UTOPIE EN UTOPIEKRITIEK
Een historische verkenning

A. Labrie

In hun standaardwerk *Utopian thought in the Western world* (1979) beschrijven Frank en Fritzie Manuel de geschiedenis van 3000 jaar utopisch denken. In meer dan 800 pagina's schetsen zij de mythen van de 'gouden tijd' en het verloren paradijs, diverse ontwerpen voor een volmaakte staat en het vooruitgangsgeloof van de negentiende eeuw. Aan het slot van het boek gaat er echter iets mis: na drie millennia 'utopian propensity' bevindt de lezer zich plotseling in 'the twilight of utopia'. Darwin en Freud worden opgevoerd als de grote spelbrekers, want zij hebben de aandacht gevestigd op de onuitroeibare agressie die inherent zou zijn aan de menselijke natuur. Geconfronteerd met dat pessimistische mensbeeld lijkt de utopische verbeelding in de twintigste eeuw te versagen. Hoewel men ook in deze tijd nog de nodige optimisten kan aanwijzen, lijkt in het algemeen toch sprake van een voorheen ongekend wantrouwen ten aanzien van de utopie.[1]

Het oordeel van Frank en Fritzie Manuel wordt door andere auteurs ondersteund. Zo is volgens Robert Heiss de negentiende-eeuwse utopie van technisch-materiële vooruitgang onder haar eigen gewicht bezweken: "sie hat sich in einer negativen Dialektik selbst zerstört". In aanvulling hierop constateert Bronislaw Baczko dat de anti-utopie, die in de achttiende eeuw nog een zeldzaam verschijnsel was, de utopie in de twintigste eeuw lijkt te hebben verdrongen. Het utopisch denken geniet dan ook, aldus de filosoof Peter Brenner, nog slechts weinig krediet in het hedendaagse wijsgerige debat. En die opvatting wordt gedeeld door Niklas Luhmann, volgens wie alle optimistische toekomstbeelden waarmee het *Projekt der Moderne* ooit een aanvang nam, nu als achterhaald moeten worden beschouwd. De onzekerheid, die voorheen door utopische voorstellingen werd bezworen, is in onze samenleving -getuige bij voorbeeld het uitgebreide verzekeringswezen- als een ingecalculeerd risico geïnstitutionaliseerd. In de moderne 'Risikogesellschaft' kunnen wij wat betreft de toekomst "nur sicher sein, daß wir nicht sicher sein können".[2]

---

1 Vgl. F.E. en F.P. Manuel, *Utopian thought in the Western world* (Oxford 1979), met name de hoofdstukken 32 en 33.

2 Vgl. R. Heiss, *Utopie und Revolution* (München 1973), 156; B. Baczko, *Les imaginaires sociaux. Mémoirs et espoirs collectifs* (Paris 1984), 101; P.J. Brenner, 'Aspekte und Probleme der neueren Utopiediskussion in der Philosophie', in: W. Voßkamp ed., *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie* I-III (Stuttgart 1982) I, II; N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne* (Opladen 1992), 136.

De hier gesignaleerde tendens wordt gedocumenteerd door talrijke geschriften die in meer of mindere mate als anti-utopisch mogen worden bestempeld. In dat verband kan onder meer worden gewezen op de romans *Wij* (1920) van Jevgenjij Zamjatin, *Brave new world* (1932) van Aldous Huxley en *1984* (1948) van George Orwell en op de sociaalwetenschappelijke studies van Raymond Aron, Karl Popper, Helmut Schelsky, Julien Freund en Thomas Molnar. Toch is het anti-utopisme tot op heden nauwelijks systematisch onderzocht. In de uitgebreide literatuur over het utopische denken behoudt het verschijnsel veelal een marginaal karakter, zodat men in het algemeen blijft aangewezen op studies over afzonderlijke auteurs.[3] Het valt uiteraard niet binnen het bestek van dit artikel om deze lacune te dichten en een naadloos ideeënhistorisch overzicht te bieden van de anti-utopische traditie. Dit essay behelst veeleer een poging om de voornaamste bezwaren die in de loop der tijd tegen het utopische denken zijn ingebracht, te inventariseren en de filosofische uitgangspunten hiervan nader te belichten. Daarbij zal worden getracht om aan te tonen, dat dit anti-utopisme vrijwel gelijktijdig met het moderne utopisme zelf ontstaat, terwijl voorts bijzondere aandacht zal worden geschonken aan de rol die het historische denken in deze discussie heeft vervuld. Deze bespreking van de anti-utopische kritiek vooronderstelt echter noodzakelijkerwijze een definitie van het object en wordt derhalve ingeleid door een globale begripsbepaling van het utopisme zelf.

Eschatologie, utopie en utopisme

In 1516 publiceert de Engelse humanist Thomas More zijn beschrijving van het denkbeeldige eiland Utopia. More's relaas markeert het ontstaan van het begrip utopie, dat is afgeleid uit de Griekse woorden *eu-topos* en *ou-topos*. Utopia is een plaats, waar het ideaal van het 'goede leven' is gerealiseerd (*eu-topos*), maar die zich helaas nergens (*ou-topos*) bevindt. Die dubbelzinnigheid is bewaard gebleven in het alledaagse spraakgebruik, waar het begrip de aanduiding vormt voor een 'droombeeld' of een 'onverwezenlijkbaar ontwerp van een volmaakte toestand'. In de wetenschappelijke literatuur over het verschijnsel zijn talrijke pogingen ondernomen om de term nader te definiëren. Hier zal evenwel worden volstaan met een algemene omschrijving, die er uiteindelijk op gericht is om het anti-utopisme in historische termen te begrijpen. Daarbij zal een globaal

3 Meer omvattende studies over de anti-utopische traditie zijn: G. Kateb, *Utopia and its enemies* (New York 1963) en J.N. Shklar, *After Utopia. The decline of political faith* (Princeton, N.J. 1969). Zie daarnaast het *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting en van het vrije denken*, 13 (1985), gewijd aan 'Utopie en conservatisme', waarin enige relevante auteurs worden besproken. Voor een uitgebreid overzicht van de literatuur over het (anti-)utopisme zij verwezen naar J. Fohrmann, 'Zusammenfassende Bibliographie', in: W. Voßkamp, I, 232-253.

onderscheid worden gemaakt tussen een viertal categorieën, te weten: utopisch bewustzijn, eschatologie, klassieke utopie en modern utopisme.[4]

Het utopisch bewustzijn kan op de meest beknopte wijze worden omschreven als het verlangen naar een betere wereld. Dat verlangen is van alle tijden en kan aldus worden opgevat als een antropologisch gegeven, dat door Frank en Fritzie Manuel wordt aangeduid als 'the utopian propensity', terwijl Raymond Ruyer in dit verband spreekt over 'le mode utopique'. Menselijk bestaan beweegt zich onvermijdelijk in de spanning tussen *Sein* en *Sollen*: tussen dat wat is en dat wat zou moeten zijn. Juist die spanning creëert de ruimte voor -wat Ernst Bloch heeft genoemd- *das Prinzip Hoffnung*, dat de grondslag vormt voor het utopisch bewustzijn. Waar hoop en verwachting worden opgevat als een existentieel gegeven, moet ook het utopische bewustzijn als een vaste dimensie van het menselijk bestaan worden aangemerkt. Dat utopische bewustzijn is onveranderlijk gericht op het bereiken van een staat van harmonie. Niet ten onrechte is het utopische denken dan ook door George Kateb omschreven als "a persistent tradition about the perfect society, in which perfection is defined as harmony". Deze hoop op een ideale samenleving impliceert uiteraard een gevoel van onvrede met de bestaande orde, waarin die harmonie ontbreekt. In die zin zegt de utopie evenveel, zo niet meer, over de eigen samenleving als over de staat waarnaar zij verwijst. De utopie is, zoals Max Horkheimer haar heeft omschreven, "die Kritik dessen, was ist, und die Darstellung dessen, was sein soll".[5]

