

Het utopisch bewustzijn

door Jan Nederveen Pieterse

*What's the point of dynamite
if you don't believe in Utopia?*
Aldous Huxley

*And the princess and the prince
Discuss what's real and what is not
It doesn't matter inside the Gates of Eden*
Bob Dylan

Deze uiteenzetting is een poging om het de laatste jaren weer zo gretig gebezigde begrip utopie op een pertinente manier inhoud te geven. Een van de voornaamste punten in deze begripsbepaling is een polemiëk met het realisme. In het eerste gedeelte — Utopieconcepties — is van de gelegenheid gebruik gemaakt om te wijzen op de beperkingen van een aantal bekende utopieopvattingen, zoals die van Mannheim en Marcuse. In het tweede gedeelte — De oppositie tegen het utopisch denken — wordt de precisering van waar het bij het utopisch bewustzijn om gaat, voortgezet in het licht van bepaalde weerstanden tegen het utopisch denken. Het stuk wordt besloten met een paar opmerkingen over de rol die het utopisch bewustzijn kan bij spelen bij revolutie.

Utopieconcepties

In zijn tekstboek over het verschijnsel utopie onderscheidt Arnhelm Neusüss een viertal utopie-opvattingen, die de uiteenlopende ideeën over wat utopie is wel ongeveer uitputten. Het zijn, kortgezegd, een literaire, een historische, een instrumentele en een intentionele opvatting (Neusüss: 18-21).

Het bekendst is de literaire opvatting. Daarin geldt het utopisch denken eenvoudig als een literaire traditie, die reikt van Campanella's *Civitas Solis* tot aan bepaalde contemporaine science fiction verhalen. Vervolgens zijn er mensen die bij utopie denken aan een bepaalde, door voorwetenschappelijke methoden gekenmerkte, vroege fase van denken over de samenleving. Deze historische opvatting vindt men met name bij de orthodoxe marxisten, die van mening zijn dat het utopisch denken, in de vorm van het 'utopisch socialisme', achterhaald is door het 'wetenschappelijk socialisme'. Bij een aantal futurologen vindt men voorts een instrumentele, 'waardevrije' voorstelling van het utopisch denken als 'prognostische orientatie', als anticipatie van de toekomst zonder meer, los van enig specifiek maatschappelijk engagement.

Al deze opvattingen zijn sociologisch weinig relevant. Het is de laatste, intentionele opvatting van het utopisch denken die Neusüss als de zijne omschrijft en die ik ook tot richtsnoer van deze uiteenzetting wil nemen. Volgens deze opvatting is het niet zozeer de inhoud van het utopisch denken,

de toekomstbeelden, de programma's waarin het zich manifesteert, die het utopische ervan uitmaken, maar de intentie die eraan ten grondslag ligt. Het gemeenschappelijke van de diverse verschijningsvormen van utopische reflectie ligt ook niet in eventuele overeenkomsten in de toekomstbeelden die ze er op nahouden, 'maar in de critische negatie van het bestaande heden in naam van een gelukkiger toekomst, die nog zo uiteenlopend voorgesteld kan zijn'. 'Daarom,' vervolgt Neusüss, 'kan de utopische intentie ook daar tot uiting komen, waar van toekomstbeelden afgezien wordt'. (Neusüss: 32).

Met andere woorden, als utopisch geldt iedere *maatschappijkritiek in naam van een gelukkiger toekomst*. Het is verhelderend genoeg om tot richtsnoer te nemen, maar ik aarzel om het helemaal over te nemen. Het is te schraal, te algemeen. Iedere maatschappijkritiek is op die manier utopisch. Verderop staat dat ook met zoveel woorden. 'Maatschappijkritiek is zelf utopisch, enerzijds voor zover ze weigert de geschiedenis als blind lot te aanvaarden, en anderzijds omdat ze, als critiek, een of andere voorstelling van het betere moet bezitten' (Neusüss: 62). Maar als utopie maatschappijkritisch is en maatschappijkritiek utopisch, dan duidt de term utopie niets specifiek meer aan en zou, al was het maar voor de overzichtelijkheid, afgeschaft kunnen worden.

