en sociale visie tegenover de dominante ideologie van groei en ontwikkeling, is voortgekomen uit een filosofische kritiek. Als zodanig is het geen economisch begrip



voor het tegenovergestelde van groei, ‘negatieve groei’ of ‘krimp’. Omdat die associatie wel snel gemaakt wordt, staat de term ook bij sommige medestanders van het *degrowth*-programma ter discussie als misleidend. Daarnaast vinden sommigen dat de term omwille van zijn negatieve formulering niet wervend is voor een positieve agenda van verandering. Zo is het volgens Kate Raworth beter dat de naam van die agenda representatief is voor de nagestreefde sociale en ecologische doelstellingen, wat zij met het beeld van de donut probeert weer te geven. Over groei kunnen we volgens haar beter ‘agnostisch’ zijn, want ook wanneer het BBP geen maatstaf meer is voor succes, zullen sommige initiatieven toch gepaard gaan met een BBP-toename, terwijl andere er een negatieve invloed op hebben.

Kallis¹⁴ verwerpt echter dergelijke kritieken. De term weerspiegelt volgens hem duidelijk de noodzaak om de mondiale voetafdruk te verminderen, daarbij beginnend bij de rijken. Bovendien lijkt de groei-ideologie sterker dan ooit, waardoor spreken over ontgroeien een duidelijke daad van subversie is. In tegenstelling tot positief geformuleerde doelstellingen zal het nooit door het kapitalisme gecoöpteerd worden: ‘minder’ kan het niet verkopen. Daarnaast kan de naam ‘*degrowth*’ mensen, ondanks hun meningsverschillen daarover, verenigen in een groeiende pluralistische en diverse sociale beweging, waarin verscheidene denkstromingen, ervaringen en strategieën voor een duurzame samenleving samenkomen. Daarmee voegt de beweging zich bij het rijke scala van sociale bewegingen die vandaag ijveren voor een economie die sociaal en ecologisch is ingebed.¹⁵ Gezien de complexiteit van de wereld en van de transitie die nodig is, is die pluraliteit een positief gegeven. Immers, niet elke benadering met bijhorende terminologie zal in elke context even goed aanslaan.

ONTWIKKELING VIA GROEI?

Een belangrijk *degrowth*-thema is de kritiek op ontwikkeling als zodanig, ook wanneer ze ‘duurzaam’ wordt genoemd. Duurzame ontwikkeling werd eind vorige eeuw door de wereldgemeenschap gelanceerd als een project om armoede en milieuvraagstukken tegelijkertijd aan te pakken.¹⁶ Wat dat betekende, en hoe dat moest gaan, was vanaf het begin voorwerp van ideologisch-politieke strijd en heel diverse interpretaties van links tot rechts. We moeten daarbij voor ogen houden dat de agenda voor duurzame ontwikkeling eind jaren 1980 werd gelanceerd, toen het neoliberalisme al volop in opmars was. Het hoeft niet te verwonderen dat ontwikkeling in de dominante interpretatie binnen een kapitalistisch kader wordt geplaatst, waarbij de hoop gevestigd blijft op economische groei. Dat komt onder meer tot uiting in de zogenaamde *triple bottom line* die de dimensies van duurzame

ontwikkeling samenvat als *people, planet, profit*. De poging om de economische dimensie te benoemen als *prosperity* (voorspoed) in plaats van *profit* heeft het nooit tot standaardformulering geschopt.

Ook bij de recente duurzame ontwikkelingsdoelstellingen van de Verenigde Naties wordt de bevordering van ‘aanhoudende, inclusieve en duurzame economische groei’ nog als een doelstelling geformuleerd.¹⁷ Als het erom gaat om op een duurzame manier welzijn te creëren, dan is deze formulering al minstens een verwarring van middelen met doelstellingen. En ook al is er op sommige plaatsen in de wereld nog tijdelijk groei nodig, het blijven nastreven als een mondiale doelstelling is, zoals boven aangegeven, een onwenselijk en ook onmogelijk pad. De grote vooruitgang die er met het akkoord over de zeventien duurzame ontwikkelingsdoelstellingen werd gemaakt, mag niet doen vergeten dat het om een politiek compromis gaat dat ‘aanhoudende groei’ alsnog niet uit zijn vocabularium wil schrappen.

De focus op groei via *profit* lijkt vaak zelfs op een gouden kalf waar men omheen danst, waarbij twee grote kampen tegenover elkaar staan. Om de economie op gang te trekken pleiten sommigen voor overheidsinvesteringen, terwijl anderen besparingen op overheidsuitgaven voorstaan om ruimte te maken voor meer privé-investeringen. We herkennen daarin het moderne dispuut over de beste plaats om maatschappelijke waarde te scheppen, de staat of de markt. Beide posities houden elkaar gevangen in een conflict zonder uitweg. Het zijn twee zijden van dezelfde medaille, want over de grond van de zaak, de noodzaak om telkens opnieuw economische groei te realiseren, wordt niet getwijfeld.

Daar tegenover wijst de *degrowth*-beweging erop dat groei, ook wanneer zij is bedoeld om problemen op te lossen, een heel paradoxaal gegeven is. Niet alleen blijft de globale ecologische voetafdruk ondanks investeringen in milieutechnologie toenemen zonder dat een absolute ontkoppeling tussen economische groei en grondstoffenverbruik in zicht is. Groei wordt ook gerealiseerd ten koste van meer gelijkheid, onder meer via allerlei vormen van ongelijke ruil.¹⁸ En groei gaat ook ten koste van al wat met zorg en met gemeenschapszin te maken heeft. Die beantwoorden immers niet aan de logica van het winststreven. Omdat de groei bovendien aangehouden moet worden, palmt de markt voortdurend nieuwe domeinen van het menselijk leven in en creëert daarbij een onverzadigbare levenswijze. Zo blijft uiteindelijk ook de belofte op geluk ijdel. Samengevat, het realiseren van een menselijker wereld via groei lijkt eerder een tantaluskwelling.

Er is dus iets fundamenteel mis in de manier waarop economie vandaag gedefinieerd wordt. Het argument dat er toch groei nodig is voor mensen die nog niet aan de bevrediging van hun basisbehoeften toekomen is een valkuil. De idee dat er eerst groei moet zijn, schuift die bevrediging immers

voortdurend vooruit naar de toekomst, terwijl er vandaag nieuwe ongelijkheden worden gecreëerd. Dit inzicht is voor *degrowth* een aangrijpingspunt om na te denken over een echt alternatief dat direct (her)verdelend werkt, daarbij het leefmilieu spaart en ruimte laat voor zingevende activiteiten, onttrokken aan de gangbare economische logica.

ONTGROEIEN OM TE BLOEIEN

Het kapitalisme met zijn groeidynamiek is geen natuurwet, maar een historisch gegeven, een maatschappelijke constructie die ontstaan is als reactie op specifieke omstandigheden. Onder meer Hans Achterhuis gaat in dit cahier dieper in op die historische oorsprong. Verschillende analyses wijzen op een existentiële nood die de Europese samenleving kenmerkte in de overgang van de late Middeleeuwen naar de moderniteit, onder meer door de pestepidemieën gevolgd door een demografische explosie. Het leven werd ervaren als bedreigd door een permanente schaarste, waar de economie van de traditionele gemeenschappen geen antwoord op leek te bieden. 'Om aan hun on vervulde behoeften te voldoen, probeerden individuen banden te verbreken met hun gemeenschappen en autonome, nieuwe en meer effectieve, op groei georiënteerde handelswijzen op te nemen.'¹⁹ De angst om tekort te komen en de drijfveer om schaarste te overwinnen werden een cultureel leidmotief dat de accumulatie van kapitaal legitimeerde en zo vorm gaf aan een nieuwe economische orde, door Achterhuis het 'rijk van de schaarste' genoemd. Het is een orde die vraagt dat we spaarzaam zijn om te kunnen investeren in de toekomst, dat we daartoe immer ijverig zijn en bijvoorbeeld later op pensioen gaan. Maar anderzijds vraagt die ook om te consumeren wanneer we vrij zijn, te spenderen om de groeimachine aan de praat te houden. En daaruit zouden we dan de zin van ons leven moeten putten. Geen wonder dat mensen ziek worden van stress.

Daartegenover schuift *degrowth* een radicale paradigmaverandering naar voren, met overvloed in plaats van schaarste als uitgangspunt. Voor de traditionele milieubeweger komt dat misschien over als vloeken in de kerk, omdat het denken in termen van een mogelijke ecologische catastrofe wanneer de ecologische voetafdruk niet kleiner wordt, eerder om matiging vraagt. Dit denken blijft echter binnen het schaarstekader wanneer overvloed onmiddellijk wordt begrepen als consumptie van marktgoederen. Een sleutel om uit deze verwarring te geraken, is het inzicht dat de moderniteit haar schaarsteprobleem probeerde op te lossen via een proces van individualisering. Elk individu moet voor zichzelf proberen in zijn behoeften te voldoen. En omwille van de vooropgezette schaarste gaat het dan om een competitie met winnaars en verliezers. Net in die competitie toont schaarste

zich als een sociaal geconstrueerd fenomeen. En economische groei zou dan een remedie zijn om reële schaarste te voorkomen, en daarmee uit de hand lopende maatschappelijke conflicten. Maar het paradoxale effect is het produceren van problemen die we als reële schaarste kunnen begrijpen.

Ontgroeien is een manier om het over een wezenlijk andere boeg te gooien. 'Het rijk van betekenis begint, waar het rijk van de noodzaak eindigt', zo stellen de redacteurs van *Ontgroeï*.²⁰ Onze verhouding tot noodzaak verandert wanneer we overvloed als uitgangspunt nemen, wanneer angst voor tekort niet meer de belangrijkste maatschappelijke drijfveer is. Dat neemt niet alleen een belangrijk motief voor (materiële) competitie weg, maar schept ook openheid voor de vraag wat we doen wanneer we genoeg hebben. Het stellen van grenzen kan dan een positieve keuze worden omwille van de zinloosheid van eindeloosheid. '*Net wanneer er geen grenzen zijn moeten we onszelf begrenzen*. En net wanneer we echt geloven dat de wereld overvloedig is *zullen we onszelf begrenzen*.'²¹ Of, door grenzen te stellen aan het opslokken van steeds meer levensdomeinen door het rijk van de schaarste, kunnen we de zoektocht naar zin uit de paradox van de groei te halen. En dat is een gemeenschappelijke opgave. 'In je eentje betekenis vinden is een illusie die leidt tot ecologisch schadelijke en sociaal onrechtvaardige uitkomsten, omdat ze niet voor iedereen kunnen worden volgehouden'.²² Vanuit dat inzicht volgt een dubbele perspectiefverschuiving. Die is allereerst cultureel, maar legt wel de basis voor een andere economische oriëntatie.

In de plaats van een heilloze consumptiemaatschappij, die eigenlijk neerkomt op een veralgemening en privatisering van de luxe, komt de erkenning dat het leven van het individu noodzakelijk door matigheid gekenmerkt zal worden. Maar wanneer mensen met elkaar delen en samenwerken in plaats van elkaar te beconcurreren, dan kan aan ieders behoeften worden voldaan. Er is '*meer dan genoeg*'. Bovendien zal daarmee onze energie, onze werkkraft als samenleving, niet opgebruikt zijn. Iedere samenleving moet daarom beslissen wat ze met haar overschot doet. Zo bouwden de middeleeuwen hun kathedralen. En heel wat culturen kennen vormen van collectieve verspilling in de vorm van grote feestelijkheden. Het gaat om vormen van collectieve zingeving binnen de publieke sfeer. Vandaag gaat het maatschappelijk overschot echter op in geprivatiseerde verspilling en een daaraan gekoppelde accumulatie van kapitaal.

Het dubbele voorstel van *Ontgroeï* is dan matigheid in de private sfeer en zingevende verspilling – '*dépense*' genoemd – in de publieke sfeer (denk aan cultuur, kunst, sport, feesten...). Die verspilling van het maatschappelijk overschot mag worden begrepen als een bewuste rem op voortdurende investeringen in functie van een steeds verdergaande accumulatie

van kapitaal. Wat zo gewonnen wordt is een publieke ruimte die individuen en hun gemeenschappen in staat stelt om een bloeiend leven te leiden.

RUIMTE VOOR COLLECTIEVE VOORZIENING

Omdat de ander niet meer als concurrent gezien moet worden, opent de culturele verandering die *degrowth* voorstaat ruimte voor een economie die het leven van de gemeenschap vooropstelt. Eerder wees ik er al op hoe een logica van overvloed aanwezig is in de productiviteit van sociale relaties, netwerken en vormen van coöperatief bestuur in vele burgerinitiatieven en *commons*-praktijken.²³ Vandaag heeft de covid-crisis ook het belang van solidariteit binnen de bredere staatsgemeenschap en daarmee verbonden overheidsinitiatief opnieuw op het voorplan gebracht. Recent onderzoek naar de relatie tussen behoeftebevrediging en een hele reeks sociaaleconomische factoren verbindt dat overigens met een *degrowth*-perspectief. ‘We vinden dat factoren zoals de kwaliteit van openbare voorzieningen, inkomensgelijkheid, democratie en toegang tot elektriciteit geassocieerd zijn met een hogere behoeftebevrediging en lagere energiebehoeften [...] Omgekeerd worden extractivisme en economische groei boven gematigde welvaartsniveaus geassocieerd met een lagere behoeftebevrediging en een grotere energiebehoefte.’²⁴ De dominante opvatting dat economische groei gunstig is voor het menselijk welzijn wordt hier dus empirisch weerlegd. Een serieuze aansporing om het economisch beleid op een nieuwe leest te schoeien! ■

- 1 Vincent Liegey en Anitra Nelson, *Exploring Degrowth. A Critical Guide*, Pluto Press, Londen, 2020.
- 2 Giacomo D'Alisa, Federico Demaria en Giorgos Kallis (red.), *Degrowth. A Vocabulary for a New Era*, Routledge, Abingdon/New York, 2015. Vertaling: *Ontgroei. Een vocabulaire voor 'degrowth' in een nieuw tijdperk*, Van Arkel i.s.m. denktank Oikos, Utrecht, 2016.
- 3 Dennis Meadows, e.a., *Limits to Growth*, Universe Books, New York, 1972.
- 4 De term *degrowth* vond pas ingang bij de First International Degrowth Conference in Parijs in 2008.
- 5 Giorgos Kallis, *Degrowth*, Agenda Publishing, Newcastle upon Tyne, 2018.
- 6 Twee referenties: Corinna Burkhart, Matthias Schmelzer en Nina Treu (red.), *Degrowth in Movement(s). Exploring Pathways for Transformation*, Zero Books, Winchester, 2020; Vincent Liegey en Anitra Nelson, *Exploring Degrowth. A Critical Guide*, Pluto Press, Londen, 2020.
- 7 Er zijn meerdere benaderingen om dit uit te drukken, zoals de 'ecologische voetafdruk' (<https://www.footprintnetwork.org/our-work/ecological-footprint/>), of de wetenschappelijke bepaling van 'planetaire grenzen' (W. Steffen, e.a. 'Planetary Boundaries. Guiding Human Development on a Changing Planet', in *Science*, 347, 2015).
- 8 Een sprekend overzicht biedt: Steffen, W., et al., 'The Trajectory of the Anthropocene: the Great Acceleration', in *The Anthropocene Review*, 2(1), 2015, blz. 81–98.
- 9 Enkele referenties: Jason Hickel en Giorgos Kallis, 'Is Green Growth Possible?', in *New Political Economy*, 25, 2020, blz. 469–486; Thimotée Parrique, e.a., *Decoupling Debunked: Evidence and Arguments against Green Growth as a Sole Strategy for Sustainability*, European Environmental Bureau, 2019; Helmut Haberl, e.a., 'A Systematic Review of the Evidence on Decoupling of GDP, Resource Use and GHG Emissions, part II: Synthesizing the Insights', in *Environmental Research Letters*, 15, 2020, 065003.
- 10 Tim Jackson, *Post Growth. Life after Capitalism*, Polity Press, Cambridge, 2021.
- 11 Rob Dietz en Dan O'Neill, *Enough Is Enough. Building a Sustainable Economy in a World of Finite Resources*, Routledge, Abingdon, 2013.
- 12 Tim Jackson, *Welvaart zonder groei. Economie voor een eindige planeet*, Van Arkel i.s.m. denktank Oikos, Utrecht, 2010.
- 13 Kate Raworth, *Donuteconomie. In zeven stappen naar een economie voor de 21e eeuw*, Nieuw Amsterdam, Amsterdam, 2017.
- 14 Giorgos Kallis, Vasilis Kostakis, e.a., 'Research on degrowth', in *Annual Review of Environment and Resources*, 43, 2018, blz. 291–316.
- 15 Burkhart e.a., a.w., 2020.

- 16 WCED, 1987.
- 17 Doelstelling 8, zie: <https://sdgs.un.org/2030agenda>.
- 18 Jason Hickel, *Less is More. How Degrowth Will Save the World*, William Heinemann, London, 2020. Vertaling: *Minder is meer. Hoe degrowth de wereld zal redden*, EPO, Berchem, 2021.
- 19 Onofrio Romano, 'Dépense', in D'Alisa e.a., *a.w.*, 2016, blz. 135–140, blz. 137.
- 20 D'Alisa e.a., *a.w.*, 2016, blz. 336.
- 21 Giorgos Kallis, *Limits. Why Malthus Was Wrong and Why Environmentalists Should Care*, Stanford University Press, Stanford, 2019, blz. 120.
- 22 D'Alisa e.a., *a.w.*, 2016, blz. 335.
- 23 Jef Peeters, 'Ontgroeien: delen om te bloeien. Van kritiek op economische groei naar nieuwe praktijken', in *Streven*, mei-juni 2018, blz. 229–240.
- 24 Jefim Vogel, Julia K. Steinberger, e.a., 'Socio-Economic Conditions for Satisfying Human Needs at Low Energy Use. An International Analysis of Social Provisioning', in *Global Environmental Change*, 69, 2021, 102287.

Waarom economische groei niet meer zo evident is

In de handboeken macro-economie staat economische groei – gemeten aan de hand van een toename in het Bruto Binnenlands Product (BBP) – al decennialang centraal. Studenten leren hoe de overheid en centrale banken de output in een economie kunnen sturen, en dit op verschillende tijdshorizons. Op de korte termijn staat budgettair en monetair beleid centraal waarmee de vraag naar goederen en diensten kan worden beïnvloed, om zo negatieve schokken op te vangen. De aanbodzijde staat centraal op de middellange termijn: via arbeidsmarktbeleid en toezicht op de competitiviteit van markten, kan het natuurlijke outputniveau van een economie worden verhoogd. Op de lange termijn kan een overheid economische groei bewerkstelligen door in te zetten op technologische vooruitgang. De redenen om economische groei na te streven worden vaak niet expliciet opgelijst, maar impliciet worden de positieve gevolgen voor tewerkstelling, de financiering van de overheid en de levensstandaard (consumptieniveau) aangehaald.

De meeste basiswerken macro-economie besteden doorgaans maar weinig aandacht aan sociale rechtvaardigheid en ecologische grenzen. De economie wordt doorgaans als een losstaand systeem gezien en bestudeerd waarbij er – opnieuw vaak impliciet – vertrokken wordt van aannames die vandaag de dag hoe langer hoe minder houdbaar zijn. Zo werd het idee van *trickle down economics*, waarbij belastingverlagingen voor rijkere een positief effect zouden hebben op de gehele economie en zo zouden doorsijpelen naar de armeren in de maatschappij, recent onderuitgehaald door de Amerikaanse president Joe Biden. Het idee dat iedereen profiteert van een economie die groeit – krachtig samengevat in de Engelse uitdrukking ‘*a rising tide lifts all boats*’ (een opkomend tijl tilt alle boten op) – staat

al langer op de helling gezien de toenemende inkomens- en vermogensongelijkheid in vele ontwikkelde landen. En ook de afwezigheid van milieu-goederen en -diensten in de productiefunctie en het gebrek aan aandacht voor de schadelijke neveneffecten van economische activiteiten in de klassieke macro-economische theorieën worden steeds vaker in vraag gesteld. De meeste van deze macro-economische theorieën werden ontwikkeld in de jaren vijftig en zestig, toen natuurlijk kapitaal niet als schaars werd gezien – een positie die al geruime tijd onhoudbaar is geworden. Het is hoog tijd dat deze theorieën geactualiseerd worden, zoals ook Kate Raworth schrijft in haar boek *Donuteconomie*.

Binnen de economische wetenschap worden milieuproblemen vandaag gezien als een micro-economische kwestie. Indien een economische activiteit milieuvervuiling veroorzaakt, zijn er maatschappelijke kosten verbonden aan deze activiteit die doorgaans niet vervat zitten in de productiekosten die door de marktspelers in rekening worden gebracht. Dit geeft aanleiding tot marktfalen: rationeel handelende marktspelers genereren welvaartswinsten ten koste van derden, doordat er te veel goederen worden verhandeld aan een te lage prijs. De overheid moet hier ingrijpen en ervoor zorgen dat alle kosten gelinkt aan de productie van een bepaald goed in rekening worden gebracht – i.e. de externe kosten dienen geïnternaliseerd te worden, bijvoorbeeld via een milieuheffing. Marktfalen staat centraal in de milieu-economie, een micro-economische subdiscipline die bestudeert hoe markten optimaal kunnen werken in aanwezigheid van milieu-externaliteiten.

Het wordt echter tijd om ook op macro-niveau stil te staan bij milieukwesties, en het continu nastreven van economische groei in vraag te stellen. We treden al geruime tijd buiten de *safe operating space for humanity*¹ (veilige milieugrenzen voor de mens) – denk hier aan het verlies aan biodiversiteit, het verstoren van biogeochemische cycli, en de klimaatdisruptie. Deze problematiek kan relatief eenvoudig geïntegreerd worden in cursussen macro-economie aan de hand van de IPAT-vergelijking: $I = P \times A \times T$. Deze stelt dat milieu-impacts (I) aangestuurd worden door (i) de (wereld-) bevolking, P voor *population*, (ii) de gemiddelde levensstandaard, A voor *affluence* of BBP/capita en (iii) de technologie die we gebruiken in onze productieprocessen, T voor *technology*. P en A dragen bij aan onze milieu-impact, terwijl technologische vooruitgang (T) een afremmend effect heeft. Wanneer we bijvoorbeeld denken aan klimaatdisruptie als milieu-impact (I), kunnen we T zien als het product van de energie-intensiteit van onze economie (E/BBP) en de koolstofintensiteit van onze energie-opwekking (CO_2/E). Via de IPAT-vergelijking² kunnen we de toename van de mondiale CO_2 -uitstoot in de periode 1960–2016 (+277%) relateren aan een toename van de wereldbevolking (+146%), een toename van het gemiddelde globale

BBP/capita (+243%) en een daling van zowel de koolstofintensiteit (-13%) als de energie-intensiteit (-44%). De technologische vooruitgang die we de laatste zestig jaar gekend hebben, was dus ruim onvoldoende om de toenames in bevolking en inkomen te compenseren.

Hopen dat technologische oplossingen zullen volstaan om de klimaatdoelen van Parijs te halen, impliceert dat de technologische ontwikkeling aanzienlijk moet versnellen. Gelukkig toont de IPAT-vergelijking ook dat er andere oplossingen voor klimaatdisruptie bestaan dan technologische. We kunnen bijvoorbeeld kijken naar de A in de vergelijking en onze huidige consumptieniveaus. Dit is wat ecologische economen al bepleiten sinds het verschijnen van het rapport aan de Club van Rome in 1972. In een recent artikel in *Nature Communications* getiteld 'Scientists' Warning on Affluence' schatten onderzoekers dat de 10% rijksten op aarde verantwoordelijk zijn voor 25 à 43% van de mondiale milieu-impact. Recent werd ook berekend dat de top 10% grootste verdieners in Europa een grotere koolstofvoetafdruk hebben dan de laagste 50%.³ Verschillende auteurs stellen dan ook dat het louter vergroenen van consumptie niet zal volstaan om onomkeerbare milieuschade te vermijden, en bepleiten het terugdringen van overconsumptie – een oproep die vandaag ook weerklinkt bij een steeds groter wordende groep ontgroeidenkers (*degrowth*).

We moeten met andere woorden ook nadenken over de idee 'genoeg' en welke implicaties dit heeft voor onze maatschappij en economie. Het idee dat we onbeperkte economische groei (blijven) nastreven op een eindige planeet is absurd. In België consumeren we in goederentermen vandaag 3,5 keer meer dan onze grootouders in 1960. Met een beoogde economische groei van 2% op jaarbasis verdubbelt de gemiddelde consumptie per capita nogmaals binnen de veertig à vijftig jaar. Deze toename maakt de technologische uitdaging alleen maar groter – de koolstof- en energie-intensiteit (T) zal sterker moeten dalen om de toename van A te compenseren. 'Genoeg', of 'sufficiëntie', staat echter weinig centraal in de economische wetenschap. Het is dan ook een hele uitdaging voor economen om na te denken over een post-groei-economie – een economie die niet langer groeit – omdat die uiteraard ook implicaties heeft voor andere belangrijke economische en maatschappelijke vraagstukken, denk aan de sociale zekerheid en de kosten van de vergrijzing. Maar de ongemakkelijke waarheid van de overschrijding van planetaire grenzen kan en mag niet worden genegeerd. Ze vraagt economen om meer creativiteit, meer focus op de lange termijn en meer systemisch denken bij het zoeken naar oplossingen.

Hoe kan of moet zo'n post-groei-economie er precies uitzien? Er bestaan verschillende paden om tot materieel lichtere levens te komen: streven naar een absolute daling van consumptie, consumptie-uitgaven heroriënteren naar minder milieu-intensieve goederen en diensten, het verlengen van de levensduur van producten of het gedeeld gebruik van producten door meerdere individuen. Verder wordt ook het inzetten op arbeidsduurverkortingen vaak aangehaald als strategie die een positieve post-groei-boodschap kan brengen door tijd gespendeerd aan betaald werk in te ruilen voor meer vrije tijd en onbezoldigde activiteiten. Drie basiselementen zijn belangrijk om in het achterhoofd te houden bij het verkennen van efficiëntie-strategieën. Ten eerste, in het ontwerp ervan dient levenskwaliteit of -tevredenheid centraal te staan: de literatuur rond subjectief welzijn toont dat er vele manieren bestaan om behoeften te bevredigen die niet gepaard gaan met consumptie. Ten tweede, de noodzakelijke individuele gedragsveranderingen moeten ingebed worden in, of gekoppeld worden aan veranderende sociale praktijken. Dat laatste vereist een effectieve en doordachte sturing vanuit de overheid. Ten slotte is het belangrijk om in te zien dat een oproep tot efficiëntie er geen is tegen het zoeken naar technologische oplossingen – beide strategieën zullen cruciaal zijn als we bijvoorbeeld de klimaatdoelen van Parijs willen halen – noch een tegen klassieke economische groei in het Globale Zuiden. Maar net om landen daar de kans te geven om zich verder economisch te ontwikkelen, moeten ontwikkelde landen des te meer inzetten op efficiëntie.

Ideeën rond efficiëntie vinden steeds vaker een ingang naar beleid: in het zeer recente rapport *Growth Without Economic Growth*⁴ van het Europees Milieuagentschap wordt aangehaald dat ontkoppeling (enkel inzetten op T of technologie in de IPAT-vergelijking) als enige klimaatstrategie onvoldoende is, en dat er complementair moet worden ingezet op gedragsverandering en verandering in sociale praktijken – de literatuur rond de donut-economie en ecologische economie biedt hier interessante perspectieven. Eenzelfde signaal wordt gegeven in het rapport *Beyond Growth. Towards a New Economic Approach*⁵ van de OESO, waarin men ervoor pleit om uit een bredere waaier aan economische theorieën en inzichten ideeën te putten om (macro-)economisch beleidsadvies te formuleren. Ten slotte zie je ook een gedeeltelijke kentering in het academische macro-economische onderzoek, waar de langdurige stagnatie of *secular stagnation* van de jaren 2010 ervoor zorgt dat er meer aandacht gaat naar beleidsadvies in een context van lage economische groei.

Alternatieve welvaartsindicatoren zoals de Index voor Duurzame Economische Welvaart (Index of Sustainable Economic Welfare, ISEW) kunnen helpen om de transitie naar een post-groei-economie te sturen. Deze

indicatoren houden rekening met zowel de baten als de kosten van economische activiteiten. De baten vertrekken van het extra nut van toegenomen consumptie, en houden verder rekening met onder andere inkomensongelijkheid en huishoudelijke activiteiten. De kosten van economische activiteiten zijn gelinkt aan milieudegradatie en de uitputting van natuurlijk kapitaal. Dergelijke macro-economische kosten-batenanalyses zijn geënt op inzichten uit de ecologische economie en stellen de wenselijkheid van permanente economische groei empirisch in vraag. De ISEW voor België toont dat de economische groei tussen 1995 en 2018 in ons land zich niet één-op-één vertaalde in welvaartstoenames, en dat belangrijke sociale en ecologische kosten niet in rekening worden gebracht binnen klassieke economische maatstaven zoals het BBP.⁶ Onderzoek uitgevoerd voor de Vlaamse Milieumaatschappij⁷ toont dat de meer holistische kijk op welvaart via de verschillende economische, sociale en milieucomponenten binnen de ISEW een breed scala aan interventiepunten biedt voor beleidsmakers en andere maatschappelijke actoren. De ISEW biedt data over en inzichten in bepaalde bredere effecten van het gevoerde beleid. Op die manier kan de ISEW bijdragen om een effectiever beleid uit te stippelen dat de economische dimensie van welzijn op een duurzame manier verhoogt.

Bovenstaande ontwikkelingen zijn een hoopvol signaal dat de focus op economische groei en technologische oplossingen stilaan wordt losgelaten. ■

1 <https://www.science.org/doi/10.1126/science.1259855>

2 <https://ourworldindata.org/emissions-drivers>

3 <https://www.cambridge.org/core/journals/global-sustainability/article/unequal-distribution-of-household-carbon-footprints-in-europe-and-its-link-to-sustainability/F1ED4F705AF1C6C1FCAD477398353DC2>

4 <https://www.eea.europa.eu/publications/growth-without-economic-growth>

5 [https://www.oecd.org/naec/averting-systemic-collapse/SG-NAEC\(2019\)3_Beyond%20Growth.pdf](https://www.oecd.org/naec/averting-systemic-collapse/SG-NAEC(2019)3_Beyond%20Growth.pdf)

6 https://wps-feb.ugent.be/Papers/wp_21_1026.pdf

7 <https://www.milieurapport.be/systemen/vlaanderen/vlaanderen/index-voor-duurzame-economische-welvaart>

Consumptie

‘Te veel mensen geven geld uit dat ze niet hebben aan dingen die ze niet nodig hebben om indruk te maken op mensen die ze niet mogen’.

ROBERT QUILLEN, *journalist*¹

Een van de succesvolste non-fictieboeken van de laatste jaren heet *Spark Joy*, en staat vol adviezen over opruimen. De Japanse schrijfster, Marie Kondo, stond er in haar land lang mee op de bestsellerlijsten. Inmiddels is haar opruimboek in meer dan veertig talen vertaald en zijn er wereldwijd meer dan zeven miljoen exemplaren van verkocht – vooral in de westelijke industrielanden. Kennelijk was daar behoefte aan een handleiding hoe je goed opruimt. Wat logisch is, want voor je problemen krijgt met opruimen, moet je eerst te veel hebben gekocht. De methode die Kondo bepleit is gebaseerd op het eenvoudige inzicht dat je niet werkelijk orde kunt scheppen zolang je te veel bezit. In Japan, waar woonruimte zo duur is dat vergroting van het woonoppervlak er niet aan de orde is, ligt die gedachte ook voor de hand.

Ze raadt aan alle spullen binnen een bepaalde categorie – ze ruimt nooit kamer voor kamer op; bijvoorbeeld kleding, boeken, kleine spulletjes of souvenirs – op een hoop te gooien en dan te sorteren met het criterium of ze een geluksgevoel geven. ‘Maakt het mij gelukkig als ik dit voorwerp vasthoud?’

Zo niet – weg ermee.

Marie Kondo leert die methode niet alleen in haar boeken. Ze geeft ook cursussen voor opruimers en onlangs deed ze mee aan een documentaire-

serie waarin ze overspannen Amerikanen hielp hun volgepropte kasten, keukens, logeerkamers en uitpuilende garages op te ruimen. Het waren overigens geen gestoorde *hoarders* die ze bijstond. En iedereen leek uiteindelijk enorm opgelucht als aan het eind de vuilniswagen wegreed met bergen plastic rommel.

Denk aan de Easterlinparadox, het inzicht dat mensen van een bepaald welzijnsniveau niet meer gelukkiger worden, al bezitten ze nog meer.

Marie Kondo maakte dat op haar manier inzichtelijk.

De gedachte die mij als duurzaamheidsonderzoeker meteen te binnen schoot, kwam natuurlijk niet aan bod: wat als die mensen die spullen nooit hadden gekocht? En wat als die spullen nooit waren gemaakt? Dan hadden we bergen van plastic afval minder gehad.

In de discussie wat de mensheid moet doen om een duurzame economie te realiseren die zich binnen de ecologische grenzen van de planeet beweegt, komen doorgaans twee voorstellen aan bod. Het ene is de zogenaamde eenvoudige ontkoppeling: dat is het verbruik van de natuur terugdringen met behulp van innovatie en technische vooruitgang, zonder daarvoor af te hoeven zien van vergroting van de welvaart – wat, wie zal het verbazen, het populairste voorstel is.

Naast de aanbodzijde spelen natuurlijk ook de actoren aan de vraagzijde, lees: de consumenten, een belangrijke rol. Het tweede voorstel voor een duurzame economie richt zich daarop: als de natuur bij een groeiende economie niet kan worden beschermd, laat staan dat ze kan herstellen, dan moet de materiële welvaart omlaag. Dat leidt niet meteen tot enthousiaste reacties, want dat betekent dat mensen daadwerkelijk met minder toe moeten kunnen, dus werkelijk afstand moeten doen van verworvenheden.

De schade die aan het milieu wordt toegebracht bij het vervaardigen van een product is in geen enkele economische balans opgenomen. Dat wat wij voor een product betalen weerspiegelt dus niet wat het in werkelijkheid kost. Dat is in principe een boekhoudkundige kwestie en wordt ook altijd weer als zodanig aangemerkt als er kritiek is op het BNP. Toch blijft deze rekenmethode een geëigende manier om de prijs van producten kunstmatig te verlagen. Je schuift de lasten, die door de productie of consumptie van iets ontstaan, af op anderen die zich niet kunnen verweren, simpelweg omdat ze geen stem of macht hebben.

Neem bijvoorbeeld een retourtje Frankfurt-New York. Afhankelijk van het seizoen is dat al voor minder dan driehonderd euro verkrijgbaar. In die prijs is, naast allerlei andere kosten, uiteraard ook die van kerosine opgenomen. Wat het kost om de kooldioxide die bij die vlucht vrijkomt weer uit de atmosfeer te krijgen, is niet bij de prijs inbegrepen. De vliegtuigmaat-

schappij brengt die kosten niet in rekening, evenmin als het bedrijf dat die kerosine levert. Net als de passagiers gaan zij ervan uit dat de aarde de drieënhalve ton kooldioxide die op die vlucht per passagier wordt uitgestoten, ook nog wel zal opnemen.

‘Externe kosten’ is eigenlijk een idioot begrip. Extern van wat eigenlijk?

Kennelijk extern van datgene waar wij ons verantwoordelijk voor voelen. We hebben het milieu weliswaar als vuilnisbelt gebruikt en op allerlei manieren onze broeikasgassen erin opgeslagen, maar de verantwoordelijkheid om ze ook weer te verwijderen leggen we naast ons neer. De prijs wordt betaald door de eilandstaten, die steeds sneller wegzinken. Of door arme mensen die zich aanpassing aan de klimaatverandering niet kunnen veroorloven: die niet in staat zijn hun akkers en huizen na stormen te herstellen en zich ook geen verhuizing kunnen veroorloven naar streken waar geen overstromingen plaatsvinden. Ook onze kinderen en kleinkinderen treffen we ermee. Zij zullen moeten leven in de wereld zoals wij die achterlaten.

Die weigering om verantwoordelijkheid te nemen wordt ‘externalisatie’ genoemd.

De socioloog Stephan Lessenich heeft in zijn boek *Neben uns die Sintflut* (‘Naast ons de zondvloed’) uitgelegd hoe de welvaart van het Westen is gegrond op het feit dat wij zelf geen werkelijke kosten dragen, maar dat we ze afwentelen op anderen. Om dat vol te kunnen blijven houden, negeren we dat of houden we ons er bewust blind voor. Dat is wat Lessenich ‘de externalisatiemaatschappij’ noemt.

‘We leven niet boven onze stand,’ schrijft hij, ‘we leven boven de stand van anderen.’²

We voeren ons vee met soja dat helemaal niet bij ons groeit. We importeren het uit Zuid-Amerika, waar regenwoud en grasland worden vernietigd om het op grote schaal te verbouwen, terwijl wij meer vlees produceren dan we nodig hebben – om het goedkoop te exporteren naar landen waar de lokale boeren hun vlees moeilijker kwijt kunnen, tenzij ze hun vee ook soja gaan voeren. Het kostenvoordeel dat door het toebrengen van schade op de ene plek wordt behaald, leidt ergens anders tot nieuwe schade – in het buitenland. Oorzaken en gevolgen worden ontkoppeld en over de aardbol verdeeld.

Een ander voorbeeld is de biobrandstof waarmee Europa een paar jaar geleden de klimaatbalans van zijn verkeerssector hoopte te verbeteren. De kooldioxide die ontstaat bij de verbranding van biobrandstof, kan namelijk weer door planten wordt opgenomen. Theoretisch gezien dus een duurzame kringloop. Maar omdat de hoeveelheden brandstof die Europa nodig had veel groter waren dan er voor de aanplant van koolzaad of zonnebloemen beschikbaar waren, moest de biobrandstof uit andere delen van de

wereld worden geïmporteerd. Je snapt al wat er komt: in Zuidoost-Azië werden regenwouden gekapt om palmolieplantages aan te leggen die in de Europese behoefte aan grondstoffen voor biobrandstof konden voorzien. Dat bij de daarbij toegepaste manier van rooien – namelijk verbranden – ook nog eens een enorme hoeveelheid CO₂ vrijkwam, die tot dan toe in het bos en in de bodem opgeslagen was, nou ja, dat externaliseren we liever.

En gelukkig merken we er hier niet veel van. We beroepen ons trots op een stabiele, zelfs stijgende hoeveelheid bosgrond in Duitsland. Alleen de biodiversiteit wordt niet erg gediend met die monocultuurhectaren. Bestand tegen de klimaatverandering zijn ze ook niet, dat hebben we in de laatste warme zomers wel gemerkt. Toch horen we steeds weer dat mensen in arme landen beter met het milieu moeten omgaan.

Boeiend genoeg zoekt de economische wetenschap ook daarvoor de antwoorden in groei. De zogeheten ‘kuznetscurve’ is genoemd naar Simon Smith Kuznets, een econoom die in de VS woonde. De curve beschrijft hoe de inkomensongelijkheid in een samenleving bij beginnende economische groei eerst sterk toeneemt, om vanaf een bepaald punt weer af te nemen. De curve kromt zich op indrukwekkende wijze. Eerst heeft iedereen evenveel, dan worden een paar mensen rijk, vervolgens iedereen.

De trickle-down-theorie werd toegepast op ecologische duurzaamheid. Hoe? Precies: die theorie voorspelt dat de mate van vervuiling afneemt naarmate het inkomen per hoofd van de bevolking stijgt.

Anders gezegd: hoe rijker samenlevingen worden, des te meer belang ze hechten aan een schoon milieu en over des te meer middelen ze beschikken om de daarvoor benodigde infrastructuur aan te leggen.

Echt?

Als je alleen al kijkt naar het scheiden van afval in Duitsland, lijkt het alsof er wel heel veel welstand nodig is om je een van de schijnbaar effectiefste recyclingsystemen ter wereld te kunnen veroorloven. Volgens schattingen kost het de verbruikers een miljard euro per jaar. Waarbij nog niet eens de tijd is meegerekend die nodig is om het systeem zo zorgvuldig te bedienen als in Duitsland gebeurt.

Toch een succes?

Dat is maar hoe je het bekijkt. Ten eerste produceren de Duitsers per hoofd van de bevolking meer afval dan bijna alle andere Europeanen – met uitzondering van de Denen, de Luxemburgers en de Cyprioten. Maar hun afval blijft niet in het eigen land. De afvaleconomie is volgens een onderzoek van de Universiteit van Würzburg Schweinfurt een exportbranche. In 2018 zou Duitsland (in tonnen uitgedrukt) meer afval hebben uitgevoerd dan machines. Van dit kunststofafval gaat een vijfde naar het buitenland,

vooral naar Azië, waar landen als Maleisië, India of Vietnam delen ervan weer recyclen. De rest belandt op vuilstortplaatsen, in rivieren of in zee. Elke dag arriveren er 175 kapotte tv-toestellen uit Duitsland in Afrika, in Ghana, Nigeria of Kameroen, waar ze worden gesloopt en alle onbruikbare onderdelen op de vuilnishoop belanden.³

Je ziet: we leven helemaal niet milieuvriendelijker omdat we welvarender zijn. Integendeel. Ons eigen milieu beschermen we natuurlijk met scherpere regels en met een afvalstelsel dat in vergelijking met andere landen relatief ver ontwikkeld is. Maar we vragen ons niet af of de balans wel klopt. We besteden uit wat ons niet bevalt en importeren wat we nodig hebben. Dat geldt voor heel Europa. Europa is het werelddeel dat het sterkst afhankelijk is van het verbruik van land buiten de eigen grenzen. Samengevat in de zogenoemde ecologische voetafdruk, komt de EU uit op maar liefst zeshonderdveertig miljoen hectaren die nodig zijn om onze levensstijl mogelijk te maken. Dat is ongeveer anderhalf keer zoveel als het oppervlak van de achttwintig landen van de EU. Zonder Groot-Brittannië is het ongeveer tachtig miljoen minder. Duitsland verbruikt evenveel.⁴ Daarbij zijn de importeurs van de producten die op dat land worden verbouwd doorgaans primair in lage prijzen geïnteresseerd en minder in de vraag of op die grond wel duurzaam verbouwd wordt. Onze welvaart en rijkdom, onze geprivilegieerde positie in de markt stelt ons daartoe in staat.

Allemaal vormen van externalisatie.