Dit algemene utopische bewustzijn manifesteert zich echter in verschillende vormen. Daarbij kan in de eerste plaats worden gewezen op het eschatologische verlangen van de christelijke traditie waar alle hoop is gevestigd op het einde van de geschiedenis, wanneer de mens zal worden verlost. In feite moet deze christelijke eschatologie worden onderscheiden van de utopie in engere zin. Het christelijke heil is immers gelegen in een andere wereld, waar de utopie zich richt op maatschappelijke verbetering in dit ondermaanse. Dit verschil vervaagt waar men zijn geloof heeft gesteld in de komst van het duizendjarig Rijk Gods op aarde. Maar deze mythe, die de grondslag heeft gevormd voor diverse sociaal-revolutionaire bewegingen, is door de Kerk dan ook als ketterij veroordeeld. Binnen de orthodoxe visie wordt een stringent onderscheid gemaakt tussen de *civitas terrena* en de *civitas dei*: tussen de geschiedenis als het geheel van menselijke handelingen en het heilsgebeuren waarin God Zijn plannen ten uitvoer

---

4 Vgl. Van Dale, *Groot woordenboek der Nederlandse taal* ('s Gravenhage 1970) over het begrip 'utopie' B. Baczko, 92-93. Het probleem van een definitie wordt uitvoerig besproken bij A. Neusüss, *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen* (Neuwied, Berlin 1968), 13-112. Zie voor een nadere uitwerking van de hier volgende historische omschrijving: A. Labrie, 'De reis naar Utopia', *Skript* 11 nr. 4 (1989), 196-212.

5 F. en F. Manuel, 12-13; R. Ruyer, 'Die utopische Methode', in: A. Neusüss, 339 e.v.; G. Kateb, 'Utopianism', in: *International Encyclopedia of the Social Sciences* 16 (z.p. 1968), 267; M. Horkheimer, 'Die Utopie', in: A. Neusüss, 186.

legt. De zuiver wereldlijke, menselijke geschiedenis beschrijft daarbij een zinloze opeenvolging van gebeurtenissen en kent geen richting of patroon. Immers: aangezien de mens, gegeven zijn onveranderlijke natuur, altijd vanuit dezelfde motieven en drijfveren handelt, kan hier van een kwalitatieve verandering geen sprake zijn. Deze gebeurtenissen verkrijgen eerst zin, inzoverre zij deel uitmaken van een verborgen goddelijk plan. Niet de mens, maar God is het ware subject in de geschiedenis. Dienovereenkomstig verloopt ook de verlossing langs bovennatuurlijke weg en onttrekt zich zo principieel aan de macht van de mens. Daaruit volgt dan, dat deze orthodoxe visie op de verlossing van het individu in het hiernamaals bezwaarlijk de basis kan vormen voor een programma tot maatschappelijke verbetering dat de gelovigen aanzet tot collectief handelen.

Een tweede vorm van utopisch bewustzijn wordt vertegenwoordigd door de klassieke utopie. Het betreft hier de zogenaamde Staatsroman, die zich -zoals Robert von Mohl heeft opgemerkt- aandient als "eine Lehre im Gewande einer Erzählung".[6] More's *Utopia* is exemplarisch voor een literair genre, dat kan worden getraceerd tot Plato's *Politeia* en dat met name in de zestiende, zeventiende en achttiende eeuw grote populariteit geniet. In *Utopia* introduceert More de zeeman en filosoof Raphael Hythlodaeus, die felle kritiek uit op de sociale en politieke misstanden in het eigentijdse Europa. De ongelijke verdeling van rijkdom en de veroveringszucht der vorsten worden daarbij aangewezen als de voornaamste oorzaken van de alom heersende honger, armoede en criminaliteit. Tegen deze duistere achtergrond verrijst dan het beeld van Utopia als "the most civilized nation in the world". Op dit eiland, dat door Hythlodaeus tijdens zijn omzwervingen werd ontdekt, heerst volmaakte orde. Utopia is een welvaartsstaat, waar alles van bovenaf wordt geregeld. Onder de burgers heerst volstrekte gelijkheid; zij hebben geen privé-bezit en zijn allen verplicht te werken. Toch geldt de arbeid niet als doel op zichzelf, maar als de voorwaarde voor het 'goede leven'. Juist omdat allen werken, is de arbeidstijd van een ieder relatief kort, "so that he can cultivate his mind- which they regard as the secret of a happy life". Voor het overige zijn de genoegens van de Utopianen bescheiden, want zij hechten vooral aan een goede gezondheid en -daarin toch opvallend Engels- aan een fraai verzorgde tuin. Gokken, jagen en praalzucht worden daarentegen veracht en om dat laatste te demonstreren gebruiken zij hun overvloedige goud en zilver dan ook bij voorkeur voor de vervaardiging van hun w.c.-pot. Uiteraard hebben de bewoners van Utopia ook een afkeer van oorlogen die zij, als zij de vijand niet kunnen omkopen, liefst laten uitvechten door huursoldaten. De binnenlandse vrede wordt in hoge mate bevorderd door het principe van religieuze tolerantie, dat zich echter niet uitstrekt tot onverholen atheïsme. Tenslotte kent het eiland slechts een beperkte wetgeving, want in

6 Vgl. A. Neusüss, 41-42.

de volmaakte samenleving kan men uiteraard met een paar eenvoudige regels volstaan; een goede opvoeding doet de rest.[7]

De voorliefde voor een egalitaire maatschappij, die wordt gekenmerkt door het ontbreken van privé-bezit en door een strakke staatscontrole, is een meer algemeen verschijnsel dat ook in het moderne utopisme terugkeert. Specifiek voor de klassieke utopie is evenwel de locatie van de volmaakte samenleving: deze is namelijk gesitueerd op een ruimtelijk afgescheiden plaats, waar de interne harmonie niet door invloeden van buitenaf kan worden verstoord. De klassieke utopie is een *Raumutopie*, gemodelleerd naar het beeld van de autonome, autarkische polis. In de klassieke utopie ontbreekt derhalve het temporele aspect, dat juist kenmerkend is voor het moderne utopisme. Het geschetste ideaal is van alle tijden, evenals de mogelijkheid om dit te verwezenlijken. De klassieke utopie gaat dan ook uit van een onveranderlijke menselijke natuur, die overal dezelfde mogelijkheden ten goede en ten kwade omvat. Zij biedt daarom geen programma om het ideaal van een toekomstige samenleving door gerichte maatschappelijke actie te verwezenlijken. Veeleer is zij het gedachtenexperiment van een individuele schrijver, die met argumenten tracht te overtuigen. Daarmee behoudt de klassieke utopie dan vóór alles het karakter van een pedagogische verhandeling, die een moreel appèl richt aan de lezer om het goede te doen.