Het voordeel van Neusüss' benadering is dat hij zich niet vastlegt op het gebruikelijke literaire beeld dat er van het utopisch denken bestaat, maar het accent op een zeer strategische plaats legt: de utopie als negatie, als protest en niet als enkel blauwogig escapisme en hersenschimmige constructiviteit¹. Maar tegelijk gaat de eigenlijk utopische nuance erbij verloren in de

¹ Het is misschien beter om nog iets duidelijker te zijn wat betreft deze correctie op het literaire beeld dat men van het verschijnsel utopie pleegt te hebben. Men denkt daarbij in de eerste plaats aan het werk van solitaire fantasten, bezig met het formuleren van blauwdrukken voor de ideale samenleving. Maar de utopie heeft evengoed een collectieve traditie — en het is daarom dat het in deze uiteenzetting gaat, het utopisch denken als maatschappelijke factor, en niet als literair genrewerk van eenlingen. De rij van utopisch geïnspireerde bewegingen loopt van de vroege christelijke gemeenschappen, beschreven in de Handelingen der Apostelen, tot aan de nationaal-socialisten, of de profetische bewegingen, cargo cults e.d. in de derde wereld. (Zie voor een lijst van utopische bewegingen bijvoorbeeld Endleman: 564). Utopische *elementen* zijn verder alomtegenwoordig. Ook bij de rationalisten en wetenschapsmensen — van het vooruitgangsgeloof van de achttiende eeuwse Verlichtingsfilosofen tot aan de cleane idealen van managers, technici en natuurkundigen, op weg naar een samenleving van economische overvloed en de geneugten van het 'Cybernetisch-biotechnische tijdperk'. En evenzeer aan de kant van het establishment, zoals het 'utopian capitalism' waar Wright Mills over sprak en president Johnsons 'Great Society'.

grote zee van protest en maatschappijcritiek.

Als men hecht aan de categorie utopisch moet men er een *raison d'être* voor hebben. En ziet men maatschappijcritiek als de kern van het utopisch denken, dan moet men weten te vertellen, wat het is dat de utopische maatschappijcritiek van de overige onderscheidt. Misschien kan een nadere precisering van de utopische nuance ontleend worden aan de afbakening van utopie tegenover ideologie. Karl Mannheim heeft daartoe een poging ondernomen in zijn klassieke studie *Ideology and Utopia*.

Mannheim begint met een onderscheid te maken tussen ideeën die aansluiten op de gangbare stand van de werkelijkheid, en ideeën die de bestaande orde op een of andere manier te buiten gaan, die 'transcendent' of 'situationeel inadequaar' zijn. De twee voornaamste categorieën van transcendente ideeën zijn dan ideologieën en utopieën. Beide zijn situationeel inadequaar, maar kenmerkend voor ideologieën is, volgens Mannheim, dat ze falen in hun projecten, terwijl het een zekere mate van succes is die de utopie tot utopie maakt. Ideologieën zouden in laatste instantie mystificaties zijn, uitingen van een 'vals bewustzijn'. Utopieën daarentegen 'are not ideologies in the measure and insofar as they succeed through counteractivity in transforming the existing historical reality into one more in accord with their own conceptions' (Mannheim: 176). Werkelijk utopisch is wat realiseerbaar is in de toekomst (Mannheim: 184).

Als we in het verleden kijken, zegt Mannheim, is het mogelijk een redelijk adequaat criterium te vinden om te bepalen wat ideologisch is en wat utopisch, namelijk het criterium van de realisatie (Mannheim: 184). Maar voor het overige vindt hij het 'uiterst moeilijk' (Mannheim: 176) om in een concreet geval uit te maken wat ideologie is en wat utopie. Allicht. Met een conceptie als de zijne is het verschil tussen ideologie en utopie ook *uitsluitend* achteraf te bepalen. Maar zelfs dan, zelfs achteraf, kan dat onderscheid nooit definitief zijn. Want ideologieën kunnen alsnog utopieën worden. Tal van projecten kunnen zich alsnog realiseren, wie weet. Daarom zou het, met zo'n definitie van utopie, alleen aan het einde der geschiedenis uit te maken zijn wat ideologie is en wat utopie. En wie kan zolang wachten?

Elders beschrijft Mannheim utopieën als 'wish-images which take on a revolutionary function' (Mannheim: 176). Dat klinkt beter. Zo gezien zouden ideologieën ideeën zijn die de bestaande orde weliswaar te buiten gaan, maar haar verder ongemoeid laten, en utopieën transcendente ideeën, die de inspiratie vormen voor revolutionaire actie, die de bestaande orde aantast. Het is dan niet het succes, dat de utopie definieert, het zijn niet de eventuele revolutionaire resultaten, maar de revolutionaire mogelijkheden die de utopie biedt, op het moment dat zij zich aandient, die haar tot utopie

stempelen.