Per land bekeken klopt de kuznetscurve in zoverre dat lokale vervuiling van bijvoorbeeld water en lucht afneemt als de welvaart van de bevolking stijgt. Uitgezonderd natuurlijk de gevallen waarbij de getallen van uitstoot worden gemanipuleerd. Globaal bezien – en de meeste milieuproblemen waar we mee te maken hebben zijn globaal – ontnemt de vergelijking tussen welvaart en milieubescherming het zicht op de realiteit. We komen er dus niet onderuit om in te zetten op reductie van het milieuverbruik en te eisen dat balansen zo worden aangepast dat ze dat inzichtelijk maken. Maar dan wordt er meteen geroepen dat dat een verbod of een opoffering zou zijn. Opoffering – alleen het woord al doet mensen steigeren.

Maar wat is nou eigenlijk een opoffering?

Ik kan iets opofferen waar ik naar omstandigheden recht op heb. De welvaart waarin het Westen leeft en waarop veel ontwikkelingslanden zich richten, had volgens de regels van de duurzaamheid helemaal niet mogen ontstaan.

Vanuit dat standpunt bekeken is opoffering in rijke landen – met pantserauto's om je mee te onderscheiden en opruimgoeroes – niets meer en niets minder dan ervan af te zien de planeet nog verder te ruïneren en zodoende de levensvoorwaarden in de toekomst te waarborgen.

Dat zijn natuurlijk grote woorden.
 Kan het niet ietsje minder?
 Helaas niet.

Laten we de zaken eens omdraaien: wat hebben we bijvoorbeeld precies nodig om goed verzorgd te zijn? Eigenlijk betekent voorzieningszekerheid gewoon wat er nodig is om fundamentele behoeften van mensen – voeding, drinkwater, onderdak, energie, gezondheidsvoorzieningen en onderwijs – op lange termijn te kunnen waarborgen. Zoals we hebben gezien zijn onze normen over wat er allemaal onder die fundamentele behoeften valt in de afgelopen eeuw steeds hoger komen te liggen en zijn ze in de afgelopen decennia echt geëxplodeerd. In de ijver van ons vooruitgangsgeloof en met die economische indicatoren die het verbruik van de natuur verhullen, is volkomen uit beeld verdwenen dat er ook zo iets als een voorzieningenparadox bestaat: als alle ouders er voortdurend naar streven dat hun kinderen het beter zullen krijgen en dat verwarren met steeds méér krijgen, dan krijgen alle kinderen het ooit minder goed. De voorzieningszekerheid kan, op een begrensde planeet met een groeiend aantal mensen, niet ook altijd een groeiende consumptie betekenen.

Als de tegenstanders van offervaardigheid vragen wat ze voor hun offers terugkrijgen, wat de pijn verzacht, dan luidt het antwoord: we investeren in vrede en de voorzieningszekerheid van overmorgen. Stel je eens voor dat Afrikaanse, Latijns-Amerikaanse en Aziatische landen op een bepaald moment zouden besluiten om te stoppen met het exporteren van grondstoffen en het afstaan van landbouwgrond.

Om die voorzieningenparadox op te heffen is de eerste noodzakelijke stap dat de balansen worden gecorrigeerd – en daarmee ook de prijzen. Veel producten moeten zoveel duurder worden dat ze de werkelijke kosten weer spiegelen die worden gemaakt bij hun fabricage, het transport en het verwerken van het daarmee gemaakte afval. Het toekennen van een prijs aan kooldioxide is een poging in die richting. Dat is niet alleen bedoeld om de beslissingen van consumenten te beïnvloeden, maar ook om innovatie te stimuleren die kan helpen om CO₂-vrije producten te ontwikkelen. Anders gezegd: het zou ecologische schade in de prijsvorming zichtbaar maken – een stap dichterbij een objectieve vorming van waardeschepping. Het zou een steun in de rug kunnen zijn voor de digitale revolutie: CO₂-trackers of digitale labels voor afzonderlijke grondstoffen en productonderdelen kunnen de markt steunen bij de verduurzaming van onze voorzieningszekerheid.

Het is kennelijk niet zo makkelijk om je neer te leggen bij minder. We zijn er nou eenmaal aan gewend geraakt dat ons steeds meer dingen constant ter beschikking staan. Het beste symbool daarvoor is de smartphone: mu-

ziek, films, kennis, contacten, consumptiegoederen – allemaal via een apparaat waarvan de rekenkracht honderdtwintig miljoen keer hoger ligt dan de boordcomputer van de Apollo 11, die vijftig jaar geleden een landing op de maan mogelijk maakte.

Socioloog Hartmut Rosa heeft dat in een voordracht de ‘constante behoefte aan uitbreiding van wereldrijken’ genoemd.⁵

Onze moderne maatschappij is zo ingericht dat het heden voortdurend probeert het verleden te overtreffen. Er heerst een voortdurende verbeteringsdrang, niet alleen op technologisch en economisch gebied, maar ook op dat van het sociale en zelfs op ruimtelijk gebied. Elke mode, elke baan, elk pleziertje, elke vakantie is morgen alweer van gisteren. En de aandachtseconomie van die stortvloed aan reclame, nieuwsberichten, selfies en golven informatie dragen ertoe bij dat de houdbaarheidsdatum steeds sneller wordt bereikt.

Daar komt nog eens bij dat ons niet alleen steeds meer dingen ter beschikking staan, maar dat die ook nog eens in steeds meer varianten worden aangeboden. Dat leidt tot overspannenheid, zoals twee Amerikaanse psychologen een paar jaar geleden met een test hebben aangetoond. Ze plaats-ten in een Californische delicatessenzaak twee kraampjes en boden jam aan – op de ene kraam zes soorten, op de andere vierentwintig. Het wekt geen verbazing dat het kraampje met het grootste aanbod meer bezoekers trok, maar uiteindelijk bleken er minder klanten iets te hebben gekocht dan bij de kraam met slechts zes soorten. Daar was weliswaar minder keus, maar was het kennelijk makkelijker om een beslissing te nemen. De vreugde van het beslissen neemt niet automatisch toe bij een bredere keuze. Psycholoog Barry Schwartz noemt dat de ‘*paradox of choice*’, de keuzeparadox.⁶

Maar het wordt nog ingewikkelder.

Vraag je eens af of je levenskwaliteit werkelijk zou verslechteren als je van een paar opties of aankopen zou moeten afzien. Gelukkig bestaan daar ook inmiddels talloze studies over, die allemaal hetzelfde suggereren: steeds meer helpt niet altijd. Steeds meer bevredigt niet alleen iets in ons, het wak-kert ook zorgen aan.

Want de lopende band waarop we het milieu omzetten in welvaart, wordt niet alleen aangedreven door ons verlangen naar steeds meer. Hij wordt ook in beweging gehouden door onze angst voor steeds minder. Die angst minder te hebben dan onze voorgangers, minder dan onze bure-ten, minder dan mensen bij wie we willen horen, maakt het voor ons zo lastig om te delen en van dingen af te zien. En hoe sterker onze cultuur de opvat-tingen over een succesvol leven en werken verbindt met meer bezit – vooral meer dan anderen hebben –, des te sneller gaat die lopende band draaien.

De Amerikaanse psycholoog Tim Kasser heeft onderzocht wat de in-

vloed is van een geëconomiseerde cultuur op onze maatschappij.⁷ Hij vroeg zich af wat de invloed van onze materialistische instelling was op ons welzijn en ons gevoel van eigenwaarde, en ontdekte dat dat materialisme zowel een uitdrukking van alsmede de oorzaak van onzekerheid en ontevredenheid is. Dat komt doordat dat materialisme primair de extrinsieke – van buiten komende – motivatie en bevestiging van mensen aanspreekt. De prijs van dingen of de hoeveelheid aandacht (roem, likes, clicks) die ik krijg, weer spiegelen dan mijn eigenwaarde. Zoals Mariana Mazzucato dat ook al concludeerde voor goederen en dienstverlening gaat met die opvatting van waarde echter verloren wie een waardevol lid van de maatschappij is. Raken wij onze belangrijke baan kwijt of dat grote huis van ons, vinden onze volgers ineens dat wij niet deugen, dan loopt ons gevoel van eigenwaarde gevaar.

Geen wonder dat Kasser concludeerde dat met de stijgende materiële oriëntatie de spanningen en onzekerheid voor individuen groeien en de neiging tot depressie toeneemt.

Dat bevestigde ook de jurist, pedagoog en voormalige rector van Harvard Derek Bok in zijn metastudie naar politieke adviezen uit het onderzoek naar geluk: 'De bevindingen van psychologen leren ons dat het nastreven van rijkdom een substantieel risico met zich meedraagt om ongelukkig en teleurgesteld te eindigen.'⁸

Wat zou Jeremy Bentham daarvan vinden?

Hij zou de haren uit zijn kop trekken. Doordat utilitaristen consumenten steeds meer vereenzelvigden met voortdurend stijgende consumptie, hebben ze dat groeiverhaal als natuurlijk en oneindig aangenomen, terwijl het ons helemaal niet gelukkiger maakt.

Steeds gelukkiger?

Dat kan helemaal niet.

Mensen zijn geen mechanische, maar biologische systemen. Ons brein past zich voortdurend aan. Te veel gelukshormonen in één keer kan een mens helemaal niet verdragen. En te veel topprestaties over een langere periode ook niet. Levende systemen als mens en natuur hebben behoefte aan regeneratieve perioden om te kunnen bloeien. Daarom werkt het geluksonderzoek ook niet met hockeystickcurves, maar met een schaal van 1 tot 10.

En toch werden er stimuleringsystemen, organisatiestructuren, politieke programma's, financiële markten en indicatoren ontwikkeld die maar één doel dienden: méér.

En met de uitkomsten daarvan wordt het steeds moeilijker deze bijzondere vorm van ongeluk te overwinnen

Dat is de tweede ontdekking die Kasser deed: materiële en sociale waarden en zorg voor het milieu verhouden zich tegenover materialistische waarden als twee kanten van een wip. Als de ene kant stijgt, daalt de andere.

Als het perspectief van de *homo economicus* overheerst, draait alles om status, macht en geld. Tegelijkertijd krimpen empathie, generositeit en milieubewustzijn en wordt de vraag naar het genoeg en het welzijn van het geheel naar de achtergrond gedrukt. Als het 'wij' in het 'ik' steeds kleiner wordt, ontstaan er ook maatschappelijke problemen. Maar de hoopgevende conclusie uit Kassers onderzoek is: de waardewip werkt ook de andere kant op. Zodra sociale en ecologische waarden hoger worden aangeschreven, daalt het belang van materialistische waarden, en kan de lopende band worden vertraagd. De gedragseconoom Armin Falk van de Universiteit van Bonn heeft daar een categorische imperatief in tijden van klimaatverandering voor aangedragen: consumeer zoals je *zou willen* dat iedereen het deed.⁹

Nu lijkt het ineens simpeler, toch? Maar wie minder koopt, vertraagt de afzet van producten. Dat leidt met de huidige structuur van investeren, besturen en herfinancieren, tot een recessie. Daarom moeten we ons naast onze rol als consument ook bezinnen op onze rol als burger. We hebben behoefte aan een politieke heroriëntatie, die duurzaamheid niet als een toevallig bijproduct van een economische groeiagenda beschouwt, maar die direct is gericht op duurzaam consumeren, produceren en investeren. Wil je daar een korte, aansprekende leus voor? Die bestaat: groei als middel, niet als absoluut doel.

Dus weg met de Easterlin-paradox en de voorzieningenparadox. En een warm welkom voor een nieuw maatschappelijk verdrag voor hoge levenskwaliteit met een lagere ecologische voetafdruk. Het kan. ■

Dit artikel verscheen eerder als hoofdstuk in het boek *Onze wereld nieuw denken* bij uitgeverij Pluim (Amsterdam, 2021, vertaling Marcel Misset). De oorspronkelijke titel van het boek van Maja Göpel is *Unsere Welt Neu Denken*, Ullstein Verlag, Berlijn, 2020.

- 1 Zo omschreef de journalist Robert Quillen in zijn krantencolumn 'amerikanisme'. Robert Quillen, 'Paragraphs', in: *The Detroit Free Press*, 4 juni 1928.
- 2 Stefan Lessenich, *Neben uns die Sintflut* [Naast ons de zondvloed], München, 2016, blz. 196.
- 3 Vgl. www.aeb.com/media/docs/press-de/2019-10-02-pressemeldung-aeb-esdabfallexporte.pdf, en: www.handelsblatt.com/unternehmen/handel-konsumgueter/abfall-deutschland-exportiert-mehr-muell-als-maschinen/25078510.html?ticket=ST-383546-smoR3FsRzoKKBvflTb-nN-ap2
- 4 Vgl. Heinrich-Böll-Stiftung, Institute for Advanced Sustainability Studies, Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland en Le Monde diplomatique (uitg.), *Bodenatlas 2015. Daten und Fakten über Acker, Land und Erde*, <http://www.slu-boell.de/sites/default/files/bodenatlas2015.pdf>
- 5 Zie ook: Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit* [Onbeschikbaarheid], Wenen en Salzburg, 2018.
- 6 Barry Schwartz, *Anleitung zur Unzufriedenheit* [Handleiding voor ontevredenheid], Berlijn, 2004.
- 7 Tim Kasser, *The High Price of Materialism*, Cambridge, 2002.
- 8 Derek Curtis Bok, *The Politics of Happiness: What Government Can Learn from the New Research on Well-Being*, Princeton, New Jersey, 2010, blz. 15.
- 9 Armin Falk, 'Ich und das Klima' [Ik en het klimaat], in: *Die Zeit*, 21 november 2019, www.econ.uni-bonn.de/Pressemitteilungen/der-klimawandel-verhaltensoekonomisch-betrachtet-von-armin-falk

De markt als God

Het raadsel van de immuniteit van het marktdenken

In 2010 publiceerde ik *De utopie van de vrije markt*. Het was een felle aanval op het marktdenken dat niet alleen onze nationale samenleving maar ook de hele wereld steeds meer in zijn greep kreeg. Ik probeerde de oorsprongen ervan bloot te leggen en te kritiseren en had de verwachting dat ik hiermee de hegemonie van de markt over maatschappelijke sectoren als onderwijs, zorg en de politiek in het algemeen, zou kunnen aantasten. Vreemd genoeg was het een uitspraak van Alan Greenspan, die als president van de Fed, de Amerikaanse Federal Reserve Bank en als ideoloog van de Amerikaanse markttopist Ayn Rand, de principes van de vrije markt wereldwijd had uitgedragen, die mij tot het schrijven van mijn boek inspireerde. Tijdens het onderzoek naar de oorzaken van de kredietcrisis die in 2008 de wereld aan de rand van de afgrond bracht, gaf hij een verklaring uit. 'De meesten van ons, en ik in het bijzonder, zijn geschokt en kunnen het nog steeds niet geloven. Er moest volgens hem 'een fout zitten in de overtuiging dat de vrije markt zichzelf beter kan reguleren dan enig overheidstoezicht dat zou doen'. Zijn ontsteltenis klonk oprecht. Het was voor Greenspan uiterst pijnlijk om een theorie die hij veertig jaar had aangehangen, vaarwel te zeggen.

Gesterkt door deze uitspraken durfde ik als niet-econoom het idee van een als vrije markt georganiseerde samenleving te ontmaskeren als een utopie die in een dystopie was overgegaan. Een goede vriend die de lezingen waarop mijn boek deels gebaseerd is, indertijd meemaakte, vond mijn kritiek te gemakkelijk. Waarom had ik die niet vóór de kredietcrisis geformuleerd? Nu beperkte ik mij volgens hem tot 'het scoren voor open doel'.

Daar had ik in het verleden geen direct weerwoord op, maar nu, meer dan tien jaar later, lijkt ik eerder voor een dichtgespijkerd doel te hebben gestaan. Niet alleen Greenspan stelde zich al weer snel op als een niet te passeren keeper, maar ook het hele herstelde speelveld maakte scoren zo

goed als onmogelijk. De vrije markt zette haar triomftocht voort, ze ging de samenleving steeds meer beheersen. Hoe kunnen we dat begrijpen?

De Amerikaanse filosoof Michael Sandel, die met zijn studie *Niet alles is te koop* de morele grenzen van de marktwerking affastte, staat in zijn in 2012 verschenen boek voor hetzelfde raadsel. Ook hij verwijst naar Greenspan die toegaf dat het zelfcorrigerend vermogen van de vrije markt een misvatting was gebleken. Voor iedereen was dat volgens Sandel na de kredietcrisis duidelijk geworden. 'Het tijdperk van de triomf van de markt was roemloos ten onder gegaan. Nu zou er een tijd aanbreken van morele afrekening, een periode van nuchtere heroverweging van het geloof in de vrije markt. Maar, concludeert hij, 'dat heeft niet zo mogen zijn'.

Ook Sandel moet erkennen dat het spectaculaire falen van de financiële markten het geloof in de vrije markt niet heeft getemperd. Het tegendeel lijkt eerder het geval. Ook de morele kritiek die Sandel volgens mij op overtuigende wijze op het marktdenken levert, heeft, ondanks het succes van zijn boek en van de massacolleges die hij erover gaf, kennelijk niets uitgethaald. De overheersing van de markt blijft steeds groeien. Ze is niet alleen een centraal onderdeel van de moderne maatschappij, maar ze bepaalt die grotendeels. We leven in een marktsamenleving. Ik herhaal, hoe valt dit raadsel te begrijpen?

In mijn eigen boek probeerde ik de opkomst en de groei van de markt als een utopie te begrijpen. De utopische belofte van een toekomst waarin de mensheid op efficiënte wijze haar leven in vrijheid en geluk vorm zou geven, was als hoog doel volgens mijn analyses de motor achter het marktdenken. De westerse geschiedenis van de afgelopen eeuwen leert ons dat een utopisch doel nooit gefalsificeerd kan worden. Tegenslagen zijn er om overwonnen te worden, mislukkingen vragen alleen maar meer inzet voor de na te streven heerlijke nieuwe wereld. Aanhangers van een utopie houden vast aan hun geloof in die toekomst, onafhankelijk van wat er in het heden allemaal mis gaat.

Ik denk nog steeds dat het utopiebegrip ons kan helpen om de vermarkting van onze samenleving en de immuniteit ervan voor morele kritiek te begrijpen. Toch zou ik nog een gewaagde stap verder willen gaan. Met de Amerikaanse theoloog Harvey Cox, die in de jaren zeventig van de vorige eeuw de grote voorvechter van de secularisatietheologie was, zou ik nu de markt een goddelijke status willen geven. *The Market as God*, luidt de titel van zijn laatste boek. Net als God in Genesis 1 mensen maakt naar zijn beeld, vormt de markt moderne mensen. Als *homo economicus* zien zij geen andere waarden meer dan die van de markt. Buiten de religie van de markt bestaat er voor hen geen realiteit. Kritiek op de markt kan niet worden gehoord, een brede discussie over de status van de markt wordt afgewezen.

Nog overtuigender dan Harvey Cox betoogt Bruno Latour in een aantal recente studies dat het geloof in vooruitgang dankzij de markt als een seculiere religie kan worden beschouwd. In deze studies onderzoekt Latour de klimaatrampen die de mensheid bedreigen. Waarom zien veel mensen die niet, hoe komt het dat zij de realiteit ervan glashard ontkennen? Als antwoord erop verwijst Latour naar de rites en dogma's die een religie kenmerken. Het geloof in economische groei dankzij de markt, is zo'n dogma, ons consumptiegedrag een modern ritueel. Wie hier vraagtekens bij plaatst door over grenzen aan de groei te praten, wordt zo als een ketter beschouwd met wie je niet in debat treedt. In een vroeger boek stelde ik dat wij als moderne mensen in 'het rijk van de schaarste' leven. Schaarste is het centrale begrip van het marktdenken. Tegenwoordig zou ik het misschien beter kunnen hebben over 'de religie van de schaarste' en 'de kerk van de schaarste'. De schaarste breidt zich uit over alle maatschappelijke domeinen.

Betekenen bovenstaande beschouwingen dat kritiek op het marktdenken gedoemd is om te falen? Door verrassende recente historische onderzoekingen van onder andere Bas van Bavel over het ontstaan en de ontwikkeling van markten in het verleden, hoeft het antwoord niet zo somber te zijn. Ik ga er in het vervolg op in, maar ik geef hier alvast zijn conclusie uit zijn grote studie *De onzichtbare hand*. Hij meent dat nieuw historisch onderzoek over de ontwikkeling van markten ons 'de weg kan wijzen tot een tegenbeweging, die het goede van de markteconomie behoudt, zoals efficiënte vrije markten voor goederen, productie en diensten, maar die vooral tegengaat dat de open, gelijkwaardige samenleving wordt uitgehold, zoals op dit moment gebeurt door de dynamiek van de huidige markteconomie'.

Het vervolg van mijn beschouwing tekent zich zo af. Aan de hand van Sandel zal ik een aantal morele vragen over de vrije markt stellen. Met die vragen in het achterhoofd kijk ik vervolgens naar de vernieuwende, maar helaas onder filosofen en ethici nauwelijks bekende, historische beschouwingen van Van Bavel.

NIET ALLES IS TE KOOP

Laat ik maar dicht bij huis beginnen. Dankzij mijn bestudering van het werk van Sandel viel mij in de rubriek 'Moderne manieren' van *Trouw* van 7 december 2013 een vraag op die aan Beatrijs Ritsema werd gesteld. Een ouder liet de oudste zoon een aantal werkzaamheden in de tuin verrichten. Er moest veel afval en onkruid worden afgevoerd. Per kruiwagen zou hij 1 euro ontvangen. Wat bleek toen de klus geklaard was? De slimme jongen had het grootste deel van het werk uitbesteed aan zijn jongere broer tegen een betaling van 50 cent per kruiwagen. De ouder die de vraag aan Ritsema

stelt, vindt dit oneerlijk en zelfs een soort diefstal. De oudste zoon heeft geld verdiend door niets te doen. Maar een vriend prees de oudste jongen juist als een ondernemende geest, die complimenten verdiende. Wat vond Beatrijs Ritsema hiervan?

Opvallend in haar genuanceerde antwoord is dat zij afstand neemt van oordelen als diefstal of handelsgeest. Die wil zij juist in algemene zin ter discussie stellen. 'We leven weliswaar in een kapitalistische maatschappij, waar het iedereen vrij staat om een contract met een ander af te sluiten dat beide partijen als voordelig ervaren, maar binnen een gezin hoort belangeloosheid te prevaleren'. Dat hoeft overigens niet absoluut te zijn. Af en toe kun je je kinderen geld beloven als er een groot karwei moet worden verricht. Dat zou anders immers ook vaak tegen betaling aan een klusjesman of een buurkind zijn uitbesteed.

Toch wringt er volgens haar iets. De verhoudingen tussen de gezinsleden worden zo gemercantiliseerd. De zonen volgen het gedrag van hun ouders na. Maar wat is er nu precies aan mis? Voorzichtig stelt Ritsema dat de ongelijkheid die er tussen de kinderen ontstaat ook niet in gezinsverhoudingen past. Kinderen uit een gezin horen geen zakelijke opdrachtgever en werknemer van elkaar te worden. Dus eventueel bij een grote klus gewoon een vraag aan iedereen: 'Jongens, wie wil meehelpen en geld verdienen? Eén euro per kruiwagen. Wie mee wil doen, doet mee; wie geen zin heeft, niet.'

De casus lijkt duidelijk. De betaling aan de kinderen kan de gezinsverhoudingen veranderen. De marktgelovige zal dit alleen maar toejuichen. Kinderen en ouders zouden tevreden moeten zijn met het gegeven dat het nodige, vaak vervelende, werk efficiënt en zonder geklaag en gezeur wordt verricht. Wat kan je nog meer wensen?

Zelf blijf ik aarzelen. Ik heb geen sterk of definitief oordeel pro of contra de betaling. Maar er zou van een glijdende schaal sprake kunnen zijn, waarbij op liefde en saamhorigheid gebaseerde verhoudingen langzaam veranderen in de kille, op efficiëntie gebaseerde betrekkingen van de markt.

De onzekerheid over mijn zelfgekozen voorbeeld past goed bij de benadering van Sandel. Ook zijn vele voorbeelden dwingen vooral tot kritisch denken zonder direct antwoorden of oplossingen te suggereren. Aansluitend bij zijn casussen blijf ik nog even dicht bij mijn eigen ervaring. Op een rustige zaterdagmiddag werd ik onlangs op de snelweg zonder vrachtauto's door bijna iedereen voorbij gezoefd. Elke chauffeur wist kennelijk dat er op dit stuk weg geen snelheidscontrole bestond. En zelfs als die er wel was geweest, zo maakt Sandel duidelijk, dan zouden toch waarschijnlijk een aantal automobilisten mij voorbij hebben gestreefd. Boetes voor te snel rijden worden door hen ingecalculeerd en braaf betaald. Ze zien hun overtreding niet als iets strafbaars dat een boete verdient, maar eerder als een simpele,

niet al te hoge, betaling voor hun rijgedrag. In de Verenigde Staten is dit op verschillende plaatsen geïnstitutionaliseerd. Net als op vliegvelden kun je hier op een *priority lane* tegen betaling lekker doorrijden, ook als er files zijn.

Weer luidt de vraag: wat is hier op tegen? Iedereen lijkt immers tevreden, zeker als het extra geïnde geld nuttig wordt besteed door wegen te onderhouden en te verbeteren. Sandel laat echter zien dat er door het kopen van snelheid en tijd toch het nodige in de menselijke verhoudingen verandert. Een boete voor te snel rijden is een morele veroordeling. Wanneer die als een simpele betaling wordt gezien, wordt ze een neutraal gegeven, een soort inkomstenbelasting voor rijke automobilisten die te hard rijden. Wil de boete nog als een 'echte' straf worden opgevat, dan zou ze volgens Sandel aan het inkomen moeten worden gekoppeld. Dat gebeurt in Finland. Hij geeft het amusante voorbeeld van Annsi Vanjoki, een topman bij Nokia, de fabrikant van mobiele telefoons. In 2002 kreeg hij een boete van 116.000 dollar omdat hij op zijn Harley-Davidson met enorme snelheid door Helsinki was gescheurd. De rechter verlaagde de geldboete toen Vanjoki kon aantonen dat zijn inkomen was gedaald ten gevolge van lagere winstcijfers van Nokia. Sandel gaat er verder niet op in, maar ik vermoed dat Vanjoki zich door dit bedrag bewust wordt van het feit dat hij een straf voor een overtreding krijgt. Waarschijnlijk zal hij bij een volgende motorrit zich houden aan de veiligheidseisen die de maatschappij heeft bepaald.

Zolang het uitschrijven van bekeuringen niet verandert, blijft er een ander nadeel kleven van al dan niet bewust gekozen *priority-lane*-rijgedrag. Sandel bedenkt hier het fraaie begrip 'skyboxificatie' voor. In het verleden ontmoetten arm en rijk elkaar als supporters in een voetbalstadion. Zeker, er waren staanplaatsen en zitplaatsen en je kon zelfs droog zitten onder de overkapping van een tribune. Maar men zag en hoorde elkaar, juichte gezamenlijk en schold de tegenpartij uit. In de huidige skyboxen in de stadions is de veel betalende elite echter onzichtbaar geworden. Ze geniet van een uitstekende maaltijd en kijkt, met een goed glas wijn in de hand, neer op de mensen beneden, op 'het gewone volk'.

De vraag blijft terugkomen: wat is hier verkeerd aan? De extra betalingen kunnen door de club immers goed worden besteed om het team te versterken. Daar hebben alle supporters baat bij, niemand wordt hierdoor benadeeld. In een interview met Sandel stelt Peter Giesen inderdaad de hamvraag: is dit allemaal zo erg? Sandel geeft het toe: 'Op zich natuurlijk niet. Maar wel als zulke dingen worden opgestapeld, als ze een patroon gaan vormen.' Je kunt toch moeilijk *priority lanes* en skyboxen gaan verbieden, houdt Giesen vol. Dat zou volgens Sandel inderdaad 'mal' zijn. Maar het gaat hem met al die kleine voorbeelden om een breder verschijnsel. Ook op de terreinen van onderwijs en gezondheidszorg wordt het marktdenken

overheersend. Hier zou volgens hem het maatschappelijk debat over moeten gaan: ‘waar laten we de markt toe en waar niet.’ Tot op heden lijkt, ook bij ons, de politieke discussie nauwelijks over dit essentiële brede vraagstuk te handelen.

Wanneer we bijvoorbeeld naar het onderwijs in Nederland kijken, zien we hoe de sociale ongelijkheid vaak de toekomstmogelijkheden van leerlingen bepaalt. Op de publieke voorziening van het onderwijs wordt door de neoliberale regeringen al jaren bezuinigd. Volgens veel onderzoek heeft de kwaliteit ervan hier ernstig onder te lijden. Voor kinderen van rijke ouders is dit geen al te groot bezwaar. De bijspijker cursussen en huiswerkklassen, die als de bekende paddenstoelen uit de grond rijzen, bieden voor hen soelaas. Armere kinderen zijn de dupe, waardoor de maatschappelijke ongelijkheid nog verder wordt vergroot.

Het gaat hier onmiskenbaar om een politiek vraagstuk dat moet worden aangepakt, niet om een simpele skyboxificatie. Esther-Mirjam Sent, hoogleraar economie en Eerste Kamerlid voor de Partij van de Arbeid, stelt in de NRC van 13 augustus 2021 dat met een politieke sturing van de markt de overheid hier haar publieke taak van toegankelijk goed onderwijs voor iedere burger, gemakkelijk zou kunnen vervullen. Als grootste werkgever houdt ze de salarissen van leerkrachten (en ook van verzorgenden en van agenten) al jaren opzettelijk laag. Fatsoenlijke beloningen zouden meer en sterker gemotiveerde werknemers kunnen trekken. Adequaat onderwijs dat toegankelijk is voor arm en rijk zou zo worden bevorderd en de sociale ongelijkheid zou kunnen worden aangepakt. Het geloof dat de markt uit zichzelf voor een beter maatschappelijk evenwicht zal zorgen, houdt de overheid echter nog steeds gevangen.

Sandel laat zien waar dit quasireligieuze geloof op berust. De markt wordt geassocieerd met vrijheid van keuze voor iedereen. Ze lijkt op een neutrale manier de keuzevrijheid van consumenten te bevorderen. Mensen zijn echter meer dan consumenten die op een zogenaamd neutrale markt uit een diversiteit van producten kunnen kiezen, ze zijn ook burgers die een gemeenschappelijk leven met elkaar delen. Daar zijn morele waarden en verplichtingen aan verbonden. De markt vertaalt deze waarden in de neutraal geachte middelaar van het geld. Sandel blijft erop hameren dat in veel gevallen deze morele waarden – van het gezin tot de snelweg, van het supporterschap tot het onderwijs – verschrompelen en op den duur verdwijnen.

In al deze gevallen gaat het principe van de schaarseste de menselijke verhoudingen bepalen. Een centraal grondbeginsel van economen die de vrije marktwerking ook buiten de economie bepleiten is dat ethisch gedrag een goed is waar we zuinig mee moeten omgaan. Daarom moeten we het

met een economische bril op onderzoeken. 'Altruïsme, vrijgevigheid, solidariteit en maatschappelijk verantwoordelijkheidsgevoel, zijn schaarse goederen die bij gebruik snel slijten.' Economisch denken helpt ons om erop te besparen.

De klassieke formulering van deze opvatting vinden we volgens Sandel bij de Cambridge-econoom Dennis Robertson. Die stelt dat door de invoering van marktwerving op zo veel mogelijk maatschappelijke domeinen voorkomen wordt dat de samenleving haar schaarse reserves aan deugdzaamheid verspilt: 'Als wij economen ons werk goed doen, kunnen we in mijn ogen een enorme bijdrage leveren aan besparingen [...] op het schaarse goed dat Liefde heet, het kostbaarste wat er op de wereld bestaat.'

Met recht stelt Sandel dat dit een radicale breuk betekent met de traditionele deugdenleer van Aristoteles. Die gaat er juist van uit dat morele goederen niet schaars zijn, maar toenemen door deugdzaam handelen. 'We worden rechtvaardig door rechtvaardig te handelen, gematigd door gematigd te handelen, dapper door dapper te handelen.' De introductie van schaarste als centraal principe van de markt, vergruizelt zo het traditionele morele cement dat een maatschappij bijeenhoudt.

KAPITAALVORMING FNUIKT EEN FLORERENDE ECONOMIE

Bovenstaande filosofische en ethische beschouwingen over de marktsamenleving berusten alle op één als vanzelfsprekend geachte vooronderstelling: de vrije markt als institutie om de economie van een samenleving te regelen, bestaat pas enkele eeuwen. Vaak wordt hierbij verwezen naar *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* van Adam Smith uit 1776. De Schotse filosoof zou als eerste de grondbeginselen van de kapitalistische markteconomie hebben uiteengezet. Die moest zich dan natuurlijk in de eeuw die aan deze grote studie voorafging wel in hoofdlijnen ontwikkeld hebben om grondig bestudeerd te kunnen worden.

Stilzwijgend wordt er hierbij door alle filosofen en economen die al dan niet kritisch op het werk van Smith voortgebouwd hebben, van uitgegaan dat de markteconomie een uniek modern fenomeen is. Dat heb ik zelf bijvoorbeeld ook in *De utopie van de vrije markt* gedaan. Natuurlijk onderkende ik dat in de ons bekende historische samenlevingen de sociale institutie van de markt op een of andere manier aanwezig was. Er waren jaarmarkten, streekmarkten en boerenmarkten in veel verschillende verschijningsvormen. Maar de markt was altijd maar één beperkt onderdeel van de manier waarop gemeenschappen hun subsistentie organiseerden. Pas in de moderne tijd zou ze zijn gaan groeien en de samenleving meer en meer hebben bepaald.

Juist omdat zij zo'n recent fenomeen zou zijn, valt er niet veel algemeen over de mogelijke ontwikkeling van een markteconomie te zeggen. Dat geldt zowel voor de gelovigen in de vrije markt als voor de critici ervan. In dit verband had ik het hierboven over het utopisch geloof in de markt als brenger van rijkdom en geluk voor iedereen. Empirisch valt dit soort geloof inderdaad niet te falsifiëren.

Op dit punt verschilt de markt van allerlei soorten politieke ordeningen. Daar kun je op grond van zowel redelijke als empirische argumenten over discussiëren, omdat er in de geschiedenis vele vormen van hebben bestaan. Dat zou voor een vrije markteconomie niet kunnen, omdat we daar geen historische voorbeelden van kunnen vinden. Daar zouden we ons moeten beperken tot moreel geladen kritiek à la Sandel, die nooit overtuigend kan zijn voor de ware marktgelovigen.

Aan deze inperking van de discussies over de vrije markt heeft Bas van Bavel, hoogleraar sociale en economische geschiedenis aan de Universiteit Utrecht, met de al eerder genoemde grote studie *De onzichtbare hand* definitief een einde gemaakt. Zijn onderzoeksgroep werkte vijf jaar lang aan een aantal studies over markteconomieën uit het verleden. Die blijken wel degelijk te hebben bestaan en er is veel materiaal dat gebruikt kan worden om ze zorgvuldig te ontleden. Het gaat om Irak in de zesde tot elfde eeuw, om Italië van de elfde tot de zestiende eeuw en onze Lage Landen van de dertiende tot de achttiende eeuw. Het begrip 'vrije markt' wordt hierbij nauwkeurig door Van Bavel gedefinieerd. 'Bepalend is niet of de eindproducten vrij verhandelbaar zijn, want dat is in veel samenlevingen het geval, maar of grond, arbeid en kapitaal – zeg maar de bouwstenen van het leven – via de vrije markt uitgewisseld worden.'²

Uit het onderzoek over de verschillende historische markteconomieën blijkt dat ze alle drie een zelfde soort cyclisch verloop kennen. Ze ontstonden vaak via allerlei interne woelingen die uitmondten in situaties van gelijkheid tussen burgers, zowel in politiek opzicht als qua welvaartsniveau. De opkomst van vrije markten zorgt dan al snel voor toenemende welvaart. De markt is toegankelijk voor veel verschillende groepen, mannen maar ook vrouwen, boeren, ondernemers en beroepsbeoefenaren. Deze democratisch ondersteunde groei gaat vervolgens langzaam over in sociale ongelijkheid wanneer er een kleine elite ontstaat die de economische macht in handen krijgt. Al snel weet ze haar rijkdom ook voor politieke overheersing in te zetten. Met dwangmiddelen wordt het grootste deel van de bevolking afhankelijk gemaakt. Het opgepote geld wordt vervolgens steeds minder in directe productie ingezet, maar in speculatieve beleggingen en extravagante, vaak consumptieve activiteiten geïnvesteerd. De blijvende zichtbaarheid hiervan voor latere generaties verhuult dat de algemene welvaart daalt en de meerderheid van de bevolking er slechter aan toe is.

In het al genoemde NRC-interview vat Van Bavel dit proces voor de Nederlanden kort samen:

In de twaalfde en dertiende eeuw waren er opstanden tegen het gezag. Boerenopstanden zoals de Kennemer opstand en de West-Friese opstand. Maar ook in de steden waar de gilden zich tegen de bisschoppen en de stadsadel keerden. Daarna ontstond grote gelijkheid. Nederland was in de dertiende en veertiende eeuw een van de meest egalitaire gebieden ter wereld. Heel veel mensen konden deelnemen aan de politieke besluitvorming. Weliswaar lokaal, maar van een centrale staat was nog geen sprake. Het particulier grondbezit was wijdverbreid, mede doordat de graaf van Holland kolonisten eigen grond had gegeven in de ingepolderde gebieden. Midden zestiende eeuw ontstond een kantelpunt, toen rijke stedelingen grond opkochten en verpachtten en geld uitleenden in de vorm van krediet. Steeds meer burgers verloren hun economische zelfstandigheid en werden afhankelijk. De economische groei stagneerde, het bruto nationaal product begon te dalen. De reële lonen van arbeiders lagen eind zeventiende eeuw onder die van 1300.

Ik heb Van Bavel zo uitgebreid geciteerd, omdat zijn weergave botst met de gebruikelijke manier waarop de Nederlandse geschiedenis wordt gepresenteerd. Die lijkt voor de tijd die Van Bavel bespreekt haar hoogtepunt te vinden in 'De gouden eeuw', waarin de kunsten bloeiden en de stedelijke burgerij haar welvaart ten toon spreidde. Het ging hier echter al om een economische stagnatie voor de meerderheid van de bevolking, zoals Van Bavel cijfermatig laat zien. Geld wordt niet meer productief gebruikt, maar ingezet om er consumptief mee te pronken. De vaak geroemde Verenigde Oostindische Compagnie, die met de handel in tropische producten maar ook in slaven, nog grote rijkdommen van buiten creëerde, berustte volgens de analyses van Van Bavel niet op de vrije markt, maar op extreem geweld en dwang die men overzee uitoefende. Maar zelfs de toevloed van rijkdommen van buitenaf kon de algemene verarming van de maatschappij niet voorkomen. De rijke elite profiteerde nog van het kapitaal dat ze belegd had. Kleine investeerders en handelaren werden buitengesloten. De conclusie van Van Bavel is hard:

Ons onderzoek toont aan dat de kapitaalmarkt niet de aanjager van economische groei is, maar juist het gevolg ervan. Er accumuleert vermogen bij een kleine elite en dat zoekt een uitweg. Dan vormt zich de markt waarop kapitaal verhandeld wordt. Maar de welvaart van de betreffende samenleving is dan al over haar hoogtepunt heen.

Zowel in zijn boek als in het door mij gebruikte grote interview maakt Van Bavel duidelijk dat wij ons tegenwoordig aan het eind van een economische cyclus bevinden. Oog in oog met deze uitvoerig gedocumenteerde empirische beschouwingen wordt het voor marktgelovigen steeds moeilijker om vol te houden dat de vrije markt uiteindelijk haar beloften van welvaart voor iedereen zal inlossen. Ik wees er al op: de maatschappelijke ongelijkheid neemt zowel binnen als tussen landen toe, de kapitalistische elite etaleert op vaak aanstootgevende wijze haar rijkdom. De twee rijkste mensen op aarde, de multimiljardairs Bezos en Musk, besteden hun geld deels aan een kleinzielige race in de ruimte. Wie is er het eerst, wie komt het verst, de mimetische strijd tussen zogeheten 'dubbels' die René Girard beschrijft, zien we hier ten voeten uit. Ondertussen neemt wereldwijd de honger toe en maken klimaatveranderingen steeds meer delen van de wereld onleefbaar.

Het lijkt misschien dat ik hier mijn analyses in mineur eindig. De utopie lijkt voor wie naar de geschiedenis van de vrije markt kijkt, onvermijdelijk in een dystopie te ontaarden, de marktreligie die de hemel beloofde voert ons uiteindelijk naar de hel. Toch is dit allerm minst mijn conclusie. Net als Van Bavel meen ik dat juist onze nieuwe empirische kennis van de geschiedenis die ons de ontwikkeling van de marktsamenleving beter doet begrijpen, kan helpen om aan de ondergang te ontkomen. Met behulp van het begrip 'nataliteit' onderstreept Hannah Arendt dat de geschiedenis zich niet deterministisch ontrolt, maar dat er altijd een nieuw begin mogelijk is. Om over dit nieuwe begin na te denken moeten we van de groeiende kennis over het verleden gebruikmaken. Dat doet Van Bavel bijvoorbeeld wanneer hij op grond van zijn onderzoek stelt dat de enige manier om de groeiende maatschappelijke ongelijkheid te doorbreken, gezocht moet worden in het gelijkwaardig belasten van inkomsten uit arbeid en uit vermogen.

Als filosoof heb ik hier weinig aan specifieke en gedetailleerde maatschappelijke oplossingen bij te dragen. Denkenderwijs onderstreep ik wel de mogelijkheid van dit nieuwe begin in de richting van een samenleving die meer gelijkheid en rechtvaardigheid kent en die zich binnen de grenzen van een leefbare aarde situeert. Wanneer Van Bavel het belang onderstreept van de samenwerking van economen met maatschappijwetenschappers en filosofen, verwijst hij voor de drie door hem onderzochte tijdperken verrassenderwijs naar het werk van een mij dierbare denker, Nicoló Machiavelli. Hij is voor deze drie tijdvakken de enige eigentijdse denker die een kritisch oordeel over de maatschappelijke ongelijkheid durft te vellen. Als realistisch politiek beschouwer denkt hij na over de neergang van Florence en andere Italiaanse stadsrepublieken in de zestiende eeuw. Hij wilde de politieke en maatschappelijke ongelijkheid in zijn vaderstad verminderen, zodat alle burgers, ongeacht hun rijkdom of sociale status aan het bestuur konden deelnemen.