In dat opzicht vormt de roman *L'an 2440* (1770) van Louis Sébastien Mercier het begin van een nieuwe ontwikkeling, want hier voltrekt zich de overgang van de klassieke *Raumutopie* naar de moderne *Zeitutopie*. De hoofdfiguur van dit werk is een Parijzenaar, die de avond heeft doorgebracht met een Engelsman en na heftige discussies over de Franse samenleving in slaap valt. Wanneer hij zich de volgende dag naar buiten begeeft, wacht hem een grote verrassing. Parijs blijkt te zijn veranderd in een voorbeeldige stad met fraaie, brede straten, mooie huizen en uitstekende openbare voorzieningen. De bouw van het Louvre is voltooid, terwijl de Bastille is afgebroken. Frankrijk is plotseling een constitutionele monarchie en ook de Parijzenaars zelf hebben een metamorfose ondergaan. Zij blijken voorkomende lieden te zijn geworden die zich op ordentelijke wijze over straat bewegen. Maar dit Parijs bevindt zich dan ook in de toekomst, daar de hoofdfiguur pas in het jaar 2440 uit zijn slaap blijkt te zijn ontwaakt.[8]

Merciers utopie bevindt zich niet langer op een afgelegen plaats, maar is verschoven in de tijd. Deze verbinding tussen utopie en geschiedenis wordt vanaf het einde van de achttiende eeuw gangbaar en geeft geboorte aan het moderne utopisme, dat de klassieke utopie naar de achtergrond verdringt. Het moderne utopisme wordt gedragen door een nieuwe, gesecularisseerde opvatting van tijd en geschiedenis. De mens maakt voortaan zijn eigen geschiedenis, die

---

7 Vgl. Th. More, *Utopia* (Harmondsworth 1986), m.n. 70 en 79.

8 Vgl. F. en F. Manuel, 458-460; R. Koselleck, 'Die Verzeitlichung der Utopie', in: W. Voßkamp ed., III, I e.v.

daarbij het karakter draagt van een lineair en doelgericht vooruitgangsproces. De geschiedenis vormt de uitdrukking van de drang tot vervolmaking, die immanent zou zijn aan de menselijke natuur zelf. Deze geschiedfilosofie wordt zichtbaar in Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) en Condorcets *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) en bepaalt vervolgens de grote wereldbeschouwelijke stromingen -zoals het positivisme en het marxisme- van de negentiende eeuw. Hier ontstaat een merkwaardige verbinding, inzoverre het moreel wenselijke nu tevens het historisch noodzakelijke blijkt te zijn. De moderne utopisten beroepen zich op de geschiedenis, die hun kritiek op de bestaande orde bevestigt en die de zekerheid biedt van een betere toekomst. Daarmee verandert de utopie echter van een pedagogische verhandeling in een politiek programma. Het moderne utopisme levert de ideologische grondslag voor collectieve bewegingen, die hun politieke optreden op grond van hun blauwdruk voor de toekomst kunnen rechtvaardigen. En waar de gevolgen van dit optreden zichtbaar worden, begint de anti-utopische kritiek.

Utopiekritiek

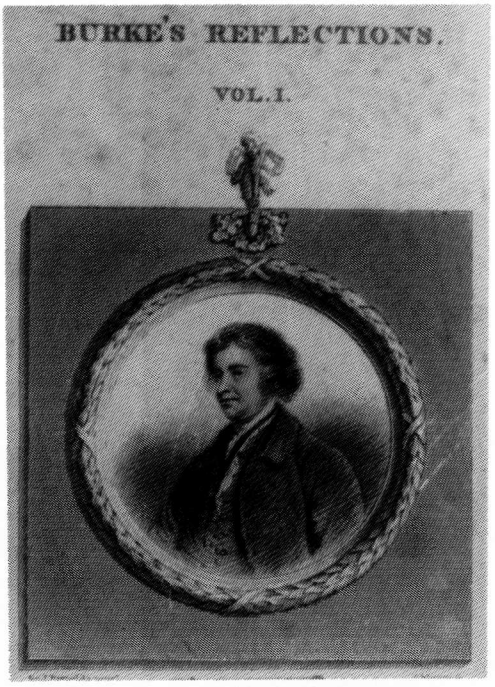
Utopische voorstellingen hebben van oudsher kritiek opgeroepen. Reeds Plato's *Politeia* stuit op bezwaren bij Aristoteles, terwijl More's *Utopia* de aanleiding vormt voor menige parodie. Toch behoudt deze kritiek tot het einde van de achttiende eeuw een min of meer incidenteel karakter; zij lijkt meer gericht tegen de specifieke opvattingen van een afzonderlijk auteur dan tegen het utopische denken als zodanig.[9] De opkomst van het anti-utopisme lijkt zo vooral een reactie op het vooruitgangsgeloof van het moderne utopisme, dat zijn oorsprong vindt in het meer optimistische mensbeeld van de Verlichting. Die kritiek wordt reeds incidenteel zichtbaar ten tijde van de Verlichting zelf zoals in Jonathan Swifts *Travels into several remote nations* (1726) en Voltaire's *Candide* (1759). Met hun nadruk op de minder positieve kanten van de menselijke natuur en de beperkingen van de rede wijzen deze vertellingen reeds in de richting van het moderne anti-utopisme. De door hen geuite bezwaren worden vanaf het einde van de achttiende eeuw van vele kanten herhaald en nader uitgewerkt. De Franse Revolutie vormt in dit verband een breekpunt, inzoverre hier voor het eerst de praktische gevolgen zichtbaar worden van het moderne utopisme. Sedert die traumatische ervaring wordt het geloof in enigerlei vorm van maatschappelijke vooruitgang begeleid door de bezwaren van sceptici, die met name vanaf het einde van de negentiende eeuw de overhand lijken te krijgen. Twee wereldoorlogen, diverse pogingen tot genocide, het gevaar van atomaire vernietiging en de dreiging van een ecologische ramp lijken het zicht

9 Indien men de utopie eng definieert als een strikt wereldlijk ideaal, kan de christelijke eschatologie uiteraard als fundamenteel anti-utopisch worden bestempeld.

op een lichtende toekomst effectief te hebben verduisterd. De kritiek op het utopisme vertoont daarbij enige hoofdlijnen, die vanaf het einde van de achttiende eeuw tot op heden kunnen worden gevolgd en die hier puntsgewijs zullen worden besproken.

Utopisme en totalitarisme

Eén van de meest zwaarwegende bezwaren van het anti-utopisme is gelegen in de vermeende verbinding tussen utopisme enerzijds en revolutie, geweld en totalitarisme anderzijds. De kritiek richt zich daarbij in essentie tegen de these van de menselijke autonomie en de daarmee verbonden idee van de maakbaarheid van de samenleving. De utopist gaat uit van de mens als autonoom subject, dat vrij is om de wereld volgens de eigen rationele inzichten in te richten of daartoe tenminste bestemd is. De anti-utopist wijst juist op de schaduwzijde van dat ideaal dat onmogelijk of zelfs, gezien gebleken ervaringen, onwenselijk zou zijn.



Titelpagina van *Burke's reflections* met gravure, op ware grootte.