Maar ook deze subtiliteit brengt ons uiteindelijk niet verder. Zowel Neuss als Mannheim leggen de nadruk op het negatieve van de utopie: de utopie als afwijzing van het bestaande, als inspiratie voor revolutionaire actie. Maar geen van beiden slaagt erin overtuigend de hand te leggen op iets *specifiek* utopisch. Tenzij men, op grond van Mannheims overwegingen, de revolutionaire impuls als utopische specialiteit zou willen zien. Utopische maatschappijcritiek zou dan de bij uitstek revolutionaire maatschappijcritiek zijn. Dat lijkt mij teveel eer voor het utopisch denken. Een harde, zakelijke critiek, vrij van utopische tics, zou minstens zo revolutionair kunnen zijn, afhankelijk van de omstandigheden. Er moet iets anders zijn.

Wat in geen van deze concepties tot uiting komt is het verleggen van de grenzen van het haalbare, dat het kenmerk is van ieder utopisch project. Er is reden om precies dit als het specifiek utopische te zien: *het groter maken van de wereld van het mogelijke*. Wat de utopische maatschappijcritiek steeds van de overige onderscheidt, is dat het verder is in wat het voor mogelijk houdt.

Een van de manieren waarop men zich dit groter maken van de wereld van het mogelijke kan voorstellen, is het *opsporen* van reële, niet onderkende mogelijkheden. Dat is wat bijvoorbeeld Herbert Marcuse met zijn utopiebegrip schijnt te willen. Er kunnen historische situaties voorkomen, zegt hij ergens, waarin het utopisch gezichtspunt 'illuminates not only the realistic possibilities of the given stage, but also the extent to which this stage delays, distorts, and arrests their realization' (Marcuse 1961: XIV). Het werpt licht op het bestaan van ongebruikte mogelijkheden in het maatschappelijk universum, van een 'utopisch potentieel' van historische alternatieven — reële alternatieven, die de uiteindelijke 'empirische kern' moeten vormen van het utopisch denken (Kaltenbrunner: 13).

Hetzelfde grondidee vindt men bij Martin Buber, die de utopie interpreteert als 'Entfaltung der im Zusammenleben der Menschen ruhenden Möglichkeiten einer 'rechten Ordnung''. Hij is ervan overtuigd dat de utopie daarmee 'mit Kräften in den Tiefen der Wirklichkeit im Bunde ist', en hij insisteert dan ook, net als Marcuse, op het 'realistisch karakter' van het utopisch denken (Buber: 20, 21).

Dat is een merkwaardige wending, dit plotselinge beroep op het realisme. Het is een voorbeeld van de manier waarop men zich, zodra men in de buurt komt van compromitterend irrationele of naïeve ideeën, haast om zich allereerst uitgebreid te legitimeren tegenover rationaliteit en wetenschap. Utopie kan nog net, maar natuurlijk niet zonder ratio. Een recente oratie over dit onderwerp draagt dan ook de passende titel *Utopie en Ratio*. Ook Marcuse en Buber wekken de indruk het utopisch denken te willen

inlijven bij het wetenschappelijk denken. De eerbied voor realisme en rationaliteit is blijkbaar zo groot en zo dwingend, dat zelfs zij het utopisch denken nog het liefst zouden presenteren als drager van een buitengewone rationaliteit, een buitengewoon, ja superieur realisme. Dat zou enige rethorische voordelen kunnen hebben voor de halfzachten onder ons, maar er is geen klemmende reden voor.

Het utopisch denken kan natuurlijk een opsporende functie hebben. Maar als dat het *enige* is, het aan het licht brengen van reële alternatieven, dan blijft er van het utopisch denken niets meer over dan een cognitieve aan gelegenheid, een delicate methode van kennisvermeerdering. Het zou tenslotte uitlopen op weer een louter instrumentele utopieconceptie, die het 'utopie bedrijven' als een specialiteit toebedeelt aan futurologen. De veronderstelling daarbij is kennelijk dat het in de geschiedenis uitsluitend gaat om mogelijkheden die *vastliggen*, latente mogelijkheden die alleen nog *ontdekt* hoeven te worden, en niet in de eerste plaats om mogelijkheden zoals die telkens door mensen *gecreëerd* worden. In plaats van de wereld van het mogelijke groter te maken, blijkt men de deterministische wereld van het noodzakelijke nog niet eens verlaten te hebben.