In de *Discorsi* (1,3) vraagt Machiavelli zich af wie men het beste kan belasten met de bescherming van de vrijheid: het volk of het patriciaat. Zijn zorgvuldig met voorbeelden uitgewerkte betoog verschaft een duidelijk antwoord:

Als de bescherming van de vrijheid in handen van het volk wordt gelegd, mag men daarom redelijkerwijs verwachten dat zij meer zullen doen om haar in stand te houden en, omdat zij zelf de macht niet kunnen grijpen, ook niet zullen toelaten dat anderen dat doen.

In hoofdstuk 55 van boek 1 van de *Discorsi* onderstreept hij opnieuw dat ‘een stad waar gelijkheid bestaat’ geen alleenheersers of adellijke elite zal toestaan. Als burgers in een republiek toevallig een paar hoge heren of edelen te pakken krijgen, ‘maken ze die van kant, omdat die de wortel van de verdorvenheid en de oorzaak van alle conflicten vormen.’ Wanneer Machiavelli vervolgens uitlegt hoe die edelen leven, herkennen we de analyses van Van Bavel.

Edelen zijn mensen die een lui luxelevens kunnen leiden dankzij de opbrengst van hun bezittingen, en zich geen enkele moeite geven om een stuk land te bebouwen of iets anders te doen om in hun onderhoud te voorzien. Dergelijke lieden zijn buitengewoon schadelijk in elke staat waar ook ter wereld; maar nog schadelijker zijn zulke lieden die niet alleen over zulke bronnen van inkomsten maar ook over kastelen beschikken, en onderdanen hebben die hun bevelen uitvoeren.

Zonder zulke rigoureuze maatregelen te bepleiten is het duidelijk dat Van Bavel de conclusies van de scherpzinnige Florentijn deelt. Even politiek realistisch erkent hij wel dat voor zijn belastingvoorstellen ‘een verstrekkende sociale omwenteling’ nodig zal zijn. Want net als de Italiaanse politieke denker stelt hij dat het naïef zou zijn om te ‘verwachten dat de marktelite zou meewerken aan de afbraak van een systeem waarmee zij haar bevoorrechte positie heeft verworven’. Deze slotconclusie uit het interview laat er geen misverstand over bestaan: economisch en politiek denken en handelen zullen op creatieve wijze moeten worden verbonden om een nieuw maatschappelijk begin mogelijk te maken. ■

LITERATUUR

HANS ACHTERHUIS, *De utopie van de vrije markt*, Lemniscaat, Rotterdam, 2010.

HANS ACHTERHUIS, *Het rijk van de schaarste*, Lemniscaat, Rotterdam, 2018.

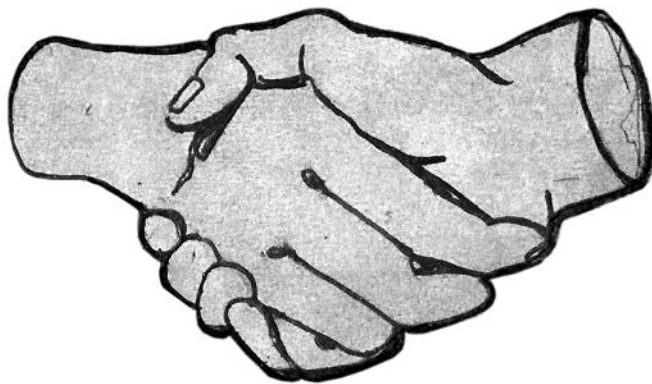
BAS VAN BAVEL, *De onzichtbare hand. Hoe markteconomieën opkomen en ondergaan*, Prometheus, Amsterdam, 2018.

HARVEY COX, *The Market as God*, Harvard University Press, Londen, 2016.

BRUNO LATOUR, *Oog in oog met Gaia. Acht lezingen over het Nieuwe Klimaatregime*, Octavo, Amsterdam, 2017.

NICCOLO MACHIAVELLI, *Discorsi*, Ambo, Amsterdam, 1997.

MICHAEL J. SANDEL, *Niet alles is te koop. De morele grenzen van marktwerking*, Ten Have, Amsterdam, 2012.



Soberheid als heroïsche keuze

Vijftig jaar geleden publiceerde Marshall Sahlins, specialist in de economische antropologie, een ophefmakend boek over *Stone Age Economics*. Hij had onderzoek gedaan naar de economie en levenswijze van de laatste nog levende gemeenschappen van nomadische jagers-verzamelaars en hij ontdekte dat deze mensen haast niet werkten. Ze zouden hoogstens een uur of drie van hun dag aan het voldoen van hun materiële levensbehoeften hebben gespendeerd. Vele duizenden jaren hebben mensen op deze manier geleefd. Nu was dit niet het aardse paradijs. Om hun levenswijze in stand te houden dienden deze uitgebreide families voortdurend te trekken. Ze werden geplaagd door parasieten, kindersterfte en gewelddadige rivaliteit met andere groepen. Als ze weigerden om zich te '*settle*', dan was dat omdat ze vrij wilden zijn, niet gedwongen tot slavenarbeid. De neolithische revolutie verhoogde ongetwijfeld de productiviteit van de arbeid, maar ze bracht een rijkdom die in het zweet des aanschijns moest worden verdiend. De '*zen way to affluence*', het beperken van hun begeerten, was voor de jagers-verzamelaars een veel betere weg naar een leven in overvloed dan de jacht op alsmaar meer materiële eigendommen die we heden ten dage kennen. In de jaren na mei '68 – *sous les pavés la plage* – was dit pleidooi om af te kicken van groeidwang en consumentisme een welkome boodschap.

SOBERHEID ALS LUXEGOED?

Er zijn vele redenen waarom een sober leven te verkiezen is boven het opgehitste leven van mensen die nooit genoeg hebben. Vele filosofische en religieuze tradities uit Oost en West houden ons de superioriteit voor van een

spiritueel leven, een leven waarin het 'zijn' belangrijker is dan het 'hebben'. Heden ten dage leeft die wens meer dan ooit in het hart van vele mensen. Ze willen die voorkeur voor een niet-materialistische manier van leven ook graag aan hun kinderen meegeven. De recente wetenschap van het geluk wijst in dezelfde richting. Als mensen heel arm zijn, als ze hun rekeningen niet meer kunnen betalen, hun kinderen geen fatsoenlijke opvoeding kunnen geven, niet naar een arts kunnen gaan als ze ziek zijn, dan maakt meer geld hen wel degelijk gelukkiger. Maar de relatie tussen geld en geluk neemt snel af naarmate mensen een hoger inkomen ontvangen, en, eens voorbij een drempel die niet erg hoog ligt, verhoogt het geluk van mensen zelfs helemaal niet meer met hun inkomen. In de literatuur staat dit bekend als de Easterlinparadox. Dit is een feitelijk gegeven, dat door enquêtes wordt gestaafd, maar filosofen maken er ook een normatief punt van. Het getuigt van wijsheid om tevreden te zijn met wat men heeft, eerder dan ontevreden met wat men niet heeft. Vergelijking met de welstand van anderen is in dat opzicht te mijden. Je kan altijd wel iemand vinden die meer ontvangt dan jezelf en die daar minder hard moet voor werken. Of zo lijkt het althans. CEO's van grote bedrijven die sloten geld binnenrijven voelen zich miskend omdat andere bedrijfsleiders nog meer verdienen. Als buitenstaander vinden we dit absurd, maar wie in dit soort rivaliteiten betrokken is, voelt dit helemaal niet zo aan.

En toch. Hoezeer ik als filosoof ook overtuigd ben van deze argumenten voor een sober leven, toch voel ik me er wat ongemakkelijk bij. Is dit niet de overtuiging van een wat oudere, witte man die inderdaad een goed en verzekerd inkomen heeft? Seneca, de stoïcijn uit het begin van onze jaarrekening en leermeester van de Romeinse keizer Nero, is een van de inspiratoren van dit anti-materialistische gedachtengoed, maar hij was ook een van de rijkste mannen van zijn tijd. Is de voorkeur voor een sobere levenswijze niet zelf een luxegoed waarmee een elite zich onderscheidt van het plebs?

Je kan deze problematiek in gezelschap uittesten. Vraag aan mensen wat ze zouden doen als ze onverwacht een bom geld ontvangen, zeg maar een miljoen euro. De oudere academicus die reeds een behoorlijke spaarpot heeft, zal misschien zeggen dat hij dat eigenlijk niet nodig heeft. Hij heeft een huis met tuin, heeft zijn kinderen geholpen om een bescheiden woning te kopen en is al tevreden als hij zich af en toe een nieuw boek kan aanschaffen. Daarvoor beschikt hij trouwens over budgetten van op het werk. Hij zal een groot deel van het geld dus weggeven aan goede doelen. Maar beeld je nu in dat er in het gezelschap ook een kunstenaar aanwezig is. Even intrinsiek gemotiveerd als de academicus, maar straatarm. Hij heeft geen geld opzij gezet voor zijn pensioen, kan zijn kinderen geen geldelijke steun bij de start van hun leven beloven en droomt van een groot huis in een

mooie omgeving waar hij andere kunstenaars residenties kan aanbieden en hen kan coachen in hun creativiteit. Voor hem is de materiële steun dus wel nuttig en het klinkt aanmatigend om hem een dure smaak te verwijten. Een pleidooi voor soberheid klinkt dus vals als het niet gepaard gaat met inzet voor sociale rechtvaardigheid en voor meer gelijkheid, en als het geen ruimte laat voor ambitie en ondernemerschap.

Persoonlijk engagement voor een sobere levenswijze is ook om ethische en ecologische redenen aan te bevelen. We leven in een rijk land en onze levensstijl – zelfs die van de gemiddelde medeburger – kan moeilijk worden veralgemeend voor alle mensen op aarde. De opwarming van de atmosfeer, de uitputting van natuurlijke grondstoffen, de reductie van biologische diversiteit en van wildernis, het zijn allemaal gevolgen van de plundering van de aarde door een mensheid die van alles gaat beheersen, behalve zijn eigen ecologische voetafdruk en zijn eigen reproductie.

CONFLICTBEHEERSING ZONDER GROEI?

Sommige economen en filosofen propageren dan ‘*degrowth*’, ‘*décroissance*’, ontgroeien, als redmiddel voor de planeet. Ik ben er niet van overtuigd dat dit het juiste objectief is. Wat we wel moeten doen is ecologisch belastende activiteiten ofwel verbieden, ofwel flink duurder maken, door een ernstige CO₂-taks bijvoorbeeld. Dit zal ongetwijfeld tandengeknars veroorzaken. De prijs van mobiliteit en van goederentransport zal stijgen, maar dit zal ook meer ruimte geven aan lokale ondernemers. Bepaalde producten zullen uit de markt worden geprijsd, maar milieuvriendelijke alternatieven zullen worden gestimuleerd. Of het netto-effect dan meer of minder groei zal zijn, of zelfs tot een inkrimping van onze materiële welvaart zal leiden, dat is moeilijk voorspelbaar.

Is economische groei dan totaal onbelangrijk? Dat is een moeilijke kwestie. We zijn eraan gewend geraakt dat maatschappelijke conflicten worden opgelost, of minstens worden ontmijnd, door er wat geld tegenaan te gooien. We kennen deze manier van besturen al lang in België en dat is voor een goed deel de oorzaak van onze hoge overheidsschuld. Onvrede wordt afgekocht. Er was en is de wafelijzerpolitiek op communautair vlak. Bij loononderhandelingen tussen werkgevers en vakbonden worden compromissen gesmeerd door een aanzienlijk deel van de rekening naar de overheid toe te schuiven. Er is een tijd geweest dat je bij verkiezingen partijen had die meer wilden uitgeven en andere die voor besparingen kozen, maar dat onderscheid is nu grotendeels weg. Van extreemlinks tot extreemrechts, liberalen en socialisten, iedereen wil meer uitgeven dan er inkomsten zijn. Aan budgettaire orthodoxie wordt hoogstens lippendienst

bewezen. Partijen weten dat ze electoraal afgestraft worden als ze de tering naar de nering zetten. Het is kenmerkend dat na de laatste verkiezingen in dit land pas een regering kon worden gevormd toen de coronacrisis begon en dit een aanleiding werd om massaal aan *deficit spending* te doen.

Sinds een tiental jaren is dit overigens niet langer een exclusief Belgische ziekte. In de Verenigde Staten maken Trump zowel als Biden reusachtige overheidsschulden. Over de hele wereld creëren centrale banken onvoorstelbare hoeveelheden geld die de economische groei op gang moeten houden, maar die vooral aandelenkoersen en huizenprijzen doen pieken. Er wordt gerekend op toekomstige economische groei om die schulden af te betalen of om hun gewicht te verminderen. Maar dit is een miskennis van de realiteit. In de rijkere landen van de wereld haalde men in de voorbije twintig jaar een economische groei van 1%, maximaal 1,5% en meer kan men ook in de volgende decennia ondanks alle stimulering van de economie niet halen. Willen we bovendien een fatsoenlijke maatschappij behouden, dan zal een groot deel van die groei moeten worden besteed aan ethische doeleinden, eerder dan aan private verrijking: aan gezondheidszorg, bejaardenopvang, pensioenen voor grotere cohorten ouderen, integratie van jongere nieuwkomers in onze maatschappij... Ieder verstandig mens weet dat bomen niet tot in de hemel groeien, maar ik stel vast dat geen enkele politieke partij dit soort analyses maakt. En het zal zeer moeilijk zijn om na de coronacrisis de ondersteuning van private bedrijven en inkomens af te bouwen.

In de opvoeding van onze kinderen weten we dat het afkopen van frustratie met geld of materiële beloningen slechte resultaten geeft. Verwende kinderen willen alsmaar meer en blijven even ongelukkig. Maar op collectief vlak is het moeilijk om van die slechte gewoonte af te kicken. Nu is dat niet helemaal onbegrijpelijk. Kijk naar je werkomgeving. Het is altijd leuker om te werken in een bedrijf of dienst die nog verder kan uitbreiden. Dit maakt voor meer mensen promotie mogelijk en er zijn extraatjes die kunnen worden verdeeld. Als men daarentegen van de ene persoon of afdeling iets moet afnemen om de andere iets te kunnen geven, dan zit men in wat speltheoretici een *zero sum game* noemen en dat bevat altijd een grotere conflictlading dan een spel met positief resultaat.

EEN AANBOD VAN PUBLIEKE VOORZIENINGEN VAN GOEDE KWALITEIT

De maatschappelijke analyse die ik hier maak kan tot pessimisme aanleiding geven. Matiging van private en publieke hebzucht is een rationele noodzaak, maar o zo moeilijk realiseerbaar. Daarom is een grondige bezinning over de prioritaire opdrachten van overheden vanuit de zorg voor een econo-

mie van het genoeg noodzakelijk. Ik geef in kort bestek enkele elementen hiervan. Vooreerst: als we naar een duurzame maatschappij willen evolueren, dan moeten overheden alle beschikbare instrumenten gebruiken die daartoe kunnen dienen: van regulering tot belasting en subsidies. Hierbij moet het idee vooropstaan dat overheden alleen nog schulden mogen maken voor de financiering van investeringen, niet van private consumptie.

Vervolgens: duurzaamheid is een doel waar we als maatschappij moeilijk onderuit kunnen. Kan die maatschappij nu ook een niet-materialistische levensstijl opleggen aan zijn burgers? In een liberale context wordt de keuze van een levenswijze niet van boven opgelegd, maar overheden spelen wel een niet te onderschatten rol in het mogelijk maken van een matige levenswijze voor wie daar wel voor kiest. Cruciaal is het behoud of de uitbouw van een omvangrijk netwerk van collectieve voorzieningen van goede kwaliteit. In een maatschappij waar je je kinderen alleen een goede opvoeding kan geven door hen naar dure private scholen en universiteiten te sturen, wordt soberheid een heroïsche keuze. De voorziening van toegankelijk onderwijs en gezondheidszorg van hoog niveau voor iedereen maakt een ontspannen maatschappij mogelijk. Binnen een dergelijk egalitair kader zijn mensen dan vrij om te proberen om hun persoonlijke ambities te realiseren.

Over dit laatste wil ik tot slot nog iets zeggen. De suggestie kan worden gewekt dat mensen en groepen met een sobere levenswijze ook hun ambities moeten matigen. Ik denk niet dat dit wenselijk is. Een goede maatschappij is levenskrachtig en dynamisch. Zeker in een relatief rijke maatschappij hoeft die ambitie echter niet noodzakelijk te worden aangewend voor activiteiten die een hoog inkomen opleveren. Men kan zich ook inzetten voor activiteiten die vervulling brengen – of voor beide. En vooral: in een wereld waarin soberheid wordt gewaardeerd, leren mensen af te kicken van een ééndimensionaal bestaan en proberen ze zich te ontplooiën in verschillende dimensies van hun leven. ■

II

MATIGHEID & COMMONS ALS ALTERNATIEF?



Een bedrijf als een gezond ecosysteem dat wil groeien

Interview met Toon Bossuyt

INTERVIEW

Toon Bossuyt is CEO van het familiebedrijf BOSS paints/colora, verffabrikant en winkelketen. Het bedrijf is in handen van de derde en vierde generatie Bossuyt. Toon is 53, gehuwd met Jo en samen hebben ze vier kinderen. Hij studeerde Toegepaste Economie aan de KU Leuven.

Zoals de Club van Rome 50 jaar geleden reeds aangaf, stellen we vandaag vast dat er grenzen zijn aan de economische groei. Op een of andere manier heeft die economische groei impact op onze menselijke samenleving. Denk aan het klimaat, ongelijkheden, fenomenen als burn-out, enzovoort. Kunt u zich vinden in deze diagnose?

Toon Bossuyt: Jawel, maar ik zou de diagnose anders formuleren. Voor mij is een economie en zeker ook een bedrijf een ecologisch systeem zoals een boom dat ook is, of een bos. Wat is intrinsiek aan elke vorm van leven? De wil om te groeien. Een boom wil zijn takken uitspreiden en vecht met zijn concurrent naast hem, om te groeien. Daar is op zich niks mis mee. Dit behoort wellicht tot de essentie van het leven. Als je tegen die boom gaat zeggen: 'Pas op! Je mag niet te veel groeien', dan krijg je een wel heel paradoxale situatie. Daarom zou ik persoonlijk niet spreken in termen van een 'economie van het genoeg'. Ik stel tegelijk wel vast dat er in de economie regelmatig uitwassen zijn, en zelfs kankers. We voelen allemaal dat er zaken zijn die ongezond evolueren. Ik zou daarom veeleer opkomen voor wat ik 'een gezonde economie' noem. Hierbij ligt minder de nadruk op ascese, op

matigheid, op beperking. Gezond zijn houdt ook groeien in. Zonder daar echter een taboe van te maken. Net als alles wat leeft zal ook ons bedrijf eens sterven, aan het einde van zijn verhaal komen. Net zoals ik ook weet dat ikzelf ooit zal sterven. Dat is inherent aan het leven. Alles groeit, sterft, verteert en wordt de voedingsbodem voor nieuw leven. Dit zal met ons bedrijf eveneens gebeuren. Maar net als elke mens, elk dier, elke boom, proberen wij zo lang mogelijk in leven te blijven. Proberen we dus ook groter te worden. Waarom? Wanneer we ophouden met groter worden, dreigen we onze levensdrang in de verdrukking te brengen. Ik wil die levensdrang in elk levend wezen erkennen, en deze niet tegenhouden.

Rendement is voor een bedrijf wat eten en drinken is voor een mens. Of wat licht, voedingsstoffen en water zijn voor een boom. Als een bedrijf geen rendement heeft, stopt het met leven. Wanneer een mens honger heeft, worden eten en drinken de eerste prioriteit. Dit geldt ook voor een bedrijf. Dagdagelijks zijn ondernemers daarom eigenlijk bezig met foerageren. We zoeken naar inkomsten en regelen ons werk in functie van het verzamelen van die inkomsten. En we monitoren zeer nauw hoe dat gaat. Hoe zit het met onze omzet? Welke klanten kopen? Welke klanten haken af? En dit is goed, want dit is onze eerste prioriteit. Wanneer dit stopt, stopt al de rest ook.

Maar ik zal de eerste zijn om te zeggen dat rendement niet het exclusieve doel kan zijn. Het moet niet altijd maar meer en meer zijn. Het is niet goed wanneer een mens alleen leeft om te eten en te drinken. Het doel in het leven bestaat uit meer dan dat. Wanneer ik als ondernemer op mijn sterfbed zal liggen en ik overschouw mijn levensloop, dan zal hoeveel ik gegeten heb of hoe rijk ik geworden ben niet het belangrijkste zijn voor wat mijn geluk bepaald zal hebben. Net zoals ik niet leef om te eten, vind ik ook niet dat rendement het succes of het geluk van mijn onderneming bepaalt.

Uiteraard is het wel belangrijk dat er *voldoende* rendement is. Een paar jaar geleden hadden wij het bijvoorbeeld wat moeilijker. De verfmarkt in België groeit namelijk al een tijd niet meer. Gelukkig slagen wij er nu in om elk jaar wat marktaandeel te winnen. We kunnen op die manier wat compenseren en groeien zo toch nog. Door de lockdown, toen mensen meer gingen klussen, zijn we dan weer flink gegroeid.

Economische groei vertaalt zich in een onderneming aldus als rendement. Kunt u nog wat meer uitleggen hoe u dit rendement ziet, om toch van een gezonde economie te kunnen spreken?

Toon Bossuyt: Wij hebben in ons bedrijf sinds lang vijf waarden waarvoor we echt willen gaan: mens, milieu, klant, kwaliteit en rendement. Ik was ooit een presentatie aan het geven voor medewerkers. Ik zei dat het rendement

aan het zakken was en dat we daar iets aan moesten doen. We dienden in te grijpen. We behalen in principe voldoende rendement als we zorgen voor die eerste vier waarden: mens, milieu, klant en kwaliteit. Ik begon echter, tijdens die lezing, naar aanleiding van een vraag van een medewerker te beseffen dat die zienswijze niet helemaal correct is. Onze eerste vier waarden zijn intrinsieke waarden, terwijl de laatste, rendement, meer een middel is dan een doel. De vraag die ik kreeg van die medewerker luidde: 'Wordt rendement nu belangrijker dan die andere waarden in onze onderneming?'. Ik was aanvankelijk verbouwereerd door die vraag. Ik had er nog niet zo over nagedacht. Ik begreep haar vraag echter volkomen. Die medewerker had een punt. Ik moest toegeven: plots riskeerden we toch prioriteit te geven aan het rendement.

De metafoor die ik al vermeldde, van het eten en drinken, maakt dit duidelijk. Als een mens honger heeft, kan hij maar aan één ding denken: ik moet eten, nu. Dan gaan mensen ook soms hun principes, hun idealen verloochenen. Ze gaan misschien zelfs stelen om eten te hebben, voor zichzelf of voor hun kinderen. De prioriteit verandert. Zo dient er ook voor een bedrijf voldoende rendement te zijn.

De vraag is echter: wanneer is er genoeg rendement? Wanneer hebben we een gezond rendement? We legden daarom een norm vast voor wat wij in ons bedrijf beschouwen als een gezond rendement. Is dat een minimum, dat per se behaald moet worden? Nee, er kan altijd wel eens een verliesresultaat zijn, maar dan hopen we dat er het jaar nadien opnieuw winst is. Met deze afspraken die we onszelf opleggen kan ons bedrijf groeien op een gezond tempo. Dat neemt niet weg dat het ook eens meer mag zijn dan de groeivoet die we afspraken. Het is soms meer. We voelen echter wel aan dat het niet goed is om die groeivoet te veel te overschrijden. Vorig jaar, bijvoorbeeld, hadden we een piek in de omzet. Het is natuurlijk op zich fijn om hoge rendementscijfers te halen. Je bent dan trots, je hebt het toch maar weer gedaan. De medewerkers hebben de producten gemaakt, ze hebben ze geleverd, ze hebben er alles aan gedaan om de klanten goed te bedienen. Maar toch voel je: dit is niet duurzaam. Het is niet *duurzaam gezond*, want mensen kunnen niet eindeloos in het rood gaan en veel overuren draaien. Dat was een dilemma, want we wisten: na de lockdown, wanneer de mensen weer minder gaan klussen, zal de omzet weer zakken. Te veel mensen aanwerven zou dus betekenen dat we er morgen weer moeten ontslaan. Maar te veel overuren draaien is evenmin gezond. Mensen hebben dat met plezier gedaan, maar het was lastig. Het is niet altijd makkelijk een juiste balans te vinden.

Met uw pleidooi voor een gezonde economie zit u meteen in het hart van dit cahier. Het gaat niet louter over een economie van het genoeg maar over een gezonde, een florerende economie. Geen of-of-combinatie maar een en-en-verhaal.

Toon Bossuyt: Inderdaad. Bij gezondheid hoort matigheid. Maar daar hoort evengoed genieten bij: gezond genieten. Ik hou niet van diëten. Ik doe het wel, ik kies ervoor, maar ik doe het niet graag. Maar als je vraagt: vind je dat tof? Dan zeg ik nee. Als je te veel weegt, dan voel je: dit klopt niet. Dat geldt ook voor normen in de productie. Stel, je produceert plofkippen die na vijf weken door hun poten zakken van het gewicht. Iedereen voelt opnieuw: dit klopt niet. Of zoals een Jeffrey Bezos van Amazon, die naar de maan reist, met geld dat hij verdiende op kap van zijn slecht betaalde medewerkers. Dan voel je toch ook weer: dat klopt niet. Dat is hoe ik daarnaar kijk.

U noemde uzelf ooit 'een overtuigde menselijke kapitalist'. U stelt dit 'tegenover een anoniem kapitalisme, waarbij het doel van de aandeelhouder gereduceerd wordt tot winstmaximalisatie'. Winst of rendement zijn belangrijk. Ze zijn voor een bedrijf wat eten en drinken is voor een mens. Zo vatte u het daarnet nog samen. Maar hoe zorg je er dan voor dat, zodra je genoeg gegeten en gedronken hebt, het eigene van de mens niet over het hoofd gezien wordt? Kunt u enkele concrete voorbeelden geven van hoe u in uw onderneming een florerende economie, die tezelfdertijd nog gezond is voor mens en planeet, tot stand ziet komen?

Toon Bossuyt: Als wij een aandeelhoudersvergadering hebben, dan presenteer ik de winstcijfers. En dan worden daar gewoonlijk niet veel vragen over gesteld. Maar o wee als een buur van een van de aandeelhouders naar een van onze colora-winkels ging en daar niet naar verwachting behandeld werd. Dan zal ik het horen. Gelukkig natuurlijk, je voelt die aandeelhouders reageren als mens. Ze willen trots zijn op elk aspect van ons ondernemen. Niet alleen op de winst dus. Een ander voorbeeld. Vijfentwintig jaar geleden hebben we ontdekt dat er in ons bedrijf tanks met oplosmiddelen aan het lekken waren, ondergronds. We stelden samen met de Openbare Vlaamse Afvalstofmaatschappij (OVAM) vast dat we grondvervuiler waren. Dan schaam je je. Want wellicht hadden we dat kunnen voorkomen. Het was voor een stuk incompetentie die ervoor gezorgd heeft dat we daar in de fout gegaan zijn. Met rode kaken roep je dan een vergadering met de omwonenden bijeen en leg je uit hoe het in elkaar zit. Samen met OVAM doe je dan je plannen uit de doeken. We zijn nu 25 jaar later. De allerlaatste fase van de sanering zal pas volgende maand afgerond zijn.

Om maar te zeggen: wij hebben onze trots nu voorop staan als criterium voor onze bedrijfsvoering. Als bijvoorbeeld een zoon of dochter van een van onze medewerkers solliciteert, en je voelt dat die medewerker hoopt dat diens zoon of dochter in het bedrijf zal mogen komen werken, dan zit het goed. Een mooier compliment kun je als werkgever namelijk niet krijgen dan wanneer werknemers hun kinderen aan je bedrijf toevertrouwen. Ook herinner ik mij, net voor de corona-epidemie uitbrak, dat we een feestje organiseerden in ons bedrijf. Er was een band die livemuziek speelde en allerlei mensen van het bedrijf zongen nummers. Dat zijn heel kwetsbare momenten. Sommigen hadden misschien enige podiumervaring. Maar voor je collega's staan, dat is nog iets anders: daar zingen en aangemoedigd worden. De ambiance was onbeschrijfelijk. Ik heb zo genoten van dat moment. Ik was echt fier op ons bedrijf. Dat was voor mij een hoogtepunt in mijn carrière. Gewoon omdat mensen zich aan elkaar tonen en zich kwetsbaar durven opstellen. Op die manier ontstaat er verbondenheid.

Om nog een ander voorbeeld te geven: we houden in onze onderneming geregeld enquêtes over de werknemerstevredenheid. Vaak zijn we dan echt trots op de resultaten. Maar soms zijn er ook dingen die niet optimaal zijn. Dan weet ik dat er werk aan de winkel is.

Het gaat in ons bedrijf om die vijf waarden die ik reeds vermeldde: mens, milieu, klant, kwaliteit en rendement. Ik bekijk ze als vijf bordjes die op een stokje staan te draaien. Af en toe valt er een bordje. Opeens word je dan alert. Alles begint daarom bij de intentie om die vijf bordjes of waarden effectief te laten draaien, ze te implementeren in het bedrijf. Ze hoog te houden dus. En dan komt het neer op de vaardigheid om die bordjes steeds beter draaiend te houden, het laten floreren van die waarden, zeg maar. Je wordt hierin gelukkig steeds vaardiger: met vallen en opstaan. Je moet in principe niet groot zijn om deze goede bedoeling steeds weer concreet te maken. We zijn wel gaandeweg groter geworden. Maar in vergelijking met Colruyt bijvoorbeeld zijn wij een garnaal. Als ik het duurzaamheidsverslag van Colruyt lees, dan ben ik diep onder de indruk van het professionalisme, de gedrevenheid en het niveau dat zij halen. Ze formuleren het op een andere manier dan dat wij het doen. Hun bedoelingen zitten echter heel dicht op die van ons. Ik heb heel veel bewondering voor de familie Colruyt en het gelijknamige bedrijf. Van daaruit zeg ik: wij kunnen nog veel leren om het verder goed te doen. Elk jaar proberen we daarom dingen te verbeteren. Dat van die lekkende chemicaliëntanks, bijvoorbeeld, zal ons niet meer overkomen.

Is het de idee van *small is beautiful* die daar achter zit? Men moet niet groot zijn om goede bedoelingen te hebben?

Toon Bossuyt: Nee, *small* is niet *more beautiful than large*. Ik stel het liever zo: *Small can also be beautiful, just like large can be*. Ik spreek geen waardeoordeel uit over Colruyt omdat zij honderd keer groter zijn. Hoewel, jawel, ik heb respect voor hun gezonde groei. Doe dat maar eens na ... Maar ons verhaal is ook mooi. Net zoals het verhaal ook mooi kan zijn van de slager om de hoek die op een fijne manier met zijn medewerkers en klanten omgaat.

In het verleden hield u een pleidooi voor het berekenen van wat u de maatschappelijke bijdrage van een onderneming noemt. Kunt u dit toelichten?

Toon Bossuyt: Ik vind het belangrijk om als bedrijf voldoende belastingen te betalen. Ik wil hierin echter ook niet naïef zijn. Te veel belastinginspanningen op de schouders moeten nemen vind ik niet eerlijk. Ik vind wel dat we ons deel moeten betalen. Ik heb inderdaad ooit een artikel geschreven waarin ik pleitte voor het publiceren van de maatschappelijke bijdrage van elke onderneming, namelijk de som van alle mogelijke fiscale en sociale bijdragen. Hoe staat deze maatschappelijke bijdrage in verhouding tot dat wat uitgekeerd wordt aan de aandeelhouders? En in verhouding tot het rendement van de onderneming? Om deze maatschappelijke bijdrage te berekenen moet je natuurlijk toegang hebben tot de boekhouding van bedrijven. En zeker voor multinationals is dat bijna niet te berekenen. Toch vind ik dat we die maatschappelijke bijdrage scherper op de radar zouden moeten krijgen. Als ik naar de balanscentrale van de Nationale Bank ga, kan ik onmiddellijk het rendement volgen van elke onderneming. Maar de globale maatschappelijke bijdrage van een bedrijf kennen, lukt blijkbaar niet zomaar. Je moet dan echt beginnen puzzelen.

Wat zou het grote voordeel zijn om die maatschappelijke bijdrage meer te belichten? Vanuit welke bekommernis, of vanuit welk standpunt houdt u dit pleidooi?

Toon Bossuyt: Zoals ik in het begin al aangaf, kun je een bedrijf als een ecologisch systeem beschouwen. Een bedrijf staat bij wijze van spreken in een bos. Dat bos is wat men het 'economisch weefsel' rond dat bedrijf noemt. Een bedrijf kan niet functioneren zonder dat economisch weefsel. We hebben gezonde medewerkers nodig, we hebben opgeleide mensen nodig, enzovoort. Zonder onderwijs, gezondheidszorg, wegen, infrastructuur, enzo-

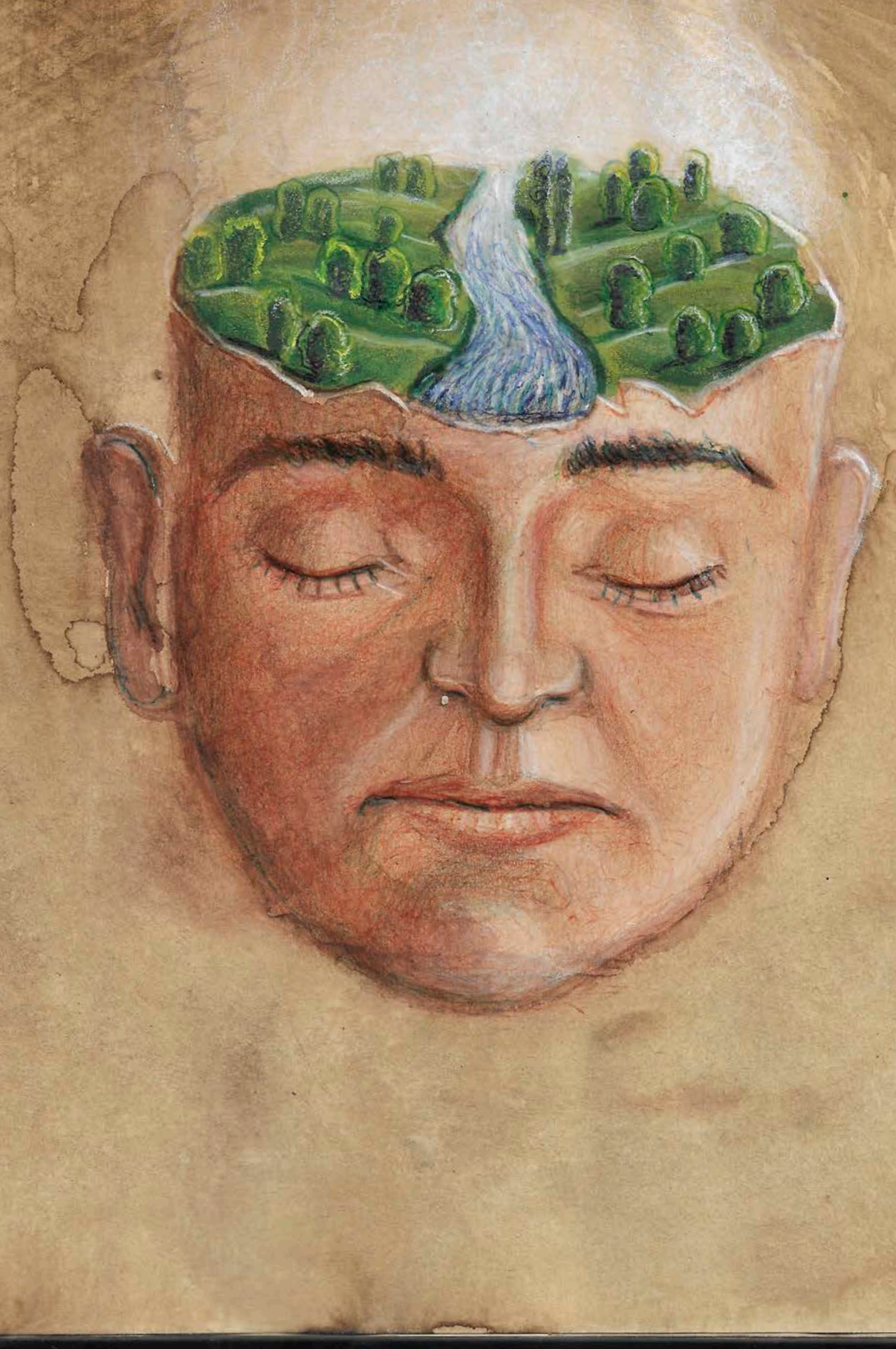
voort, waar de overheid voor instaat, kan een bedrijf gewoon niet draaien. Een bedrijf staat in een biotoop, waarbinnen gegeven en genomen wordt. Is er een evenwichtige balans tussen wat we krijgen en wat we geven? Tegen bedrijven die binnen het globaal economisch systeem meer nemen dan ze geven, mag gezegd worden dat zij ongezond bezig zijn, of zij nu Apple heten of hoe dan ook. Aan het einde van de rit is het daarom van belang dat ieder een eerlijk deel, dus een voldoende maatschappelijke bijdrage betaalt.

We horen u dus eigenlijk zeggen dat naast de vijf waarden waarover u het hebt, u een correcte samenwerking met de overheid als wezenlijk ziet om een maatschappelijk evenwicht te realiseren. Pas op deze manier kunnen we die gezonde economie dus als ecosysteem gestalte geven.

Toon Bossuyt: Het doel is daarbij voor alle duidelijkheid niet de overheid op zich. Het gaat om de maatschappij als een ecosysteem. Het is niet de overheid die er beter van moet worden. Het is de samenleving in haar geheel die er beter van moet worden, inclusief de planeet. Maar als de overheid onvoldoende middelen heeft om het noodzakelijke economisch weefsel te helpen uitwerken, zit er iets fundamenteels scheef.

Het bedrijf van de toekomst ziet u dus als een ecosysteem binnen een economisch weefsel dat als een gezond bos functioneert. U hebt het aldus niet alleen over een gezonde economie (uw alternatief voor een economie van het genoeg) maar ook over een boseconomie. Laten we met een knipoog zeggen, over een Boss-economie ...

Toon Bossuyt: Ik probeer inderdaad aan te sluiten bij de levensdrang van elke mens, van elke ondernemer, van elk ecosysteem. Dat blijft mijn voorname reserve ten aanzien van de Club van Rome. Ze legt te exclusief de nadruk op de beperking en op de rem. Ondernemen moet aantrekkelijk blijven. Ook al is er nood aan matigheid en beperking. Maar die mag de goesting in het ondernemen niet wegnemen. Deze heeft te maken met de levensdrang zoals die aanwezig is in elke mens en in de planeet op zich. Het is natuurlijk belangrijk om klimaatverandering serieus te nemen. Absoluut. Uitwassen van de groei moeten begrensd worden. Dat is echter iets anders dan groei zomaar te begrenzen. Noch de planeet noch de economie als ecosystemen om zeep helpen, dat is de boodschap. ■



De digitale ‘omerta’

Schapen, bergen, zoutvlaktes, ze verslinden de mens

Het begrip ‘commons’ is een complex en gelaagd begrip. Het kan verwijzen naar economische goederen, naar de verhouding tussen privébezit en gemeenschappelijk bezit, maar ook naar een bepaalde attitude.¹ Aan de hand van dit kluwen aan betekenissen, verscholen in dat veelgelaagde concept van ‘commons’, gaat deze bundel op zoek hoe het op het eerste gezicht paradoxale streven naar groei en tegelijk matigheid concreet gestalte kan krijgen. Het overgrote deel van de artikelen zoomt daarop in.

In dit artikel maak ik liever de omgekeerde beweging. Vanuit een historisch perspectief neem ik wat afstand, om zo naar twee vragen te kijken.

- 1) Hoe komt het dat het ideaal van de ‘commons’ nooit echt wordt bereikt?
- 2) Wat hebben we nodig om die ‘eeuwige terugkeer’ te vermijden en wegen uit die impasse te zoeken? Als we willen matigen, welke mentaliteitsverandering is er dan nodig, en welk mensbeeld ligt hieraan ten gronde? Hoe gaan we om met de ‘commons’ die telkens weer aan hebzucht ten onder gaan? Kortom: waar kunnen we inspiratie vinden voor een florerende economie van de matigheid?

Eerst geef ik twee historische voorbeelden van kritiek op de teloorgang van de commons. Vervolgens presenteer ik hedendaagse voorbeelden van de moeilijkheid om aan die impasse, waarin onze voorouders vastliepen, te ontkomen. Ten slotte verwijs ik naar de theorie van René Girard om die ‘eeuwige terugkeer’ te verhelderen en wegen te zoeken om uit de impasse te raken.

TWEE HISTORISCHE VOORBEELDEN

Meer dan drie eeuwen liggen er tussen Thomas Mores *Utopia* en *Het kapitaal* van Karl Marx. Maar de twee auteurs – Marx verwijst in *Het kapitaal* uitdrukkelijk naar More – bepleiten dezelfde *doeleinden* van de commons

in hun betekenis van gemeenschappelijke gronden: zij zorgen voor een vorm van sociale en economische zekerheid, vooral in tijden van tegenspoed. Het vruchtgebruik van de commons, 'waarop het vee weidde en die tegelijk middelen tot brandstofvoorziening verschaffen', fungeerde als tegengif voor dreigende armoede in geval van tegenslagen.

In het Engeland van de zestiende eeuw werden de commons omheind en opgekocht om er privé-eigendom van te maken. In de tijd van Thomas More werden de commons, met het oog op een hogere wolproductie, zo veranderd in schaapsweiden: in Engeland beginnen *'de schapen mensen op te vreten'*, schreef hij in het eerste deel van de *Utopia*, een uitspraak die Marx later instemmend zou citeren. Zowel More als Marx vroegen clementie voor het plegen van kleine diefstallen, die voor de *outlaws* van het kapitalistische systeem en bij gebrek aan gemeenschappelijke gronden soms de enige overlevingskans boden. Een economisch systeem dat stoelt op groei en winstbejag werkt altijd uitsluiting in de hand. Hoe een herhaling daarvan te voorkomen?