Dergelijke kritiek kan worden getraceerd tot de reacties op de Franse Revolutie. Zo herkent men in Edmund Burkes *Reflections on the revolution in France* (1790) gemakkelijk argumenten, die ook heden ten dage nog tegen het utopisme worden ingebracht. Naar zijn oordeel zijn de revolutionairen fanatici, die zich hebben laten meevoeren door simplistische en abstracte ideeën omtrent een volmaakte samenleving. Zij laten zich leiden door "much, but bad, metaphysics; much, but bad geometry; much, but false, proportionate arithmetic" en hebben aldus geen oog voor de concrete omstandigheden waaronder zij hun idealen moeten verwezenlijken. De revolutionairen hebben getracht om een samenleving *ex nihilo* te creëren en hebben daartoe alle historische ervaring, welke wordt belichaamd in bestaande tradities en instellingen, terzijde geworpen. Een bevolking die is losgesneden van haar eigen verleden is echter stuurloos in haar handelen en wordt zo het willoze

werktuig van een regering. Die regering wordt daarmee vanzelf tot een nieuwe vorm van despotie, te meer waar zij haar abstracte idealen slechts met dwang en geweld aan haar onderdanen kan opleggen. Tegenover de 'tyranny and usurpation' en 'rage and frenzy' van de revolutionairen benadrukt Burke juist het belang van praktische zin, ervaring en voorzichtigheid. Zijn standpunt is dat van de *hervormingsconservatief*, die weet dat hij zich onvermijdelijk moet aanpassen aan historische veranderingen, maar daarbij pleit voor *prudentia*. Zoals hij opmerkt:

> The science of government being therefore so practical in itself, and intended for such practical purposes, a matter which requires experience, and even more experience than any person can gain in his whole life, however sagacious and observing he may be, it is with infinite caution that any man ought to venture upon pulling down an edifice which has answered in any tolerable degree for ages the common purposes of society, or on building it up again, without having models and patterns of approved utility before his eyes.[10]

Soortgelijke ideeën treft men ook elders. Wat Duitsland betreft kan in dit verband bij voorbeeld worden gewezen op de Göttinger professoren August Rehberg en Ernst Brandes, op Friedrich von Gentz -de vertaler van Burkes *Reflections*- en Wilhelm von Humboldt en zelfs op Hegel.[11] Zo verwijt Humboldt in zijn *Ideen über Staatsverfassung, durch die neuere französische Constitution veranlasst* (1791) de revolutionairen "nach blossen Grundsätzen der Vernunft" een nieuwe samenleving te willen stichten. Volgens Humboldt is het evenwel een illusie te menen dat men de werkelijkheid volgens vooropgezet plan zou kunnen veranderen. De werkelijkheid verschijnt de mens als *Zufall*: als een ingewikkeld geheel van talloze krachten, die niet alleen op zichzelf, maar vooral ook in hun wisselwerking ondoorgrondelijk en dus oncontroleerbaar zijn. Gegeven dat feit resteert slechts een smalle marge voor het aanbrengen van wijzigingen in de situatie, waarin men door het toeval is geplaatst, want elke radicale verandering leidt tot onvoorziene gevolgen. De revolutionaire leiders hebben nu juist te weinig oog gehad voor deze beperkingen van de rede, die immers altijd wordt begrensd door de macht van de geschiedenis. Hun poging om het rijk van de vrijheid vanuit het niets te vestigen is bij voorbaat tot mislukken gedoemd, aangezien niet is voldaan aan de daartoe benodigde voorwaarden. Die vrijheid moet met dwangmaatregelen van bovenaf worden opgelegd aan een bevolking, die daarop niet is voorbereid en die zo op haar

---

10 E. Burke, *Reflections on the revolution in France* (Harmondsworth 1982), 152, 277, 279 en 296-297. Vgl. Ibidem, m.n. 172, 192-193 en 237.

11 In navolging van Karl Poppers *The open society and its ennemies* (1945) wordt Hegel doorgaans geassocieerd met een utopische denkwijze, waarvan de politieke consequenties wijzen in de richting van een totalitaire samenleving. Die visie is mijns inziens zeer eenzijdig en houdt in ieder geval geen rekening met Hegels fundamentele kritiek op het utopisme van de Franse revolutionairen. Zie daartoe het hoofdstuk 'Die absolute Freiheit und der Schrecken' in: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt a.M. 1983; Werke in zwanzig Bänden, III, 431-441.

beurt gemakkelijk vervalt tot een staat van anarchie, waarin zij een gemakkelijke prooi vormt voor een nieuwe tyrannie: "Staatsverfassungen lassen sich nicht auf Menschen, wie Schösslinge auf Bäume propfen. Wo Zeit und Natur nicht vorgearbeitet haben, da ist, als bindet man Blüthen mit Fäden an. Die erste Mittagssonne versengt sie."[12]

De argumenten van Burke en zijn geestverwanten vertonen grote gelijkenis met bezwaren die heden ten dage tegen het utopisme worden ingebracht. Zo wijst de socioloog en filosoof Julien Freund, die zichzelf ironisch bestempelt als een 'réactionnaire de gauche', in zijn *Utopie et violence* op de onlosmakelijke relatie tussen utopisme, revolutie en terrorisme. De utopie berust in zijn visie op de these van de maakbaarheid van de samenleving die op haar beurt is verbonden met de idee van een maatschappelijk contract dat naar believen kan worden gesloten of ontbonden. De utopie impliceert daarbij volgens Freund het ideaal van een samenleving, waar alle geweld is uitgebannen. In feite echter is de utopie zelf ondenkbaar zonder de inzet van geweldmiddelen. De utopie is, juist omdat het een volmaakte staat betreft, totalitair; wie de regels van deze samenleving schendt, ontpopt zich daarmee onvermijdelijk als een vijand van de mensheid en moet aldus worden bestraft. In het gedachtenexperiment van de klassieke utopie blijft dat verband doorgaans verborgen, aangezien de mogelijkheid van een conflict tussen individu en samenleving hier meestal op voorhand is geëlimineerd. Toch zou ook binnen dit genre kunnen worden gewezen op More's *Utopia*, waar nog altijd sprake is van misdaad die met slavernij of zelfs met de doodstraf wordt betaald. De relatie tussen utopie en geweld wordt echter pas manifest in het moderne utopisme, waar de utopie de blauwdruk vormt voor een praktisch politiek programma. Het moderne utopisme beoogt een revolutionaire omwenteling van de staat, waarbij gebruik van gewelddadige middelen wordt gerechtvaardigd om een geweldloze samenleving te stichten. De maakbaarheid van een geweldloze maatschappij is volgens Freund evenwel een illusie, daar agressie inherent is aan de menselijke natuur. Die menselijke natuur is geenszins -zoals de utopist meent- tot het goede geneigd en kan naar het oordeel van Freund ook niet worden verbeterd. Het ideaal van de geweldloze samenleving kan daarom slechts met repressieve middelen in stand worden gehouden en vernietigt daarmee zichzelf: "Or, lorsque la fin n'est plus un objectif réalisable dans un temps prévisible, les moyens s'érigent en fin. C'est ce qui se produit à propos du terrorisme, dont l'ambition folle est de transformer radicalement l'homme et la société, et qui devient une activité pour soi, prisonnière de son impuissance."[13]

De sociaalwetenschappelijke studies van Karl Popper wijzen, ongeacht alle verschillen in argumentatie, in dezelfde richting. Het utopisme laat geen ruimte voor discussie met andersdenkenden. Voor de utopist, die het geheim van het

---

12 W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften* I-XVII (Berlijn 1903-1936) I, 78 en 80.

13 J. Freund, *Utopie et violence* (Parijs 1980), 200-201. Vgl. Ibidem, 42, 96 en 249.

menselijk geluk kent, is de dissident een tegenstander van de waarheid die in het beste geval in een kliniek wordt opgesloten om van zijn dwalingen te genezen. Waar het utopisme zegeviert, vindt de open, pluralistische samenlevingdan ook onvermijdelijk een einde. Tegen de achtergrond van een twintigste-eeuws decor bereikt Popper een conclusie die veel gelijkenis vertoont met die van Burke: "However benevolent its ends, it (het utopisme-A.L.) does not bring happiness, but only the familiar misery of being condemned to live under a tyrannical government."[14] En net als Burke kiest ook Popper voor de positie van de hervormingsconservatief. Waar de utopist de illusie koestert de samenleving in één keer radicaal te kunnen veranderen, opteert hij voor de weg der geleidelijkheid: voor een praktijk van 'piecemeal social engineering' als de beste methode van maatschappelijke hervorming. Terwijl het utopisme in afwachting van de komende heilsstaat de bestaande nood negeert, beperkt hij zich tot de bestrijding van concrete misstanden hier en nu; een benadering die in zijn visie geen voorkennis vereist van een historisch einddoel en derhalve past bij een pluralistische samenleving welke is gericht op een open toekomst.