Men schijnt voor het utopisch denken alleen plaats te kunnen inruimen door óf de wetenschap utopischer te maken óf de utopie wetenschappelijker. Met als gevolg dat de wetenschap wordt uitgerekt en de utopie aangepast. In plaats daarvan zou men ook eenvoudig kunnen vaststellen dat het utopisch denken inderdaad onrealistisch is en niet wetenschappelijk verantwoord, en aan de andere kant, dat het wetenschappelijk wereldbeeld inderdaad niet alleenzalmakend is. Beide perspectieven behouden zo hun eigenheid, en hoe duidelijker de beperkingen van elk van beide aan de dag treden, des te overzichtelijker de communicatie.

Het utopisch denken een 'realistisch karakter' aanmeten lijkt mij hoe dan ook een verwarrend en misplaatst huldebetoon aan het realisme, en als het au sérieux genomen wordt, een onnodige beperking van de reikwijdte van de utopische verbeeldingskracht. Wat zijn trouwens 'reële mogelijkheden'? Op dat probleem kom ik nog terug. In ieder geval wil ik van utopisch bewustzijn spreken *n'importe of het om aantoonbaar reële mogelijkheden gaat*. Dat kunnen de specialisten uitzoeken. In noodgevallen zou men hun dan de concessie kunnen doen het utopisch perspectief te definiëren als *het geloof in het onmogelijke*.

De oppositie tegen het utopisch denken

Economists, psychologists, sociologists, and political scientists will keep saying: impossible, impossible. But of course, these sciences are based on past experience . . .

W. F. Wertheim

Weerstand tegen het utopisch denken vindt men bij zowel rechts als links, net zoals men trouwens aan beide kanten positieve opvattingen over het utopisch denken aantreft. De irritatie voor alles wat naar utopie zweemt aan conservatieve kant geldt in de eerste plaats het *dédain* voor het bestaande waarvan het utopisch denken getuigt. 'De strijd tegen de utopie', zegt Neusüss generaliserend, 'richt zich niet zozeer tegen haar voorstellingen van een schonere toekomst, maar veeleer tegen haar critiek op een slecht heden' (Neusüss: 33).

De reformistische, liberaal-democratische vertakking van het rechtse standpunt koestert een aantal verwijten tegen het utopisch denken die doorgaans allemaal neerkomen op wat Neusüss noemt de verdenking van totalitarisme (Neusüss: 36). Het is vanuit deze positie dat Aldous Huxley destijds zijn 'tegenutopie' *Brave New World* schreef en mensen als Popper en Dahrendorf hun denunciaties aan het adres van de utopie lanceren.²

Ter linkerzijde domineert op monumentale wijze de critiek van het marxisme. De beschuldiging die hier tegen het utopisch denken, met name tegen de utopische socialist, wordt ingebracht is die van naïeviteit, namelijk die speciale soort van naïeviteit die het gevolg is van onvoldoende besef van de

² De achterdocht van een aantal mensen tegen het utopisch denken is voor een deel te wijten aan het feit dat ze meer oog hebben voor de utopie als literair verschijnsel dan als sociaal-politiek verschijnsel. De meeste bekende literaire utopieën in de zin van ontwerpen voor modelmaatschappijen, zijn naar moderne maatstaven repressief en autoritair van opzet. Verschillende oer-utopieën, zoals Platos *Republiek*, doen aan als voorbeeldige politiestaatjes. De meeste klassieke Franse utopieën, van Restif de la Bretonne tot Cabet, waren uitgesproken autoritair ingericht (Manuel: 12). Wat is de reden van het relatieve conservatisme van deze utopieën? Het is niet dat — zoals ik meen Dahrendorf suggereerde — ze hun inspiratie zovaak uit het verleden halen, dat het zovaak herziene edities van het oerparadijs zijn. Waar men zijn inspiratie vandaan haalt is om het even. Belangrijker is het feit dat de meeste van deze utopieën ontworpen werden in tijden waarin de *uitgangssituatie* in ieder geval nog aanzienlijk repressiever en benauwder was dan het utopisch ontwerp. De diepste reden is waarschijnlijk, dat het altijd zoveel moeilijker is zich een open en vrije samenleving voor te stellen, omdat het zoveel minder lijkt op de werkelijkheid. Het zou de realisten voldoende kunnen schenken om te merken hoezeer zelfs de utopisten de werkelijkheid nog trouw zijn.

historisch-materialistische wetmatigheid.