Om de commons vandaag in ere te herstellen, worden paradoxaal genoeg de omgekeerde middelen van weleer aangewend. Zo wijst Ludo Abicht erop dat de Amerikaanse Nobelprijswinnaar Elinor Ostrom in *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Actions* pleit voor 'omheiningen' (*'enclosures'*) om land, water en andere vrijplaatsen te beschermen tegen annexatie. De methode van 'inclosure of the commons' die de feodale adel in de zestiende eeuw hanteerde om gemeenschappelijke gronden te ontmantelen, wordt nu ingezet om ze af te schermen.

En terwijl More vroeger de afbraak van gemeenschappelijke gronden aanklaagde, omdat ze als weiland dienden voor de schapen, worden vandaag schapen ingezet om te beletten dat één grassoort de rest versmacht en zo de biodiversiteit te bevorderen.² De vraag is alleen of deze omgekeerde middelen van weleer het oorspronkelijke *doel* van de commons kunnen bewerkstelligen.

Ongeveer in dezelfde periode waarin More zijn aanklacht tegen het opkomende kapitalisme schreef, lieten de Spanjaarden in de Boliviaanse stad Potosí, hoog in de Andes, tot slaaf gemaakte inlanders in de Cerro Rico ('Rijke berg') zilver opdelven. De Spaanse zilvervloot verscheepte vervolgens het kostbare metaal naar Europa, waarmee Spanje zijn economie en internationale handel (tot in China!) kon uitbouwen. Met de opbrengst van het zilver financierde het land daarenboven zijn oorlogen tegen Engeland, Nederland en Frankrijk. Het zilver uit Potosí maakte van het Spaanse Koninkrijk (waartoe in die tijd ook het huidige België behoorde) zo het toonaangevende rijk van het westelijke halfmond.

Vandaag kan je als toerist nog steeds de zilvermijnen bezoeken. Nog steeds werken er jonge mannen in erbarmelijke omstandigheden; doorgaans worden ze niet ouder dan vijftig jaar. Op de markt in Potosí kan je cocabladeren en fruitsap voor hen kopen: kauwen op coca geeft hen energie. Met mijn jongste dochter, die toen stage liep in Bolivia, bezocht ik hen een paar jaar geleden. Schaamte overviel ons, diep onder de grond in de rol van observerende westerse toerist met cocabladeren en fruitsap als soelaas. *De berg die mensen opat* gaf in de zestiende eeuw het startsein voor het kolonialistisch kapitalisme in de buurt van de evenaar. Vandaag eet de berg nog steeds jonge mannen op. Dekolonisering is nodig, zo twitteren en chatten we er momenteel op los.

Een dag later zakten we af naar Uyuni, dat zich op de grens van het departement Potosí bevindt en waar de immense zoutvlakte – de Salar de Uyuni – fungeert als toeristische trekpleister. Onder de oogverblindende, hagelwitte zoutvlakte van Uyuni schuilt een enorme hoeveelheid aan lithium, ‘het witte goud’ dat nodig is voor de batterijen van onze elektrische auto’s en al onze digitale speeltjes. Lithium is als het zilver van de zestiende eeuw.³

Sinds de digitale wende is ingezet, strijden bedrijven om de ontginningsrechten, de hedendaagse grondstoffenroof. Vandaag kapittelen we zo graag onze voorouders omwille van hun koloniale blindheid. Meedogenloos fileren we de fouten die ze ongetwijfeld maakten. Ze lieten bergen mensen opeten. *De vlakte die mensen en grondstoffen opeet* laat het huidige kolonialistisch kapitalisme in Zuid-Amerika floreren. De term ‘dekolonisering’ hoor of lees je in dit verband niet of nauwelijks. Zonder lithium kan je zelfs niet twitteren of chatten.

HEDENDAAGSE VOORBEELDEN

‘Green Deal’ en ‘volledige digitalisering’ zijn de twee pijlers van de huidige Europese Unie. Met de Green Deal verminder je de luchtvervuiling; met digitalisering bomenkap en papierverspilling. Lang leve elektrische wagens, iPads, computers. Alsof al die informatie niet ergens wordt opgeslagen – in reusachtige servers, in woestijnen aan het gezicht onttrokken. Alsof die elektrische spullen geen lithium nodig hebben of kobalt. Green deal en digitalisering, ze bekken lekker maar spreken elkaar tegen. Natuurlijk is lithium- en kobaltontginning grondstoffenroof in neokoloniale stijl ten behoeve van digitale communicatie. Maar niemand zegt het: digitale communicatie is de norm geworden, de niet bevraagbare vooronderstelling van het menselijke verkeer.

Als kind las ik gefascineerd de zinnen op de asbakken in het knusse huis van mijn ongewoon gastvrije groot tante: 'Hij is geen man, die niet roken kan.' Elke man rookte, de bungelende sigaret tussen de lippen van de schijnbaar zelfverzekerde oom maakte indruk, de nonchalante vingerbeweging op de sigaret ter verstrooiing van as in of naast de asbak nog meer. Vandaag chat, twittert, whatsapp iedereen. Nonchalant swipen vingers met een slepende beweging over het toetsenbord, foto's postend op Instagram naar vrienden die soms zelfs min of meer vreemden zijn. 'Hij is geen man, die niet twitteren kan.' Vandaag – in feministische tijden – geldt dat natuurlijk ook voor vrouwen. Digitale gelijkheid in diversiteit. Kleine meisjes en jongens bootsen het digitale gedrag nu even gefascineerd na, als ik de beweging van het inhaleren in lang vervlogen tijden.

Verder maken we geen slapende honden wakker door zedig te zwijgen over de doorgaans abominabele werkomstandigheden bij het delven van de noodzakelijke grondstoffen. Kobalt is etymologisch verwant aan kobold, volgens de wijsheid van oude mythes een kwaadaardig soort kabouter die de sfeer vergiftigt. Toxisch in allerlei geuren en kleuren. En in alle staten, van Zuid-Amerika tot Centraal-Afrika. En voor ik het vergeet, ook Afghanistan bezit lithium – het land heeft voor meer dan 1000 miljard dollar van dit metaal in de bodem. Geen wonder dat Chinezen nu reeds en Amerikanen en Europeanen weldra overleg aanvatten met de Taliban.

In het editoriaal van de krant die ik vanmorgen opensloeg, lees ik warempeel: 'De energietransitie zal de honger naar grondstoffen niet minderen, integendeel. Olie en gas raken misschien wel uitgefaseerd, de nood aan metalen voor zonnepanelen, batterijen en elektrische motoren zal exploderen. Een studie in *Nature* berekende voor twintig metalen die noodzakelijk zijn voor de energietransitie, het risico op schade bij ontginning. Daaruit bleek dat bijvoorbeeld 70 procent van de kobaltreserves te vinden is in landen met een zeer hoog risico, zowel voor milieu als voor sociale rechten. 65 procent van de lithiumvoorraden ligt in landen met hoog risico op schade aan de waterhuishouding. 89 procent van het platinum wordt ontgonnen in landen met hoog risico op milieuschade.'⁴

En zo keer ik terug naar mijn twee beginvragen: hoe komt het dat het ideaal van de commons nooit echt wordt bereikt? En hoe kunnen we die nagenoeg 'eeuwige terugkeer' vermijden en wegen uit die impasse zoeken? Kortom: waar vinden we inspiratie voor een florerende economie van de matigheid, en hoe bereiken we de oorspronkelijke doeleinden van de commons?

DE THEORIE VAN RENÉ GIRARD

Hiervoor haal ik het ideeëngoed van een oude bekende onder het stof. Het tijdschrift *Streven* ontsloot als eerste voor een Nederlandstalig publiek het gedachtengoed van de Frans-Amerikaanse antropoloog René Girard. De kern ervan is even makkelijk formuleerbaar als moeilijk haalbaar. Omdat mensen niet alleen begerende wezens zijn, maar de begeerten van anderen ook nabootsen (wat hij heeft, wil ik ook hebben), creëren we, zo stelt Girard, als vanzelf kunstmatige behoeften. De moderne, kapitalistische cultuur wil die nabootsende begeerte juist *propageren* via het concurrentieprincipe (wat hij heeft, kan jij ook hebben), creëert massaconsumptie, zweert bij economische groei, versterkt wedijver tussen mensen en roept daardoor kunstmatige behoeften in het leven. Ooit rookten we massaal, want iedereen rookte. Nu digitaliseren we massaal, iedereen opereert immers in de digitale ruimte.

Met zijn visie op de nabootsende begeerte haalt Girard de grondstelling die de liberale politieke economie schraagt onderuit. Deze stelling luidt dat *schaarste van voorhanden zijnde goederen de oorzaak is van het geweld tussen mensen*. Alles wat die schaarste overwint, zo gaat de redenering verder, voorkomt dus het geweld en leidt tot een vredevolle verstandhouding tussen mensen. Het geweld wordt in die optiek dus niet aan de mens zelf toegeschreven, maar aan de schaarste van de natuur. Zaak is nu die schaarste te overwinnen. Het standaardverhaal luidt dat de moderne westerse maatschappij daarin wonderwel is geslaagd. Maar is het allemaal wel zo eenvoudig?

In *Het rijk van de schaarste*, een boek uit 1988, laat Hans Achterhuis, sterk geïnspireerd door het oeuvre van Girard, zien hoe de moderne mens de wereld steeds meer is gaan ervaren als juist een wereld van *schaarste*. In deze bundel zet hij de contouren van dit rijk van de schaarste nog sterker in de verf; hij spreekt nu van een ‘religie’ van de schaarste. De moderne cultuur wordt immers gekenmerkt door een paradoxale situatie: als vanzelf werden de behoeften steeds groter naarmate ook de mogelijkheden om erin te voorzien toenamen en de welvaart steeg. Daarom leven wij niet in een rijk van overvloed, maar in een rijk van zelf gecreëerde schaarste. Hoe valt te verklaren dat velen in de onvermijdelijkheid ervan blijven geloven met de zelfzekerheid van een religieuze fundamentalist?

De gevoelens, verbonden met de nabootsende begeerte, zijn er vanzelfsprekend altijd geweest, maar in plaats van ze in te dijen en te *kanaliseren*, zoals in een premoderne maatschappij gebeurt, kiest de moderne cultuur voor een andere strategie: ze *geeft* aan de nabootsende begeerte juist *alle armslag*. In een vandaag voor ieder herkenbaar jargon heet dat: het principe van de concurrentie. De menselijke afgunst neemt nu eenmaal geen geno-



gen met minder dan wat een ander heeft, zo zegt Achterhuis Girard achterna. En in de moderne tijd heeft de afgunst een bredere armslag gekregen dan ooit tevoren. Het directe resultaat ervan is een proliferatie van kunstmatig gecreëerde behoeftes: ik ervaar iets als een behoefte, omdat ik mij met een ander vergelijk en precies in die vergelijking word aangemoedigd.

Wanneer ik studenten inleid in het denken van Girard, stel ik hun altijd het volgende gedachtenexperiment voor. Laten we afspreken dat we vanaf vandaag alleen nog kopen wat we strikt nodig hebben. Laten we daarna via de (helaas grondstoffen verspillende) sociale media dat voorstel doorgeven aan onze familie, vrienden en kennissen. Roepen we die laatsten vervolgens op om dit weer door te vertellen aan hun kennissenkring en hen daarvoor warm te maken. En spreken we ten slotte af om binnen een jaar opnieuw samen te komen, de resultaten te bekijken en die statistisch te verwerken, liefst in een peer-reviewed artikel, de valuta waarin het academische milieu vandaag betaalt.

Mocht die oproep daadwerkelijk zoden aan de dijk zetten en mocht het grootste deel van de westerlingen zich gedurende één volledig jaar slechts het levensnoodzakelijke aanschaffen, dan zou het huidige economische bestel als een kaartenhuisje in elkaar storten. Dat parasiteert immers op het geloof in gestage groei en in het aanwakkeren van kunstmatige behoeftes. Maar u kunt het al raden: natuurlijk is dit experiment nooit gelukt. Eén jaar later gaf ik al geen les meer aan diezelfde studenten; ze hadden de oproep helemaal niet of slechts mondjesmaat doorverteld, en het was ten slotte geen examenstof. Het was, met andere woorden, niet meer dan een gedachtenexperiment, een onderdeel van het academische spel. Alleen een naïefeling gelooft dat dit kan werken.

Hoe werkt het dan wel? In een recent artikel schrijft de Nederlandse journalist Caroline de Gruyter dat vandaag ‘de zoomers aan zet’ zijn. Zoomers, zo lees ik, zijn iets jonger dan ‘millennials’, ze zijn geboren na 1995. De meerderheid is hoogopgeleid, opgegroeid met de financiële crisis, de eurocrisis, de migratiecrisis, de Brexit en de coronapandemie. Ze zijn hyper-individualistisch en voelen zich in hun fixatie op onrecht ‘woke’ – veel wakkerder dan hun ouders en grootouders. Te midden van polarisatie en fragmentering zijn ze op zoek naar een meer rechtvaardige wereld, waarin niemand gekwetst mag worden.

De Gruyter meent dat zij op die manier de economische verandering kunnen aanzwengelen: ‘Grote merken als Apple, Uber en Nike hebben al lang door hoe de wind waait. Zoomers zijn hun klanten, en steeds vaker ook hun personeel’, schrijft ze hoopvol. En ‘in Europa staken BMW, Siemens, Volkswagen, Allianz en andere bedrijven in juni regenboogvlaggen uit op sociale media toen de UEFA die vlaggen in het voetbalstadion van München

verbod. Zelfs politiebureaus vlagden mee. Ook over Wit-Rusland, Oeigoeren en Myanmar nemen Europese en Amerikaanse bedrijven steeds vaker stelling. Zij begrijpen dat wat op universiteiten begon, en op straat met scholieren en Greta Thunberg mainstream aan het worden is.⁵

Is dit een standpunt, voorbij de naïviteit? Is het verbond tussen multinationalen en zoomers een opstap naar een betere, meer rechtvaardige en ecologische wereld? Of is dit een typisch voorbeeld van een catch 22, van een onmogelijke situatie waarbij je opgesloten blijft in een vicieuze cirkel? Wanneer bedrijven gebruik maken van wat vandaag mainstream is om daarmee winst te maken, belanden we dan niet van de regen in de drop? Zolang mensen klanten zijn in plaats van burgers, consumenten in plaats van medemensen en de verheven gedachten en tere gevoelens van de zoomers worden gekneed tot passend materiaal voor handige bedrijfsleiders, lijkt een florerende economie van de matigheid mij veraf.

Het eerste gevolg van dit verbond tussen producent en consument is immers een blijvende ecologische crisis. Wie behoeftes kunstmatig opdrijft door nabootsend gedrag te propageren, moet vanzelfsprekend voorzien in de bevrediging ervan. Om dat te kunnen, exploiteert de moderne westerling de natuur, en vormen commons een obstakel. De mechanische natuuropvatting, die zich vanaf de zestiende eeuw doorzet, fungeert daarbij als achtergrond. Vandaag wijst de toegenomen ecologische gevoeligheid op de onhoudbaarheid van een dergelijke opvatting van de natuur.

Ten tweede is er de blijvende mondiale ongelijkheid tussen Noord en Zuid, tussen rijk en arm. Nu de wereld – onder meer dankzij de (op kobalt en lithium draaiende) informatica – ons dorp is geworden, kan niemand nog pretenderen daarvan niet op de hoogte te zijn. Alleen brengt dergelijke objectieve informatie geen zoden aan de dijk. In een door nabootsende begeerte gestempelde cultuur vergelijken mensen zich nooit met wie veraf leeft en minder heeft, maar altijd met wie dichtbij is en meer heeft.

Een van de cruciale punten in de theorie van René Girard stoelt immers op de empirisch onderbouwde vaststelling dat concurrentie een hoogtepunt bereikt en onenigheid floreert, wanneer nauwe verwantschap en gemeenschappelijke belangen in het spel zijn. Ruzies zijn altijd moeilijk, maar familieruzies nog erger; oorlogen zijn vreselijk, maar burgeroorlogen vormen een dieptepunt. Dat de literatuurgeschiedenis bol staat van twisten tussen broers en zussen en tussen gezworen vrienden en vriendinnen is dan ook allerm minst verwonderlijk: het is nu eenmaal veel moeilijker je 'naaste' te beminnen dan je 'verste'.

Het economische spel is echter gebouwd op vergelijking en concurrentie tussen naasten. Juist die vorm van directe wedijver tussen naasten maakt derden, die veraf zijn, er het slachtoffer van. 'De schaarste', zo schreef Achterhuis

reeds in 1988, 'is met andere woorden zeker niet alleen het uiterlijk vreedzame economische mechanisme dat de moderne samenleving bij elkaar houdt; de onzichtbare slachtoffers ervan zijn meestal aan de marge van de moderne samenleving te vinden. Juist naarmate de schaarste zich over de hele wereld uitbreidt, worden deze slachtoffers talrijker; naarmate bijvoorbeeld de inzet van de strijd om schaarse middelen steeds hoger wordt, wordt het milieu als derde steeds meer verwoest.'⁶

De oplossing die Girard voorstelt om uit die impasse te raken lijkt, ik herhaal het, uiterst eenvoudig: laten we de verleidingen van de nabootsende begeerten doorprikken zodat we tegen de modes van de eigen tijd durven denken en ophouden ons te vergelijken met een ander. Die oplossing is eigenlijk niet meer dan een hedendaagse variant op het evangelische 'bemin je naaste zoals jezelf' als tegengif voor het neoliberale 'concuureer met je naaste' en voor de vandaag modieus halfslachtige term 'concullega'. Maar is een dergelijke oproep niet hemeltergend en tenenkrommend naïef? Ook in deze bundel lezen we hoe bedrijfsleiders moeite hebben met een fundamentele kritiek op het concept 'groei' in de economie en vooral met het mensbeeld dat daaraan ten grondslag ligt.

In een van de interviews lezen we: 'Wat is intrinsiek aan elke vorm van leven? Het wil groeien. Een boom wil zijn takken uitspreiden en vecht met zijn concurrent naast hem om hoger te groeien. Daar is op zich niks mis mee. Dat behoort wellicht tot de essentie van het leven.' In een ander vraaggesprek horen we: 'Van nature heb ik het nooit gemakkelijk met een visie die inhoudt dat er grenzen worden opgelegd aan onze levens- en ontplooiingsdrang, en die inhoudt dat het ondernemersinitiatief aan banden moet worden gelegd. Dan komt matigheid op mij over als veel te moraliserend.'

Hier raken we aan de kern van het debat. Indien een paradigmawisseling wenselijk en nodig is, zullen we ook behoefte hebben aan een ander mensbeeld. In zijn essay *Zomeroverpeinzingen* stelde Václav Havel, die later president van Tsjechoslowakije zou worden, een alternatief mensbeeld voor, helemaal in de lijn van de Girardiaanse antropologie. Hij schreef dat de mens niet in de eerste plaats een *homo economicus* is, maar dat zijn wezen ligt in verantwoordelijkheid: 'Niemand overtuigt me ervan dat alleen een beter betaalde verpleegster zich beter kan gedragen jegens de patiënt, dat alleen een duurder huis mooi kan zijn, dat alleen een rijkere koopman vriendelijk kan zijn. [...] Eveneens zou het me minder ergeren dat ik geen mooie villa kan kopen, dan dat ik nergens een mooie villa zie.'⁷

Indien dit mensbeeld – waarin concurrentie en nabootsende begeerte worden ontmaskerd – als naïef wordt weggezet, wat betekenen hedendaagse oproepen voor een meer rechtvaardige wereld, verontwaardigde uithalen naar de zogenaamde westerse arrogantie in de wereldpolitiek en pleidooien

voor een groeiende ethische en ecologische gevoeligheid dan nog? Zijn het slechts diplomatieke woorden wapperend in de wind? Is praten over duurzaamheid en schrijven over een florerende economie van de matigheid dan ook niet meer dan een irritante herhaling van een doelstelling die telkens weer onhaalbaar blijkt? Hoe kunnen we dan ooit ontkomen aan een eeuwige terugkeer van de 'tragedie van de commons'?

Meer dan vijftig jaar geleden formuleerde René Girard reeds een antwoord op deze vraag. Het is een antwoord dat een tegendraads mensbeeld voorstelt en dat ons in de diepste kern van onze ziel oproept tot een ontmaskering van het concurrentie- en consumptiemodel. Ooit zorgde dit model voor koloniale uitbuiting en ongelijke verdeling van rijkdom; en vormde het de aanzet tot klimaatopwarming. Vandaag zorgt het voor digitale milieuvernieling, ondanks alle lippendienst aan langetermijndoelstellingen richting ecologisch evenwicht. Zien we terecht de splinter in het oog van onze voorouders, dan kan het al evenmin kwaad de balk in het eigen oog te zien. En zo de huidige 'omerta' te doorbreken. ■

- 1 Zie de bijdrage van Ludo Abicht in deze bundel.
- 2 https://www.standaard.be/cnt/dmf20210617_97566057
- 3 https://www.npostart.nl/over-de-rug-van-de-andes/04-03-2018/VPWON_1269126. Meer dan 70 procent van de wereldwijde voorraad lithium komt uit de 'lithium-driehoek': de zoutvlaktes in het zuiden van Bolivia, ten noorden van Chili en ten noordwesten van Argentinië.
- 4 Lieven Sioen, 'Niet het klimaat redden ten koste van het milieu', in *De Standaard*, 14 september 2021. https://www.standaard.be/cnt/dmf20210913_97719229
- 5 Caroline de Gruyter, 'De zoomers zijn aan zet', in *De Standaard*, 10 september 2021. https://www.standaard.be/cnt/dmf20210909_97617331
- 6 Hans Achterhuis, *Het rijk van de schaarste. Van Thomas Hobbes tot Michel Foucault*, Ambo, Baarn, 1988, blz. 58–59.
- 7 Vaclav Havel, *Zomeroverpeinzingen*, De Prom, Baarn, 1992, blz. 141–142.

Van coöperatieven toen tot commons vandaag

Coöperatieven zijn samenwerkingsverbanden van onder meer arbeiders, boeren, consumenten en eigenaars van 'sociale woningen' met het doel goedkopere consumptieproducten en diensten te verkrijgen, maar vooral meer controle te verwerven over al die zaken die ze noodzakelijk achten om in relatieve welvaart, welzijn en veiligheid te kunnen samenleven. De grote grondbeginselen van deze samenwerking werden vastgelegd in de 'zeven principes' van de Internationale Coöperatieve Alliantie (ICA) die in 1895 werd opgericht:

1. Vrijwillig en open lidmaatschap
2. Democratische controle door de leden
3. Economische participatie door de leden
4. Autonomie en onafhankelijkheid van alle betrokken groepen
5. Het verstrekken van onderwijs, permanente vorming en informatie
6. Samenwerking tussen de coöperaties op gelijke basis
7. Aandacht voor de noden van de bredere gemeenschap

Waarschijnlijk gaan de idee en de praktijk van de coöperatieven terug op een initiatief van arbeiders die in 1760 in Woolwich (het zuidoosten van Londen) en Chatham (in Kent) de eerste coöperatieve meelfabrieken oprichtten. Deze arbeiders werden eigenaars van de fabriek, waar ze dan tegen redelijke, door henzelf vastgelegde prijzen onder meer brood en andere voedingswaren konden kopen. De utopische socialist, filosoof, filantroop en sociaal bevlogen fabriekseigenaar Robert Owen (1771–1858) stelde in 1816 aan het Britse parlement voor om dit model van samenwerking overal in het Verenigd Koninkrijk van Groot-Brittannië en Ierland in te voeren.

Uiteindelijk leidde dit initiatief tot de oprichting van een beperkt aantal coöperatieve winkels. Intussen had Robert Owen echter al grotere plannen ontwikkeld, zoals de oprichting van het coöperatieve utopische dorp *New Harmony* in Indiana in de Verenigde Staten, waar hij zijn utopische droom van een rechtvaardige en harmonieuze samenleving trachtte te realiseren.

Na zijn terugkeer naar Engeland lag hij mede aan de basis van de oprichting van een aantal moderne vakbonden. Met de steun van een groep sociaal gedreven parlementairen werden de eerste wetten ter bescherming van de arbeiders opgesteld en uitgevaardigd.

De coöperatieve idee werd in 1844 opnieuw opgepakt door de *Rochdale Society of Equitable Pioneers*. Deze organisatie begon met de opening van een winkel, waarvan de winst aan het eind van het jaar onder de consumenten/aandeelhouders verdeeld werd. Dit zette in heel Europa en Noord-Amerika een bloeiende en snel groeiende beweging in gang van coöperatieve winkelketens (de zogenaamde Co-ops). Vanaf de jaren 1960 konden deze Co-ops echter niet langer opboksen tegen de concurrentie van de nationale en internationale super- en hypermarkten, waarschijnlijk ook omdat het solidariteitsgevoel in de brede bevolking aan het verdwijnen was onder de druk van de heersende neoliberale ideologieën: liever werkzekerheid en hogere premies dan vakbondsacties, en zorgde de globalisering niet voor heel aantrekkelijk lage prijzen? Men wist of kon weten wie daar in een aantal ontwikkelingslanden de prijs voor betaalde, maar dat deed niets af aan het succes van deze producten in de geïndustrialiseerde wereld.

We weten dat een aantal veteranen van de *Rochdale Society* nog steeds actief blijven in allerhande vormen van commons, wat ook zal blijken uit een vergelijking tussen de zeven hoger vermelde ICA-principes, die als het ware de brug gevormd hebben tussen het negentiende-eeuwse anarchosyndicalisme en de huidige commonsbeweging. Tenslotte ging het in beide gevallen om samenwerking tussen de leden, autonomie, zelfbeheer en federatie van de verschillende coöperaties binnen eenzelfde regio of land. De band tussen de vakbonden en de Co-ops was vanzelfsprekend, wat niet altijd garandeerde dat alle leiders en leden van die sociale organisaties de ethische beginselen van de Alliantie deelden. In de twintigste eeuw hebben er trouwens ook corporatistische en zelfs fascistische en nationaalsozialistische coöperatieven bestaan. Wanneer bijvoorbeeld een vakbond de legitieme verdediging van de belangen van de eigen leden uitbreidt tot de uitdrukkelijke afwijzing van vreemde werknemers of migranten, hebben we wellicht niet met zuiver fascisme te maken, maar zitten we in elk geval mijlenver van de internationale solidariteit van de oorspronkelijke coöperatieven. Deze vaststelling kan nuttig zijn, wanneer we de nieuwe *Commons* kritisch onderzoeken.

DEFINITIES

In 2018 publiceerden de Duitse auteur en activiste Silke Helfrich en de Amerikaanse ‘commons-expert’ David Bollier *Frei, fair und lebendig. Die Macht der Commons*. Dit boek schetst een zo volledig mogelijk overzicht van de huidige commonsbeweging. We bespreken hier een aantal kernelementen uit deze bijna vierhonderd bladzijden tellende analyse van de huidige commonsbeweging. Laat ons beginnen met hun eigen definitie:

Commons zijn levende sociale structuren waarin mensen hun gemeenschappelijke problemen op een door hen zelf georganiseerde manier aanpakken. Jammer genoeg worden ze vaak beschreven als natuurlijke hulpbronnen die aan niemand toebehoren – zoals zeeën, de ruimte en de maan – of die gemeenschappelijk bezit zijn – water, bossen en land. Op deze manier worden Commons verbonden met begrippen die iets anders betekenen, waarbij ze ook vaak daarmee verwisseld worden. We stellen deze begrippen voor, niet alleen om misverstanden te vermijden, maar ook om nog maar eens het moderne, economische wereldbeeld te schetsen dat zich eerder aan zaken en individuen vastklampt dan aan relaties en systemen.

Uit de praktijk blijkt het inderdaad nodig te zijn al deze verwante begrippen vooraf te definiëren om ons daarna niet telkens opnieuw met deze verwarringen te moeten bezighouden. Zo heb je onder meer het begrip *common goods* dat tegenover dat van *privébezit* staat. Het sleutelwoord hier is ‘tegenover’, terwijl de moderne commons-idee weigert deze rivaliteit te aanvaarden: ‘Niet het bezit is exclusief, maar mensen worden door andere mensen al dan niet uitgesloten.’ Verder, omdat we het dan over ‘goederen’ hebben, worden we meteen alweer opgescheept met de traditionele criteria van het marktdenken. En het is nu juist de opzet van de commonsbeweging, dit marktdenken zowel in theorie als in de praktijk te overstijgen.

Hetzelfde geldt voor de zogenaamde *gemeenschappelijke natuurlijke hulpbronnen*, bijvoorbeeld visgronden, waterwingebieden en weidegronden, die vandaag onder de naam Common Pool Resources (CPR) bekend staan. Hier stoten we op vergelijkbare bezwaren als die met de zogenaamde *gemeenschappelijke goederen*, want hoe los je hier bijvoorbeeld de problemen van overbevissing en overbegrazing op? In de commonsbeweging legt men eerder de nadruk op dat wat méér wordt, wanneer we het delen, denk onder meer aan kennis en technische vaardigheden. Wanneer je in zuivere markttermen blijft denken moet je wel tot de conclusie komen dat wat de ene wint het verlies van de andere is, terwijl de commonsbeweging net het omgekeerde nastreeft. Dat dit geen vanzelfsprekende, voor iedereen evidente omschakeling van de mentaliteit inhoudt, bewijzen de uitvoerige,

gedetailleerde analyses en argumentaties in recente boeken zoals die van Helfrich en Bollier. De grote principes schieten hier tekort, indien je ze niet hard kan maken met concrete tegenargumenten en toepassingen. Het zal daarom nodig zijn voldoende overtuigende voorbeelden te vinden van succesrijke commons (*good practices*) op verschillende maatschappelijke terreinen en over de wereld verspreid.

De idee van *gemeenschappelijk eigendom* verlegt de klemtoon van de gemeenschappelijke goederen of mogelijke hulpbronnen naar het juridische aspect van de zaak. Ook hier wijkt de commonsbeweging af van het gebruikelijke patroon. Hoewel *commoners* uiteraard met deze rechtszaken geconfronteerd zullen worden, vormt het formele recht niet de kern van hun project. Omgekeerd zou men kunnen zeggen dat deze juridische regels en normen in de meeste gevallen weliswaar onvermijdelijk zijn als bescherming, maar dat men geen commons kan opstarten of in stand houden met zuiver wettelijke besluiten en decreten. We mogen ten slotte niet uit het oog verliezen dat deze commons-initiatieven hoe dan ook een geloofwaardige uitdaging vormen voor de economische, juridische, politieke en sociale relaties die sinds het midden van de negentiende eeuw in onze natiestaten en internationale instellingen, bijvoorbeeld de Europese Unie, exponentieel zijn gegroeid.

Soms wordt in de literatuur de term *the common* (zonder -s) gebruikt, wat betekent dat we samen iets produceren en beheren. Dit begrip staat op zich heel dicht bij de commons, maar er is geen reden waarom dat ook niet zou kunnen slaan op 'het gemeenzame' van bijvoorbeeld een drugsmafia of een of ander misdadig kartel (groepen die trouwens intern ook vaak 'de familie' genoemd worden). Wanneer we het over de huidige commonsbeweging hebben, is dat altijd met in het achterhoofd het streefdoel van een andere en meer rechtvaardige samenleving.

Traditionele uitdrukkingen als *het gemenebest* (*the commonwealth*) staan al veel dicht bij de geest van de commons. Natuurlijk zal dit 'gemenebest' door verschillende ideologieën anders ingevuld worden: het kan verwijzen naar de gemeenschappelijke belangen van alle dorpsbewoners ('gemeentebelangen'), maar ook naar de verkiezingsbeloften van vrijwel alle democratische partijen, en zelfs naar het historisch nagenoeg samenvallen met het Britse koloniale *Empire* en de erfgenamen daarvan over zowat de hele wereld. Dat betekent dat je dergelijke termen bijzonder zorgvuldig moet definiëren, om pijnlijke misverstanden te vermijden.

ALSOF MENSEN ERTOE DOEN

Helfrich en Bollier verwijzen al heel vroeg naar de theorie en praktijk van voorgangers als Ivan Illich. Je kan hier ook Ernst Friedrich Schumacher vermelden. Deze Duitse politiek econoom en filosoof (1911–1977) moest vluchten uit Nazi-Duitsland, maar werd ironisch genoeg tijdens de Tweede Wereldoorlog in Engeland opgesloten als ‘vijandige vreemdeling’. Tijdens zijn gevangenschap schreef hij teksten die de aandacht trokken van de grote nationaal econoom John Maynard Keynes. Schumacher kwam vrij en begon te werken voor de Britse kolenindustrie. In 1973 werd hij beroemd met zijn boek *Small is Beautiful. Economics as if People Mattered*, waarin hij zich afzette tegen de toenemende grootschaligheid van onze economische productie. De huidige commons sluiten daarbij aan: de economie moet zo dicht mogelijk bij de mensen staan. Zonder voor de afschaffing van ‘markt en staat’ te pleiten wilde Schumacher het hele systeem mensvriendelijker maken.

Wat zijn volgens de auteurs de grote principes van authentieke commons? Die werden in 1990 samengevat door de Amerikaanse politiek econome en Nobelprijswinnares Elinor Ostrom (1933–2012) in *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, waarin ze acht principes ontwikkelt:

1. Het begrip ‘gemeenschappelijke hulpbronnen’ moet duidelijk worden gedefinieerd en afgelijnd, om misverstanden te voorkomen.
2. De regels die de toe-eigening van en de voorziening van natuurlijke hulpbronnen bepalen, moeten aan lokale omstandigheden aangepast kunnen worden.
3. Zij die deze regels moeten volgen, moeten daarover op democratische wijze kunnen meebeslissen.
4. De wijze waarop de regels worden nageleefd, moet gecontroleerd worden door toezichters die ofwel deel uitmaken van de groep van toe-eigenaars, of aan hen rekenschap verschuldigd zijn.
5. Er moet een schaal van opklimmende sancties worden ingesteld voor toe-eigenaars van hulpbronnen die de regels overtreden.
6. Er moeten goedkope en gemakkelijk toegankelijke mechanismen worden gecreëerd om conflicten op te lossen.
7. Het zelfbeheer van de gemeenschap moet erkend worden door hogere autoriteiten.
8. In het geval van grotere gemeenschappelijke hulpbronnen, moeten de regels worden georganiseerd en gecontroleerd in de vorm van een gelaagde structuur van elkaar aanvullende gemeenschappen.

Net als de eerder genoemde zeven principes van de Coöperatieve Alliantie kunnen deze principes van Ostrom als toetsstenen gebruikt worden om authentieke commons te onderscheiden van de vaak trendy en meestal kortstondige *lifestyle*-commons, en kunnen zij in de praktijk worden verfijnd en aangepast aan de behoeften van de duizenden lokale commons op alle continenten. Deze aanpassingen worden ook ‘*the Triad of Commoning*’ genoemd: een dagdagelijks sociaal samenzijn, bewuste zelforganisatie door mensen van gelijke rang en een zorgend en zelfbepaald produceren. Ik som een paar telkens terugkerende eigenschappen op:

- ¶ Infrastructuren zonder discriminatie;
- ¶ ‘Omheiningen’ (enclosures) die land, water, stedelijke ruimten en andere vrijplaatsen moeten beschermen tegen annexatie. Daarmee keren ze de historische strijd van de Engelse boeren tegen de ‘enclosures’ in de zeventiende en achttiende eeuw dialectisch om;
- ¶ Een federatieve (horizontale) organisatievorm;
- ¶ De gelijkwaardigheid van de verschillende commons;
- ¶ Overal gratis en open software. Dit is trouwens een van de belangrijkste eisen van de huidige ICT-commons aan het worden, tegen de voortschrijdende machtsgreep door de GAFA (Google, Amazon, Facebook, Apple). In feite zetten ze daarmee een droom van de eerste internet-gebruikers om in concrete programma’s;
- ¶ Volgens de commonsbeweging zijn de mensen fundamenteel van elkaar afhankelijk. Ze leggen daarom de nadruk op de ik-jij-relatie, op het delen boven het verdelen, en dat geldt volgens hen onder meer voor de kunst, de kennis en nu de ICT;
- ¶ Zo komen ze als vanzelf terecht bij de convivialiteit van Ivan Illich. Een aantal commoners verwijzen daarbij ook naar de ubuntu-rationaliteit van mensen als bisschop Desmond Tutu in Zuid-Afrika.

BESLUIT

Het is alles bij elkaar een indrukwekkend alternatief programma, dat al op veel plaatsen uitgetest wordt. Maar ook hier geldt, meer dan ooit, de nuchtere vaststelling dat ‘*the proof of the pudding is in the eating*’. Want de meerderheid van de bevolking ziet wel de serieuze constructiefouten van het dominante neoliberale bestel in, maar voorlopig is slechts een minderheid van ons bereid de horizontale structuren van markt en staat te confronteren door aan een echt andere, realistisch op mensenmaat gesneden samenleving te werken. ■

Thoreau's *Walden*

Economie van de eenvoud voor een faustische ziel

Eenvoud! Eenvoud! Eenvoud! Ik zeg u, laat u in met twee of drie zaken, niet met honderd of duizend; tel in plaats van een miljoen een half dozijn, maak uw boekhouding op de nagel van uw duim.¹

Op 4 juli 1845 betrok een jongeman met de naam Henry David Thoreau het houten huisje dat hij zelf gebouwd had op het terrein van zijn vriend en mentor, de filosoof Ralph Waldo Emerson. Het was Independence Day, de dag waarop de Amerikanen hun onafhankelijkheid van de Engelsen en de geboorte van de Amerikaanse Staat vierden, en het zelfgebouwde huisje lag aan Walden Pond, een gletsjermeer in het dennenwoud op een paar kilometer van het stadje Concord, Massachusetts. Henry was toen al enkele maanden bezig met de bouw van zijn hutje in het bos, en al beschrijft hij de datum waarop hij er zijn intrek neemt als 'toevallig', hij zou geen betere symbolische dag hebben kunnen uitkiezen voor het opzoeken van zijn eigen onafhankelijkheid. Misschien was dat ook wat de jonge Henry – een man van achteraan in de twintig in de rouw om de dood van zijn broer, met een gebroken hart en ontluikende schrijversaspiraties – in gedachten had toen hij zijn woonplaats Concord met haar salons, modieuze winkels en *dinner parties* achter zich liet en zijn blik en benen naar de bossen wendde. Hij wilde in de eerste plaats onafhankelijk zijn: onafhankelijk van de moderne geciviliseerde wereld met haar dagbladen, spoortijd en luxegoederen uit Europa, onafhankelijk van de voortdurende eis tot arbeid en steeds meer geld verdienen, en bovenal onafhankelijk van de verspillende *overdaad* en *overmaat* waarmee de moderne beschaving haar burgers verleidt en bedwelmt. Thoreau, die zelf opmerkt dat het zijn grootste talent was om weinig nodig te hebben, leek op zoek naar iets wat de moderne civilisatie vergeten was: een radicale *vereenvoudiging* van het leven, zodat er ruimte vrijkwam voor autonomie, vrijheid en iets wezenlijks.²

THOREAU'S VEREENVOUDIGING

'Ik ging de bossen in omdat ik bewust wilde leven,' schrijft Thoreau in zijn misschien wel beroemdste passage, 'om me alleen met het wezenlijke bezig te houden en te onderzoeken of ik niet kon leren wat het leven me moest leren, zodat ik niet op mijn sterfbed zou ontdekken dat ik niet geleefd had.'³ Het wezenlijke, de eenvoud: dat was wat Thoreau zocht toen hij bewust het woud introk. Deze zoektocht liet een buitensporige indruk na in de cultuurgeschiedenis die ver afstaat van de banale eenvoud van een houten eenkamerhutje en het zicht op een sereen meer in een dennenwoud. We kunnen ons verbazen om de opschudding die Thoreau's verslag van zijn verblijf in het woud, *Walden*,⁴ de voorbije honderdvijftig jaar heeft veroorzaakt. Het boek nam immers zulke mythische proporties aan dat Thoreau zelf een icoon werd voor verschillende denkstromingen en -bewegingen. Hij inspireerde de milieubeweging en het burgerrechtenactivisme, wandelaarsclubs, Romantische kunstenaars en filosofen, anarcho-primitivisten en libertijnen, *beatniks*, reizigers, en allerlei avonturiers en liefhebbers van de wildernis.⁵ Zo werd Thoreau een soort mythische afgod van een '*back to nature cult*', een moderne tegencultuur die met de idealen van Natuur en Wildernis de moderne levenswijze niet alleen uitdaagt, maar vaak ook radicaal verwerpt.

Maar zoals dat gaat met helden en afgoden, staat de mythische Thoreau ver af van de reële Henry die twee jaar, twee maanden en twee dagen een al bij al gematigd leven aan Walden Pond leidde. In tegenstelling tot sommige van zijn volgelingen, was Thoreau niet op zoek naar een radicale breuk met de moderne beschaving. Hij was geen kluizenaar die zijn waarde wilde bewijzen door zichzelf in extreme eenzaamheid en ontbering te storten, noch was hij een avonturier die actief het gevaar opzocht door zich met de wildernis te meten. Hij bleef een man van zijn tijd, een geciviliseerd mens – zij het eerder een '*half-cultivated citizen*'⁶ dan een volwaardig exemplaar. Op amper vijfhonderd meter van zijn woonst lag de Fitchburg Railroad die hij als zijn verbinding met de moderne wereld beschouwde; zijn gewoonlijke route naar Concord was de spoorwegberm. De kerkklokken van het stadje drongen tot zijn plekje in de bossen door, en soms de klank van een trompet. Ergens zo afgelegen wonen dat men er zelfs geen stoomfluit meer kan horen, was voor Thoreau duidelijk geen ideaal.⁷

Bovendien was Thoreau een man die net als vele van zijn tijdgenoten 's ochtends zijn bonen schoffelde, die geoogste bonen verhandelde voor rijst, en zijn diensten verhuurde als dagloner. Hij ontving met plezier bezoekers in zijn eenkamerwoning en slenterde zo ongeveer om de twee dagen een halfuurtje naar Concord om er een 'homeopathische dosis' roddels tot zich te nemen die hij even verkwikkelijk vond als natuurgeluiden.⁸ Overigens

deed Thoreau niet veel pogingen om al dat soort zaken in *Walden* te verbergen en zijn leven subversiever voor te doen dan het in werkelijkheid was. Hij was noch de radicaal, noch de verzetsstrijder die de mythe van hem gemaakt heeft. En wie *Walden* leest, ontdekt al gauw dat het geen cultusboek vol na te volgen idealen is, maar veeleer een persoonlijk verhaal waarin filosofische reflecties en levenswijsheden hand in hand gaan met praktische berekeningen en tips om tijd en geld te besparen – een verhaal over een eigenzinnige, zelfs experimentele zoektocht naar een waardevoller bestaan, gevat in een eerlijk en accuraat verslag van dagelijkse gebeurtenissen, en gekleurd met poëtische natuurbeschrijvingen en ironische observaties over de manier waarop de gemiddelde mens zijn leven leidt.