Utopisme en technocratie

De these van de menselijke autonomie wordt niet alleen in haar politieke gedaante bestreden. De idee van de maakbaarheid van de samenleving omvat ook de droom van een wereld waarin de mens zijn omgeving dankzij de macht der techniek beheerst. Ook deze utopie van technisch-materiële vooruitgang wordt al in de jaren rond 1800 op bescheiden schaal bekritiseerd. Zo treft men bij verscheidene schrijvers van de Romantiek bezwaren tegen de rede van de Verlichting, die naar hun oordeel namelijk een te eenzijdig, louter instrumenteel en utilitaristisch karakter draagt, en zuiver is gericht op het nuttig effect. Aldus wijst reeds Novalis op het verschijnsel van de 'onttovering van de wereld', dat een eeuw later zal uitgroeien tot een centraal thema in het werk van Max Weber. In *Die Christenheit oder Europa* (1799) keert Novalis zich fel tegen de volgelingen van de Verlichting:

> Die Mitglieder waren rastlos beschäftigt, die Natur, den Erdboden, die menschlichen Seelen und die Wissenschaften von der Poesie zu säubern,- jede Spur des Heiligen zu vertilgen, das Andenken an alle erhebende Vorfälle und Menschen durch Sarkasmen zu verleiden, und die Welt alles bunten Schmucks zu entkleiden.[15]

---

14 K. Popper, 'Utopia and violence', in: K. Popper, *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge* (Londen/Henley-on-Thames 1976), 360. Hier zij slechts in het voorbijgaan gewezen op de formele gelijkenis tussen Poppers politieke en kentheoretische opvattingen. In beide gevallen wordt afgezien van het streven naar waarheid en wordt gekozen voor een 'negatieve' benadering, die zich richt op de aanwijzing van concrete 'fouten'.

15 Novalis, *Werke in einem Band* (München/Wenen 1981), 535.

Novalis' kritiek richt zich tegen de wereld van de techniek die hier in de breedste zin moet worden opgevat als een handelwijze, die is gebaseerd op een verengde rationaliteitsopvatting. De technische rede opereert in termen van doel en middel en reduceert de wereld tot een kwantificeerbaar en te berekenen object dat kan worden beheerst, maar waarvan men zich zo tegelijk vervreemdt. Dergelijke bezwaren verneemt men bij voorbeeld ook in *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796/1797) van de jonge Hegel en bij Friedrich Schiller, volgens wie de moderne samenleving is verworden tot "einem kunstreichen Uhrwerke (..), wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet".[16] De kritiek op de mechanisering van het wereldbeeld, die men bij deze en andere schrijvers aantreft, komt niet in de laatste plaats tot uitdrukking in het veelvuldig gebruik van de machine als de voornaamste metafoor, waarmee men de gebreken van de eigen tijd meent te kunnen beschrijven. Dat laatste geldt ook zeker voor Johann Gottfried Herder die al eerder had gewezen op de averechtse gevolgen die de technische heerschappij voor de mens zelf heeft. Mechanisering en rationalisering zouden de mens van de strijd om het bestaan moeten verlossen, maar leiden zijns inziens niet tot de beoogde vrijheid. Integendeel: zij verzwakken de mens die namelijk afhankelijk wordt van de door hemzelf gecreëerde werktuigen en zo zijn zelfstandigheid verliest:

> Eben dies wars, was alle Wilden dunkel empfanden, sobald sie die Europäer näher kennen lernten. In der Rüstung ihrer Werkzeuge dünkten sie ihnen unbekannte, höhere Wesen, vor denen sie sich beugten, die sie mit Ehrfurcht grüssten; sobald sie sie verwundbar, sterblich, krankhaft und in sinnlichen Übungen schwächer als sich selbst sahen, fürchteten sie die Kunst und erwürgten den Mann, der nichts weniger als mit seiner Kunst Eins war. Auf alle Cultur Europa's ist dies anwendbar.[17]

Herder duidt hier in feite reeds op het probleem van de *Dialektik der Aufklärung* zoals dat in onze eeuw nader is uitgewerkt door Max Horkheimer en Theodor Adorno: onze technische beheersing strekt zich niet alleen uit over de wereld, maar raakt ook onszelf en wordt "mit der Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt".[18]

Hoewel het optimisme over de vorderingen van wetenschap en techniek in de negentiende eeuw nog de boventoon voert, is de kritiek sedert de Romantiek niet meer verstomd. Zo beschrijft Samuel Butler in zijn roman *Erewhon* (1872) een wereld waarin alle machines zijn vernietigd, aangezien de bewoners tot het

---

16 F. Schiller, 'Über die ästhetische Erziehung des Menschen' (1795), in: F. Schiller, *Werke* I-II Von P. Stapf ed., (Wiesbaden, z.j.) II, 583 (zesde brief).

17 J.G. Herder, *Sämtliche Werke* I-XXXIII B. Suphan ed. (Berlijn 1877-1913) XIII, 371-372. Vgl. in het algemeen S. Birkner, *Die Mechanisierung des Lebens im Werk Johann Gottfried Herders* (Diss. Frankfurt a.M. 1957).

18 M. Horkheimer/Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Frankfurt a.M. 1978; 1e druk 1947), 51.

inzicht zijn gekomen dat de techniek haar eigen dynamiek volgt en de mens aan zich onderwerpt. En ook *The time machine: an invention* (1895) en *When the sleeper wakes* (1899) van Herbert George Wells schetsen een weinig rooskleurig beeld van de toekomstige technologische samenleving, waarin de mens is gedegenereerd en verzwakt, danwel tot slavernij zal zijn gebracht. Naarmate de droom van de technische maatschappij meer en meer werkelijkheid wordt, wordt ook de kritiek concreter. Max Webers diagnose van de 'onttovering van de wereld' verwijst niet naar een mogelijke toekomst, maar naar een heden waarin dat verschijnsel reeds duidelijk waarneembaar is. Ook naar zijn oordeel wordt de moderne wereld beheerst door de technische rede die erop gericht is het maatschappelijke leven op de meest efficiënte wijze te organiseren. Het meest kenmerkende verschijnsel van deze samenleving is dan ook de tendens tot bureaucratisering, die zich over alle levensterreinen heeft verbreid. De moderne bureaucratie wordt bepaald door het streven naar disciplinering en formalisering der menselijke verhoudingen en door een -zogenaamd- ethisch neutrale, zuiver technische benadering van problemen in termen van doel en middel. Deze bureaucratie ontwikkelt zich evenwel volgens een eigen logica en vormt zo in toenemende mate een bedreiging voor de mens, die namelijk wordt ingesloten in een 'stahlhartes Gehäuse' van louter doelmatige regels en normen en zo zijn vrijheid verliest. De bureaucratische organisatie heeft zich aan de macht van de mens onttrokken en bepaalt nu veeleer omgekeerd diens leefwijze en keuzeruimte; zij is verworden tot een machine, waaruit de menselijke geest is geweken en die allen dwingt haar mechanische regels te volgen. Gegeven deze constatering kan de toekomst slechts met zorg tegemoet worden gezien:

> Eine leblose Maschine ist geronnener Geist. Nur dass sie dies ist, gibt ihr die Macht, die Menschen in ihren Dienst zu zwingen und den Alltag ihres Arbeitslebens so beherrschend zu bestimmen, wie es tatsächlich in der Fabrik der Fall ist. Geronnener Geist ist auch jene lebende Maschine, welche die bürokratische Organisation [...] darstellt. Im Verein mit der Maschine ist sie an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen.[19]

Dergelijke bezwaren zijn inmiddels, zeker waar het de techniek in engere zin -als het geheel van artefacten- betreft, gemeengoed geworden. De opkomst van de technologische samenleving vormt voor velen aanleiding voor een diepgaand cultuurpessimisme. De techniek heeft zich tegenover zijn maker verzelfstandigd en is autonoom geworden. Zij, die naar haar aard middel is, is tot een doel op zich geworden. De inzet van middelen is niet langer afhankelijk van vooraf bepaalde (ethische) doeleinden, inzoverre het technisch mogelijke onvermijdelijk ook werkelijk wordt en achteraf, via reclame en propaganda, de bijbehorende behoefte creëert. Daarmee heeft de mens de controle over zijn eigen schepping verloren en is hijzelf, zoals Butler al voorzag, een onderdeel gewor-

---

19 M. Weber, *Max Weber Gesamtausgabe* I/15 (Tübingen 1984) 464.; Ibidem, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I (Tübingen 1988) 203-204.

den van het technische systeem. Zoals de Russische cultuurfilosoof Nikolai Berdjajew opmerkt: "Die Maschine, vom Menschen erzeugt, beginnt den Menschen nach ihrem Bilde umzugestalten."[20]

De technologische droom van de negentiende eeuw lijkt te zijn veranderd in de nachtmerrie van de twintigste eeuw. Berdjajews kritiek wordt, althans wat betreft de hoofdlijnen, gedeeld door verscheidene hedendaagse schrijvers die misschien vaak -zoals in het geval van Jacques Ellul en Hans Jonas-, maar zeker niet altijd als 'conservatief' kunnen worden bestempeld.[21] Zo wijst de neo-marxist Herbert Marcuse in zijn *One-dimensional man* (1964) in dezelfde richting. Marcuse blijft evenwel utopist, inzoverre de techniek voor hem nog het karakter behoudt van een ethisch neutraal instrument dat onder betere maatschappelijke verhoudingen ten dienste kan worden gesteld van het 'ware' menselijke welzijn. Dat optimisme ontbreekt bij Jevgenjij Zamjatin en George Orwell, die in hun respectievelijke anti-utopische romans *Wij* en *1984* in feite een relatie leggen tussen totalitarisme en technische rede. Het technische systeem, dat ogenschijnlijk ethisch neutraal is, biedt beiden het model voor de totalitaire samenleving, waarin uiteindelijk ook de mens zelf wordt gedegradeerd tot een radertje in een geoliede machinerie. Aldus worden de bewoners van Zamjatins toekomstige samenleving door een kleine medische ingreep verlost van hun verbeelding, die het laatste obstakel vormde voor een geordend verloop van het maatschappelijk verkeer. Hier is de cirkel volledig gesloten: de macht van de techniek, die het voornaamste bewijs vormde voor de menselijke autonomie, heeft de mens ten langen leste van zijn laatste vrijheid -de utopische vrijheid om te dromen- beroofd.

Utopisme en eudemonisme

Hoewel minder belangrijk dan de voorgaande punten, moet nog een derde bezwaar worden genoemd dat telkens in de anti-utopische literatuur terugkeert. Het betreft de kritiek op het eudemonisme waarmee het moderne utopisme zou zijn doordrenkt. De dromen van een harmonieuze en technisch volmaakte samenleving beogen vrijwel zonder uitzondering het grootste geluk voor het grootste aantal. De bezwaren tegen dit streven zouden kunnen worden herleid tot het romantische verzet tegen utilitarisme en materialisme, maar treden toch vooral vanaf het einde van de negentiende eeuw duidelijk aan het licht. Zo schetst Nietzsche in zijn *Also sprach Zarathustra* (1883-1885) het angstige visioen van een mogelijke toekomst, waarin de 'laatste mensen' als onverdelgbare aardvlooien over de wereld zullen uitzwermen. Als de pleitbezorger van een geestelijke aristocratie projecteert Nietzsche al zijn afkeer van de

---

20 N. Berdiajew, *Der Mensch und die Technik* (Luzern 1943), 15.

21 Vgl. voor Jacques Ellul en Hans Jonas: H. Achterhuis ed., *De maat van de techniek* (Baarn 1992), 43 e.v. en 139 e.v.

Wat er terecht komt van de utopische harmonie: een spotprent op de gemeenschap *New Harmony*, van G. Cruikshank. Uit: M. Wheeler en I. Tod, *Utopia* (Bussum 1979) 87.

burgerlijke samenleving op deze laatste mensen, die vooral hechten aan hun geluk en gezondheid en die conflicten, pijn en lijden hebben geëlimineerd. Alwetend zien de laatste mensen terug op het verleden en constateren tevreden, hoeveel beter zij het hebben. Zij kennen geen hartstocht meer of verlangen, zodat ook alle creativiteit is uitgedoofd. Oorspronkelijkheid geldt dan ook als een afwijking van de alom heersende kuddegeest en als een teken van krankzinnigheid. Boven de ongemakken van een scheppend leven prefereert men de arbeid, die hier dient als een tijdverdrijf waarin men zichzelf ontvlucht en die wordt afgewisseld met de geneugten van een vegeterend, consumptief bestaan.[22]

Nietzsches laatste mensen vertonen een meer dan oppervlakkige gelijkenis met de Eloi, die de Fabian-socialist Wells in zijn *The time machine* ten tonele voert. De hoofdfiguur van dit verhaal wordt in een verre toekomst geconfronteerd met een volk dat van alle gemakken is voorzien en dat de tijd doorbrengt met dansen, spelen, eten, drinken en slapen. Maar juist omdat de Eloi met behulp van hun superieure techniek hun wereld volmaakt beheersten, zijn zij in de loop der tijd gedegenereerd. Aangezien het verstand slechts wordt geprikkeld door onzekerheid en gevaar, zijn de Eloi mettertijd ontaard in infantiele wezens die uiteindelijk zelfs niet meer in staat zijn om de technologie van hun voor-

22 Vgl. F. Nietzsche, *Werke* I-III (München 1969; K. Schlechta, ed.) II, 283-285.

ouders te begrijpen. Zij zijn verzwakt en staan weerloos tegen de aanvallen van de Morlocks, de nazaten van de negentiende-eeuwse arbeiders die een verwilderd bestaan leiden in de onderwereld. De wereld van de Eloi is die van "een automatische civilisatie en een decadente mensheid"; zij is te volmaakt en daarom ten dode gewijd.[23]