Maar de wezenlijkste tegenhanger van het utopisch denken is ongetwijfeld de mentaliteit van de *Realpolitik*. Dit argument, het argument der zelfbenoemde realisten, overbrugt alle politieke scheidslijnen. Dit is waar men het in alle kampen, bij rechts evengoed als links, over eens is. Dit is het wat de woede opwekt van zowel de conservatieven, de reformisten als de marxisten: dat het utopisch bewustzijn *onrealistisch* is, dat het wereldvreemd is, illusoir en naïef. Dat ergert iedereen die zijn standpunt bepaald, zijn nisje gevonden heeft. De revolutionaire radicaal die al dat utopisch gemeier niet 'tough' genoeg en te 'fantastisch' vindt, de scepticus voor wie het utopisch bewustzijn een overmaat aan 'geloof' toelaat, en de man in de straat die überhaupt niets verdragen kan wat zijn, wat met een grotesk optimisme 'gezond verstand' genoemd wordt, te buiten gaat, vinden elkaar hier, eenstemmig in hun schamperheid tegenover de utopie — verenigd door deze ene, diepgewortelde overtuiging: *Idealen zijn nep*.

'Meneer, me vader heeft gezegd: as je an idealen doet raak je je duiten kwijt!'

E. du Perron

Raakt men zijn duiten kwijt? Over de realiseerbaarheid in de toekomst van bepaalde utopische projecten zal ieder het zijne denken. Mannheim heeft met dit hele probleem op elegante wijze afgerekend door een onderscheid te maken tussen absolute en relatieve utopieën (Mannheim: 177). De absolute utopie is absoluut onrealiseerbaar, is de utopie in de klassieke zin van 'Utopia' = 'niet-plaats'. De relatieve utopie is relatief onrealiseerbaar — een project dat onrealiseerbaar is in de bestaande orde is dat nog niet in *iedere* orde. Maar Mannheim vertelt er weer niet bij, hóe men het een van het ander kan onderscheiden.

Het is Marcuse die mij een criterium aan de hand doet om het onderscheid tussen absolute en relatieve utopie toepasbaar te maken. Hij omschrijft de utopie als 'een project voor maatschappelijke verandering dat voor onmogelijk gehouden wordt'. Onmogelijk op grond waarvan? Hij noemt twee categorieën van argumenten: Onmogelijk op grond van de 'subjectieve en objectieve factoren van de maatschappelijke situatie', en die factoren kunnen veranderen — in dit geval hoeft onrealiseerbaarheid dus *niet* definitief te zijn. En onmogelijk omdat het project in strijd is met 'geverifieerde wetenschappelijke wetten; biologische wetten, natuurwetenschappelijke wetten, enz.' (Marcuse 1967: 12-3). En alleen in het laatste geval — zoals met betrekking tot het luisterrijke plan om alle zeewater in limonade te veranderen — zou men kunnen spreken van een absolute utopie. Intussen blijft

het hier gaan om een gradueel onderscheid. Ook natuurwetenschappelijke clausules zijn tenslotte niet eeuwig geldend. De categorie absolute utopie is voorstelbaar, maar niet werkelijk omgrensbaar.

Ook bij de socioloog Johnson schemert het inzicht dat utopie een relatief begrip kan zijn, alleen gelden bij hem — zoals het een functionalist betaamt — die ideeën als absoluut utopisch, die in strijd zijn met 'deep-seated functional requirements of large-scale social systems', zoals 'the idea of doing altogether without coercion' (Johnson: 643). Wie heeft er behoefte aan een dergelijk functionalistisch dogma? Ik blijf ook dit laatste idee als een relatieve utopie beschouwen. Er bestaat tenslotte geen enkele wetenschappelijke zekerheid, behalve misschien voor de functionarissen zelf, omtrent die 'deep-seated functional requirements'. Op zichzelf zijn deze functionalistische formules niet meer dan de zoveelste variant van het 'Het is nu eenmaal zo'-syndroom.