Wat verborgen blijft onder de ‘*back to nature*’ mythe, maar de blijvende aantrekkingskracht van *Walden* misschien pas werkelijk verklaart, is net dat *andere* aspect dat een geduldige lezing aan het licht brengt: Thoreau trok zich niet echt terug uit de bewoonde wereld, hij bleef als een struikrover aan de rand van de mensenmaatschappij opereren en zocht het contact met de moderne beschaving telkens weer op. Zelfs het nieuws van de dag, dat product en symbool bij uitstek van de moderne levensvisie, was iets dat hem nooit helemaal losliet, al had hij dan aan een kernachtig verslag genoeg. Dat alles relateert de onherbergzaamheid van het woud, de zelf opgezochte eenzaamheid en de ongereptheid van Walden Pond; het maakt zijn retraite weinig spectaculair en zijn breuk met de moderne wereld verre van radicaal. Het effect daarvan is echter dat de lezer innig betrokken blijft bij het verhaal. Thoreau zondert zich niet af van de beschaving, en al helemaal niet van zijn (moderne) lezer. Zo komt het dat ook die zichzelf, of toch iets van zichzelf, gemakkelijk in *Walden* terugvindt.

Moeten we uit deze kleine revisie van de mythe dan concluderen dat Thoreau’s kritische potentieel overdreven is? Moeten we afscheid nemen van Thoreau als een geloofwaardige stem om de moderne civilisatie uit te dagen en ons tot een ander economisch model te inspireren – een model van matigheid dat ons vandaag zorgzamer en ecologisch bewuster met onze leefwereld leert omgaan? Integendeel. Want misschien is net de gematigde grenspositie die Thoreau voor zichzelf uitzoekt en bezet, aan de rand van de moderne civilisatie, een boeiend vertrekpunt voor een kritiek op de denk- en levenshouding die bekend staat onder de noemer van (westerse) moderniteit. Hij leidt immers niet zomaar een eenvoudig of gematigd leven (zoals sommige van zijn burens die hij in *Walden* beschrijft), hij *kies* er *bewust* voor om deze maat actief *na te streven*. Zijn besluit om anders te leven moet een correctie aanbrengen op een modern beschavingsideaal: dat van de overmaat en overdaad. ‘Vereenvoudig, vereenvoudig. Eet in plaats van drie maaltijden per dag zo nodig slechts één; vijf gerechten in plaats van

honderd; verminder de rest navenant.⁹ Vereenvoudig, maak het jezelf gemakkelijker, leer het met minder te doen, leer vooral ook minder onzinnigs te *doen* van de activiteiten die de moderne beschaving je oplegt. Bovendien is eenvoud voor Thoreau geen ascetisch ideaal op zichzelf, maar net een strategie om het wezenlijke, dat het leven en de natuur altijd in overvloed te bieden hebben, te kunnen vinden. Een 'economie van de eenvoud' is het middel om dat te bereiken. Hij illustreert deze visie met enkele treffende anekdotes: hoe hij bijvoorbeeld op een avond een plaatselijke boer inhaalt die twee dure koeien naar de markt in Brighton drijft. De boer vraagt hoe hij ertoe was gekomen 'om zoveel van de gemakken van het leven op te geven.' Thoreau antwoordt dat hij zeker weet dat hij net behoorlijk gesteld is op de gemakken van het leven. 'Ik maakte geen grap,' schrijft hij, om fijntjes aan te vullen: 'En dus ging ik weer naar huis en naar bed en liet ik hem door de duisternis en door de modder zijn weg vervolgen naar Brighton.'¹⁰

DE FAUSTISCHE ZIEL

Dat is de centrale boodschap van *Walden*: niet om een matig leven te leiden, maar om een bewuste keuze te maken voor een gematigdheid in bezit en bezigheden, als het ware als een daad van verzet tegen de moderne cultuur. Een belangrijk kenmerk van deze moderne cultuur is immers dat ze mateloosheid aanprijst als een na te streven ideaal. Ons *matigen* in alles wat we begeren daarentegen klinkt in deze cultuur haast contra-intuïtief en vooral weinig aantrekkelijk. Matigheid, matigen en gematigdheid zijn hier woorden waar een aura van saaiheid en kleinheid omheen hangt – een aura van *middelmatigheid*. De helden van de moderniteit zijn nooit middelmatig: het zijn mensen die net mateloos zijn in wat ze doen of hebben, bij wie superlatieven passen, die *groots* zijn – soms op het groteske af. De moderne mens die dit ideaal volgt zal dan ook steeds meer en beter willen. Deze mens heeft, naar de woorden van de Duitse cultuurfilosoof Oswald Spengler, een 'faustische ziel' – een ziel die, zoals Goethe's Faust, worstelt met het leven en zijn verlangens. Deze faustische ziel is een soort levensingesteldheid 'waarvan de zuivere grenzeloze ruimte het oersymbool [...] is.'¹¹ De moderne, faustische mens beschouwt zichzelf en de wereld met andere woorden als *onbegrensd*; hij ervaart geen grenzen en erkent geen limieten aan zijn bestaan. Overal op zijn weg treft hij slechts de oneindigheid aan. De faustische ziel gaat gebukt onder het besef van oneindige mogelijkheden, oneindig streven, oneindig verlangen. Bijgevolg is er geen enkele begrenzing die hem binnen de maat houdt. Hij zwerft van het ene naar het andere exces, in een onophoudelijke queeste naar iets steeds maar groter, beter, sneller – een uitdijende mateloosheid.

Zijn dat faustische verlangen en de zoektocht naar mateloosheid inherent aan de mens zelf, of zijn ze een wezenlijk kenmerk van de *moderne* bestaanstoestand? Dit grenzeloze verlangen voelt immers zo vertrouwd, dat het ons als een onlosmakelijk onderdeel van het mens-zijn voorkomt. En kenden ook de helden uit vroeger tijdperken niet diezelfde drang naar mateloosheid? Doorbraken ook Achilles, Hektor, Helena of Odysseus meer dan tweeduizend jaar geleden niet alle gevestigde maten en limieten? Deze Oudgriekse helden waren verre van modern, maar zeker *mateloos* en *bovenmaats* – in kracht, kennis, vermogens, schoonheid, emoties. Ook zij streefden naar een overstijgen van de middelmaat en contesteerden de normale grenzen van het menszijn. Niet toevallig zijn het deze homerische helden die bij Thoreau op zijn schrijftafel lagen en hem inspiratie leverden voor zijn boek en levenswijze.

Het verschil met de moderne held is echter dat de Oudgriekse held de oneindigheid niet tegenkomt. Want voor het zover kan komen, laat de klassieke mythe haar helden altijd ten onder gaan aan hun eigen mateloze buitensporigheid. *Hybris*, vaak vertaald als ‘overmoed’, maar misschien nog beter vertaald als ‘mateloosheid’ of ‘exces’, was de werkelijke ondeugd in het Oude Griekenland. En *hybris* werd altijd gestraft. *Ongebreidelde* en *onbegrensde mateloosheid* werd in de klassieke cultuur simpelweg niet getoleerd: mateloosheid had altijd een prijs, en werd steeds opnieuw binnen de maat teruggedrongen. Matigheid en maat waren dan ook geen verwijten, maar vooraanstaande deugden. In Delphi, het belangrijkste heiligdom van de Oudheid, luiden de inscripties op de tempelmuren: ‘Ken uzelf! Weet dat gij een mens zijt en geen god!’ en ‘Niets teveel!’. Beide zinsneden verwijzen naar de noodzaak om maat te houden; om de limieten van het menszijn te respecteren. En hoewel dat idee de mens er niet altijd van weerhield om de maat aan te vechten, drukte het wel de diepe levenservaring uit dat we toch altijd begrensd blijven in dat streven. Zelfs Thoreau’s grote held Achilles ontsnapte niet aan deze begrenzing. De goden stelden de jonge Achilles voor een dilemma: eeuwige roem maar een gewelddadige dood en een kort leven – of een lang en gelukkig leven zonder grootsheid en heldendaden, zodat de mensheid zijn naam al snel zou vergeten. Achilles koos voor het eerste, en de profetie ging in vervulling toen hij stierf op de kusten van Troje. Hij kon met geen mogelijkheid beide hebben. De beroemdste profeet van de Griekse Oudheid, de blinde ziener Teiresias, waarschuwt eeuwen later opnieuw voor deze schaduwzijde van de mateloosheid: ‘dat wat u groot maakt zal u ook vernietigen’.¹²

Wat zou een moderne, faustische ziel antwoorden op de vraag van Achilles: een kort leven van roem en overmaat, of een lang leven van matigheid? Geen van beide of allebei. De faustische ziel zou er alles aan doen

om de vraag van Achilles te omzeilen. De moderne mens laat zich niet voor dilemma's plaatsen door goden, maar gedijt bij de illusie dat beide mogelijk zijn: overmaat én een lang (of beter nog, eeuwig) leven. Er is geen beperkend noodlot meer, geen god die de mens binnen de perken houdt. De mens die de maat aanvecht wordt niet meer afgestraft. In de moderniteit wordt mateloosheid voor het eerst een *reële* optie in plaats van een overtreding of een illusie. En van een keuze evolueert mateloosheid naar een ideaal. We bewonderen iedere contestatie van een middelmatig leven, nemen mensen die hun eigen grenzen verleggen als voorbeeld en trachten hen te imiteren. We zijn echter niet langer bereid om, zoals de helden van weleer, daarvoor de prijs te betalen. Of liever: de moderne cultuur met haar megalomane dynamiek van innovatie, uitbreiding en groei lijkt lange tijd gespaard te zijn gebleven van het tragische lot om aan haar eigen *hybris* ten onder te gaan.

Maar sinds enkele decennia ontwaren wetenschappers externe krachten – die soms nogal apocalyptisch als 'de klimaatontwrichting' of 'klimaat-destructie' worden omschreven – die vernietigend terugslaan, en steeds luider de roep doen weerklinken om het moderne, excessieve leven weer in een bepaalde maat terug te dwingen. De Club van Rome was vijftig jaar geleden een van de eerste instanties om een duidelijk pleidooi te houden voor matigheid toen ze haar rapport '*Grenzen aan de groei*' doopte. *Grenzen*. Ze had geen beter woord kunnen kiezen om de kern van de moderne problematiek te raken, en evenmin had ze een grotere aanval op de moderne denk- en levenshouding kunnen plegen dan met dat ene woordje: *grenzen*. Klimaatactivisten, ecologen en experts die pleiten voor consuminderen en het reduceren van onze ecologische voetafdruk – en daarbij *de facto* oproepen tot matigheid – doen eenzelfde aanval op een van de kernillusies van de moderniteit. En deze aanval botst op weerstand van de moderne, faustische ziel. Want de waardering voor het buitenissige en buitenproportionele, die vroeger het voorrecht van goden en helden was, is in een moderne cultuur als het ware gedemocratiseerd. De *American Dream* hangt als een stralende zon boven bijna alle uithoeken van de wereld: de belofte aan elke mens dat hij zichzelf en zijn omgeving kan overstijgen, altijd weer meer kan verwerven en meer kan zijn, *moet* zijn – dat hij alle limieten mag doorbreken. De moderne mens heeft zich met andere woorden *het recht toegeëigend* om mateloos en grenzeloos te zijn, om altijd weer boven het matige en begrensde uit te groeien. Grenzen aan de menselijke groei en levensdrang stellen, lijkt bijgevolg zoveel als grenzen aan de menselijke basisvrijheid stellen. Wanneer die boodschap klinkt, voelen we tot in de kern van onze faustische ziel veeleer opstandigheid en beklemming dan begrip, passie en overtuiging.

THOREAU'S MATELOOSHEID

Is het dan niet merkwaardig dat de centrale boodschap van *Walden* – een zoektocht naar matigheid – toch zo sterk aanspreekt in onze moderne cultuur? Hoe komt het dat Thoreau's ideaal van vereenvoudiging resoneert met de moderne ziel, die zo'n weerzin kent om zich te laten inperken? Misschien door wat we een paradoxale eigenschap van *Walden* zouden kunnen noemen: het boek formuleert niet alleen een kritiek op de moderniteit, maar is tegelijkertijd ook door en door modern in zijn grenzeloze ambities. Want de faustische mens Thoreau heeft besloten dat net het moderne ideaal van mateloosheid leidt tot een in wezen slechts *matig* ('kleinburgerlijk') en begrensd leven. Wanneer hij zich aan de rand van het woud vestigt – hoe weinig radicaal die keuze in het licht van de geschiedenis ook mag zijn – wil hij bovenal ontsnappen aan de *middelmatigheid* van een kleinburgerlijk bestaan in de hoop een unieker, dieper en waarachtiger leven te vinden:

Ik wilde het leven diep doorleven en alle merg eruit zuigen, om zo dapper en spartaans te leven dat ik alles wat niet het leven was kon verdrijven, [...] om het leven in een hoek te drijven en het terug te brengen tot het geringste wat het vereiste en, als het minderwaardig bleek te zijn, dan ook de hele, ware minderwaardigheid ervan te ervaren en de wereld te laten weten hoe minderwaardig het is; of om het, als het subliem zou zijn, uit eigen ervaring te leren kennen en in staat te zijn er een waarachtig verslag van te doen.¹³

Thoreau legt hier de vinger op de wonde van de paradox van de moderne cultuur: het streven naar mateloosheid leidt tot middelmatigheid en oppervlakkigheid. Zich bewust matigen daarentegen, het besluit nemen om tegen tal van sociale verwachtingen en economische conventies in te gaan, en het leven terug te brengen tot het minste wat het vereist, *dat en dat alleen* betekent ten volle leven, dat moet leiden tot een overvloed aan leven zelf! Want het is duidelijk dat het levensexperiment dat *Walden* beschrijft niet in iets minderwaardigs, maar in een leven van ongekennde vervulling en intensiteit resulteert. In dat opzicht is ook Thoreau een door en door faustische ziel, die de *grenzeloze* ervaring van het leven opzoekt. Spengler wijst er niet toevallig op dat de moderne cultuur een eenzame cultuur is, en de faustische mens de eenzaamste held van de geschiedenis. 'Het verlangen naar de bossen, het raadselachtige medelijden, de onnoemelijke verlatenheid: dat is faustisch en alleen faustisch.'¹⁴ Het verlangen naar de bossen, het raadselachtige medelijden, de onnoemelijke verlatenheid: het is ook dat wat vele moderne zielen al honderdvijftig jaar terugvinden in het werk van Thoreau, in zijn ode aan de natuur, zijn meewarige afkeer van de beschaving, zijn huivering bij de roep van een uil in de zwarte nacht, alsof die hem komt vertellen: 'Oehoe-oe-oe was ik maar nooit gebo-orrrren!'¹⁵

Toen Thoreau zijn leven in Concord achterliet en naar Walden trok, trad hij niet zomaar in de voetsporen van de middeleeuwse kluizenaars die een ascetisch ideaal van eenvoud nastreefden; noch van de stoïcijnen die zich matigden in hun passies en behoeften om een afstandelijke onverstoorbaarheid te bereiken. Thoreau hield zich net bezig met wat *vlakbij* was en hem kon raken. Hij was op zoek naar een *overvloed* aan leven in het hier en nu.¹⁶ Zijn door eenvoud gewonnen vrijheid leidde hem naar een nieuwe rijkdom en vitaliteit, op het onverzadigbare af. Dit is de kern van de zaak: eenvoud en matigheid stonden voor Thoreau in het teken van een veel hogere vervulling; een nieuw en heldhaftig avontuur. 'Als iemand [...] de noodzakelijke levensbehoeften heeft verworven, is er nog een alternatief voor het verwerven van wat overbodig is, namelijk nu avontuurlijk gaan leven, nu hij bevrijd is van het nederig gezwoeg waaraan hij begonnen is.'¹⁷ Thoreau wilde zich niet plooiën naar de opgelegde maat van het leven in de moderne stad. Autonomie en individuele vrijheid zijn kernpunten van Thoreau's ideaal, en die vestigt hij door de grenzen en beperkingen van de moderne civilisatie te doorbreken. De natuur was voor hem de setting die deze autonomie mogelijk maakte, omdat ze zelf grenzeloos is. Thoreau joeg de moderne ervaring van de oneindigheid na in een Natuur die hij als 'subliem' gewaarwerd. Hij beoogde een in essentie faustische levenswending die inzicht, wilskracht en enige zin voor heroïek vereiste. Zo werd Thoreau de faustische held die, als een ridder op queeste naar de Heilige Graal, eenzaam de bossen introk om daar zijn zelfgekozen beproevingen te doorstaan, zijn lichaam en ziel te louteren, en uiteindelijk in het licht van zelfverwerkelijking en spirituele rijkdom te treden. Hij oversteeg niet alleen de maten en begrenzingen van zijn cultuur, maar ook zijn eigen mogelijkheden, met het doel op te gaan in de grenzeloze ervaring van de oneindige Natuur.

Thoreau is gematigd maar ook onmatig: hij beperkt zich alleen maar om ten volle te kunnen leven. Hij schrapt conventionele behoeften en artificiële noden om tijd te winnen voor mateloze vitaliteit. Een makkelijke kritiek is dat Thoreau op die manier zelf ook verwordt tot een van de typische helden van een moderne cultuur, die slechts een ander perspectief werpt op de moderne drang naar steeds meer, steeds groter, steeds beter. We riskeren namelijk om in hem veeleer de pionier, de *self-made man* en de onverzadigbare gelukszoeker te vereren, in plaats van de natuurliefhebber en ecooloog-*avant-la-lettre* die ons afstand leert nemen van onze verwoestende levensstijl en ons aanzet om meer zorg te dragen voor de planeet. Anders gezegd: we riskeren om in de mythische Thoreau de Romantische individualist te vereren, en de zorg voor de natuur en de ecologische boodschap van matigheid te vergeten.

OEFFENEN IN ECOLOGISCHE BETROKKENHEID

Op het eerste gezicht lijken er misschien teveel paradoxen en buitensporigheden in het leven van Thoreau te zitten om zijn 'leven in de bossen' als navolgenswaardig te zien voor de hedendaagse milieubeweging. Met wat goede wil zien ecologen hem vandaag als een voorloper en wegbereider, maar zelden als een rolmodel voor een ecologisch bewuster leven. Er zijn echter stemmen die een ander geluid laten horen. De Amerikaanse filosofe Jane Bennett beschouwt Thoreau juist als een belangrijke inspiratiebron voor een hernieuwde en vitale milieubeweging. Zij levert kritiek op een gangbaar ecologisch discours omdat het een sterke negatieve nadruk legt op de vernietiging van ons leefmilieu. Deze ecologen, stelt Bennett, kunnen wel correcte en belangrijke principes prediken om ons leven drastisch te veranderen, maar ze brengen deze principes al te vaak in een narratief dat ontmoedigend werkt in plaats van motiverend.¹⁸ Ze vergeten zich af te vragen waar mensen de kracht en de motivatie vandaan kunnen halen om die principes ook na te leven. Wie nadenkt over menselijke motivatie, argumenteert Bennett, weet hoe belangrijk het is om ook emotioneel geraakt en door iets aangetrokken te worden – en om dus letterlijk in beweging te komen. Zij leest Thoreau als iemand die het moderne gemoed weet te prikkelen, omdat hij een *avonturier* is die grenzen weet te verleggen. Tegelijk voedt Thoreau ook 'een sensibiliteit [...] om gehecht te raken aan de ethische principes van nonconformisme, materiële eenvoud en ecologisch leven.'¹⁹

Sensibiliteit, gehechtheid, een diepe gevoeligheid voor de wereld die ons omringt: dat zijn voor Bennett cruciale elementen van Thoreau's ecologische betrokkenheid. Deze gevoelsmatige dimensie draait niet om sentiment, maar heeft een *ethische* betekenis die volgens haar vaak onderschat wordt. Dat iets in de natuurlijke omgeving ons raakt en in een bijzondere stemming brengt, beschouwt zij namelijk als een bron van 'ethische energie'.²⁰ Het is deze energie die ons in staat stelt om zorgzaam te handelen. Alleen zo vinden we de kracht om de ecologische oproep om de aarde 'licht te betreden' effectief waar te maken. Dit betekent echter niet dat we ook licht over de bevreemdende en soms ronduit gevaarlijke aspecten van de natuur moeten gaan. Bennett promoot geen lichtvoetig hippie-ideaal van een liefdevolle *Moeder Aarde* die altijd en overal voor de mens zal zorgen. Ze erkent dat de natuur ook een *unheimliche* plaats kan zijn voor de mens; een bron van gevaar, angst en onbegrip. De natuur kan ons overrompelen met haar schoonheid, maar ook met haar geweld, op een manier die eng en bedreigend is. Toch gelooft Bennett dat ook deze minder positieve ervaringen ons aan de natuur binden. En dat besef leidt tot een verhoogde gevoeligheid voor onze omgeving, het zet ons ertoe aan tijd en moeite te besteden aan wat van buitenaf op ons inwerkt.²¹

Bennett bewondert Thoreau omdat hij *bewust* aan zichzelf werkt om deze verhoogde gevoeligheid voor zijn omgeving door middel van oefening te ontwikkelen: in zijn omgang met de plek waar hij verblijft, in zijn overgave aan het onbekende tijdens eenzame omzwervingen, in het aanscherpen van zijn zintuigen en zijn geconcentreerde aandacht voor alles wat nabij is.²² Thoreau, die zich door de wildernis laat uitdagen en voortdurend naar verrassende dingen speurt in alles wat hij onderneemt, traint zo de sensibele die hij nodig heeft om zijn mooie verlangen om bewuster te leven ook werkelijk te *activeren*. Zo bekeken is het hele Walden-experiment niet langer een Romantische zoektocht naar zuiverheid, noch louter een daad van verzet tegen de moderne cultuur. Het is ook een intensieve en praktische training van de mens die zichzelf wil ontwikkelen om bewuster in het leven te staan – en daardoor ook bewuster met het leven rondom zich leert om te gaan.

MATELOZE GENEROSITEIT

Matigheid versus mateloosheid is dus niet alleen een vals dilemma, maar ook een ontoereikend perspectief om de aantrekkelijkheid van *Walden* te begrijpen – en bij uitbreiding misschien ook een foutief uitgangspunt voor een authentiek ecologisch ideaal dat aanspreekt in onze moderne cultuur. Thoreau geeft ons het verrassende inzicht dat de keuze om ecologisch te leven niet lijnrecht tegen een modern ideaal van mateloosheid in hoeft te gaan. Want zijn drang om zich door de ervaring van het wilde te laten vormen, is bijna onverzadigbaar. Hij toont ons dat het besluit om anders te leven niet in het teken van matiging, zelfbeperking en ontzegging hoeft te staan, maar ook gedacht kan worden vanuit een moderne fascinatie voor het buitensporige en het sublieme. Bennett vult dit inzicht aan met een belangrijke nuance: zij situeert die moderne hang naar extravagantie niet in een hoogst individuele prestatie van menselijk kunnen, maar juist in een gretige dynamiek van *verbinding*. Voor haar staat mateloze zelfoverschrijding voor *verbinding* met onze omgeving, verbinding met alle materiële vormen en creaties van deze wereld, en verbinding met alle andere levende wezens, mensen en niet-mensen. Deze dynamiek van verbinding vormt de basis voor wat zij een 'ethiek van generositeit' noemt;²³ een ethiek die in essentie vertrekt bij Thoreau's mateloze fascinatie en passie voor de natuur en ons ertoe brengt om aan alles wat leeft en beweegt groei en vervulling te gunnen.

Bennett ziet Thoreau als iemand die een intensere verbinding met de natuur *cultiveert* en zo diep gehecht raakt aan de wereld die hem omringt. Hij inspireert ons om volledig op te gaan in de levende en bewegende wereld;



op die manier verruimen we onszelf; en zo maken we kennis met een ander, *werkelijker* soort uitbundigheid en generositeit dan degene die het moderne economische leven ons te bieden heeft. Een ethisch verhaal dat deze uitbundige generositeit vooropstelt, vormt een beter narratief om ons de nodige energie, motivatie en inspiratie te verschaffen om bepaalde levenskeuzes te maken en vol te houden.

Zo bekeken hoeft onze moderne ziel niet per definitie in de weg te staan van een betere omgang met de natuur. In dit licht hoeven we onze faustische ziel niet collectief te verkopen vooraleer we ons uit de destructieve dynamiek van de moderniteit kunnen losmaken. De opgave is dan misschien om het onbestemde, grenzeloze verlangen te erkennen en dit opnieuw te richten op de bossen, de natuur en de ervaring er 'te gast' te zijn in plaats van op status, voorwerpen en persoonlijk bezit. Thoreau en Bennett tonen ons hoe

een 'economie van de eenvoud', in de praktijk gebracht door een radicale vereenvoudiging van het leven, ons kan helpen om een nieuwe richting te geven aan ons verlangen naar grenzeloosheid – een richting die uitmondt in een uitbundige en overvloedige 'ethiek van generositeit'. Het is een richting die misschien duizend maal wezenlijker en essentiëler is, een richting die een stuk geschikter is om onze faustische ziel te begrijpen en te troosten in haar verlangen naar de oneindigheid. De natuur is nu eenmaal vele malen genereuzer dan de meeste materiële dingen die te koop zijn – alle voorwerpen die ruimte en tijd van ons innemen zonder veel terug te geven.

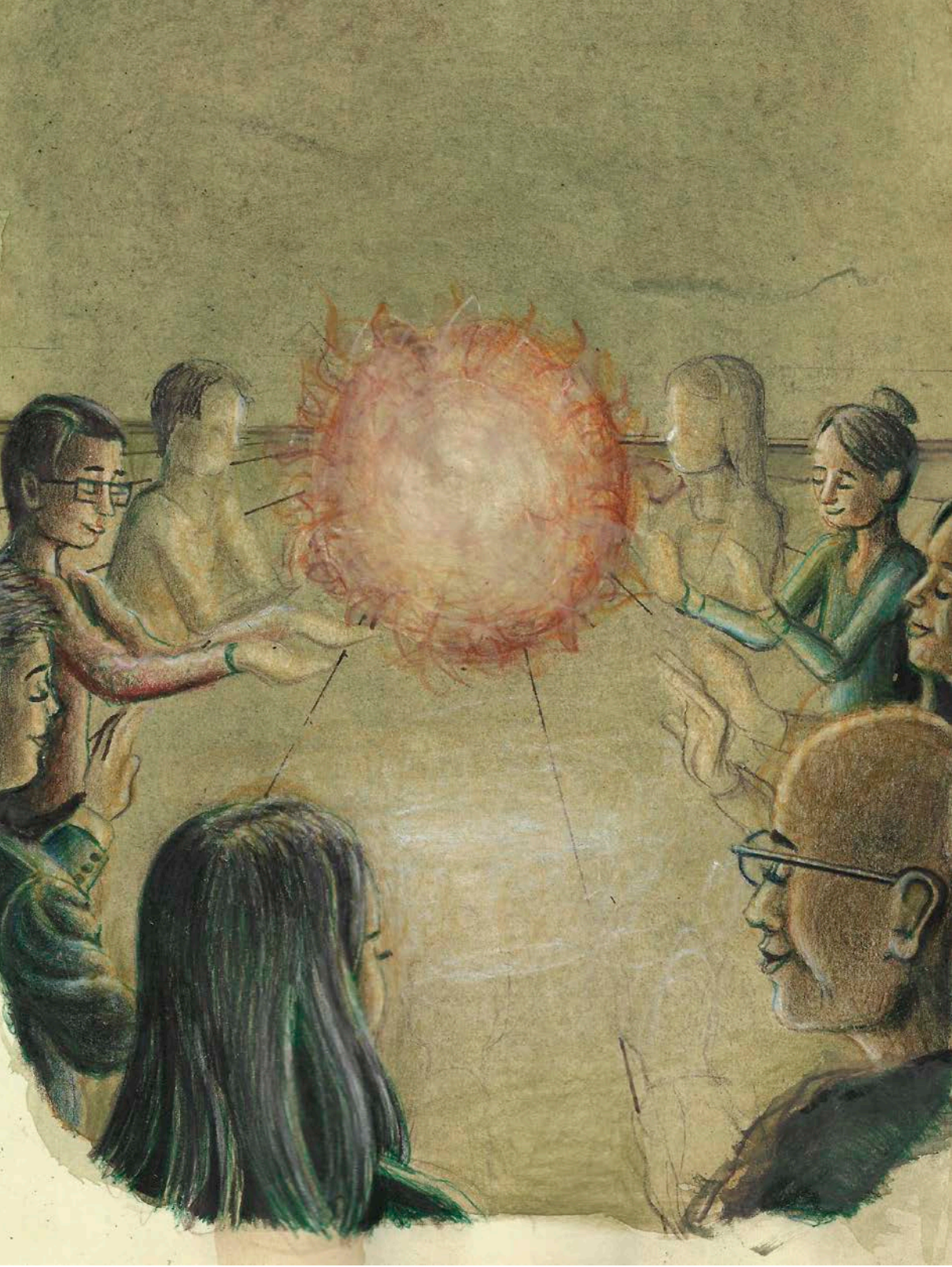
Misschien is dat na honderdvijftig jaar nog de zinnigste levensles van *Walden*, het geheim van de blijvende inspiratie die het boek zijn lezers biedt: er is een ander verhaal mogelijk dan het verhaal van matigen, eenvoud en grenzen aan de groei. Voor de faustische ziel is *dat* verhaal slechts het begin. Achter de schijnbare eenvoud en matigheid van een leven dat terugkeert naar de maat van de natuur, de grenzen van de aarde respecteert en een nieuw verbond sluit met de wildernis, ligt een belofte verborgen die de middelmatigheid ver overstijgt; een belofte om deel te hebben aan de '*verscheidenheid en mogelijkheden van die natuur die onze gemeenschappelijke verblijfplaats is*.'²⁴ Want van de natuur, zegt Thoreau, kunnen we nooit genoeg krijgen. We hebben de aanblik van haar onuitputtelijke kracht nodig, het contact met de aarde en het waden door de moerassen, het luisteren naar de onmetelijke nacht en de uitgestrektheid van de wouden. We hebben ruimte nodig om onze ziel te laten dwalen, daarom verlangen we '*dat land en zee eindeloos wild zijn, onontdekt en niet door ons gepeild want peilloos*. [...] *We hebben het nodig ervan getuigen te zijn hoe onze eigen grenzen worden overschreden, en dat zich leven weidt daar waar wij nooit zwerven*.'²⁵ Zonder het 'opwekkende middel' van de natuur sterft in ons een vitale drijfveer om genereus in het leven te staan. Alleen in diepe verbinding met wat ons te buiten gaat, kunnen we ons oefenen in zorg voor deze wereld. ■

- 1 Henry David Thoreau, *Walden en De plicht tot burgerlijke ongehoorzaamheid*, De Bezige Bij, Amsterdam, 2015, blz. 99.
- 2 *Walden*, blz. 76–77.
- 3 *Walden*, blz. 98.
- 4 De eerste editie van *Walden; or, Life in the Woods* verscheen in 1854 bij Ticknor & Fields.
- 5 Bijvoorbeeld Chris McCandless (1968–1992), bekend van *Into the Wild*, het boek dat John Krakauer in 1996 over McCandless' buitengewone leven en dood schreef op basis van zijn dagboeknotities, en de gelijknamige film van Sean Penn uit 2007, was een bewonderaar van Thoreau.
- 6 Peter F. Cannavo, 'The Half-Cultivated Citizen: Thoreau at the Nexus of Republicanism and Environmentalism', in *Environmental Values* 21, 2012, blz. 101–24.
- 7 *Walden*, blz. 124.
- 8 *Walden*, blz. 179.
- 9 *Walden*, blz. 99.
- 10 *Walden*, blz. 144.
- 11 Oswald Spengler, *De Ondergang van het Avondland I*, Boom, Amsterdam, 2017, blz. 243.
- 12 Sophokles' Oidipoes, Tiran van Thebe, in: *De Grieken – Bestemming*, Bebuquin, Antwerpen, 2017, blz. 47.
- 13 *Walden*, blz. 98.
- 14 Spengler, *De Ondergang van het Avondland I*, blz. 247.
- 15 *Walden*, blz. 134.
- 16 *Walden*, blz. 144.
- 17 *Walden*, blz. 20.
- 18 Jane Bennett, *The Enchantment of Modern Life*, Princeton University Press, Princeton, 2001, blz. 91; vgl. Jane Bennett, *Thoreau's Nature. Ethics, Politics, and the Wild*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2002, blz. 80–85, over Thoreau als icoon van de Amerikaanse milieubeweging, en Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham, 2010, blz. 110–113, voor een kritiek op de ideologie en het discours van het ecologisme.
- 19 Bennett, *The Enchantment of Modern Life*, blz. 95.
- 20 Ibid., blz. 131–32.
- 21 Ibid., blz. 156–57; vgl. blz. 10–12, blz. 110.
- 22 Bennett, *Thoreau's Nature*, blz. 25–28.
- 23 Bennett, *The Enchantment of Modern Life*, blz. 162.
- 24 *Walden*, blz. 134.
- 25 *Walden*, blz. 333.

Over grenzen, groei en heliocentrisme

Op zich niets nieuws onder de zon, maar met elk nieuw alarmerend IPCC- of IPBES- rapport dringt het dieper tot ons door: de klimaatverandering en de overexploitatie van onze leefomgeving zijn ontegensprekelijk gaande.¹ De nodige drastische aanpassingen aan de dominante manier van omgaan met mens en milieu blijven echter uit. Daarbij dringt zich de vraag op: welke weg kunnen we bewandelen om huidige en toekomstige doemscenario's te vermijden? Welke nieuwe perspectieven bieden een uitweg? In dit stuk breng ik twee recente boeken hierover met elkaar in dialoog, namelijk *Vuur. Een vergeten vraagstuk* van Ignaas Devisch (2021) en *Minder is meer. Hoe degrowth de wereld zal redden* van Jason Hickel (2021).

In *Vuur* gaat Ignaas Devisch in op de rol die vuur in de geschiedenis van de mensheid heeft gespeeld. Hij merkt daarbij op hoe huidige (sociaal-) ecologische problemen sterk verband houden met hoe er is omgegaan met de beheersing van het vuur. Techniek en controle over het vuur hebben voor een soort 'vervreemding' gezorgd en hebben spilzucht in de hand gewerkt. Daarom stelt Devisch voor om de zon en haar vuur weer centraal te stellen, en deze te (h)erkennen als eindeloze bron die in onze stijgende energiebehoeften kan voldoen. Ondanks een initiële analyse van verschillende pijnpunten van de moderniteit en een doorgeslagen groeiemodel, verglijdt de analyse daarmee enigszins naar een vooruitgangdenken waarbij het oogsten van een oneindige energiebron centraal staat. Daarbij blijft er weinig ruimte voor het in vraag stellen van onderliggende mechanismen van groeiende consumptie en productie. Dat is waar het nuttig wordt om *Minder is meer* er bij te halen. Daarin gaat Jason Hickel ook na welke processen aan de grondslag liggen van de huidige en ongelijk verdeelde sociaal-ecologische crises. In zijn betoog speelt het kapitaal daarin een centrale rol. Door de inherente eigenschappen van het kapitaal om mens en natuur te



koloniseren, en de bijbehorende nood aan exponentiële expansie van productie en consumptie, moet dit systeem volgens Hickel getransformeerd worden naar een postkapitalistische samenleving, waarvoor hij ook enkele krijtlijnen uitzet.

Op basis van raakpunten en verschillen tussen beide boeken krijgen we inzicht in een aantal sleutelvraagstukken over de grenzen van het huidige dominante ontwikkelingsmodel. Hoewel de auteurs verschillen in de definiëring van het basisprobleem, en hoewel zij elk in het nieuwe perspectief dat zij bieden een andere rol toebedelen aan ‘matiging’, is het belangrijk te onderstrepen dat ze beide in principe oproepen tot verwondering, het tegengaan van vervreemding en het in vraag stellen van diverse vanzelfsprekendheden. Ze roepen beide op tot kritische reflectie en tot het zoeken naar fundamentele fouten die aan de basis liggen van het huidige systeem. Elke uitnodiging daartoe is in deze tijden meer dan welkom.

PROBLEEMSTELLING · DE KEERZIJDEN VAN DE VERLICHTING

Beide auteurs vertrekken vanuit een gelijkaardige vaststelling, namelijk dat er een zware keerzijde is aan de evolutie in de globale materiële welvaart van de voorbije eeuwen. Dit is het resultaat van een scheefgetrokken relatie tussen mens en milieu. In het historisch overzicht van beide analyses komen soms dezelfde sleutel filosofen aan bod (met onder andere een hoofdrol voor René Descartes en de kritische kijk van Theodor Adorno en Max Horkheimer), en ze gaan beiden terug naar de Verlichting als belangrijk keerpunt. In *Vuur* gaat het daarbij sterk over de technische beheersing van het vuur, het gebruik ervan door de moderne mens die ‘de wereld [wil] leren kennen om die uiteindelijk zo in te richten dat ze maximaal in onze behoeften voorziet’ (blz. 73). Dit wordt doorgetrokken naar vandaag, in verband met het gebruik van fossiele brandstoffen. De toegang tot een gigantische en ontginbare bron van energie in combinatie met ideeën over persoonlijke vrijheid en vooruitgang leidde tot een groot en schijnbaar onbegrensd ‘verspillingsfeest’. Dit betekende ook het weghalen van de betovering uit de natuur die vervolgens ten dienste komt te staan van de mens. Hickel beschrijft in zijn analyse vooral hoe deze technische beheersing en de opkomst van het ‘dualistische’ mensbeeld in verband gebracht kan worden met de groeiende invloed van kapitaal als organiserend principe en als motor van de expansiedrang. Het veranderende mensbeeld en de manier waarop vernieuwende technieken worden aangewend, wordt in die analyse dan ook niet los gezien van historische processen van kolonisatie van mens en milieu, en van de privatisering van gemeenschappelijke goederen en gronden; de omzetting van ‘publieke rijkdom’ naar ‘private rijkdom’ (blz. 62).

Hoewel Devisch bij de beschrijving van de keerzijden ook wel burn-outs en problemen van sociale ongelijkheid behandelt, blijft de focus sterk op de klimaatverandering en het energievraagstuk – met de nadruk op overmatig gebruik van fossiele brandstoffen. Vanuit zijn perspectief wordt de sleutelvraag dan voornamelijk hoe we aan onze energiebehoeften kunnen voldoen met een kleinere impact op de leefomgeving. Dit verschilt dan weer sterk van het uitgangspunt van Hickel, namelijk dat de exponentiële groei (die onlosmakelijk verbonden is aan het kapitalisme) het probleem is.

VERSCHILLENDE MATEN VAN MATIGING

In het licht van zijn analyse over de keerzijde van de Verlichting – met de spilzucht, vervreemding en de gerelateerde sociale en ecologische problemen – is het vreemd hoe weinig steun het idee van ‘matiging’ als mogelijke oplossing of nieuw perspectief krijgt bij Devisch. In zijn hoofdstuk getiteld ‘Ecologisch calvinisme’ beschrijft hij ideeën van matiging voornamelijk als storende vingerwijzingen en ‘morele stellingnamen’ die mensen opzadelen met een onbehaaglijk gevoel – denk bijvoorbeeld aan vliegschaamte. De nadruk ligt dan vooral op de individuele keuze, waarop mensen worden aangesproken. Ook stelt hij de matigingsgedachte daarbij voor als een oproep om ‘de moderne samenleving de rug toe [te] keren’ (blz. 155) of om terug te keren naar de tijd van ‘holbewoners’ (blz. 208). Devisch betoogt terecht dat symbolische acties, moralisering en louter individuele verantwoordelijkheid (inclusief een rol als consument) niet zaligmakend zijn. Hoewel die bevinding net een oproep zou moeten zijn tot een diepere analyse van wat matiging kan inhouden, blijft *Vuur* hameren op de eerder enge invulling ervan, zonder verder in te gaan op vragen rond het *wie*, *wat* en *hoe* van ‘matiging’. Die vragen komen wel veel meer aan bod in het betoog van Hickel; en vormen de kern van het bredere onderzoeks- en actiewerk dat nu gedaan wordt rond *degrowth* en de analyse van sociale en planetaire grenzen.

MATERIALITEIT EN HET DEFINIËREN VAN GRENZEN

Belangrijk om te begrijpen waarom matiging als denk- en handelpiste niet uitgebreider wordt bestudeerd in *Vuur*, is dat dit volgens het voorgestelde heliocentrisme niet nodig zou zijn. Dit denkkader gaat namelijk uit van een oneindige hoeveelheid zonne-energie, die in principe gratis is en geen vervuiling met zich meebrengt (blz. 175). Als de zon de ‘nieuwe verspillen’ kan zijn, waarom zouden we dan ‘onze’ levensstandaard in vraag moeten stellen?

Dat zonne-energie onbeperkt en niet-vervuilend ter beschikking kan staan van de groeiende behoeften is natuurlijk een sterke assumptie. Welke materialen worden er gebruikt om de energie te 'oogsten'; en voor welke soort economische activiteiten wordt deze energie verder aangewend? Dat wordt in het boek wat in de marge gelaten, door te zeggen dat deze discussie 'zoveel meer [is] dan een technisch debat over de vraag of we erin slagen de zonne-energie doelmatig aan te wenden' (blz. 16). En het is niet de bedoeling van *Vuur* om het debat technisch aan te gaan. Maar het wordt wél een cruciaal punt als op basis van de theoretisch onschadelijke overvloed wordt geoordeeld over de noodzaak om te matigen of niet.

Dit brengt ons bij het concept van 'ontkoppeling' dat centraal staat in discussies over groei; namelijk of een exponentiële expansie van economische groei in *absolute* zin ontkoppeld kan worden van materiaalgebruik.² Indien dit niet zo is, blijven we zonder matiging of aanpassing van de inherente drang van kapitaal om groei aan te sturen een exponentieel groeiende nood aan materialen hebben. Dit gaat niet enkel om een probleem van een eindigheid van specifieke materialen, maar ook om de sociale en ecologische gevolgen van hun ontginning en om de verscholen frontlijnen van ons economisch systeem.³ Zelfs al zouden we de zonne-energie op een oneindige en milieuvriendelijke manier kunnen gebruiken, dan zou het nog de motor zijn van andere sociaalecologische uitwassen binnen een extractivistisch systeem. Dit sluit aan bij een sleutelargument bij Hickel, namelijk dat 'alles met elkaar verbonden is' (blz. 215). Men kan niet naar een bepaald onderdeel van de werkelijkheid kijken zonder dat dit in relatie staat met 'het ingewikkelde geheel' (blz. 21). Een enigszins geïsoleerde focus op een onderdeel van het energievraagstuk geeft slechts een gefragmenteerd beeld.