Het meest bekende voorbeeld in dit verband blijft uiteraard Aldous Huxley's anti-utopische roman *Brave new world*. Huxley voert de lezer naar het jaar 632 van Onze Ford, wanneer de wereld is veranderd in een technologisch paradijs. De Nieuwe Wereld wordt beheerst door wetenschap en techniek, baadt in overvloed en kent geen politieke of nationale conflicten meer. De kinderen worden kunstmatig verwekt en vanaf de bevruchting met technische middelen op hun toekomstig beroep afgestemd. Aangezien ieder volledig is geconditioneerd voor zijn maatschappelijke rol, is van enig individualiteitsbesef geen sprake. Elke neiging tot afzondering van de samenleving wordt door opvoeding en propaganda uitgebannen. Eenzaamheid geldt dan ook als een zonde en ouderschap als obsceen, terwijl de exclusieve liefde tussen twee personen als een anti-sociale houding wordt veroordeeld. In deze wereld groeit de intellectueel Bernard Marx op, die helaas minder goed is geprogrammeerd en een eigen individualiteit ontwikkelt. Hij denkt na over de regels die hem worden ingeprent en prefereert een vaste liefdesrelatie boven vrije sex. Het conflict tussen individu en samenleving treedt nog scherper aan het licht, wanneer Bernard tijdens een reis één van de weinige overgebleven wilden ontmoet en deze meeneemt naar huis. De wilde ervaart de beschaafde wereld, waaruit pijn en ongemak zijn verdwenen, als een hel en pleegt zelfmoord. En ook Bernard moet uiteindelijk de tol betalen voor zijn excentrieke gedrag en wordt verbannen naar een eiland voor onaangepaste individuen.

Nietzsche, Wells en Huxley richten zich met name tegen de anti-individualistische houding, het gebrek aan oorspronkelijkheid en het conformisme die onlosmakelijk met de droom van een conflictloze welvaartsstaat verbonden lijken. Die kritiek wordt in de twintigste eeuw in tal van variaties herhaald en kan moeilijk onder één politieke noemer worden geplaatst. Sporen ervan zijn evenzeer zichtbaar in *Die Untergang des Abendlandes* (1919/1922) van de reactionaire cultuurfilosoof Oswald Spengler als in het maatschappijkritische werk van 'linkse' auteurs zoals Herbert Marcuse en Erich Fromm. Wat al deze schrijvers ongeacht hun vaak zeer verschillende posities bindt, is evenwel hun meer of minder fel gearticuleerde kritiek op de burgerlijke samenleving, die individuele vrijheid en creativiteit met zachte hand dreigt te smoren in materiële overvloed.

---

23 Vgl. H.G. Wells, *De tijdmachine* (Amsterdam 1972), m.n. 32-35, 43 en 76-77.

Utopisme en historisering

De in het voorgaande besproken bezwaren vormen de weerslag van concrete historische ervaringen en keren dan ook telkens opnieuw en expliciet terug. De teloorgang van het utopisme kan echter niet uitsluitend worden beschouwd als een gevolg van deze openlijke kritiek. Daarnaast moet ook worden gewezen op een meer abstract en daarom minder grijpbaar verschijnsel, dat in de anti-utopische literatuur als zodanig niet aan de orde wordt gesteld, maar dat in dit verband toch eveneens van belang moet worden geacht. Het utopisme lijkt immers deel uit te maken van een mens- en wereldbeeld dat is gegrondvest op bepaalde filosofische vooronderstellingen, die door de utopist stilzwijgend worden aanvaard. Het ligt dan ook voor de hand om de verminderde geloofwaardigheid van het utopisme mede te bezien in het licht van deze filosofische vooronderstellingen, die vanaf het einde van de negentiende eeuw in toenemende mate in diskrediet geraken.

Het utopisch bewustzijn is nauw verbonden met de traditie van het natuurrechtelijk denken. Het steunt op de aanname van een universele menselijke natuur die in de volmaakte samenleving zijn bestemming zou vinden. In de klassieke utopie behoudt dit menselijke wezen een statisch, platonisch karakter, waar het in het moderne utopisme veeleer wordt opgevat als een aristoteliaanse entelechie die zich geleidelijk in de werkelijkheid ontvouwt. In beide gevallen echter vormt deze idee van een 'ware' menselijke natuur het vaste criterium, op grond waarvan de definiëring van het ideaal eerst mogelijk wordt.[24]

Dit geloof in een ware menselijke natuur wordt sedert het einde van de achttiende eeuw stelselmatig ondergraven. In tegenstelling tot de *philosophes* van de Verlichting zijn de romantici meer geïnteresseerd in hetgeen mensen van elkaar onderscheidt dan wat hen onderling bindt. Zij beklemtonen vooral het unieke karakter van afzonderlijke groepen, naties, culturen en individuen. Die houding laat zich reeds aanwijzen bij Herder, wiens betekenis voor de romantische beweging moeilijk kan worden overschat. Zoals hij al in 1778 opmerkt: "Der tieffste Grund unsres Daseyns ist individuell, so wohl in Empfindungen als Gedanken."[25]

Die verschillen, die mensen in groepen verdelen, worden nu bovendien uitgezet in de tijd. Het romantische denken ontwikkelt zich tegen de achtergrond van de historische breukervaring, die wordt gemarkeerd door de Franse Revolutie. De snelheid waarmee de gebeurtenissen elkaar sedertdien opvolgen, wekt een verscherpt besef van historische verandering.[26] Binnen deze context

---

24 Vgl. I. Berlin, 'The decline of utopian ideas in the West', in: Ibidem *The crooked timber of humanity. Chapters in the history of ideas* (Londen 1990; H. Hardy, ed.) 32 e.v.

25 J.G. Herder, VIII, 207.

26 Vgl. R. Koselleck, 'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont'-zwei historische Kategorien, in: ibidem, *Vergangene Zukunft Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt a.M. 1979), 349-375.

ontstaat het moderne historisme, dat al spoedig zijn uitdrukking vindt in de opkomst van een zelfstandige geschiedwetenschap. Volgens Wilhelm von Humboldt, één van de grondleggers van het historisme, wordt deze nieuwe geschiedwetenschap gedragen door "das Gefühl der Flüchtigkeit des Daseyns in der Zeit, und der Abhängigkeit von vorhergegangenen und begleitenden Ursachen"; een gevoel dat zijn oorsprong vindt in de spanning tussen traditie en vernieuwing die door de burgerlijke samenleving wordt opgeroepen.[27] Het historisme steunt op het inzicht, dat het verleden verschilt van het heden en dat de toekomst weer anders zal zijn, derhalve een open karakter heeft en dus omgeven is met onzekerheden. Dit historische relativisme heeft, ongeacht aanvankelijke pogingen tot een verzoening, het natuurrechtelijk denken geleidelijk ondergraven.[28] Aldus staat het historisme vanaf het begin op gespannen voet met het moderne utopisme, dat toch eveneens in de jaren rond 1800 ontstaat.