Het is typisch, zo vervolgt Mannheim, voor degene die zweert bij de bestaande orde om er een ongedifferentieerde voorstelling op na te houden, volgens welke utopie per definitie gelijkstaat met onhaalbaar en onmogelijk, een voorstelling dus die het onderscheid tussen absolute en relatieve onrealiseerbaarheid miskent. De psychische functie van deze houding is dat men door alles wat de bestaande orde te buiten gaat op één hoop te gooien, ook de aanspraken van relatieve utopieën kan negeren (Mannheim: 177). Erg hard komt deze nuance niet aan, omdat utopie in ons spraakgebruik praktisch al gelijkstaat met onmogelijk en absoluut onrealiseerbaar. Maar er zijn niettemin verschillen in de waarneming van de toekomst bij diverse soorten mensen, met name afhankelijk van hun maatschappelijke positie.

Hoe meer men zich identificeert met de status quo, des te onhaalbaarder doet ieder utopisch project zich voor. Anders gezegd, ofschoon even schematisch: Wat iemand denkt over de realiseerbaarheid in de toekomst van utopische projecten is gebonden aan de aard en omvang van zijn investeringen in het heden. Zoals er ideologieën zijn die het heden glorifiëren voor de 'haves', zo zijn er utopieën die de toekomst glorifiëren voor de 'have-nots'. Men moet belang hebben bij het onmogelijke om erin te kunnen geloven.

Deze psychologische observaties kunnen uitgebreid worden met de bevestigingen van Theodor Adorno c.s. bij hun onderzoek naar *The Authoritarian Personality*. In het daarbij aangetroffen *anti-utopia complex* gaan cynisme in het algemeen en minachting voor de menselijke natuur in het bijzonder samen met opvattingen als zouden sociale verschijnselen als armoede en rijkdom in feite een soort van natuurverschijnselen zijn. De notie van een 'ideale samenleving' wordt met evenveel klem verworpen als het idee van

ingrijpende maatschappelijke verandering. Dergelijke ideeën bij zich toelaten zou ongehoorzaamheid betekenen aan de eerbied die men het bestaande uiteindelijk verschuldigd is. Wat sterk gevoeld wordt is een 'overwhelming superiority of the existent over the individual and his intentions'. De tegenhanger van het utopisch bewustzijn wordt in dit verband door Adorno geformuleerd als *the cult of the existent* (Adorno: 695-7).

Het is mogelijk om nog een stap verder te gaan in de interpretatie van de weerstanden tegen het utopisch denken. Namelijk aan de hand van deze observatie van Mannheim: *the utopian element disappears with an increase in the feeling of determinateness* (Mannheim: 225). Dit gevoel van *bepaaldheid* kan zich voordoen in de vorm van het beklemdе ontzag voor het bestaande van de autoritaire persoonlijkheid, of in de gehechtheid aan de status quo van de bourgeois satisfait. Dit laatste is wat Mannheim eigenlijk bedoelt. 'Success in the class struggle does away with the utopian element', constateert hij (Mannheim: 129). Maar men kan er ook een algemener betekenis aan geven.

Om utopisch te kunnen denken, kennelijk, moet men in staat zijn zich aan het bestaande weinig gelegen te laten liggen. Dit geeft met name te denken over het verschil tussen het utopisch en het wetenschappelijk perspectief. De wetenschap is gebonden aan de empirie; in die zin zijn ook de maatschappijwetenschappen noodgedwongen betrokken in 'de kultus van het bestaande'. Wetenschapsbeoefenaren kan men beschouwen als de best gemotiveerde patiënten van het 'Het is nu eenmaal zo'-syndroom. Voor de utopische impuls is al de positieve 'kennis van de feiten' van de wetenschapsman even dodelijk als het 'inzicht in de historisch-materialistische wetmatigheid' van de marxist. Het is geen toeval dat Friedrich Engels de utopische positie in het socialisme presenteert in termen van toeval (Engels: 56, 67), en de verwetenschappelijking van het socialisme beschrijft als een eliminatie van toeval, in de vorm van begrip voor de noodzakelijkheid van tal van ontwikkelingen (Engels: 77). Zoals Buber terecht opmerkt, het utopisch socialisme is 'voluntaristisch', het socialisme van het marxistische type 'necessitairisch' (Buber: 23).