BEGEESTERING EN MOBILISATIE

Een andere hoofdreden waarom 'matiging' op weinig steun kan rekenen in de analyse van Devisch, is dat zij weinig 'begeesterend' zou zijn; dat zij een beperkt mobilisatiepotentieel heeft doordat zij negatieve associaties kan oproepen zoals achteruitgang of verslechtering van levensstandaarden (blz. 151–155). Dit raakt inderdaad een belangrijke en gevoelige snaar, aangezien doortastende systemische aanpassingen breed gedragen moeten worden en op een constructieve manier tot actie moeten kunnen aanzetten. Zoals de titel van Jason Hickels boek aanduidt, is het daarom van belang om 'minder' ook als 'meer' te zien. Er moet veel dieper ingegaan worden op het vraagstuk van wát gematigd moet worden, op basis van de samenhang tussen sociale noden en fysieke grenzen.⁴ Dat is geen eenduidig verhaal waarbij

een beperkte groep op basis van zogezegde morele superioriteit of wetenschappelijke expertise bij anderen een schaamtegevoel mag aanpraten of autoritair regels mag opleggen. Het is een intrinsiek politieke discussie van ‘collectieve zelfbegrenzing’ met in de kern belangrijke waarden van democratie en solidariteit.⁵

Vanuit dat oogpunt kan matiging niet worden gereduceerd tot een zoektocht naar soberheid op alle mogelijke vlakken. Het is ook een zoektocht naar *meer* ruimte voor zaken die in het huidige bestel – en in het bijzonder in een systeem gebaseerd op groei van het BBP en kapitaal-accumulatie – onvoldoende worden gewaardeerd. Daarbij wijst Hickel erop hoe een systeem dat gebaseerd is op continue groei, en op ruilwaarde in plaats van gebruikswaarde, niet per definitie als centraal doel heeft om menselijke behoeften duurzaam te vervullen en dat het bepaalde vormen van verspilling en exploitatie nodig heeft (blz. 181). Dit inzicht is belangrijk om te kunnen beseffen dat matiging niet tegengesteld hoeft te zijn aan welzijn. Er kan daarbij bijvoorbeeld aangezet worden tot het maken van producten die zo lang mogelijk meegaan, in plaats van geplande veroudering. Het trekken van een duidelijkere grens voor het gebruik van fossiele brandstoffen én andere grondstoffen kan ook leiden tot innovatie, waaronder – bijvoorbeeld – meer toepassingen op basis van zonne-energie. Minder nadruk op kapitaalwinsten en de exploitatie van productiviteitswinsten kan zorgen voor meer vrije tijd. De ondersteuning van mantelzorg en gemeenschapsdiensten kan zorgen voor meer zekerheid en kwaliteit in termen van zorg en ondersteuning. Minder mogelijkheden voor verre reizen kan ook betekenen dat er meer aandacht komt voor ontspanning en ontkoppeling dichterbij huis. De grens tussen schaarste en overvloed is dus niet vanzelfsprekend en hangt samen met de manier waarop de samenleving wordt georganiseerd en waarop activiteiten worden gewaardeerd.

Dit neemt niet weg dat het inderdaad soms confronterend kan zijn om stil te staan bij de (historische en hedendaagse) bijdrage aan de keerzijde van de vooruitgang, van de machtigste economische actoren en de meest welvarende landen, waartoe we behoren. Daar zou de eerste roep tot matiging zich namelijk op moeten richten. Tegelijk kan dit ook inspirerend en mobiliserend werken, wanneer het luik van de sociale strijd en de intrinsieke link tussen systeemfouten en sociale rechtvaardigheid duidelijker wordt gemaakt. Zeker wanneer er daarmee ruimte vrijkomt om de stemmen die nu minder gehoord worden tot hun recht te laten komen.

EEN ANDER PERSPECTIEF

Beide boeken gaan dus duidelijk in op belangrijke vraagstukken rond duurzaamheid: het vergeten vraagstuk rond het vuur, maar ook de bepaling van natuurlijke en sociale grenzen en verdelingsvraagstukken. Het betoog om de zon centraler te stellen en 'omhoog' te kijken voor oplossingen is op zich wervend en heeft de mogelijkheid om aan te sluiten bij de kritiek op de keerzijden van ons dominante economisch systeem. Maar het is minder duidelijk waarom die vernieuwde verhouding ten aanzien van het vuur en de zon er noodzakelijkerwijze één moet zijn die uitgaat van onbegrensde overvloed van energie; één die de vanzelfsprekendheid van de hunkering naar groei en andere oorzaken van sociaalecologische problemen minder in vraag stelt.

Deze spanning is heel herkenbaar en komt vaker terug in verschillende gedaanten die aansluiten bij de mythe van de groene economie.⁶ Enerzijds worden uitwassen als ecologische destructie en sociale ongelijkheid benoemd; anderzijds wordt een (toekomstige) 'externe' of technische oplossing naar voren gebracht die niet bepaald een vernieuwende kijk vraagt op politieke systemen of een radicalere omslag in ontwikkelingspaden. Dat komt omdat er een sterk geloof is dat die drang naar (een bepaalde vorm van) 'vooruitgang' universeel is en niet gestild kan worden; en vooral dat die honger doorgaans gelinkt wordt aan steeds toenemende materiële welvaart en economische groei. Voorstellen vanuit *degrowth* stellen net dat laatste in vraag, om ruimte te maken voor een duurzamere, gezondere en eerlijkere verdeling van middelen en kansen.

Het is inderdaad geen evidentie om een andere wending te geven aan het klassieke vooruitgangdenken. De wegen daartoe zijn niet helder of voor de hand liggend. Bovenop de algemene systeemanalyse en voorbeelden van wereldbeelden die de dualistische visie op mens en milieu overstijgen, geeft Hickel enkele suggesties van concrete acties (zoals een absolute grens aan het gebruik van bepaalde grondstoffen; het tegengaan van geplande veroudering; het focussen op gebruik en diensten van bepaalde goederen in plaats van bezit ervan; de inperking van de meest vervuilende industriële sectoren) en geeft hij aan hoe deze ook een positieve invloed kunnen hebben op het algemeen welzijn.

Maar het is niet duidelijk hoe betrokken actoren – waaronder supranationale organisaties en overheden – bewogen kunnen worden om doortastende maatregelen te treffen en ruimte te geven aan radicale alternatieven. De mobilisatie-kwestie is daarbij van groot belang, maar dan zonder economische groei daarbij als vanzelfsprekend uitgangspunt te bewaren en zonder daarbij minder gehoorde stemmen of minder zichtbare uitwassen van het systeem in de marge te houden. Daarom moeten de *verbeeldingskracht*

en de *kritische reflectie* ook voor dit vraagstuk worden ingezet; dit moet *bezinning* mogelijk maken over de wederkerige relatie tussen de mens en zijn omgeving, en de continue expansiedrang in vraag stellen.

Dit vereist politieke slagkracht en dus een *coalitie* van verschillende actoren en de *mobilisatie* van sociale bewegingen; zowel op lokaal niveau als op het internationale toneel. Een eerste belangrijke stap daartoe is alvast om het idee van matiging in een constructiever en inclusiever daglicht te stellen en hiermee het vuur aan te wakkeren om aan de slag te gaan voor een rechtvaardige en inclusieve sociaalecologische transformatie. ■

- 1 Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) en Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES).
- 2 Jason Hickel, *a.w.*, 2021, blz. 115–147.
- 3 Nick Meynen, *Frontlijnen. Een reis langs de achterkant van de wereldeconomie*, EPO, Berchem, 2017.
- 4 Kate Raworth, *Doughnut Economics. Seven Ways to Think Like a 21st Century Economist*, Cornerstone, 2017.
- 5 Giorgos Kallis, *Limits. Why Malthus Was Wrong and Why Environmentalists Should Care*, Stanford University Press, Stanford, 2019; Ulrich Brand e.a., 'From Planetary to Societal Boundaries. An Argument for Collectively Defined Self-limitation', in *Sustainability: Science, Practice and Policy*, juli 2021, blz. 265–292.
- 6 Anneleen Kenis en Matthias Lievens, *De mythe van de groene economie*, EPO, Berchem, 2016.

LITERATUUR

IGNAAS DEVISCH, *Vuur. Een vergeten vraagstuk*, De Bezige Bij, Amsterdam, 2021.

JASON HICKEL, *Minder is Meer. Hoe degrowth de wereld zal redden*, EPO, Berchem, 2021.

Waterstof en duurzame energie

De hoorn des overvloeds?

Minder kleren kopen, allemaal goed en wel. Een daguitstap naar het bos in plaats van de Ikea, vooruit. Consuminderen is misschien prima te doen voor deze categorieën van leven. Maar minder *energie* verbruiken is een ander verhaal. Het idee om de droger in te wisselen voor een waslijn is een stuk minder aantrekkelijk, en we gaan echt geen energie besparen door onze lampen uit te doen als we thuis zijn. De koelkast blijft ook best gewoon aan, net als het warme water. Energie consuminderen in onze huizen is niet evident.

In de wereld van de energie lijkt matigheid daarom een andere betekenis te hebben. Het gaat niet om minder energie gebruiken; dat wil geen partij op het pamflet hebben staan. Het discours draait daarom om het consuminderen van energiebronnen die uitputbaar zijn, zoals koolstof en gas. Matigheid krijgt de connotatie van circulariteit. We kunnen à volonté energie gebruiken, als die energiebron maar duurzaam is, oftewel: hernieuwbaar.

De link tussen duurzame energietechnologieën en matigheid is een interessante om te exploreren. Een opvallende ontwikkeling in het energielandschap in deze context is de golf van waterstofhypes die sinds de twintigste eeuw door de westerse wereld woedt. De hype beleeft nu een heropleving; waterstof wordt gezien als essentieel ingrediënt voor onze energietoekomst. Dit essay schetst eerst de ruwe contouren van die toekomst vooraleer in te gaan op de bijzondere rol die matigheid speelde in het denken over waterstof in de vorige eeuw. Daarna ga ik in op de implicaties van het concept 'matigheid' voor de huidige maatschappelijke conflicten rond duurzame energie.



EEN RUWE SCHETS VAN ONZE ENERGIETOEKOMST

Het is inmiddels algemeen bekend dat energie een gigantische maatschappelijke uitdaging vormt. Tegen 2050 worden wij, burgers van de Europese Unie, geacht om volledig energieneutraal te consumeren en te produceren. En tegen 2030 moeten we al bergen hebben verzet. Weg met de koolstof, en op termijn ook weg met het gas – en liefst verdwijnen ook die kernreactoren. Idealiter wordt er volledig overgeschakeld naar hernieuwbare energiebronnen, zoals water, zon en wind.

Maar de zon schijnt niet altijd en waaien doet het evenmin non-stop. Deze bronnen zijn onregelmatig, cyclisch, periodiek, met andere woorden: *intermittent*, terwijl we heel regelmatig energie nodig hebben. Als het hard waait en de zon schijnt, zouden we meer produceren dan we kunnen consumeren; op andere momenten zouden bij ons de lichtjes uitgaan. Deze mismatch tussen vraag en aanbod kan worden opgelost door energieopslag. Als we meer produceren dan consumeren, moet het surplus worden opgeslagen – en uit dat reservoir kan getapt worden in tijden van schaarste.

Energieopslag kan de vorm aannemen van allerlei soorten batterijen, maar de opslagduur hiervan is doorgaans beperkt. Ook worden de meest efficiënte batterijen gemaakt van allerlei materiaal dat zeldzaam of duur is; onderzoek naar alternatieven staat hoog op de agenda (zie bijvoorbeeld het RELEASE-project¹). Batterijen zijn daarom ideaal om op korte termijn energiedroogte te overbruggen, maar onvoldoende om langere dipjes op te vangen. In de winter zijn er opvallend minder uren zon en juist daarom zetten we onze verwarming hoger. Seizoensopslag kan worden geregeld door een surplus aan opgewekte elektriciteit om te zetten in waterstof.

Een woordje over waterstof is hier misschien op zijn plaats. Waterstof (H_2) is het lichtste element in het periodiek systeem; het heeft atoomnummer 1. Het komt niet natuurlijk voor in de natuur, omdat het heel reactief is. Het verbindt zich gemakkelijk met sommige andere stoffen, en reageert snel en soms explosief met zuurstof (O_2). Het verbrandingsproduct heet chemisch diwaterstofoxide, oftewel water. Waterstof reageert enorm vlot met andere stoffen, zoals zuurstof (ziezo, H_2O). Het is het meest voorkomende element in het universum, maar bestaat dus vrijwel nooit puur en *an sich*. Waterstof moet dus gemaakt worden, en dat kan door elektrolyse. Dit proces vereist water dat door een opgelost zuur of een geschikt zuur geleidend is gemaakt en twee elektroden, de anode en de kathode. Als er stroom wordt gezet tussen de anode en de kathode, vindt er een reactie plaats; het water wordt gesplitst in waterstof en zuurstof. Kortom, waterstof kan gemaakt worden met dat surplus aan hernieuwbare energie dat ontstaat op zonnige, windige dagen. En het bijproduct, de zuurstof – dat waait gewoon weg, of kan als grondstof worden gebruikt in de chemische industrie.

1 <http://www.nwo-release.nl/>

De duurzaam geproduceerde waterstof is kleurloos, geurloos, en enorm ontvlambaar. Onder alledaagse temperaturen is het een gas. Het neemt wel veel ruimte in: er past maar weinig waterstof in een tank als je er geen druk op zet. Waterstof kan weer worden omgezet in elektriciteit om het laagseizoen te overbruggen, zodat vraag en aanbod in evenwicht blijven. Maar waterstof kan ook het gas vervangen. Zeker in historische centra van oude steden is volledige elektrificatie niet altijd mogelijk; misschien wordt er in de toekomst gekookt op een waterstofvlam in de Amsterdamse grachtenpanden. Ook in sommige sectoren is het onmogelijk om volledig over te schakelen op elektriciteit. Langeafstandstransport, bijvoorbeeld – denk aan schepen, vliegtuigen – zullen in de toekomst moeten overschakelen op waterstof om CO₂-neutraal te opereren. En de chemische industrie kan verduurzamen door de waterstof direct te gebruiken als brandstof.

Als dit geschetste toekomstbeeld succesvol gerealiseerd kan worden, dan kan de wereld gewoon door blijven draaien. Energie hoeft niet *minder* geproduceerd te worden, wel *anders*. Matigheid betekent matig omspringen met het niet-hernieuwbare. En als energie volledig circulair kan, hoeven we niet te consuminderen: we maken immers niets op! Onder deze veronderstelling wordt matigheid vereenzelvigd met circulariteit en duurzaamheid, en zo ook met overvloed.

Het thema ‘meer dan genoeg’ lijkt steeds terug te keren in het nadenken over duurzaamheid. In 1954 riep Lewis Strauss reeds dat kernenergie elektriciteit ‘*too cheap to meter*’ zou maken. De utopische connotatie wordt ingezet om mensen, bedrijfsleiders, politici warm te maken voor de transitie. Alles blijft kunnen, misschien zelfs meer, en zeker beter. Dit ideaal van overvloed in de waterstofcontext heeft wortels in de twintigste eeuw.

DE WATERSTOFUTOPIE

Tijdens de afgelopen tientallen jaren is waterstof afwisselend meer en minder populair geweest. Om precies te zijn: we zitten nu in de vierde ‘hype’. De link met matigheid als duurzaamheid wordt duidelijk als we inzoomen op de redenen, de idealen, de visies, de utopische toekomstbeelden achter die hypes. Het proefschrift van Marloes Dignum biedt belangrijke inzichten; ik geef in deze sectie de kern kort weer.

De eerste keer dat er een brede visie op waterstof werd geformuleerd, was in 1874 door de visionair Jules Verne in *Het geheimzinnige eiland*.

‘Water!’ riep Pencroff uit. ‘Water om stoombooten en locomotieven te stoken. Water om water te verwarmen!’ ‘Ja, maar water dat in zijn bestanddelen ontbonden is,’ antwoordde Cyrus Smith,

‘en waarschijnlijk ontbonden door electriciteit, die dan een groote en leidbare kracht zal zijn geworden, want alle groote ontdekkingen schijnen door een onverklaarbare wet, op het geschikte oogenblik te komen en volmaakt te worden. Ja, vrienden, ik geloof dat het water eenmaal tot brandstof zal dienen, dat waterstof en zuurstof, waaruit het bestaat, alleen of verbonden, een onuitputtelijke bron van warmte en licht zullen verschaffen, van grooter kracht dan steenkolen. Niets is dus te vreezen. Zoolang deze aarde bewoond zal zijn, zal zij in de behoefte van hare bewoners voorzien en het zal hun nooit aan licht noch warmte ontbreken, evenmin als het hun zal ontbreken aan voortbrengselen van het planten-, dieren- of delfstoffenrijk. Ik geloof dus dat, wanneer de kolenlagen uitgeput zullen zijn, men water zal stoken en er zich mede verwarmen. Het water is de steenkool der toekomst!’²

Iets later, in 1896, werd waterstof nog genoemd als toekomstige brandstof voor treinen door William W. Jacques. Maar na deze twee losse formuleringen van visies van Vernes en Jacques was er nog niet echt sprake van een hype. Het Zeppelin-ongeluk in 1937, de Hindenburg, droeg in ieder geval niet bij aan een positieve beeldvorming van technologieën op waterstof. Mede daarom ontstond de eerste hype pas in de jaren zeventig, na het uitkomen van het bekende rapport over de limieten van de groei van de Club van Rome in 1972, het *Apollo Space Program* tussen 1961 en 1972 en de oliecrisis van 1973, die verwachtingen rond waterstof triggerden. Een beperkte cirkel in de wetenschappelijke wereld begon te spreken van een ‘waterstof-economie’ en politici maakten bescheiden budgetten vrij voor onderzoek. Waterstof zou handig en economisch te transporteren zijn via pijpleidingen, en werd gezien als een goed medium om energie in op te slaan. Daarnaast werd het gezien als een schone brandstof; het idee was destijds dat waterstof geproduceerd zou worden op basis van de restwarmte van kernreactoren. Toch doofde de hype weer uit in 1980 door een globale economische recessie en een wantrouwen in kernenergie door rampen als Tsjernobyl en Three Mile Island.

Tussen 1990 en 2000 leefde de hype weer op door technologische vooruitgang, ditmaal gedreven door het idee van de waterstofauto. Ook was men van mening dat waterstof beter geproduceerd kan worden op basis van zonne-energie. Tijdens deze periode werden er ook sterk utopische visies geformuleerd:

We zullen deel zijn van een duurzame globale economie, geen machtige destructieve kracht. Als deze filosofie landt, zullen we significante stappen gezet hebben richting het ideaal van Een Wereld.³

2 Jules Verne, *a.w.*, 2010 (1874).

3 Rothstein, *a.w.*, 1995, blz. 280.

Onderzoeker Marloes Dignum beschrijft de laatste hype (2000–2010) als de periode van *freedom fuel*. In 2003 werd er een belangrijk boek geschreven door Jeremy Rifkin, getiteld *The Hydrogen Economy. The Creation of the Worldwide Energy Web and the Redistribution of Power on Earth*. In dat boek stelt Rifkin een gedecentraliseerde waterstofeconomie voor. Waterstof zou niet enkel een oplossing inhouden voor allerhande ecologische problemen; het zou ook bijdragen tot het ideaal van gelijkheid en democratisering. Waterstof is immers overal; iedereen heeft er toegang toe. Als we volop zouden inzetten op waterstof, dan zal iedereen zelf zijn energie kunnen opwekken en opslaan. Energiearmoede zal uitgeroeid worden, schaarste zal achterhaald zijn, en zo ontstaat energiegelijkheid voor allen. Dit decentrale systeem zou een grondige herverdeling van macht in het energielandschap betekenen, van gecentraliseerde grootmacht tot gedecentraliseerde democratisering van inspraak. Waterstof kreeg in deze periode expliciet een sterk sociale en politieke agenda.

Rond 2010 werd duidelijk dat er nog veel technologische vooruitgang geboekt zou moeten worden. Het werd duidelijk dat het zelf produceren van waterstof in huishoudens een zeer gevaarlijke en energie-inefficiënte praktijk zou zijn. De hype nam af. Nu, anno 2021, is het vuur weer opgeblaaid, ditmaal met het idee dat waterstof een noodzakelijk ingrediënt is om de *intermittency* van hernieuwbare energie op te vangen en om de ‘lastige’ sectoren te verduurzamen.

Welke utopische idealen de huidige hype precies onderbouwen, wordt momenteel nog onderzocht door Anieke Kranenburg en Nynke van Uffelen in het kader van het RELEASE-project, gefinancierd door de NWO. Waterstof wordt in ieder geval door veel actoren gezien als noodzakelijke voorwaarde voor een energiesysteem waarin overvloed onproblematisch kan bestaan. Het ‘meer dan genoeg’-verhaal presenteert een energiesysteem dat duurzaam en dus eeuwig en onbeperkt is.

EEN RECHTVAARDIGE TRANSITIE?

Waterstof spreekt tot de verbeelding. Van hernieuwbare energie naar waterstof naar overvloed voor iedereen. Ik kan mij geen partij inbeelden die dat *niet* op het pamflet wil drukken. Maar de transitie naar die toekomst moet nog gemaakt worden, en zo’n verandering gaat niet zonder horten of stoten. Er zijn technologische obstakels die nog overwonnen moeten worden, uiteraard, maar vele wetenschappers zijn van mening dat de ‘sociale’ of ‘maatschappelijke’ uitdagingen misschien nog wel de grootste zijn. Want zonnepanelen en windvelden moeten *ergens* geplaatst worden; waterstof moet *ergens* opgewekt en getransporteerd worden; risico’s moeten *ergens*

genomen worden; macht moet *ergens* worden gecentraliseerd, beslissingen moeten *ergens* worden gemaakt; en de kosten en baten zullen niet voor iedereen rechtvaardig gebalanceerd zijn.

Het is doorgaans een hele opgave om de zegen te krijgen van alle stakeholders voor een energieproject. Maar zelfs als alle direct betrokkenen het project accepteren blijft de volgende vraag staan: is het project daadwerkelijk rechtvaardig? De kosten en baten van de transitie naar het ideale systeem zijn vaak niet gelijk verdeeld. Het gevaar bestaat dat ‘matigheid’ slechts voor een deel van de wereldbevolking ‘duurzaamheid’ en ‘overvloed’ betekent, maar voor de rest de connotatie van ‘consuminderen’ blijft hebben – of, belangrijker nog, leidt tot een daling van het welzijn. En zelfs als we energiearmoede buiten beschouwing laten, kunnen de lasten van de transitie onevenredig tegenover de lusten staan. Denk aan bewoners die plots een windmolenpark in hun achtertuin zien verschijnen, natuurgebieden die plaats moeten maken voor wind- en zonneparken, werkkrachten in de koolsector die hun baan zien verdwijnen, mijnwerkers die tegen een hongerloon en onder zware omstandigheden de nodige ingrediënten voor die duurzame zonnepanelen moeten opgraven, of gezinnen die hun huizenprijzen zien dalen door het risico dat een gloednieuw waterstofproductiecentrum met zich meebrengt. De belofte van ‘meer dan genoeg’ mag er zeker niet toe leiden dat men verantwoordelijkheid voor morele implicaties ontwijkt. Laten we ons niet blind staren op de hoorn des overvloeds die duurzame energie suggereert; het energieverhaal heeft ook een donkere kant. ■

LITERATUUR

- MARLOES DIGNUM, *The Power of Large Technological Visions. The Promise of Hydrogen Energy (1970–2010)*, doctoraatsproefschrift Technische Universiteit Eindhoven, 2013, <https://pure.tue.nl/ws/files/3953616/759497.pdf>
- UDO PESCH & GEORGY ISHMAEV, ‘Fictions and Frictions: Promises, Transaction Costs and the Innovation of Network Technologies’, in *Social Studies of Science*, vol. 49:2, 2019, blz. 264–277.
- JEREMY RIFKIN, *The Hydrogen Economy. The Creation of the Worldwide Energy Web and the Redistribution of Power on Earth*, Penguin Group USA, New York, 2003.
- JEFFREY ROTHSTEIN, ‘Nuclear Energy, Environmental Problems and the Hydrogen Energy Economy’, in *International Journal of Hydrogen Energy*, 20:4, 1995, blz. 175–181.
- BEHNAM TAEBI, ‘Bridging the Gap between Social Acceptance and Ethical Acceptability’, in *Risk Analysis*, vol. 37:10, 2017.
- JULES VERNE, *Het geheimzinnige eiland*, Wordsworth Classics, 2010 (1874).

III

VERDERE INSPIRATIEBRONNEN
VOOR EEN
FLORERENDE ECONOMIE
VAN DE MATIGHEID



Van duurzaamheid naar zorgzaamheid

Interview met Joost Callens

INTERVIEW

Joost Callens is licentiaat in de Toegepaste Economische Wetenschappen en in de Vastgoedkunde. Hij is CEO van de Camino Group die een twaalfstal vastgoedbedrijven waaronder Durabrik overkoepelt. Daarnaast is hij bestuurder en voorzitter in verschillende externe bedrijven. Joost Callens is auteur van onder meer *De Kwetsbare Leider* en *De Zoekende Leider*.

Aan de vooravond van de vijftigste verjaardag van *De grenzen aan de groei*, het rapport aan de Club van Rome uit 1972, vragen we ons af: hoe kijkt u vandaag als ondernemer naar het fenomeen 'economische groei' en de mogelijke negatieve implicaties daarvan?

Joost Callens: Ik ben het enerzijds eens met de stelling dat economische groei ernstige gevolgen kan hebben voor bijvoorbeeld het klimaat en voor de kwaliteit op de werkvloer, maar anderzijds heb ik vragen bij het tot zondebok maken van de economische groei. Op welke manier ben ik het wél eens met deze stelling? Economische groei zorgt vandaag voor een uitputting van onze planeet en van onze mensen. Als we het bijvoorbeeld hebben over burn-out, dan betekent dit een uitputting van de menselijke factor. Maar er is wellicht ook groei denkbaar die geen negatieve gevolgen heeft: kunnen we niet groeien op een gezonde manier, op een duurzame manier? Bovendien kan 'groei' verschillende zaken betekenen: groei van duurzaamheid, van welzijn, van kwaliteit van leven, enzovoort. Met deze vormen van groei is niets mis. Toch vergen ze wel een transformatie van de economie, want so-

wieso wordt er in de economie te veel binnen de korte termijn geredeneerd. Als je als ondernemer naar de lange termijn gaat redeneren, vergt dit moed. Bij dit alles is de piramide van Maslow voor mij van groot belang. Deze geldt ook voor ondernemingen. Waar je als individu eten en drinken en een dak boven je hoofd nodig hebt, heb je als onderneming financiële stabiliteit nodig. Wat ik echter merk, is dat veel ondernemingen blijven focussen op dit onderste niveau van Maslows piramide, op de overlevingsmodus. En dit ondanks het feit dat je al jarenlang mooie winsten hebt opgebouwd. En dan krijg je natuurlijk de druk op cijfers, op mensen en op processen. Het is op dat moment dat 'groei' in vraag kan worden gesteld. Als je wil transformeren als bedrijf, moet je echter opnieuw in termen van die piramide blijven investeren in de persoonlijke ontwikkeling van je medewerkers. We gaan post-covid naar een tsunami van mensen met burn-out. Ook omdat veel bedrijven, organisaties heel zwaar zijn gaan schrappen op de ontwikkeling van individuen. We evolueren dus best naar een ander soort ondernemen, naar een ander soort groei. Dan krijg je bedrijfsvoering waarbinnen niet alleen de cijfers belangrijk zijn, maar waarin alle stakeholders belangrijk worden, de maatschappij een andere rol gaat spelen en waar duurzaamheid een belangrijke factor wordt. Dan kom je op het niveau waarop je als organisatie het concept 'dienstbaarheid' gaat introduceren. Je kunt iets teruggeven aan de maatschappij voor de eventuele uitputting van de planeet en de mens die je hebt gecreëerd. Volgens mij zal dit een *future proof* organisatie zijn, een organisatie die op lange termijn een evenwicht vindt. Hoe je het ook wendt of keert, je hebt hierbij ook de overheid nodig. Of een bedrijf duurzaam is of investeert in menselijk potentieel, kun je niet afleiden uit de balans. Beursgenoteerde bedrijven worden daar ook niet voor beloond. We hebben daarom dringend nood aan andere dan puur financiële parameters om bedrijven te waarderen. Denk bijvoorbeeld aan ecologische, sociale of welzijnsparameters. Anders evalueren we bedrijven altijd op omzet, op meer, meer, meer en meer. En dat is niet het toekomstbeeld dat we voor ogen hebben.

Op deze manier komen we bij de vraag op welke manier we in onze economie het principe van matigheid een zinvolle plaats kunnen geven. Een belangrijk denker rond economie, maatschappij en klimaat, Wolfgang Sachs, geeft aan dat we naast efficiëntie in de economie ook efficiëntie nodig hebben. Genoegzaamheid of matigheid dus. Kunt u hierover, na wat u zojuist stelde, nog iets meer zeggen?

Joost Callens: Van nature heb ik het nooit gemakkelijk met een visie die inhoudt dat er grenzen worden opgelegd aan onze levens- en ontplooiingsdrang, en die inhoudt dat het ondernemersinitiatief aan banden moet worden

gelegd. Dan komt matigheid op mij over als veel te moraliserend. Maar ik kan zeker achter genoegzaamheid of matigheid staan wanneer daarmee een halt wordt toegeroepen aan activiteiten die leiden tot de uitputting van de aarde en de mens.

Vanuit de huidige wetenschap stellen we vast dat steeds meer materiële productie niet eindeloos kan, alleen al omwille van het klimaat. En dat er ook grenzen zijn aan de mogelijkheid om via nieuwe technologie tot oplossingen te komen.

Joost Callens: Daarom is het inderdaad niet enkel de taak van een bedrijf om winst te maken. Men dient ook rekening te houden met de bredere maatschappij, met de mens en de planeet. Want je kunt maar ondernemen dankzij die maatschappij, de mens en de planeet. Voor mij is het dus cruciaal om die twee met elkaar te verbinden. Het is inderdaad een én-én-verhaal. En dat maakt het complex. In die zin heeft bijvoorbeeld de profitsector ook veel te leren van de *social-profit*-sector en omgekeerd. De organisatie van de toekomst is de organisatie die beide werelden weet te integreren, daar ben ik echt van overtuigd.

Keren we nog even terug naar het toenemen van burn-out en depressie in onze samenleving. Heeft burn-out van zo veel mensen in die maatschappij te maken met het steeds meer voor zichzelf willen van de mens, steeds meer van zichzelf eisen, hoge productiviteit voorop stellen?

Joost Callens: De verantwoordelijkheid exclusief bij de werkgever leggen vind ik te vergaand. Het betreft een verantwoordelijkheid van de hele samenleving, van iedereen die met een werknemer met een dreigende burn-out te maken heeft. Het is natuurlijk aan de werkgever om iemand te beschermen, als je ziet dat die te perfectionistisch is, of als die te veel van zichzelf geeft en tot uitputting van zijn natuurlijke levenskracht komt. Op korte termijn is het zogezegd nuttig dat iemand zich volledig inzet voor de organisatie, er bij wijze van spreken dag en nacht voor gaat. Maar op den duur, als hij of zij in burn-out gaat, dan is dat niet vol te houden. Mensen zijn geen machines, zij hebben ook hun onzekerheden, twijfels en valkuilen. Dit betekent veel dialoog en veel investeren in mensen. Mensen groeikanalen geven. Mensen coaching geven. Daar ligt dus zeker een verantwoordelijkheid voor de bedrijfsleider. Opnieuw: dat kun je niet afleiden uit een balans. Op een balans zie je dat niet. Het enige dat je kunt lezen is de *flow* van de werknemers, het aantal opleidingsuren, enzoverder. Je moet veel verder gaan dan dat.

Kunt u de visie op groei en matigheid die u zojuist schetste illustreren aan de hand van uw concrete ervaringen als CEO van een bouwonderneming?

Joost Callens: Als bouwonderneming worden wij geconfronteerd met een schaarste aan bouwgrond. Er is hierdoor een prijsdruk ontstaan die niet meer houdbaar is op lange termijn. De vraag stelt zich of we omwille van die schaarste aan bouwgrond niet meer moeten investeren in hoogbouw. Maar wat zijn dan de gevolgen voor de leefbaarheid? We focussen vervolgens als bedrijf niet meer alleen op het eigenaarschap van een woning. We willen wonen als vervulling van een basisbehoefte ook kunnen aanbieden vanuit een huurcontext. Daarom experimenteren we met een huurfonds, dat het bijkomende voordeel heeft dat we bewuster kunnen omgaan met bepaalde zaken. Aangezien je als verhuurder eigenaar bent van een pand en je het comfort voor je huurders zo lang mogelijk hoog wil houden, moet je in dat huis blijven investeren. Dan moet je de kwaliteit van de materialen en heel de duurzaamheidsgedachte vanaf het begin mee implementeren. We hebben ook besloten om niet meer alleen nieuwbouwprojecten op te zetten, maar ook een herbestemming te geven aan oude gebouwen met een ziel. Denk aan een klooster of een kasteel. Het gaat dan om een combinatie van restauratie en renovatie. Als wij, om nog een ander voorbeeld te geven, nu een appartementsgebouw neerzetten, ervan uitgaande dat personenauto's binnen vijftien à twintig jaar voornamelijk elektrisch zullen zijn, dan moeten we de faciliteiten hiervoor nu al implementeren – hoewel het wetgevend kader hiervoor nu nog ontbreekt. Zowel wij als de overheid hebben de verantwoordelijkheid om ver genoeg in de tijd vooruit te denken. En niet te denken 'Oké, ik ga vlug een appartementsgebouw verkopen, er is toch nog geen wet die mij verplicht om op die parking laadpunten te voorzien...'

Hiermee sluit u aan bij actuele economische transitie-initiatieven zoals de circulaire economie, de gelukseconomie en de deeleconomie: rekening houden met de planeet, zonder het geluk van de mens over het hoofd te zien. Klopt het dat u deze mogelijke nieuwe economische paradigma's herkent als richtinggevend voor de toekomst?

Joost Callens: Zeker, maar het is wel een grote uitdaging. We kunnen als bouwonderneming niet in alles voorloper proberen te zijn. Feitelijk zijn we een assemblagebedrijf. We maken niet de bakstenen, we maken niet de toiletten: we assembleren bakstenen en toiletten in een huis. Maar we creëren als onderneming ook *living labs*. Hierin denken we na hoe we inderdaad de *commons* kunnen laten meespelen. Hoe namelijk energie delen? Hoe grond delen? Hoe kunnen we als grond duur wordt, het groen als gemeenschappelijk

platform creëren – grote gemeenschappelijke tuinen gecombineerd met betaalbaar wonen, bijvoorbeeld? We hebben in die zin experimenten rond co-housing. Verder willen we gebouwen multifunctioneel gaan gebruiken. Ons nieuwe kantoorgebouw, bijvoorbeeld, bouwen we daarom zo flexibel mogelijk. We hebben gemerkt met covid dat er plots andere behoeften kunnen ontstaan, zoals de nood aan meer afgesloten ruimten. Dan kun je met verplaatsbare wanden werken zonder dat je moet renoveren, wat opnieuw een belasting op het milieu zou geven. Ook willen we de circulariteitsgedachte verder implementeren. Zo kun je de vraag stellen hoe het komt dat warmtepompen, die op groene energie kunnen draaien, veel duurder zijn dan gasketels. Dat is zo omdat de milieukosten van het gebruik van een gasketel niet worden doorberekend aan de gebruiker. Dit is voer voor een maatschappelijk debat.

Kunt u dit voorbeeld van te goedkope gasketels in vergelijking met warmtepompen ook doortrekken naar bijvoorbeeld vliegtickets die veel te goedkoop zijn?

Joost Callens: Inderdaad: als iedereen heel de wereld rond wil reizen zonder dat de maatschappelijke kosten aan de reiziger worden doorberekend, dan loopt het fout. Als je per vliegtuig goedkoper naar de andere kant van Europa kunt reizen dan per trein, dan moet de overheid daarop ingrijpen. Wat ik ook een probleem vind, is dat multinationals hun maatschappelijke zetel kunnen verplaatsen in functie van allerlei belastingvoordelen, en dat politici daar gewoon in meegaan. Alle bedrijven die lokaal verankerd zijn, en die dus ook lokaal meerwaarde creëren, worden hierdoor afgestraft met zwaardere belastingstelsels, omdat grote multinationals amper belasting betalen.

U bent regelmatig in de kijker met uw project van de Toontjeshuizen. Kunt u dit situeren binnen de huidige economische transitie-initiatieven?

Joost Callens: Voor mij komt het er in het bedrijfsleven ook op aan om te kunnen delen, de *sharing economy* of deeleconomie waarover u het had, zeg maar. De aangepaste *Toontjeshuizen* die wij met onze onderneming uitwerken voor mensen met een beperking, zijn hier een voorbeeld van. Om dit project samen uit te werken hebben we de sociale sector de hand gereikt.

U had het in het begin van ons interview al over het belang van het kiezen voor dienstbaarheid in een onderneming. Waar hebt u de inspiratie gevonden om dienstbaarheid effectief mee te nemen als kompas in uw onderneming?

Joost Callens: Vergis u niet, er wordt in onze onderneming keihard gewerkt. We zijn een winstgevende organisatie en doen het ook goed. Het is misschien ook dankzij het feit dat we het goed gedaan hebben dat we die dienstbaarheid kunnen ontwikkelen. We kunnen daar waarschijnlijk ook nog verder in gaan. Het gaat bij mij over een verhaal van waarden. Ik heb het geluk gehad om in een gezin op te groeien waar heel veel respect leefde voor mens en samenleving. Mijn vader heeft ons bedrijf van nul gestart. Hoe is hij eigenlijk in de bouw terechtgekomen? Hij heeft zijn vakanties opgeofferd om voor de bouw te gaan werken in achtergestelde gebieden. Hij wilde met de bouw iets doen voor anderen. Natuurlijk krijg je zoiets als kind dan met de paplepel mee. Mijn moeder was een bakkersdochter. Van haar heb ik de skills van het puur ondernemen geleerd. Die twee principes van mijn ouders (dienstbaarheid én puur ondernemen) zitten in mij. Het is mijn persoonlijkheid geworden. Ik denk dat ik aldus een krachtig persoon ben die ook heel verbindend kan zijn. Voor mij is de essentie dat verbinding en daadkracht twee belangrijke onderdelen zijn van leiderschap. In Leuven, waar ik economie studeerde, hadden we wel een vak als ethiek en filosofie, maar dat werd te weinig doorgetrokken naar het bedrijfsleven. Eenmaal afgestudeerd moest ik met mezelf aan de slag gaan. De blik breder krijgen. Ik kon dit onder meer door voor stilte in mijn leven te kiezen en hiervoor ook de natuur in te trekken. Dan krijg je ook respect voor die natuur. Het is zeker een uitdaging om jonge bedrijfsleiders die impact zullen hebben op de maatschappij te laten vertrekken vanuit een focus die zo breed mogelijk is. Voor onderwijsinstellingen is dit een enorme uitdaging.

Horen we u zeggen dat een Economie van de Hoop die een alternatief biedt voor de grenzen aan de groei, niet alleen transitieparadigma's ontwikkelt, maar ook het belang van opvoeding, onderwijs en een brede cultuur moet beklemtonen?

Joost Callens: Ja. Wat ik daarom niemand toewens is dat men eerst in een burn-out moet geraken om tot het inzicht te komen dat er iets fundamenteels moet veranderen. Of dat bedrijven eerst in een diepe crisis terecht moeten komen om te zien dat het anders moet en kan. Soms moet je wel een muur tegenkomen om inzicht te krijgen. Elke crisis kan daarom de

geboorte van iets nieuws zijn, zegt men in China. Maar het zou inderdaad beter zijn als het inzicht reeds vroeger kan komen via opvoeding, onderwijs, enzovoort.

Mogen we het zo samenvatten dat u stelt dat er nog voldoende kansen zijn om niet aan doemdenken te doen in deze tijd? Men plaatst economische groei en grenzen best in een constructief daglicht.

Joost Callens: Inderdaad, ik zie nog veel mogelijkheden. Het zou kunnen dat we met het klimaat voorbij onomkeerbare punten komen. Maar terzelfdertijd kan er nu nog veel gebeuren om een tegenwicht te bieden. Daarom kunnen we misschien het best inzetten op wat ik graag ‘zorgzaamheid’ noem. De term ‘duurzaamheid’ raakt versleten. Zorgzaamheid is voor mij ruimer dan duurzaamheid omdat het een reëel engagement op lange termijn inhoudt ten aanzien van mensen, de planeet, stakeholders, klanten, enzovoort. Voor mij mogen bedrijven die een dergelijke zorgzaamheid implementeren dan ook volop groeien. Maar zoals gesteld: zonder dat ze een uitputting creëren van mensen en de planeet.

Is deze visie deels gevoed door culturele waarden, en zo ja, door welke?