Historisme en utopisme kunnen worden opgevat als twee verschillende antwoorden op het probleem van historische verandering dat door de Franse Revolutie en het daarop volgende proces van politieke en maatschappelijke modernisering wordt opgeroepen. Ook het utopisme steunt op het principe van veranderlijkheid en berust derhalve op het moderne historische bewustzijn. Het utopisme herleidt die historische veranderingen evenwel tot een geschiedfilosofisch schema, waarbij de onzekerheden omtrent de toekomst worden bezworen door het geloof in een historisch einddoel. Opgenomen binnen een vaste -zij het ook dynamische- structuur behouden de verschillen tussen verleden, heden en toekomst hier in laatste instantie een secundair karakter: zij worden erkend, maar vormen niet de essentie van het historische proces. Het historisme concentreert zich daarentegen juist op deze verschillen. De historistische geschiedwetenschap richt zich op de studie van het verleden, dat in zijn 'anders-zijn' moet worden begrepen. En dat besef, dat het verleden anders was, kan niet worden losgekoppeld van het inzicht dat dit ook voor de toekomst zal gelden. Het historisme kan, logisch gezien, geen antwoord geven op de vraag naar de zin van de geschiedenis; het kent geen historisch einddoel en biedt daarom ook geen oplossing voor de onzekerheden die de toekomst omgeven. Het historistische inzicht in de voortdurende veranderlijkheid van het bestaan verleent de geschiedenis een ongrijpbaar en oncontroleerbaar karakter. Daarin schuilt volgens Humboldt dan ook het nut van de nieuwe geschiedwetenschap, die "den Sinn für die Behandlung der Wirklichkeit" versterkt.[29] De gedachte dat alles vergankelijk is en telkens weer verandert, scherpt ons oog voor de

---

27 W. von Humboldt, 'Über die Aufgabe des Geschichtschreibers' (1821), in: ibidem, IV, 39.

28 Een goed voorbeeld van een dergelijke -moeizame en in feite mislukte- poging tot verzoening tussen historische relativisme en natuurrecht vormt de geschiedfilosofie van J.G. Herder: vgl. A. Labrie, *'Bildung' en politiek, 1770-1830* (Amsterdam 1986), 49 e.v.

29 W. von Humboldt, IV, 40.

complexiteit van de werkelijkheid en daarmee voor de zogenaamde 'Heterogonie der Zwecke'. Onze kennis van het verleden leert, dat mensen wellicht geschiedenis maken maar niet weten *welke*, aangezien de uitkomst van hun handelen veelal anders is dan was voorzien. En op grond van die historische ervaring mag worden verwacht, dat ook de toekomst altijd weer anders zal komen dan aanvankelijk werd gedacht. Tegenover *das Prinzip Hoffnung*, dat ten grondslag ligt aan het utopisme, accentueert het historisme zo *das Prinzip Erfahrung* dat ons tot *prudentia* maant.[30]

Hoewel men binnen het historisme zelf in de negentiende eeuw nog de neiging bespeurt om de ethische consequenties hiervan te vermijden, is men uiteindelijk toch door de logica van de eigen denkbeelden gedwongen geweest om het historische relativisme in zijn volle omvang te aanvaarden. Terugblikkend op zijn werkzaamheid constateert Wilhelm Dilthey in 1903, dat zijn pogingen om een *Kritik der historischen Vernunft* te construeren zijn gestrand op het historische relativisme, dat alles omvat en geen grenzen kent:

> Die Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung [...], sonach die Relativität jeglicher Art von menschlicher Auffassung des Zusammenhanges der Dinge ist das letzte Wort der historischen Weltanschauung, alles im Prozeß fließend, nichts bleibend. [...] Die geschichtliche Weltanschauung ist die Befreierin des menschlichen Geistes von der letzte Kette, die Naturwissenschaft und Philosophie noch nicht zerrissen haben- aber wo sind die Mittel, die Anarchie der Überzeugungen, die herauszubrechen droht, zu überwinden?[31]

De implicaties van dit relativisme worden eerst ten volle zichtbaar bij Friedrich Nietzsche. In zijn visie wordt de werkelijkheid bepaald door 'Wechsel, Werden, Vielheit, Gegensatz, Widerspruch, Krieg', dat is door een proces van voortdurende wording. Wat echter telkens verandert, verliest zijn vaste contouren en kan dan ook niet worden gedefinieerd. Aldus wordt elk geloof in een 'ware wereld', in vaste waarden, dingen en essenties ondergraven en wordt ook de voorstelling van een menselijk wezen ontkracht; zelfs de idee van een individuele identiteit lijkt voortaan onhoudbaar. Dit extreme relativisme ontneemt de filosofische basis aan het utopisme, dat de geschiedenis immers slechts uitgaande van de idee van een menselijke natuur als teleologisch proces kan construeren. Waar de realiteit bestaat in een onafgebroken *worden* resteert slechts de wetenschap, "daß die Welt kein Ziel, keinen Endzustand hat und des Seins unfähig ist".[32]

---

30 Een nadere bespreking van de relatie tussen utopisme en geschiedwetenschap voert hier te ver. Het is in ieder geval zeker niet zo dat beide volstrekt onverenigbaar zijn noch dat inzicht in de historische complexiteit engagement van de individuele historicus uitsluit. Zie hiertoe: J. Rüsen, *Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens* (Göttingen 1989), 121-135.

31 Geciteerd door G.G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart* (München 1971), 188.

32 Vgl. F. Nietzsche, II, 820 en III, 457-459, 487, 678 en 727.

Tot slot

Nietzsches werk vormt een breekpunt. Zijn relativisme is richtinggevend geweest voor het denken in de twintigste eeuw: met het geloof in een 'ware wereld' heeft ook het vertrouwen in universele waarden, die verankerd zijn in het bestaan zelf en die daarom voor allen bindend zijn, zijn betekenis verloren. Dat betekent niet dat 'het einde van de utopie' nu is aangebroken. Wat heden ten dage wellicht een einde beleeft is ten hoogste één bepaalde vorm van utopisch denken: het moderne utopisme dat zijn oorsprong vindt in de Verlichting. De kritiek richt zich juist tegen dit utopisme dat als het ideologisch schild heeft gediend voor de grote politieke bewegingen van de negentiende en twintigste eeuw en dat zich in zijn politieke en maatschappelijke gevolgen in menig opzicht manifesteerde als de praktische ontkenning van de idealen der *philosophes*. Het einde van dit utopisme valt derhalve in belangrijke mate samen met het vaak gememoreerde 'einde der ideologieën'. Daarbij past in beide gevallen de toevoeging, dat dit einde een voorlopig karakter heeft en dat -getuige het hernieuwde nationalisme- een wederopstanding in enigerlei vorm niet kan worden uitgesloten.

Belangrijker is dat de kritiek op het utopisme vaak juist in de vorm van een utopie wordt verwoord. De romans van Zamjatin, Huxley en Orwell volgen in feite nog het literaire schema van de klassieke utopie dat hier in negatieve zin wordt omgeduid. Het gaat hier nog altijd om een gedachtenexperiment, waarbij een enkel aspect van de gegeven realiteit wordt uitvergroot om het schrikwekkende beeld te schetsen van een mogelijke toekomst die werkelijk zou kunnen worden, als de waarschuwing niet ter harte zou worden genomen. Deze anti-utopieën vervullen zo nog altijd de traditionele functie van de klassieke utopie: zij kritiseren de bestaande werkelijkheid die in de negentiende en twintigste eeuw nu eenmaal in hoge mate wordt bepaald door het optreden van utopistisch geïnspireerde ideologieën. In de vorm van het gedachtenexperiment behoudt de utopie haar essentiële betekenis: zij behoedt ons ervoor om terug te zinken in een dodelijke vorm van traditionalisme waarbij de gegeven orde als vanzelfsprekend wordt aanvaard, en levert de regulatieve idee waarnaar wij ons in ons handelen kunnen richten. Zoals Jörn Rüsen opmerkt: "Ohne solche Träume würden die Menschen zugrunde gehen: denn mit ihrer Verhinderung würde ein lebenswichtiger Quell von Handlungsorientierung und Handlungsmotivationen austrocknen."[33]

---

33 J. Rüsen, 'Utopie und Geschichte', in: W. Voßkamp ed., I, 359.

Karl Mannheim (ca. 1930). Uit: H.E.S. Woldring, *Karl Mannheim, the development of his thought.* (Assen, Maastricht 1986) 31.