Van het belang van deze factor, het gevoel van onbepaaldheid, getuigt ook het verschijnsel van de *post-disaster utopia*: de op een concreet utopia lijkende toestand van solidariteit, hulpvaardigheid en gelijkheid, waarvan het spontane optreden soms is waargenomen na rampen, zoals aardbevingen, overstromingen of chaotische capitulatiesituaties (Endleman: 487-91). De ramp vernietigt niet alleen de bestaande structuren, maar doorbreekt ook alle vaststaande noties van het maatschappelijk en menselijk mogelijke. 'The disaster has produced an extremely fluid situation in which 'everything is possible' and the constraints and deadening effects of many of the normal

social processes are suddenly removed' (Endleman: 488). Of zoals Ignazio Silone opmerkt naar aanleiding van de gebeurtenissen volgend op een buitengewoon hevige aardbeving in zijn geboortestreek: 'An earthquake achieves what the law promises but does not in practice maintain — the equality of all men' (Koestler: 93). Een ramp kan op deze manier functioneren als een *deus ex machina* die, hoe tijdelijk ook, in één klap de idealen van vrijheid, gelijkheid & broederschap tot werkelijkheid maakt.

Alle extreme situaties, met inbegrip van bliksem en revolutie, dood en verderf, hebben dit aspect van 'grote gelijkmakers'. Zij brengen het bestaan terug tot haar essentialia, ontdaan van al de attributen van het welgedane maatschappelijk leven — een ogenblik 'buiten de geschiedenis', een ogenblik 'van alle dingen los', om met een mystieke formule te spreken. Dit is de kern van het utopisch bewustzijn, de affiniteit met dit extatisch punt. Het is een doordringen zijn van de aan het eind van alles simpele structuur van het bestaan, gepaard aan een zeker ongeduld met de als niet-wezenlijk beschouwde patronen en problemen van de alledaagse realiteit, die het utopisch bewustzijn haar wijdsheid en generositeit van visie geeft.

Het is het verschil tussen het benepene en benauwde, het karige en bekrompene van het petit bourgeois bestaan waar 'niets kan', en het 'alles is mogelijk'-pathos van de utopische impuls, die het hebben moet van onbestemde, onbepaalde maatschappelijke situaties. Een impuls die in zijn meest radicale, meest compromitterende vorm culmineert in de simpele eis: *Paradise Now!*

Hier ook ligt de affiniteit van het utopisch denken met de wereld van fantasie en droom, met het oerverlangen en oerprotest dat besloten ligt in kunst en religie, sprookjes en mythen. Misschien is het utopisch bewustzijn, dat dit oerverlangen bewaart, het kostbaarste en tegelijk het kwetsbaarste element in de politiek. Het vertegenwoordigt als het ware wat Freud noemde '*die Rückkehr des Verdrängten*' in *politicis*. Het verdrongene, al de tot zwijgen gebrachte wensen, dat is de prijs die men betaalt aan het cultuurbestaan en de maatschappelijke onderdrukking. En de terugkeer van het verdrongene, dat is de rehabilitatie van de 'tabooed images of freedom' (Marcuse 1961*: 128).

Het is dan ook niet alleen, zoals iemand als Neusüss nog meent, het negatieve van de utopie dat weerstand wekt, maar evenzeer haar positieve kant, haar evocaties van een gelukkiger toekomst, dreams of a better life — het is het herinnerd worden aan al zijn onbevredigde wensen, aan de prijs die betaald wordt, dat verontrustend werkt. Het verwacht en verstoort het delicate systeem van zelfonderdrukking dat individuen in zichzelf opgericht hebben. De heftige weerstanden waarop de utopie stuit, de triomfantelijke schamperheid der realisten, zou in traditioneel psychoanalytische termen

vertaald kunnen worden als verdediging van het Ego, in naam van het realiteitsprincipe, tegen de verboden impulsen van het Es, de psychische onderwereld geregeerd door het lustprincipe.

Een utopiebegrip dat slechts belangstelling heeft voor het negatieve moment in de utopie, is daarom ook een conceptie die het utopisch denken tot de helft, tot louter maatschappijcritiek, reduceert. Het gaat voorbij aan die andere, evenzeer kritische functie van de utopische verbeeldingskracht: het in ere houden van de oerbeelden van de vrijheid. De volgens de esprit de sérieux der maatschappijcritiek enkel frivole en ijdele beelden van een gelukkiger samenleving zijn in zichzelf provocerend. De promisse de bonheur van de utopie kan zo gevaarlijk zijn als goudkoorts. Het doorbreekt de stilte, doorbreekt de conditionering die maakt dat mensen 'de dingen nemen zoals ze zijn'. Het maakt een eind aan de gehoorzaamheid aan 'the powers that be and the powers of fact' (Marcuse 1966: 98). Daarom is het utopisch bewustzijn het onaangepaste bewustzijn par excellence.