Joost Callens: Jazeker, ik heb affiniteit met de Japanse cultuur, en daarbinnen leerde ik het concept ‘*ikigai*’ kennen. *Ikigai* is een samenvallen van vier kernvragen. Waar ben je goed in? Waar hou je van? Waarvoor word je erkend? En wat heeft de maatschappij nodig? Je kunt die vier vragen clusteren. Dat waar je goed in bent en dat waar je van houdt, zit in principe dicht bij je passie. Dat waarvoor je erkend wordt en dat waar je goed in bent, bevindt zich in principe in je beroep. En dat wat de maatschappij nodig heeft en dat waar je goed in bent, dat is je missie. Als je missie en je beroep samenvallen, dan zit je in je *ikigai*. Je kan alleen maar wensen dat steeds meer mensen in hun *ikigai* zitten. Dat zorgt ervoor dat zij hun beroep in zorgzaamheid uitoefenen. En daar kan de maatschappij alleen maar wel bij varen. ■

Hoop op een florerende natuur en economie

DE ECOLOGISCHE PROBLEMATIEK VANUIT EEN FILOSOFISCH PERSPECTIEF

In deze bijdrage wil ik me allereerst afvragen hoe de westerse filosofie sinds haar ontstaan nadacht over de natuur of over wat wij sinds de negentiende eeuw 'ecologie' noemen.¹ De ecologie bestudeert ecosystemen, wisselwerkingen tussen natuurorganismen onderling en tussen die organismen en de mens. De volgende vragen dringen zich hierbij op. Heeft de filosofie louter vastgesteld dat de mensheid de natuur of het ecologisch proces in de war stuurt? Of heeft de wijsbegeerte, die de technologische en de economische ontwikkeling mede bepaalde, het in de war sturen van het ecologisch proces uitgelokt? Gaat het bij wat we vandaag in de natuur meemaken – de teloorgang van de biodiversiteit, de milieuvervuiling en de klimaatverandering – om een onomkeerbaar proces waaraan we nog weinig kunnen doen? Of biedt de filosofie een uitweg om toch weer op een duurzame wijze met de natuur om te gaan? De vraag stelt zich dus inderdaad of onze bekommernis omtrent het onder druk staan van de natuur tot een soort elegie of klaagzang moet leiden, of dat we daarentegen hoopvolle antwoorden kunnen ontdekken.

Toegepast op de natuur stelde de filosofie zich vanaf het begin van haar bestaan altijd al de volgende vragen. Allereerst de vraag naar een juist inzicht in wat er verkeerd loopt in de natuur (Kant formuleerde het als volgt: *Wat kunnen we weten?*), vervolgens de vraag naar een juist uitzicht op de manier waarop we in die natuur best handelen (Kants *Wat kunnen we doen?*) en ten slotte de vraag naar een juist zicht op een zinvol leven in of ondanks die natuur in crisis (*Wat mogen we hopen?*, vroeg Kant). Twee sporen werden vanaf het begin van de filosofie gevolgd om op een andere manier dan zoals in mythen, ideologieën of godsdiensten te antwoorden op

onze vragen over de natuur. Enerzijds was er het spoor van het zintuiglijk *waarnemen* (via je ogen, je oren, enzovoort). Bijvoorbeeld: hoeveel meter is de gletsjer dit jaar gesmolten? En vorig jaar? En wat zijn de metingen van de laatste twintig jaar? Anderzijds heb je het spoor van het verstandelijk *denken* (via begrippen). Bijvoorbeeld: de redenering dat als ikzelf minder wil bijdragen aan het smelten van gletsjers, ik maar beter zo weinig mogelijk vliegereizen maak.

Onze zintuigen houden het vermogen in om waar te nemen, ons verstand het vermogen om te denken. En voor zowel zintuiglijke als verstandelijke ervaringen is een zo goed mogelijk functioneren van onze hersenen van groot belang. We kunnen enerzijds (inductief) via onze zintuigen *waarnemen* dat zich een ecologisch probleem voordoet. Het objectief meten van de opwarming van de aarde is hier een voorbeeld van. Anderzijds zet de ecologische crisis ons aan het *denken* om via het verstand (deductief) oplossingen te vinden. Zo gaat onze samenleving vandaag op zoek naar oplossingen om het transport en de energievoorziening minder milieubelastend te maken.

REDELIJK BLIJVEN

Ons vermogen om dankzij onze hersenen via ons waarnemen en ons denken antwoorden te vinden op onze vragen, wordt ook wel 'de ratio' genoemd. De 'ratio' verwarren we echter al te vlug met de 'rede'. Wanneer we het over de rede hebben, dan gaat het niet alleen zoals dit bij de ratio het geval is, over die hersenactiviteiten waarmee we zintuiglijke (of lichamelijke) waarnemingen en verstandelijke (of geestelijke) begrippen verwerken. Onder de rede verstaan we naast die hersenactiviteiten op basis van zintuiglijke en verstandelijke ervaringen ook deze die te maken hebben met een derde piste. Namelijk oplossingen zoeken door ook gevoelens of emoties te verwerken. Denk aan verdriet, vreugde, kwaadheid, haat, empathie en angst. Je *ziet* een gletsjer die afsmelt en je gaat hierbij weliswaar *nadenken*, maar dit kan ook gepaard gaan met een *gevoel* van verdriet of kwaadheid. Je *hoort* dat meer en meer vluchtelingen uit het al te droge Zuiden naar het rijke Noorden trekken en je hebt daar verstandelijk *begrip* voor maar dit kan ook leiden tot een *gevoel* van empathie of angst. Het belang om ook met onze gevoelens rekening te houden heeft te maken met het feit dat gevoelens feitelijk een sterke wisselwerking uitdrukken van het lichamelijke en het geestelijke in ons. Je herkent dit nog in de uitdrukking 'Wees nu toch eens redelijk' tot iemand die het bijvoorbeeld te exclusief verstandelijk ziet.

Door het betrekken nu van de rede bij de ecologische problematiek wordt kennis mogelijk waarbij het lichamelijke en het geestelijke met elkaar

verbonden worden en zo één geheel kunnen vormen. Vanuit de essentie van wat 'ecologie' betekent, is dit zeer belangrijk. We vermijden zo, het zintuiglijke en het verstandelijke los van elkaar te zien of zelfs tegenover elkaar te plaatsen. We lopen dit risico namelijk wanneer we exclusief van de ratio uitgaan: bijvoorbeeld zintuiglijk zien dat het fout loopt met het klimaat, maar het verstandelijk (blijven) ontkennen.

Gevoelens als respect, erkenning en empathie zijn dus een belangrijke aanvullende bron van antwoorden op onze vragen omtrent de natuur. Gevoelens hebben specifieke invloeden op ons handelen. Denk aan onze empathie voor jonge mensen – vaak onze kinderen en kleinkinderen – en het ernstig nemen van de klimaatcrisis. Dankzij de empathie kunnen we in hun belang onze handelingen ten aanzien van de natuur aanpassen. Het gevaar bij een gevoel als empathie is echter wel dat zij te vrijblijvend kan blijven: blijft het bij enkele opwellingen van gevoel, of leidt zij tot effectief ecologisch engagement? Pas wanneer je niet alleen voelt *zoals* een persoon zich voelt maar wanneer je ook echt iets gaat voelen *voor* die betrokken persoon én je je engageert, wordt empathie mededogen of compassie (in het Engels *compassion*) zoals men het ook in de boeddhistische filosofie noemt. Of zoals in de joods-christelijke (maar ook in de islamitische of atheïstische traditie) liefde, barmhartigheid of naastenliefde. Je kunt ook denken aan de term 'mildheid' als een misschien wat minder versleten term voor liefde, barmhartigheid of compassie.

DE NATUUR ALS BRON VAN WAT ZIN GEEFT AAN HET LEVEN?

Wanneer we het hebben over de natuur, dan slaat dat begrip 'natuur' zowel op de feitelijke kenmerken van de natuur (zoals de biodiversiteit) als op het te respecteren normatieve van die natuur (zoals het daadwerkelijk rekening moeten houden met de biodiversiteit). Tot aan de doorbraak van het rationalisme met Descartes (zeventiende eeuw) viel het spreken over de natuur altijd samen met het ook echt rekening willen houden met die natuur. Zoals men zich tegenwoordig beroept op rationaliteit bij alle mogelijke handelingen, zo beriep men zich vroeger bij het doen en laten op het normatieve van de natuur.

Mede vanuit de joods-christelijke traditie ontstond echter een visie die stelt dat we heer en meester zijn over die natuur. In termen van Max Weber werd de natuur *onttoverd*: er bleef nog maar weinig ontzag over voor haar onberekenbare krachten. In plaats van zingeving te halen uit het respecteren van de natuur, degradeerde dit zin-zoeken van de mens tot het uitbaten van die natuur, wat veelal uitbuiting werd. Zo verwerd ook economische zingeving helaas meer en meer tot winstbejag. Pas aan het einde

van de negentiende eeuw ontstond de ecologische wetenschap, en kwam er weer aandacht voor de klassieke visie dat wij respect dienen op te brengen ten aanzien van de natuur, in plaats van haar aan ons te onderwerpen. De mens werd weer geïntegreerd in de natuur. Het tot op vandaag dominante rationalisme in onze samenleving sterkte ondertussen wel de logica van een instrumentaliserbare natuur. De natuur wordt vanuit het rationalisme beschouwd als een mechaniek die causaal wordt aangedreven en waar de mens greep op kan krijgen. Dit in tegenstelling met wat vanuit de ecologie aangegeven wordt. Het is hier dat de dominante positie van de economie op de proppen komt. Humaniteit wordt mede door de impact van de technologie en de economie in de samenleving gereduceerd tot een rationeel kunnen denken en handelen. We worden dan ook gezien de ecologische problematiek uitgenodigd dit *rationeel* humanisme open te trekken naar een nieuw of *redelijk* humanisme. Daarover straks meer.

HET HERONTDEKKEN VAN WAT (EEN) DEUGD DOET

De focus op het redelijke of humane van mededogen of mildheid bij de aanpak van de ecologische crisis, doet ons vandaag de deugdenethiek herontdekken. De deugdenethiek is een redelijke ethiek die verder gaat dan het puur rationele. Ze houdt rekening met ons zoeken naar zingeving, met andere woorden met ons zoeken naar de betekenis van alles, ook in verband met wat er in de natuur aan het gebeuren is. Als ik wil weten hoe ik het best vanuit een redelijke houding handel middenin onze ecologische crisis, dan kan bijvoorbeeld de vraag rijzen of we per se met het vliegtuig op vakantie moeten gaan. En of we ons niet te veel laten verleiden door de reclame waaraan we ons blootstellen. De redelijke houding of gepaste gedragswijze waarnaar we hierbij zoeken, komt neer op wat filosofen uit de oudheid al een 'deugd' noemden.

Belangrijk is het besef dat deugden als mededogen of mildheid steunen op oefening en opvoeding. Mild zijn en blijven voor de bedreigde natuur vraagt dat je je hierin regelmatig oefent. Het is normaal dat het niet zo maar altijd lukt om te kiezen voor klimaatvriendelijke voeding, transport en verwarming. We noemen die ecologisch belangrijke deugden daarom ook 'karakterdeugden'. Nogal wat karakterdeugden die van belang zijn voor het milieu, blijken tevens een beroep te doen op de vrije wil, waardoor we ook wel van *wilsdeugden* spreken. We mogen op onze vrije wil steunen om telkens weer te proberen rekening te houden met de natuur: met het oog op duurzaam ondernemen, bijvoorbeeld.

BRONNEN DIE DEUGDEN DOEN OPBORRELEN

Waar komt echter de wil vandaan om deugden zoals mededogen op te brengen voor de natuur? Zoals reeds aangegeven kun je hiertoe gedreven worden door bijvoorbeeld de hoopvolle uitnodiging die spreekt uit de blik van kinderen en kleinkinderen. Denk aan de actiegroep *Grootouders voor het klimaat*. Een christen kan tot die deugden opgeroepen worden door het appel van een God die de natuur niet ‘geschapen’ heeft om haar te overheersen, maar om er gepast mee samen te leven. Zowel het broze van de toekomstige generaties als een God voor de gelovige blijken voorbeelden te zijn van (transcendente) bronnen die op ecologisch vlak tot welbepaalde deugden aanzetten, zoals mededogen of mildheid. Het gaat om *transcendente* bronnen, omdat ze niet zomaar door het zintuiglijke of het verstandelijke van de rationaliteit te vatten zijn: zoals ik al zei is daar redelijkheid bij nodig. Het ultieme of transcendente kan echter evengoed liggen in de ervaring van bijvoorbeeld het mysterie van een op- of ondergang van de zon, de ervaring van het unieke van deze prachtige planeet. Boeddhisten die een ecologisch lijden en een onmacht ervaren die al te zeer beknellen, kunnen het transcendente betrekken op de Boeddha, bij wie zij aan het mediteren gaan.

MATIGHEID NODIG VOOR EEN FLORENDEN ECONOMIE?

Met betrekking tot de natuur krijgen we vaak voeling met een andere belangrijke deugd naast mededogen, namelijk matigheid. De natuur, waartoe we behoren, roept ons niet alleen op mededogend of mild te zijn jegens haar en jegens onze nabestaanden die het slachtoffer dreigen te worden van de ecologische crisis; we worden ook opgeroepen de duurzaamheid van onze ecologische context te garanderen door onze behoeften niet mateloos te laten uitbreiden. In deze oproep ontstaat de idee van een ‘economie van het genoeg’ in plaats van de ‘economie van het ongenoeg’, waarmee we vandaag worstelen.

Wat niet onbelangrijk is, is dat oefenen in matigheid je bovendien leert, milder te zijn. Matigheid inbouwen in je leven (minder vlees eten, niet zo frequent op citytrip gaan, overconsumptie tegengaan) helpt je meer vat te krijgen op je ego, wat nodig is om mild te kunnen zijn voor de ander. Omgekeerd kan mededogen uitoefenen je motiveren tot matigheid. Als je vol mededogen bent voor het unieke in de natuur, dan is dit meteen al een duwtje in de rug om minder CO₂ het ecosysteem in te jagen. Terzelfdertijd kan het je openstellen voor matigheid je ook uitnodigen gevoeliger te worden voor het transcendente achter de natuur. Wanneer je er bijvoorbeeld voor kiest minder vaak een vervuilend haardvuur te laten branden, kun je

een stukje gevoeliger worden voor het herontdekken van het transcendente dat je toevalt. Je kunt al eens vlugger getroffen worden door het unieke van het cadeau van een zonsondergang, bijvoorbeeld. Terwijl omgekeerd openheid voor het transcendente je dan weer kan motiveren om matigheid in te bouwen. Regelmatig in contact komen met het transcendente achter of in de natuur kan namelijk je wil sterken om effectief minder beslag te leggen op het ecosysteem.

Als we een ecologisch discours zouden volgen waarbij een van de hoeken van de driehoek mededogen/matigheid/transcendentie gerelativeerd of genegeerd wordt, riskeren wij onze ecologische weerbaarheid af te brokkelen. Zonder deze complete driehoek kan het zien van zo veel ecologische misstappen om ons heen immers tot wanhoop leiden. Wanneer de milieucrisis blijvend herleid wordt tot een louter technologische, economische of politieke probleemstelling, blijven we eigenlijk, zoals reeds decennia, vastzitten in een onhaalbaar maakbaarheidsverhaal, terwijl het ondertussen al vijf voor twaalf is, of eigenlijk al vijf na twaalf.

HET BELANG VAN ZOWEL MEDITATIE ALS STRUCTURELE VERANDERING

Het feit dat steeds meer mensen vandaag aan meditatie doen, hangt met deze verwevenheid van mededogen en matigheid samen. In de meditatie probeer je als beoefenaar gedurende een tijdspanne alle gedachten, voorstellingen en gevoelens die in je opkomen, los te laten. Door te mediteren kun je niet alleen je oeverloze ingaan op gedachten, waarnemingen en gevoelens matigen die je via je hersenen overvallen; je kunt ook de hieruit voortvloeiende materiële invullingen temperen. Deze geven al te vaak aanleiding tot een zware impact op de natuur. Denk aan de inval om nog maar eens je woonkamer opnieuw in te richten, de prikkel om iets te kopen die uitgaat van een reclamebord dat je gezien hebt, of het verlangen naar een volgende citytrip per vliegtuig. Door bij het mediteren telkens opnieuw opkomende gedachten, waarnemingen en gevoelens te matigen, tot rust te laten komen, stellen we vast dat we een innerlijke veerkracht aan het oefenen zijn. We leren wachten op wat echt van belang is. Niet voor niets noemde Václav Havel hoop de moed om te wachten. Dit blijkt ons in staat te stellen om mededogen of mildheid op te brengen, ook ten aanzien van de planeet.

Het spreekt voor zich dat we voor de uitdaging staan om matigheid niet alleen individueel te beleven en te beoefenen via meditatie, maar ook om matigheid structureel – dus ook economisch – te vertalen in bijvoorbeeld daadwerkelijke CO₂-vermindering. Zo niet, dan dreigt de heropleving van deugden een doekje voor het bloeden te zijn, waarbij het altijd maar de brave burger is (en niet minstens evenzeer structuren zoals de economie)

die moeten veranderen. Van toepassing is dus niet alleen de oude spreuk ‘Verbeter de wereld, begin bij jezelf’, door bijvoorbeeld aan het mediteren te gaan, maar evenzeer ‘Verbeter jezelf, begin met de wereld’. Dienen structuren zoals de economie en de politiek niet zo aangepast te worden dat ze het beoefenen van deugden zoals mededogen en matigheid zo optimaal mogelijk bevorderen?

BESLUIT: HOOP OP EEN FLORERENDE ECONOMIE

Opvallend vandaag is hoe zowel gelovige als agnostische filosofen zoals respectievelijk Charles Taylor en Luc Ferry pleiten voor een nieuw humanisme gesteund op deugden als mededogen en matigheid. Ook een atheïst als Yuval Harari in *Homo Deus* en een paus als Franciscus benadrukken het belang van dit tweede of nieuwe humanisme voor onze tijd. Dit nieuw soort humanisme neemt afstand van de verouderde humanistische opvatting van een door en door vrij en eenzijdig rationeel subject dat de vooruitgang van de mensheid kan bevorderen door feitelijk de natuur opzij te zetten, te domineren. Het nieuwe humanisme waar we aan toe zijn, betreft een humanisme dat, rekening houdend met recente maatschappelijk-technologische evoluties, de kern van ons mens-zijn of het humane niet miskent of overschrijdt (zoals in het transhumanisme waarover Harari het heeft) maar onze humaniteit ten volle respecteert. Als een soort vernieuwde bron van zingeving voor het gebroken of gedeconstrueerde subject in onze samenleving, herontdekken we met dit nieuwe humanisme namelijk het belang van mededogen en matigheid, zowel voor de ander als voor de natuur.

Jongerenglimaatbetogingen kunnen maar slagen wanneer er niet alleen geëist wordt dat de politiek, de economie en de technologie veranderen. Minstens evenzeer moet de oproep worden opgepikt om ons individuele ego aan te pakken in de richting van mededogen en matigheid. Het is daarom dat het mikken op technologische oplossingen om de ecologische crisis af te wenden, zonder oor te hebben voor het matigheidsverhaal, onsuccesvol dreigt te worden. Wanneer men beweert dat we vooral intens moeten investeren in spectaculaire klimaattechnologie zoals koolstof, elektrische wagens of nieuwe kernenergietechnologie, dan geeft dit misschien op relatief korte termijn wel wat adempauze voor de natuur. Maar op lange termijn zitten onze volgende generaties, wanneer de samenleving een deugd als matigheid niet opnieuw ernstig neemt, opnieuw aan het ecologisch plafond. Duurzaamheid waarbij uiterlijk maat gehouden wordt met betrekking tot het belasten van de natuur, blijkt echter maar effectief iets uit te halen wanneer de mens ook innerlijk maat weet te houden. Al was het maar om een en ander ook effectief politiek te kunnen vertalen en vol te houden.

De tijd is dus rijp voor een nieuw humanisme waarbij de met de volgende generaties en de natuur verbonden burgers mildheid en matigheid inbouwen. Soberheid die opnieuw een hoopvol perspectief garandeert, blijkt het alternatief te zijn voor somberheid en klaagzangen op ecologisch vlak. Hoop wordt mogelijk. Zoals solidariteit en rechtvaardigheid de noodzakelijk centrale deugden zijn voor onze op economisch en sociaal vlak in crisis verkerende samenleving, zijn mededogen en matigheid bij uitstek de vereiste deugden met het oog op de aanpak van de ecologische crisis. Bij solidariteit staat meer de rechtvaardigheidslogica van de ratio voorop (solidariteit tussen zieke en gezonde mensen, tussen werkenden en werklozen bijvoorbeeld), terwijl bij mededogen het redelijke in termen van matigheid zich aandient. Het risico bestaat namelijk dat onze bezitsdrang het wezen van de natuur in gevaar brengt. Extreme toe-eigening van de aarde door de westerse mens, zonder rekening te houden met de grenzen van de natuur, zonder *matigheid* dus, leidt ertoe dat er steeds meer milieu- en klimaat-slachtoffers vallen. Slechts door opnieuw open te staan voor, *mededogen* op te brengen voor ons ecosysteem, zullen we ons gedrag kunnen veranderen. In plaats van de natuur eenzijdig te willen begrijpen om haar te grijpen, kunnen we ons empathisch voor haar openstellen. En dit vanuit een milde-rende houding: rijpen in plaats van grijpen.

De natuur is aldus een ultieme gids om hoopvol open te staan voor de logica van onze *oikos*, ons huis (oiko-logie of eco-logie). Het is deze brede visie die de basis kan vormen voor een florerende economie van de hoop die ophoudt vanuit een eenzijdig begrijpen met ons verstand en een materieel grijpen, onredelijke normen (*nomos*) op te leggen aan onze *oikos* (oiko-nomie of eco-nomie). Want zo blijken we ons steeds meer vast te rijden in wat het 'Antropoceen' wordt genoemd, een tijdperk waarin de mens de natuur naar zijn hand zet, met alle gevolgen van dien. En dit in plaats van ons te gedragen, waartoe ook Michel Serres in zijn *Contrat naturel* oproept, als florerende partners van een florerende natuur. ■

1 Voor een meer gedetailleerd referentiekader van dit artikel zie: Hendrik Opdebeeck, *Zingeving in Ecologie*, Pelckmans, Kapellen, 2019.

Zen en de grote zin om tegen je kleine zin in te gaan

De vraag of het boeddhisme iets te vertellen heeft over een economie die aan matiging toe zou zijn, is niet zo gemakkelijk te beantwoorden. Want in zekere zin heeft het klassieke boeddhisme hier niets over te vertellen. De Boeddha had geen unieke ideeën over economische of maatschappelijke vraagstukken. Zijn leer spitste zich toe op een persoonlijke existentiële transformatie. Voor die lacune heeft het boeddhisme in de loop van de eeuwen overigens flink op de kop gekregen. In de Middeleeuwen werd de Chinese zenschool bijvoorbeeld te vuur en te zwaard bestreden door de neo-confucianisten, voor wie die grote zenmeesters enkel maar een fijn verlicht leven nastreefden achter hun kloostermuren. Die kritiek weerklinkt ook in de hedendaagse vileine maar populaire term ‘McMindfulness’. Door alleen maar bezig te zijn met het eigen welzijn, zo stellen critici, en systemische oorzaken van ‘s werelds leed te negeren, collaboreren het boeddhisme en zijn afgeleiden *de facto* met de neoliberale maatschappij.¹ Die kritiek is niet ongegrond. Toch kan het boeddhisme ons wel degelijk inspireren tot een systemische inspiratie tot matiging. Dat blijkt ook uit de opkomst van sociaal en ecologisch geëngageerde boeddhistische groepen over de hele wereld. Want in de kern heeft het boeddhisme alles met matiging te maken. Al is de kernachtigste les die hier te leren valt niet de eenvoudigste.

DE MATIGE BOEDDHA

De Boeddha was een Indiase bedelmonnik. Hij leefde matiger dan veruit de meesten van ons zouden willen. Maar matigheid was geen doel op zich. Hij had er twee specifieke redenen voor: een hygiënische en een soteriologische². De eerste reden heeft iets epicurisch: door een sober leven te leiden

bleef hij kwiek en gezond, en dat is nu eenmaal fijner. We kennen allemaal het vadsige gevoel na feestdagen, en de spontane oprisping van intenties om het nadien wat soberder aan te doen. Niet omdat een God ons dat oplegt, maar omdat de loomte zo lastig en onwaardig voelt. Toch weten we ook dat we onze voornemens vaak niet lang volhouden. Dat heeft te maken met de tweede reden.

De tweede reden voor de Boeddha's soberheid was soteriologisch: hij wilde tot 'ontwaking' (*bodhi*) komen. Hoe minder zijn fysiek-mentaal systeem werd verblind door begeerte en afkeer, des te helderder hij zijn onderzoek kon voortzetten naar een vrijere omgang met de grond van ons bestaan. Zoals een chauffeur maar beter niet dronken de weg op gaat, of zoals een laborant op LSD niet haar beste onderzoek zal doen. Die soteriologische achtergrond leverde de Boeddha en zijn volgelingen een laaiend motiverende kracht. Zo konden ze makkelijker moeilijke periodes, twijfels en afkickverschijnselen overwinnen, dan iemand die pakweg 'wel van de suiker af zou willen om toch wat gezonder te leven'.

Dat maakt dat één van de grote lessen van het boeddhisme is dat duurzame matiging een ontzagwekkend zingevend kader nodig heeft. Onze concrete beslissingen en daden worden veel minder gestuurd door ons verstand dan door de motivaties die in onze onderbuik huizen en die op hun beurt sterk worden bepaald door ons beeld van een zinvol leven. En precies daar wringt het schoentje in onze contreien vandaag.

ONS ZINGEVINGSKARTEL

Sinds enkele eeuwen leven we in de toenemende greep van een zingevingsmodel dat gebaseerd is op twee geboden: 'Gij zult almaar meer produceren' en 'Gij zult uw pauzes vullen door te consumeren.' De eerste ontwikkelde zich uit de vroegmoderne protestantse revolutie en de tweede uit de romantiek.³ Wie keihard werkt en blijft stralen toont zich een *winner*, wie volop consumeert wat hij niet nodig heeft, toont dat hij pas echt lééft. Die twee heilswegen werden gekoppeld aan de seculiere theologie van de markteconomie: zorg vroom voor je eigen belang en een Onzichtbare Hand bedient het systemische belang vanzelf. De combinatie leidde tot een buitengewoon succesvol zingevingskartel dat tot op vandaag elke concurrentie moeiteloos de nek doorbijt. In dit zingevingssysteem wakkert de minste neiging tot matiging de latente angst aan voor een verpletterend zinloos leven. We doen stoer alsof we matiging een saaie pretbederver vinden, maar in werkelijkheid zijn we er even bang van als middeleeuwers van de Duivel.⁴

Pas als dit kartel wordt ontmaskerd en ontmanteld kan matiging een duurzaam zinvolle rol spelen. Een boeddhistische visie, vertaald naar onze

tijd, kan daarin een grote rol spelen. Dit is niets minder dan een *clash of cultures*, die ik als boeddhist en als kind van mijn tijd van binnenuit ken. Eén ding is me daarbij glashelder geworden: op onze ademhaling letten tijdens een ochtendlijke meditatie sessie volstaat niet. We zullen ons ook hartstochtelijk moeten wijden aan een nieuwe blauwdruk voor onze zingeving. Het liefst zo publiekelijk mogelijk.

EEN ANDERE BLAUWDruk

Voor velen ziet een dergelijke blauwdruk er in het kort als volgt uit: als ik toegang vind tot de ware essentie van mijn bestaan (God, mijn authentieke zelf, intense ervaringen, economische vooruitgang, ...) dan leid ik een zinvol bestaan en zal ik structureel gelukkig zijn. Op het eerste gezicht doet het boeddhisme hetzelfde: als ik kan ontwaken zal ik bevrijd zijn en leid ik een *nirvana*-bestaan. Latere boeddhistische scholen hebben van de leer van de Boeddha inderdaad een mystieke religie gemaakt. Maar als we de Boeddha beter bestuderen, zijn er toch een aantal punten in zijn vroege leer die regelrecht tegen deze blauwdruk ingaan.⁵

Eén van meest opmerkelijke is zijn nadruk op 'de drie merktekens' van elk verschijnsel: 1) alles is vergankelijk, 2) afhankelijk van omstandigheden en 3) nooit afgewerkt of volmaakt. Als we onze aandacht telkens weer daarop terugbrengen, heeft dat niet alleen een kalmerend en ontzuenderend effect. Er komt ook een ander en verrassend ontzagwekkend levensgevoel voor in de plaats. Je wordt wakker voor de fundamenteel relationele aard van ons bestaan. Zijn = een wolk van interacties zijn. Dat raakt ook fundamenteel aan de aard van zingeving: verlichting zoeken voor mezelf is onzin. De enige zinnige bevrijding bestaat erin mijn relaties te belichten en te verbeteren. *Al* mijn relaties. Die met mezelf, mensen, dieren, planten, dingen, machines, systemen ... Dat doe ik niet voor mezelf en mijn kleine gezondheid. De inzet is zoveel groter. Ik ben een wolk van interacties en dus ook een onophoudelijke invloed op mijn omgeving. Mijn matiging is een bijdrage aan het web van interacties van ons bestaan. En daardoor is het moment van matiging zelf ook een moment van laaiende zingeving.⁶

De deconstructie van een persoonlijk 'ik' tot een wolk van interacties gaat net zo goed op voor bovenpersoonlijke systemen: families, wijken, steden, organisaties, bedrijven, landen, de mensheid en de hele aardse ecologie. Matiging als basiswaarde kan dan ook een laaiend prestigieus systemisch streefdoel zijn. Ik zal dit essay echter niet afsluiten met een actieplan om de sprong te maken van een individuele invulling van deze visie naar het bovenpersoonlijk systemisch vlak. Ik hoop daar echter wel in de toekomst aan te kunnen (mee)werken.⁷ Onze wereld kraakt vervaarlijk in al haar grenzen.

Ad-hoc-oplossingen houden het ontij niet lang meer tegen. Alleen een nieuw, vertelbaar, aantrekkelijk en in de praktijk gebracht zinvol kader zal ons kunnen helpen met onze zingeving op de weg van de matiging. Want we moeten ergens de grote zin vandaan halen om tegen onze kleine zinnestjes en tegenzinnestjes in te gaan. We hoeven dit niet in eenzaamheid te doen. Ik wens onze tijd en onze planeet vurig een grote interdisciplinaire wolk toe van boeddhistische filosofen en beoefenaars, sociologen, economen, technologen, politici en andere expertisegroepen die zich over deze grootse en urgente vraag buigen. Laten wij die wolk zijn. ■

- 1 Ronald E. Purser, *McMindfulness. How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*, Watkins Media, Londen, 2016.
- 2 Soteriologie is de leer over de redding van de mens. Soteriologie (van het Griekse σωτήρ, sootër, 'redder') maakt deel uit van het vakgebied systematische theologie binnen de theologie.
- 3 Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Palgrave MacMillan, Londen, 1987.
- 4 Tom Hannes, *Leven in het nu. Een filosofische zoektocht*, Polis, Antwerpen, 2019.
- 5 Richard Gombrich, *What the Buddha Thought*, Equinox, Sheffield, 2009; Tom Hannes *Wat kan ik leren van de Boeddha?*, Polis, Antwerpen, 2020.
- 6 Tom Hannes en Gunter Bombaerts, 'What Does it Mean that All is Aflame?', in *Mindfulness*, (nog niet gepubliceerd), 2021.
- 7 Dit vormt een van de thema's van mijn onderzoek aan de Technische Universiteit Eindhoven.

Totdat ik kon vliegen op eigen kracht

Over de matiging van hoop en maakbaarheid

Hij vond het in de woestijn, in de wildernis,
dat oord vol gehuil.
Hij heeft het verzorgd en bewaakt, het behoed
als de appel van zijn oog,
als een arend die waakt over haar jongen
en boven hen heen en weer vliegt,
haar vleugels uitspreidt, en hen opneemt
en draagt op haar wieken.¹

Stel dat God vandaag of over enkele decennia zijn volk zou komen zoeken, waar zou hij het dan vinden? In de woestijn, in de wildernis? Huilend en krijsend omdat de aarde, gebukt onder klimaatveranderingen en verwoest door menselijke exploitatie, het niet meer kan dragen en voeden? Vragen die bij mij opkomen wanneer ik de bovenstaande Bijbeltekst lees. Eén mogelijk antwoord op deze vragen komt van de kleurrijke Nederlandse theoloog Huub Oosterhuis. Hij dichtte, geïnspireerd door dezelfde tekst, de volgende woorden:

Die mij droeg, op adelaarsvleugels
Die mij geworpen hebt in de ruimte
En als ik krijsend viel mij ondervangen
Met uw wieken en weer opgegooid
Totdat ik kon vliegen op eigen kracht [...]

De toevoeging 'totdat ik kon vliegen op eigen kracht' is interessant. Er is geen spoor van te bekennen in de oorspronkelijke Bijbeltekst. Verschillende interpretaties zijn mogelijk. God is voor zijn volk zo liefdevol als een ouder

1 Deuteronomium, hoofdstuk 32, verzen 10 en 11 (Willibrordvertaling 1995).

(arend) voor haar kinderen (jongen). Totdat het kind het nest kan uitvliegen, vrij en onafhankelijk, op eigen kracht. Zo heeft Oosterhuis het allicht bedoeld.

Ik neem u echter graag mee in een andere interpretatie. Laat ons, in deze seculiere en ecologisch gevoelige tijden, God vervangen door de aarde. Het is de aarde die ons draagt, voedt en beschermt. De vergelijking in deze substitutievorm gaat natuurlijk niet helemaal op: de natuur geeft en neemt. De aarde draagt ons meestal, maar slaat ook soms letterlijk de grond onder onze voeten weg. Precies daarom, zo redeneren sommigen, moeten we vliegen op eigen kracht. De natuur instrumenteel benaderen. De kracht van de natuur door wetenschap en technologie ombuigen in ons eigen voordeel. Werken aan een betere toekomst voor mensheid én planeet. Vanuit de overtuiging dat deze toekomst maakbaar is. Vanuit de overtuiging dat de draagkracht vooral vanuit onszelf moet komen.

De moderniteit is doordrongen van dat besef van maakbaarheid en autonomie. Het zijn de uitgangspunten waarmee het moderne individu zich een weg naar de toekomst baant. Wie zich – individueel of collectief – een weg naar de toekomst baant, hanteert impliciet ook altijd een bepaalde visie op de geschiedenis. In dit geval dus de visie dat wij zelf invloed hebben op heden en toekomst, dat wij zelf geschiedenis maken in plaats van die te ondergaan. In dit essay bekijken we deze maakbaarheidsidee, en de filosofische visie op geschiedenis die ermee gepaard gaat, kritisch aan de hand van het denken van filosoof Karl Löwith. In het tweede deel van dit essay gaan we na hoe een gematigde vorm van hoop de moderne maakbaarheidsidee kan temperen, en hoe ze zich onderscheidt van de klassiek Griekse deugd van matigheid.

DE ZIN VAN DE GESCHIEDENIS

Tegenwoordig moet elke zichzelf respecterende organisatie of instelling een visietekst hebben. Deze bevat meestal een soort opdrachtverklaring ('mission statement') waarbij zorgvuldig wordt gestipuleerd op welke maatschappelijke domeinen de organisatie actief wil zijn. Vaak gaat zo'n visietekst gepaard met de formulering van strategische doelen, die vanzelfsprekend 'nog niet' gerealiseerd zijn, en daardoor het toekomstig handelen van de organisatie oriënteren.

Een dergelijke visie op de toekomst – en dus de geschiedenis – in termen van zelf ontworpen en geformuleerde doelen is allerm minst vanzelfsprekend. Althans niet voor filosoof Karl Löwith. Hij schreef in 1949 het boek *Meaning in History*. Het verscheen kort na de Tweede Wereldoorlog, een tijd waarin mensen zich afvroegen waar het met de geschiedenis naartoe

moest, en wat de zin was geweest van al dat oorlogsgeweld. Getuige daarvan het boek van tijdgenoot Karl Jaspers, met de alleszeggende titel *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*.

Maar heeft onze geschiedenis wel een oorsprong en doel? Löwith meent van niet. In *Meaning in History* toont hij zich voorstander van de tragische visie op de geschiedenis, zoals ook de oude Grieken die huldigden. Zoeken naar de 'zin' of 'filosofie' van de geschiedenis is eigenlijk een contradictie in de termen. Want de menselijke geschiedenis is zeer veranderlijk en wispelturig, in tegenstelling tot de kosmische wetten, die onveranderlijk zijn. Zoeken naar een 'zin', 'doel' of 'essentie' in de menselijke geschiedenis, die zich afspeelt in de zintuiglijke wereld, is zoeken naar de kwadratuur van de cirkel. Zeker, de Griekse metafysica staat bol van het essentialisme. Aristoteles is de kampioen van de doelmatigheid of teleologie. Die doelmatigheid is echter voorbehouden voor de essentie van de natuurlijke substanties zelf. Voor de mens betekent dit: als redelijk dier de eigen rationele vermogens ontplooiën. De menselijke accidenten van de geschiedenis vertonen echter geen hoger doel of essentie. De dingen gebeuren gewoon. De menselijke geschiedenis vertoont hoogstens het steeds terugkerende patroon van ontstaan en vergaan. Een eeuwige terugkeer van hetzelfde, zoals Friedrich Nietzsche het noemde. Zonder hoger einddoel. Na de Grieken komen de Romeinen, de Goten, de Franken ... de Amerikanen en de Chinezen. Maar steeds volgens dezelfde dynamiek van opgang en neergang, ontstaan en vergaan, zoals alle stoffelijke substanties uit de zintuiglijke wereld. Het menselijke handelen heeft geen invloed op dit circulaire patroon van de geschiedenis. Het is gewoon de natuurwet of Logos, en een beetje stoïcijnse filosoof heeft er geen moeite mee hierin te berusten.

Karl Löwith onderschrijft de Griekse visie op de geschiedenis, omdat hij die scherp afzet tegen de in zijn ogen negatieve filosofieën van de geschiedenis van christendom en moderniteit. De voornaamste cesuur in het denken over de geschiedenis ligt voor Löwith dus *niet* in de tegenstelling tussen premoderne klassieke en christelijke systemen enerzijds en moderniteit anderzijds, maar in de tegenstelling tussen het klassieke denken van de Griekse oudheid aan de ene kant, en christendom en moderniteit aan de andere. Wat hebben christendom en moderniteit dan met elkaar gemeen wat Löwith zo verwerpelijk vindt? In twee woorden, en respectievelijk: hoop en vooruitgang.

Hoop en vooruitgang hebben met elkaar gemeen dat ze het circulaire denken over geschiedfilosofie doorbreken, en inruilen voor een lineaire visie.

Met het christendom ging de doos – of was het een kruik – van Pandora open en werd ook de hoop geactiveerd. Voor Löwith is dit het begin van het einde. In plaats van op waardig tragische wijze zijn lot te leren aanvaarden, gaat de mens voortaan ‘gebukt’ onder hoop. Het begrip ‘hoop’ baadt voor Löwith duidelijk in een bad van illusie: de mens krijgt de idee dat ‘verlossing’ of ‘bevrijding’ mogelijk is, maar aan het noodlot valt nu eenmaal niet te ontkomen. Openbaringsgodsdiensten als christendom en islam menen echter van wel: de geschiedenis is gericht op een eindtijd, die voor elke mens resulteert in verlossing of verdoemenis. De christelijke opvatting over verlossing en redding, de christelijke heilsleer zo u wil, blijft niettemin ambigu over de mogelijkheid van verlossing tijdens het aardse leven. De uiteindelijke verlossing hangt immers af van het Laatste Oordeel. In die zin blijft de mens dus fundamenteel ‘zijnsafhankelijk’ en is de hoop op verlossing gericht op een transcendent einddoel: de mens kan wel proberen op eigen houtje de verlossing te bereiken, maar blijft uiteindelijk afhankelijk van een goddelijk slotakkoord, van een hemelse genade. Deze denkbeweging vinden we duidelijk terug in de vroegste teksten van het christendom, de brieven van Paulus. De eerste christelijke gemeenten vragen aan Paulus wat zij moeten doen ‘ter voorbereiding van de wederkomst van de Heer’. Paulus antwoordt geruststellend dat iedereen vooral zijn wereldse status moet behouden, want ‘allen worden we bevrijd in Christus’. De *metanoia* of bekering die gevraagd wordt, is vooral van innerlijke en spirituele aard. Niettemin zal de christelijke geschiedenis nog verschillende opflakkingen kennen van apocalyptische ijver, waarbij de christenheid zich in werelds gedrag probeert voor te bereiden op de terugkeer van de Heer (en het verslaan van de Antichrist wiens komst aan die terugkeer voorafgaat). En precies in die wereldse ijver schuilt voor Löwith het gevaar.

Zolang de christelijke hoop immers in een transcendente bedding blijft stromen, gaat er volgens Löwith nog weinig gevaar van uit. Ik kom hier straks nog op terug. Het hek is echter van de dam, aldus Löwith, wanneer de christelijke hoop als motor van een lineaire visie op geschiedenis geseculariseerd wordt tot de ons zo vertrouwde moderne vooruitgangsidee. De moderne mens gelooft, onder impuls van wetenschap en technologie, in vooruitgang. De positieve wetenschappen zorgden voor een mechanisering van het wereldbeeld en voor het vooruitgangsoptimisme dat de mens met wetenschap en technologie de grillen van de natuur wel de baas zou kunnen. Ziekte, lijden en dood kunnen op eigen kracht overwonnen worden. Dit vooruitgangsoptimisme ging zich vervolgens uitstrekken naar het menselijke samenleven als geheel. De mens kan zijn heil voortaan zelf bewerkstelligen, en is daar ook zelf verantwoordelijk voor. Voor Löwith heeft deze denkbeweging in zijn extreme vormen geleid tot totalitair denken.

Wie denkt de hemel op aarde te kunnen realiseren vanuit zijn eigen diepste overtuiging, en daartoe de massa kan mobiliseren, creëert juist eerder de hel (fascisme, de extreemste vormen van communisme). Hoop en vooruitgangdenken zijn echter niet meer weg te filteren uit ons hedendaagse wereldbeeld. Welke rol kunnen zij spelen in de mondiale uitdagingen waar we voor staan, zoals een sociaal rechtvaardige klimaattransitie?

GEMATIGDE HOOP

Het mag duidelijk zijn dat, voortbouwend op Löwith, we de christelijke invulling van het begrip ‘hoop’ ook vandaag nog kunnen beschouwen als een matiging van de moderne vooruitgangsidee. De christelijke hoop is veel bescheidener – *cette petite fille espérance* (naar Charles Péguy), tegenover de moloch van het vooruitgangdenken. Dat laatste houdt bijvoorbeeld goed bedoelende eco-modernisten, maar ook liberale en socialistische denkers in zijn greep.

Maar wat precies maakt nu dat de christelijke hoop ‘gematigd’ is, en de moderne vooruitgangsidee dat niet is? Wat dat laatste betreft: Karl Popper heeft het over *piecemeal social engineering*, in tegenstelling tot *utopian social engineering*. De wereld kan ook beetje bij beetje (piecemeal) een betere plek worden, op zorgvuldig afgebakende terreinen, zonder totalitaire aspiraties.

Hoewel zowel christelijke hoop als de bescheiden verschijningsvorm van de moderne vooruitgangsidee dus een matigend effect hebben ten aanzien van totalitair vooruitgangdenken, blijft er mijns inziens toch een fundamenteel verschil tussen christelijke hoop en Poppers idee van *piecemeal social engineering*. Zoals ook Löwith al aangaf: de christelijke hoop beweegt zich in een transcendent kader, en zorgt zo voor een dynamiek tussen immanentie en transcendentie. Het christendom bevestigt in de scheppingsidee de fundamentele zijnsafhankelijkheid van de mens – de ‘adelaarsvleugels’ van God. Het al dan niet aanvaarden van deze afhankelijkheid maakt nogal wat verschil. Wie op basis van autonomie en maakbaarheid zijn eigen leven gaat leiden, kan tot grote creativiteit komen en hoge toppen scheren. Maar is ook de ingenieur van zijn eigen geluk. Onze tijd van toegenomen prestatiedruk, burn-out en depressies is duidelijk op zoek naar een nieuwe taal die de mens niet op beklemmende, maar op bevrijdende wijze confronteert met zijn zijnsafhankelijkheid. De christelijke hoop, ook gericht op een hiërarchisch, kan hier een bevrijdend perspectief bieden. Christenen zijn, naar het woord van Paulus, in de wereld, maar niet van de wereld. Het christendom beweegt zich altijd in dergelijke spanningsvelden tussen ‘reeds aanwezig’ en ‘nog niet’. Dat gaat over het Rijk Gods, maar ook over de menselijke hoop op een vervullend leven. Ons menselijk werk is principieel nooit af en daarom nooit volledig maakbaar.

Maar als christelijke hoop qua sociale dynamiek een meer bescheiden positie met zich meebrengt dan de moderne vooruitgangsidee, geldt dit dan niet nog meer voor de tragische visie op de geschiedenis, die Löwith verkiest? Is de matigheid van de antieken niet sterker dan die van de christenen? Is het 'nooit teveel' (*mèden agan*) van de Grieken geen beter tegengewicht tegen het 'nooit genoeg' van het economische groeimodel? Is bijvoorbeeld de aristotelische klemtoon op het 'midden' in de beoefening van elke deugd niet de ultieme invulling van de klassieke deugd van de 'matigheid' (*soophrosynè, temperantia*)?

De tragische visie op de geschiedenis van de oude Grieken houdt in dat de mens extreem bescheiden moet zijn, in het besef dat hij zijn lot niet fundamenteel kan veranderen. De keerzijde van deze medaille is dat sociale emancipatie zo helemaal onmogelijk wordt, en het streven ernaar laakbaar. Dat kan je niet vertellen aan de vluchtelingen die met een bootje op de Middellandse Zee Fort Europa proberen te bereiken. Of aan de Afghaanse vrouwen die volwaardig willen participeren in onderwijs en arbeidsmarkt om hun leven te verbeteren. En zelfs het vuur van al te radicale aanhangers van de *woke*-beweging moet je niet blussen door te komen aandraven met een tragische visie op de geschiedenis. Wel wensen we hen een flinke scheut gematigde hoop. ■

‘Zij bezaten alles gemeenschappelijk’¹

Christelijke inspiratie voor een markt-gedreven economie

Sommige beelden banen zich een weg naar ons netvlies en staan er voorgoed op gebrand. De iconische foto van Tuca Vieira van 2004 is er voor mij zo een: in één beeld zie je de *favela* in Sao Paulo (ironisch genoeg ‘Paradise City’ genoemd), gescheiden door een dun muurtje en geflankeerd door bijzonder luxueuze appartementen, inclusief zwembaden op elk terras. In één oogopslag worden we geconfronteerd en mogelijk aangesproken door armoede en ongelijkheid, fenomenen die onze samenleving niet vreemd zijn maar (al te) vaak onder de radar blijven en dus uit ons gezichtsveld plaatsvinden. Ongewild roepen ze voor velen de vraag op: hoe is het mogelijk? Hoe is het mogelijk dat dit vandaag de dag nog bestaat, gezien de mogelijkheden die onze huidige wereld biedt?

Voor Chiara Lubich, stichteres van de Focolarebeweging, was het net die directe aanblik in Sao Paulo van armoede en ongelijkheid die haar in 1991 op een originele manier naar economie deed kijken. Even wat achtergrond: de Focolarebeweging ontstond tijdens de Tweede Wereldoorlog in Trente, waar Chiara Lubich en enkele vrienden en vriendinnen op een nieuwe en authentieke wijze begonnen te leven met en volgens het evangelie. In die tijd van oorlog en dreiging, besloten ze om voor het ideaal van eenheid te kiezen (‘Opdat zij allen een mogen zijn’). Ze waren echter allermindst blind voor de realiteit rondom hen, en zo begonnen ze – onder andere – de dingen die ze hadden spontaan te delen met wie het nodig had. Al gauw brachten mensen heel wat spullen binnen, die vervolgens via Chiara en haar vriend(inn)en verder circuleerden binnen de stad. De Focolarebeweging was geboren. Deze beweging nam in de daaropvolgende jaren een wereldwijde omvang aan. Deze ‘gemeenschap van goederen’ en herverdeling blijft tot op de dag van vandaag een centrale pijler binnen de beweging.

GEÏNSPIREERD DOOR DE BRON

Geworteld in het christendom, sloot Chiara's intuïtie aan bij het voorbeeld van Jezus' nederige levensstijl en bij zijn onderricht van parabellen en aanmoedigingen die de blik richten op medemensen, en vooral op hen die het minder goed hebben. Vooral het Lucasevangelie weerspiegelt de aandacht voor mensen in de marge en vertolkt een kritiek op rijkdom als andere kant van de medaille.³ Bekend is onder meer het 'Magnificat' (dat als het ware 'een optie voor de armen' inhoudt⁴). In de Handelingen, eveneens toegeschreven aan Lucas, lezen we een van de meest tot de verbeelding sprekende passages over de eerste christengemeenschap: '[...] er was niemand die iets van zijn bezittingen zijn eigendom noemde; integendeel, zij bezaten alles gemeenschappelijk. [...] Er was geen enkele noodlijdende onder hen, omdat allen die landerijen of huizen bezaten, deze verkochten en de opbrengst ervan meebrachten om aan de voeten van de apostelen neer te leggen. Aan ieder werd daarvan uitgedeeld naar zijn behoefte.'⁵ In de daaropvolgende eeuwen van het christendom pleiten kerkvaders voor radicale solidariteit met mensen in armoede, zoals bijvoorbeeld Gregorius de Grote die schrijft: 'Als we de armen geven wat ze nodig hebben, geven we niet zozeer iets van onszelf, maar geven we hen terug wat van hen is.'⁶

VAN DE DEUGD VAN MATIGHEID NAAR RECHTVAARDIGHEID

De oproep tot soberheid wordt wel eens gezocht in de deugd van de matigheid, een van de kardinale deugden binnen het christendom. Toch maakt deze deugd ons niet veel wijzer als het over voorgaande thematiek gaat. Volgens Thomas van Aquino vraagt de matigheid om telkens het midden te zoeken en excessen bij de andere deugden in welke richting dan ook te vermijden. Tevens verwijst matigheid ook naar het matig genieten van de geneugten des levens, die we via smaak, geur en aanraking kunnen 'proeven'. Wat te maken heeft met economie, bespreekt Thomas niet onder de deugd van matigheid, maar wel onder die van rechtvaardigheid. Dit hoeft ook niet te verwonderen, want voor Thomas is de rechtvaardigheid uniek omdat zij de enige deugd is die de wil niet richt naar de eigen verlangens, passies en emoties, maar naar de ander, de medemens. De rechtvaardigheid zoekt naar een evenwicht tussen persoonlijk en algemeen welzijn. In zijn uiteenzetting over of de toe-eigening van goederen 'natuurlijk' is, maakt Thomas van Aquino een beslissend onderscheid tussen de aard van de goederen op zich, en het gebruik ervan.⁷ Terwijl de goederen finaal enkel aan God toebehoren, mogen mensen er wel gebruik van maken voor hun eigen welzijn. Rijkdom is op zich niet verkeerd, maar moet wel op de juiste manier begrepen worden. Thomas bekritiseert de rijke persoon die meent dat deze goederen

uitsluitend hem toebehoren, en vergeet dat hij/zij ze ontvangen heeft van God. Anderzijds zal privébezit er voor zorgen dat mensen beter zorg dragen voor wat hen toevertrouwd is en zullen bezitters meer vredevol samenleven dan mensen die alles als gemeenschappelijk bezit hebben aangeduid. Tegelijkertijd moet men steeds bereid zijn, vanuit zijn overvloed te delen met wie in nood verkeert en in uiterste nood is stelen zelfs te rechtvaardigen.

UNIVERSELE BESTEMMING VAN DE GOEDEREN

Hier ligt de kiem voor wat men in het latere sociale denken van de kerk 'de universele bestemming van de goederen' is gaan noemen: goederen zijn door God geschapen, met een universele bestemming, namelijk met het oog op het menswaardige, goede leven van allen. Iedereen heeft het recht op zijn of haar deel om dat te kunnen verwezenlijken. Betekent dit een communistisch ideaal om volledige herverdeling en afschaffing van het privébezit te bepleiten? Ook het privébezit wordt beschouwd als een factor voor menswaardig leven, maar het sociale denken vertoont een slingerbeweging tussen deze twee polen: nu eens beklemtoont men het eerste (bijvoorbeeld Leo XIII's focus op het 'primaire recht van privébezit') en dan weer het tweede (zoals de huidige paus). Niet zelden wordt in dat laatste geval verwezen naar de eerder vernoemde kerkvaders. Hoe dan ook is dit principe van universele bestemming van goederen een oproep om (materieel en bij uitbreiding ook mentaal en spiritueel) bezit niet vanzelfsprekend als persoonlijke verdienste te beschouwen, maar te blijven erkennen dat het ons eigenlijk gegeven is en de bedoeling ervan ons als individu overstijgt.

ECONOMIE VAN HET GENOEG ... VOOR IEDEREEN

In de schoot van de jarenlange inspiratie van de Focolare en de eeuwenlange beweging binnen het christendom, groeide in Chiara exact drie decennia geleden het idee van de zogenaamde 'gemeenschapseconomie' (GE) bij de aanblik van het schrille contrast tussen de wolkenkrabbers en sloppenwijken.⁸ Hoe tegenstrijdig het ook mag klinken, Chiara Lubich initieerde een vorm van economie die de gemeenschap ten goede zou komen – en dat binnen de huidige markteconomie. In die zin is de GE een belichaming van Aristoteles' brede opvatting over de *oikonomia*, de zorg om het 'huishouden' of de gemeenschap waarin elke mens tot zijn recht komt en krijgt wat hij daartoe nodig heeft – en dus met verdeling van goederen, het verwerven en gebruik van rijkdom en welvaart. Centrale uitgangspunten zijn het achterliggende relationele mensbeeld dat vertrekt vanuit een universele lotsverbondenheid alsook het besef dat alles ons vooraf als genade gegeven

wordt. Fungerend binnen de markteconomie, wil de GE de economie niet omverwerpen, maar wel heroriënteren zodat de eenzijdige kapitalistische focus op excessieve materiële groei en financiële winst ten koste van mensen doorbroken wordt. Zo weten bedrijfsleiders zich uitgedaagd om hun winst gedeeltelijk in te zetten voor projecten ter ondersteuning van inclusie en participatie. Winst is immers niet de primaire – en zeker niet de exclusieve – doelstelling, maar is een middel om de meer fundamentele doelstelling, namelijk het goede leven voor allen en de relationele verbondenheid, verder vorm te geven. Wat ook leidt tot een focus op hoe men in en om het bedrijf die relaties kan vormgeven, tussen de verschillende economische actoren, zodat ze gemeenschap, wederkerigheid en inclusie bevorderen. Bovendien doet de GE een appel aan werkgevers en werknemers, consumenten, spaarders, burgers, academici en iedereen op alle niveaus, om deze alternatieve levensstijl te promoten. Op die manier belichaamt de GE in al haar facetten op innovatieve manier het aloude christelijke idee van de ‘universele bestemming van goederen’. Tevens omvat de GE een oproep tot soberheid van individuen met het oog op de hele gemeenschap, en richt zij zich op een ‘economie van het genoeg’ opdat er, om menswaardig te kunnen leven, genoeg zou zijn voor iedere mens. ■

1 Handelingen 4:32.

2 Johannes 17:20.

3 Cf. Richard A. Burrige, *Imitating Jesus: An Inclusive Approach in New Testament Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007, blz. 261–264.

4 Lucas 1:46–55.

5 Handelingen 4:32–35.

6 *Regula pastoralis* 3, 2: PL 77, blz. 87. geciteerd in Franciscus, *Fratelli tutti*, §119.

7 Zie hiervoor *Summa theologiae* II, 66 art 1–2 en ST II, q. 66 art 7.

8 Voor meer verkennende informatie over dit netwerk van bedrijven, zie <https://www.edc-online.org/en/>. Voor meer theoretische achtergrond en werking ervan, zie Lorna Gold, *Sharing Economy. Solidarity Networks Transforming Globalisation*, Hants, Ashgate, 2004.

Tot besluit

De florerende tuin van Epicurus

In een van de eerste redactiebijeenkomsten ter voorbereiding van dit tweede cahier van de Trends Leerstoel Economie van de Hoop kwam het gedicht ‘De tuin van Epicurus’ van Ida Gerhardt ter tafel. Het paste naar ons aanvoelen goed bij het thema dat centraal zou staan. Het gedicht inspireerde de redactie bovendien indirect tot de titel van deze essaybundel: *Meer dan genoeg. Een florerende economie van de matigheid*. We besloten – toen geleidelijk het zicht op het geheel van het themacahier ontstond – het gedicht bij wijze van opmaat aan de bundel vooraf te laten gaan. En het idee kwam op om het cahier met een overweging van dit gedicht af te ronden – en wel in samenhang met de inhoud van de artikelen en interviews die men nu heeft kunnen lezen. Het onderstaande wil een poging (letterlijk: een *essay*) zijn om een dergelijke overweging te bieden. Deze overpeinzingen zijn natuurlijk sterk bepaald door de levens- en leesgeschiedenis van de auteur. Deze nodigt de lezer uit om met hem mee door de Tuin van Epicurus te wandelen, en daar vanuit een eigen perspectief wellicht heel anders naar hetzelfde te kijken en daaruit dus ook eigen *keuzes* te maken. Want het gedicht is ook een lofzang van de *keuze in vrijheid*.

DE TUIN VAN EPICURUS

Wij kozen soberheid tot bondgenoot.
De geest beheerst als willig instrument
het lichaam, tot die fiere dienst gewend;
gevoed met zuiver water, zuiver brood.

Wij kozen soberheid tot bondgenoot.
Besloten schikt zich in der uren kring
naar strikte trant tot rust en ordening
wat ons het denken, vrijuit zwervend bood.

Wij kozen soberheid tot bondgenoot,
 wij arbeiden in zwijgen en geduld;
 de dag is als een honingkorf gevuld
 en vriendschap is in onze tuin genood.

Wij kozen soberheid tot bondgenoot,
 en uur na uur draagt ons zijn gave aan,
 wij rijpen als de vruchten, als het graan
 in 't goede leven tot de goede dood.

IDA GERHARDT

Epicurus (341–270) was een Griekse filosoof. Maar een klein gedeelte van zijn geschriften is bewaard gebleven; dankzij tijdgenoten en leden van zijn 'school' hebben we aanvullende bronnen over hem. Voor hem stond filosofie in dienst van het menselijk welbevinden. Het denken kan ons helpen die vrije keuzes te maken die dit welbevinden bevorderen, en ons ook stimuleren de keuzes na te laten die dit welbevinden in gevaar brengen. De omsloten tuin van een prachtige villa nabij Athene was de plek van de wijsgerige bijeenkomsten van zijn 'school'. Deze villa werd bewoond door een levensgemeenschap: Epicurus zelf, zijn broers, hun vrouwen en kinderen, en enkele vrienden en leerlingen. Er waren meer filosofische scholen in Athene, ieder met hun eigen gebruiken en levensstijl, en met kenmerkende plekken van samenkomst, zoals de agora of markt (Socrates, Plato, diens vrienden en tegenstanders), de stoa (een zuilengang), het lyceum (een sportschool) en de Akademie (Plato, Aristoteles en leerlingen).

Het specifieke van de school van Epicurus was de vriendschap en het samen in verbonden vriendschap genieten van de 'goede dingen'. Epicuristen stonden bekend als levensgenieters, en dat is terecht, maar zeker later werd door critici vergeten dat het ging om meer, ja om iets heel anders dan ongebreidelde behoeftebevrediging. Ook het nastreven van macht, rijkdom en eer draagt niet wezenlijk bij aan het welbevinden van persoon en gemeenschap. Integendeel, dit staat het werkelijk genieten veeleer in de weg. Meerdere sociale, economische, politieke en ecologische crisissen en mondiale ontsporingen getuigen daarvan – in de tijd van Epicurus en in onze eigen dagen. In enkele bijdragen van deze bundel wordt geïllustreerd dat een 'meer dan genoeg' in *déze*, je zou kunnen zeggen anti-epicuristische zin, juist tot een niet-floreren van persoon en gemeenschap leidt.

Ook de 'wij' die in het gedicht zesmaal worden aangeduid, genieten door hun keuze voor de *soberheid* juist van het *floreren* van hun vitaliteit.

Wij kozen soberheid tot bondgenoot.

Als in een litanie begint ieder van de drie strofen met deze korte zin, die daardoor een bijzondere nadruk krijgt. In een gedicht telt – als het goed is – ieder woord, en dat geldt temeer wanneer een zin driemaal wordt herhaald.

Op wie slaat dat ‘wij’? *Wie* kozen voor de soberheid? Dat zou de gemeenschap van de oorspronkelijke Tuin van Epicurus kunnen betreffen. Zoals wel vaker in de gedichten van Ida Gerhardt denk ik eerder aan haar eigen kleine tweepersoons leefgemeenschap met Maria van der Zeyde. Beiden waren door hun studies en beroepen doorkneed in de klassieke letteren. Voor ons, die dit gedicht lezen, in het bijzonder na het lezen van dit themacahier over een florerende economie van het genoeg, zou dat ‘wij’ ook kunnen appelleren aan onze keuzen in de kleine en grote gemeenschappen en maatschappelijke verbanden waarin we leven en werken.

Er wordt *gekozen* voor de soberheid. Dat kun je in je eentje doen, heel goed zelfs, maar ook met anderen samen. Hoe groter de gemeenschap die het betreft, hoe meer impact die keuze heeft. In de inleiding van deze bundel wordt het beeld van de rivier en haar bedding gebruikt. Beide hebben hun eigen dynamiek. Onvermijdelijke natuurprocessen doen ook de bedding veranderen. Je zou antropomorf kunnen stellen dat de bedding zich aanpast aan de natuurlijke omstandigheden. Aanpassingen van levende wezens aan de omgeving zijn nog aanzienlijk dynamischer, met de kameleon als een prachtig observeerbaar voorbeeld: kleurverandering, zich bij gevaar dood houden, dan weer de snelle tong uitrollen om een insect te verschalken, of beide ogen onafhankelijk van elkaar bewegend speurend naar bedreigingen en lekkertijen. Het zou opnieuw antropomorf zijn om te stellen dat de kameleon voor deze aanpassingen kan *kiezen*. Maar waar het gaat om onze persoonlijke en maatschappelijke aanpassingen kan er *gekozen* worden om zaken anders aan te pakken, de omstandigheden niet als onveranderbaar fatalistisch te ondergaan, voor een andere bedding te *kiezen*. Zo kun je een nieuw paradigma niet alleen passief afwachten, maar ook als gevolg van persoonlijke en sociale *keuzen* naderbij brengen. Zo kunnen we *kiezen* voor de soberheid, voor een goede maatvoering, voor de juiste, passende, ja zelfs ‘volle’ maat.

In het gedicht staat steeds het *kiezen* voorop, en wel driemaal, of mag ik zeggen: ‘drievuldig’? Er wordt gekozen voor de doordachte beheersing (eerste strofe), voor de welgekozen en weldoende ordening (tweede strofen), en voor het dankbaar rijpen naar het leven én de eindigheid (derde strofe).

Het valt mij op hoezeer deze driedeling parallel is aan wat de gids voor het goede leven die Benedictus van Nursia (zesde eeuw) aan zijn monniken en monialen voorhoudt. Dat is ook niet zo verwonderlijk: Ida Gerhardt en Maria van der Zeyde – beiden van stevig protestantse huize – kenden

het monastieke leven en waren er regelmatig te gast. Hun vertaling van de Psalmen wordt in vrijwel alle Nederlandstalige abdijen en priorijen in de Lage Landen dagelijks gezongen.

Hoeveel is er al niet gedacht, geschreven en gediscussieerd over het 'bestaan' van de vrije wil. Ikzelf ben er veeleer van overtuigd dat de vrije keuze kan *gebeuren*, niet zelden als gevolg van een weloverwogen en langdurig proces. Zo'n keuze gebeurt uitdrukkelijk in dit gedicht, en wel met goede vruchten. Het betreft blijkbaar een *goede* keuze, die keuze voor de soberheid.

In het gedicht wordt dus gekozen voor de *soberheid*. Dat scheelt maar één letter met 'somberheid'. Maar het gedicht straalt geen somberheid uit. Integendeel, we komen de fierheid tegen, de zuiverheid, de vrijheid, de vruchtbaarheid, het *goede* leven, ja zelfs de *goede* dood. 'Soberheid' is afgeleid van het Latijnse *sobrietas*, dat vertaald wordt met 'nuchter', 'matig', 'verstandig'. Een Latijns synoniem is *frugalitas* (dat in het Engels als *frugality* is overgenomen), met als vertalingen: 'matigheid', 'degelijkheid', 'eenvoud' en is verbonden met woorden als 'vruchtbaar' en 'vruchtdragend'. Het is deze betekenisruimte van 'soberheid' die in het gedicht 'De tuin van Epicurus' geleidelijk wordt gevuld. Het is deze invulling van op een florerende huishouding (economie) gerichte *matigheid*, die ons voerde naar de keuze voor de titel van dit themacahier.

De soberheid wordt in het gedicht als *bondgenoot* beschouwd. Dus niet als vijand, of als zure tegenstander van het genieten, of als een voorstander van een karig minimum. Bij politieke discussies over beleidskeuzen bij de opvang van asielzoekers gebruikte een Nederlandse bewindspersoon regelmatig de woordencombinatie 'sober maar humaan', een impliciete tegenstelling; die gericht lijkt te zijn op wat minimaal nodig is voor enige menselijkheid, nét genoeg. De soberheid in het gedicht en de matigheid die in deze bundel worden gethematiseerd zijn juist gericht op méér humaniteit. Ook een pleidooi voor globale soberheid mag niet los worden gezien van het streven naar globale sociale rechtvaardigheid, in de context van globale menselijke waardigheid. Het begrip soberheid kan ook overkomen als een soort luxegoed van de welgestelden, zo thematiseert Toon Vandeveld in zijn bijdrage. Een pleidooi daarvoor kan een valse klank krijgen wanneer er niet tegelijk een pleidooi klinkt tegen de schrijnende sociale ongelijkheden, zowel lokaal als globaal.

Guido Vanheeswijck suggereert in zijn bijdrage in dit cahier de paradigmawisseling om elkaar wereldwijd niet meer als concurrenten te beschouwen maar als tochtgenoten. Een mooi beeld; in het voetspoor van Ida Gerhardt vind ik 'bondgenoten' nog iets meer appellerend: we delen niet alleen een gemeenschappelijke weg die we begaan, maar we zijn ook verbonden in een besef van een gemeenschappelijke bestemming. Je zou in dit verband een opgang kunnen zien van een samen leven van 'lotgenoten'

– daarin klinkt een passief ondergaan mee – naar ‘tochtgenoten’, waarin naast elkaar een weg wordt begaan, en uiteindelijk ‘bondgenoten’, waarin men met elkaar verbonden is. Maar niet als leden van een kleine groep zelfgenoegzame bendeleden, van de eigen clan of in de eigen ideologische bubbel, maar vertrekkend vanuit een bindende gerichtheid op het *bonum commune, the common good*. Concurrentie moge tot onze natuurlijke instincten behoren, maar coöperatie is eveneens typisch voor het menselijke; je zou coöperatie een noodzakelijke randvoorwaarde kunnen noemen waarbinnen concurrentie eigenlijk pas zinvol en mogelijk is.

*De geest beheerst als willig instrument,
het lichaam, tot die fiere dienst gewend,*

Het beeld van de geest die het lichaam ‘beheerst’ is niet zomaar aantrekkelijk. Het roept de relatie van heer en knecht op. Maar het gaat de dichter om wat sturing geeft in de vrije persoon, om het innerlijke kompas voor ogen te hebben bij het kiezen van je eigen koers. Het gaat ook niet om de onderwerping van het lichaam aan de geest. Het lichaam is een ‘willig’ instrument, het wendt zich zelf uit vrije wil naar zijn ‘fiere dienst’, het is een dienst zonder onderdanigheid. Onderwerping en onderdanigheid gaan niet samen met ‘fierheid’. De keuze voor de soberheid maak je persoonlijk en veelal ook met bondgenoten die zich hieraan *willen* verbinden. Het is een keuze die met een *wending* te maken heeft. Die wending heeft gevolgen voor de levensinrichting, in de keuze voor het gevoed worden door

zuiver water, zuiver brood.

Het gaat hier niet om een chemisch zuiver zijn van verontreinigingen, chemisch zuiver water is smakeloos, en het beste brood is een complex mengsel van meerdere bestanddelen – maar om een keuze voor het echte, het onvervalste. Een keuze ook voor wat echt nodig is en het hinderlijk overbodige weg te laten. Daardoor geniet je niet minder, maar juist meer van wat er echt toe doet. Het is een keuze voor een vermindering van het overvloedige, overbodige en soms ronduit schadelijke, juist om meer en intenser te genieten van het betere, zoals de vrienden in de Tuin van Epicurus beoogden. In bepaalde domeinen zijn er goede gronden om globaal te stellen dat we ‘niet meer maar minder nodig hebben’, zoals Maja Göpel betoogt, maar in andere is juist een ‘meer’ en ‘beter’ nastrevenswaardig, bijvoorbeeld op het gebied van onderwijs, culturele ruimte, gezondheidszorg en sociaaleconomische bestaanszekerheid. Dat zou meteen een mooie invulling zijn van de variant die Göpel formuleert van een morele stelregel van Kant: dat je kiest voor een eigen consumptiepatroon (en dan in de ruimste zin van het woord) waarvan je hoopt en wenst dat allen het doen.

Ook de beleving en cultivering van het omgaan met de tijd wordt gestructureerd door de keuze voor een andere levensstijl:

*Besloten schikt zich in der uren kring
naar strikte trant tot rust en ordening*

Een gestructureerde en geordende dagindeling en een prikkelluwe omgeving gelden vanouds als bevorderlijke randvoorwaarden voor volhardende vruchtbare creativiteit. Dan kun je openstaan voor het nieuwe en onverwachte: ‘wat ons het denken, vrijuit zwerfend bood’. De ordening werkt vrijheidsbevorderend, en biedt de mogelijkheid, al ‘zwerfend’ nieuwe gebieden van het denken en het handelen te verkennen. Paradigmawisselingen en innovatieprocessen komen vaak voort uit het vrije zwerven van de verbeeldingskracht en het volhardend uitwerken van wat de verbeelding heeft doen ontdekken. Rust en ordening hebben op deze manier geen statisch, maar juist een dynamisch karakter; ze werken niet beknottend maar bevrijdend.

De keuze voor de soberheid, zoals die in dit gedicht wordt bezongen, is dan ook vruchtbaar: ‘en uur na uur draagt ons zijn gave aan’, als vruchten van de oogst. Soberheid – zo opgevat – verarmt niet, maar verrijkt. Die vruchtbaarheid wordt ook uitdrukkelijk in de laatste regels gevierd, niet alleen waar het gaat om wat het vrijuit zwerfende denken heeft geboden, maar ook waar het gaat om de persoonlijke groei en bloei van de ‘bondgenoten’:

*wij rijpen als de vruchten, als het graan
in 't goede leven tot de goede dood.*

De soberheid is gericht op het goede leven, inclusief de dankbare aanvaarding van de eindigheid van dat goede leven. Maar binnen die eindigheid zijn er grenzeloze mogelijkheden tot geestelijke groei en innerlijke vitaliteit die tot concrete vruchten kunnen leiden.

Er wordt regelmatig over ‘ontgroeien’ gesproken waar het gaat om mondiale ontwikkelingen, maar de maatvoering die in het gedicht wordt bezongen is juist op groei gericht, zij het in andere domeinen en op andere wijzen, zoals zowel Hendrik Opdebeeck als Jef Peeters in deze bundel genuanceerd betogen. Ze benadrukken impliciet het onderscheid tussen existentiële en consumptieve *behoeften* (die te bevredigen zijn) en existentiële en transcendente *verlangens* (die nooit helemaal gestild kunnen worden). Een onderscheid dat zo magistraal is uitgewerkt in Levinas’ *Totaliteit en oneindigheid*.

De keuze voor een welbepaalde en weloverwogen matigheid is geen keuze voor somberheid en schraalheid, maar voor een beter florerende welgereguleerde ‘huishouding’. Een economie die juist streeft naar een ‘meer dan genoeg’ van wat het leven de moeite waard maakt. Is er ooit genoeg

onderlinge genegenheid, empathie, sociale gerechtigheid? Is er ooit meer dan genoeg sterke poëzie? Er is verbeeldingskracht en bondgenootschap vereist om een in vele opzichten duurzame florerende economie van het ‘meer dan genoeg’ te doen groeien. Dit themacahier beoogt dit gebied ‘vrij-uit zwervend’ te verkennen. Met het oogmerk bondgenoten bijeen te brengen, in een samenwerkend pluralisme van expertise, reflectie, praktijkervaring – zoals ook blijkt uit geenszins ongerefecteerde inzichten in de opgenomen interviews met drie ondernemers – en publieke invloed. Zo kunnen nieuwe ideeën ontstaan en elkaar beïnvloeden, in het samenspel van een cultureel tijdschrift dat niet voor niets de naam *Streven Vrijplaats* draagt, het ondernemersblad *Trends* en de daaraan gelieerde academische vrijplaats van de Leerstoel Economie van de Hoop.

In het samenspel van economie, morele reflectie, maatschappelijk gesprek en levensbeschouwelijk gedachtegoed lijkt het tij zich te keren, zo stellen de Britse economen Paul Collier en John Kay het in hun recente boek *Greed is Dead. Politics After Individualism*. Amerikaanse collega's uit de burchten van de neoliberale economie en de meritocratie zoals die van Harvard en Chicago brengen hun economische theorievorming in verband met ‘*the common good*’. De briljante en befaamde ethicus Michael Sandel benadert dit samenspel vanuit zijn kritische expertise in veelgelezen boeken als *What Money Can't Buy* en *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good*.

Collier en Kay nodigen hun lezers aan het eind van hun voorwoord uit om met dit kerende getij mee te bewegen: ‘Jij kunt deel van dit proces tot verandering worden. We hebben dit boek geschreven om je daarin te ondersteunen.’

Als mederedacteur van dit themacahier wil ik dit graag beamen, gesteund door de woorden die zijn toegeschreven aan de Griekse jurist Pericles, die enkele eeuwen voor Epicurus leefde, en die ik aantrof als motto in het boek van Collier en Kay:

Wij cultiveren de verfijning zonder extravagantie, en kennis zonder verwaandheid. Rijkdom gebruiken we meer voor het nut dan voor de show, en we stellen dat de werkelijke schande van de armoede niet het erkennen daarvan is, maar het je onttrekken aan de strijd daartegen [...] Discussie zien we niet als een struikelblok voor onze activiteiten, maar als onmisbare voorwaarde voor welk verstandig handelen dan ook. Sterker nog, in onze ondernemingen combineren we durf met bedachtzaamheid, beide zo goed mogelijk, en beide verenigd in dezelfde personen. ■

Ludo Abicht is van opleiding filosoof en literatuur-wetenschapper. Hij behaalde zijn doctoraat aan de University of Cincinnati, Ohio, waarna hij doceerde aan de universiteiten van Antioch en Berkeley. Sinds 1984 doceerde hij bij diverse instellingen in België. Een van zijn meest recente publicaties is *Het anarchisme. Van Bakoenin tot de Commons* (2021).

Hans Achterhuis is emeritus-hoogleraar systematische wijsbegeerte aan de Universiteit Twente en was de eerste 'Denker des Vaderlands' – een ere-titel in Nederland – naast eerdere onderscheidingen als de Pierre Bayle Prijs voor maatschappijkritiek en de Socrates Wisselbeker 2011 voor het beste filosofieboek van het jaar (*Met alle geweld*). Enkele verdere publicaties uit zijn omvangrijk oeuvre zijn *De markt van welzijn en geluk* (1979), *Het rijk van de schaarste* (1988), *De erfenis van de utopie* (1998), *De utopie van de vrije markt* (2011) en *Geloof en geweld* (2021).

Toon Bossuyt is CEO van het familiebedrijf BOSS paints / colora, verf-fabrikant en winkelketen. Het bedrijf is in handen van de derde en vierde generatie Bossuyt. Toon is 53, gehuwd met Jo en samen hebben ze vier kinderen. Hij studeerde toegepaste economie aan de KU Leuven.

Herbert De Vriese is hoofddocent aan het Centrum voor Europese Filosofie van de Universiteit Antwerpen. Zijn centrale onderzoeksinteresse betreft de transformatie van de Europese filosofie in de overgang tussen Hegel en Nietzsche. In een breder perspectief gaat zijn aandacht naar de moderne continentale filosofie, naar de samenhang tussen filosofiegeschiedenis en cultuurgeschiedenis en naar theoretische analyses van de moderniteit, zoals in het discours over secularisering en onttovering.

Linde De Vroey is historica en filosofe. Ze werkt aan de Universiteit Antwerpen aan een doctoraat rond de cultuurkritische dynamiek van de rewilding-beweging. Haar filosofische interesse spitst zich toe op het wilde, het tragische, de onttovering van de wereld en de verhouding tussen mens en natuur. Eerder werkte ze als zelfstandig publiekshistorica en docent, en als scenarist en podcastmaker bij haar eigen cultuurhistorische collectief Wilderhistories.

Brent Bleys is hoofddocent aan de vakgroep Economie van de UGent. Hij doceert onder andere ecologische economie, milieu-economie en -beleid en macro-economische bedrijfsomgeving. Zijn onderzoek focust op alternatieve welvaarts-indicatoren, post-groei, milieuvriendelijk gedrag en subjectief welzijn. Hij is verder als vertegenwoordiger van de wetenschappelijke milieus betrokken bij de Federale Raad Duurzame Ontwikkeling.

Joost Callens is licentiaat in de toegepaste economische wetenschappen en in de vastgoedkunde. Hij is CEO van de Camino Group die een twaalfstal vastgoedbedrijven waaronder Durabrik overkoepelt. Daarnaast is hij bestuurder en voorzitter in verschillende externe bedrijven. Joost Callens is auteur van onder meer *De Kwetsbare Leider* en *De Zoekende Leider*.

Wil Derkse is oblaat van de benedictijner Sint-Willibrordsabdij. Hij werkte eerst als leraar scheikunde en vervolgens als hoogleraar wijsbegeerte en academisch directeur bij de Radboudstichting (nu Stichting Thomas More), de TU Eindhoven, de Radboud Universiteit en de Open Universiteit. Vanuit zijn huidige woonplaats Hamburg is hij actief als gastdocent en schrijver, en als partner van BenedictWise, een programma voor leiderschap, benedictijnse spiritualiteit en bezinning. Hij is lid van de redactieraad van *Streven Vrijplaats*. Eind 2021 publiceerde hij *Benedictijnse stuurmanskunst. Leiding geven in dienst van de gemeenschap*.

Maja Göpel verkent als politiek econoom en duurzaamheidswetenschapper de grensgebieden tussen wetenschap, politiek en samenleving. De veelgevraagde spreker is president-directeur van de Duitse adviesraad voor wereldwijde milieu-ontwikkelingen (WBGU). Ze is lid van de World Future Council en de Balaton Group. Recent werkte ze enkele jaren als algemeen programma-directeur bij de start en opbouw van The New Institute, een multidisciplinair toekomstgericht centrum, gevestigd in Hamburg. Maja Göpel is tevens lid van de Club van Rome.

Tom Hannes was lange tijd zenboeddhistisch monnik. Vandaag werkt hij als auteur (van onder andere *Zen of het konijn in ons brein* en *Leven in het Nu. Een Filosofische Zoektocht*), columnist voor *De Standaard*, therapeut, theatermaker, meditatieleerleraar en filosofisch onderzoeker aan de TU Eindhoven.

Frédéric Huybrechts is doctor in ontwikkelingsstudies en is als postdoctoraal onderzoeker verbonden aan het Instituut voor Ontwikkelingsbeleid (IOB) van de Universiteit Antwerpen. In de brede zin bestrijkt zijn onderzoeksgebied spanningsvelden tussen verschillende ontwikkelingspaden en milieubeheer. Hij bestudeert momenteel groene microfinanciering vanuit een politiek ecologisch perspectief.

Stijn Latré promoveerde aan de KU Leuven tot doctor in de wijsbegeerte met een proefschrift over Charles Taylor. Hij werkte als vormingsmedewerker bij Missio, was als onderzoeker en docent verbonden aan de Universiteit Antwerpen, en als lector aan Thomas More. Sinds 2019 is hij directeur van UCSIA vzw.

Geert Noels is econoom, oprichter en CEO van de vermogensbeheerder Econopolis en veelgevraagd opiniemaker over financiële en economische onderwerpen. Zijn visie op de financieel-economische toekomst schreef hij neer in de bestseller *Econoshock*. Zijn laatste boek heeft als titel *Gigantisme. Van too big to fail naar trager, kleiner en menselijker*.

Hendrik Opdebeeck is emeritus hoogleraar filosofie en economie aan de Universiteit Antwerpen. Hij is oprichter van de Trends Leerstoel Economie van de Hoop. Tevens is hij medeoprichter van het actief-pluralistisch SPES-forum voor zingeving in de economie en de samenleving. Bij Pelckmans verscheen zijn trilogie over zingeving in respectievelijk economie, technologie en ecologie.

Jef Peeters is doctor in de wetenschappen en master wijsbegeerte. Hij doceerde sociale filosofie en ethiek aan de KU Leuven. Momenteel is hij vrijwillig onderzoeker bij de groep Sociaal Werk en Sociaal Beleid, Ceso, KU Leuven en bij Smart Organisations, groep CIMIO, UCLL. Hij is lid van Oikos, denktank voor sociaal-ecologische verandering en redacteur bij het gelijknamige tijdschrift. Jef Peeters publiceerde onder meer *Een veerkrachtige samenleving* en *Veerkracht en burgerschap*.

Antoon Vandevelde is emeritus hoogleraar economische ethiek en sociale wijsbegeerte aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven. Hij werkte vooral over filosofie van het geld, het begrip solidariteit en de fundamente van de sociale zekerheid, altruïsme en de logica van de gift. In 2017 publiceerde hij *Het geweld van geld. Op zoek naar de ziel van de economie* bij Lannoo Campus.

Guido Vanheeswijck is emeritus hoogleraar aan de Universiteit Antwerpen en de KULeuven. Hij is redacteur van *Streven Vrijplaats* en columnist voor *Tertio*.

Ellen Van Stichel is als docente christelijke sociale ethiek verbonden aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen van de KU Leuven. Ze is tevens coördinator van het Centrum voor de Studie voor het Katholiek Sociale Denken (KU Leuven). Recente publicaties zijn *Uit liefde voor rechtvaardigheid. Ruimte voor het onverwachte* (met K. Ruytjens) en *Weerbarstig geloof* (met H. Geybels).

Nynke van Uffelen studeerde wijsbegeerte en politieke wetenschappen aan de KU Leuven. Ze is gepassioneerd over politieke filosofie en filosofie van de opvoeding en het onderwijs. Momenteel werkt ze aan haar doctoraat over de ethische aspecten van energieopslag bij de TU Delft in het kader van het RELEASE-project, gefinancierd door het NWO, waarin ze focust op energierechtvaardigheid en waterstof.

COLOFON

Dit is een uitgave van de **Trends Leerstoel Economie van de Hoop**,
de redactie van *Streven Vrijplaats* en UCSIA.

REDACTIE Guido Vanheeswijck
Nynke van Uffelen
Hendrik Opdebeeck
Gilke Gunst
Annemarie Estor
Wil Derkse
Brecht Daneels
Ludo Abicht

TEKSTREDACTIE Annemarie Estor, De zinnenwinkel | www.zinnenwinkel.be

ILLUSTRATIES Nils Van der Linden

VORMGEVING Frederik Hulstaert, Antwerpen

DRUKKERIJ Roularta Printing

VERANTWOORDELIJKE UITGEVER Herman Simissen | *Streven Vrijplaats*
p/a Prinsstraat 14 · BE-2000 Antwerpen

OVER DE LEERSTOEL De **Trends Leerstoel Economie van de Hoop** (Universiteit Antwerpen)
wil werk maken van een sociale, ecologische en zinvolle economie.
Het realiseren van een optimaler evenwicht tussen economie, technologie,
ecologie en maatschappij staat hierbij centraal.

POSTADRES Leerstoel Economie van de Hoop
Prinsstraat 14
BE-2000 Antwerpen

E-MAIL brecht.daneels@uantwerpen.be

WEBSITE www.uantwerpen.be/economie-van-de-hoop

OVER STREVEN VRIJPLAATS Het 86 jaar oude cultureel maatschappelijk tijdschrift *Streven* is begin 2020
noodgedwongen online moeten gaan door het wegvallen van subsidies.
U kunt *Streven Vrijplaats* ondersteunen door overboeking van een vrij
bedrag op rekeningnummer IBAN: BE1473607728083 | BIC: KREDBEBB

E-MAIL streventijdschrift.be/contact

WEBSITE www.streventijdschrift.be

COPYRIGHT © *Streven Vrijplaats* & de auteurs · 2021

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd,
opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand en/of openbaar gemaakt
in enige vorm of op enige wijze – hetzij elektronisch, mechanisch of op enige
andere manier – zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

OPROEP

HEBT U ZIN OM
SAMEN MET **ONS**
VERDER NA TE DENKEN **OVER** EN TE WERKEN AAN
EEN ECONOMIE VAN DE HOOP**P**?

Wat trof u in deze publicatie het meest?

Hebt u wellicht **een concreet voorstel**?

 **reageren** kan via

www.uantwerpen.be/economie-van-de-hoop

of via





streven vrijplaats