Laat tenslotte ieder het zijne denken over de zin van een utopisch perspectief — maar dan liefst zonder trots te zijn op zijn realisme. De bestaande orde, het bolwerk der realisten, is welbeschouwd zoveel eer niet waard. 'Our social realities are so ugly if seen in the light of exiled truth' (Laing: 11).

Utopisch bewustzijn & revolutie

Realisten maken geen revolutie, zij houden zich aan de feiten. Waar revolutie is, is onveranderlijk iets utopisch in de lucht. De utopische belofte is een onmisbaar onderdeel van de rethoriek der revolutie. De utopie, de droom van de revolutionair, vormt de rechtvaardiging voor de opofferingen die men zich moet getroosten. Revoluties moeten altijd beginnen als rijstebrijbergrevoluties.

In zijn studie *Evolutie en Revolutie* wijst Wertheim erop dat 'De deterministische preoccupatie van vele Marxisten met materiële omstandigheden en technische factoren heeft geleid tot een algemene veronachtzaming van de autonome kracht van geestelijke beweegredenen als beslissende factoren door de hele geschiedenis van de mensheid heen'. Geestelijke beweegredenen, in de vorm van verlangen naar emancipatie, tegenwaarden en contrapunten, vormen in zijn visie de stuwkracht in zowel evolutionaire als revolutionaire processen (Wertheim: 461). Ook de utopische impuls, als een van de gedaanten die het protest kan aannemen, heeft hier een plaats.

De rol van de utopische factor bij de voorbereiding van een revolutie is, door het steeds opvoeren van de spanning tussen ideaal & werkelijkheid, bij te dragen aan het ontstaan van een collectief onaangepast bewustzijn, een stemming van vervreemding van het bestaande die een revolutie moge-

lijk maakt. Dat is duidelijk genoeg. Meer ambigu is de rol van de utopische factor in het eigenlijke revolutionaire gebeuren. Enerzijds is het in de roes der revolutie, bij 'het dansen op het puin', dat het utopisch geloof in het onmogelijke haar triomfantelijkste en meest roekeloze ogenblikken beleeft. Anderzijds is het juist dan dat zich des te duidelijker een scheiding der geesten pleegt te voltrekken: het antagonisme tussen de 'idealisten' en de 'strategen' treedt naar buiten. 'The hypnotic effect of the great dream' is niet langer genoeg. Zoals iemand zei over de utopische mythen die boerenbewegingen inspireerden: 'Such myths unite peasants, they do not organize them' (Wolf: 108). Utopische ideeën plegen revolutionaire inspiratie te brengen, geen revolutionaire effectiviteit.

Dit, het probleem van de effectiviteit, is het centrale probleem van de utopische zienswijze. Van tijd tot tijd moet het bewijzen meer te zijn dan enkel geëngageerd sterrekijken. Dit is ook het aanknopingspunt voor de meest pertinente critiek die er op het utopisch denken wordt uitgebracht: de critiek van hen die zich nog wel zouden kunnen verenigen met een aantal doelstellingen van utopisch geïnspireerde bewegingen, maar niets zien in de manier waarop zij die trachten te verwezenlijken. Zo beschrijft Wertheim de 'poging een magisch snelle uitweg naar een ideale sociale orde te vinden' van bepaalde godsdienstige bewegingen als een 'vlucht uit de werkelijkheid' (Wertheim: 238). Het is typisch hoe in zo'n diagnose over 'de werkelijkheid' meteen weer als constante gesproken wordt, en niet als probleem. Een feit is dat de geschiedenis geen voorbeelden kent van geslaagde heroveringen van het paradijs. De 'harde werkelijkheid' is telkens onoverkomelijk gebleken. Getuige hiervan is het, utopisch geïnspireerde, Spaanse anarchisme, dat 'never presented more than a routine police problem to the authorities' (Hobsbawm: 91).

Maar al zijn er geen feestelijke success stories te melden, utopische bewegingen hebben wel iets teweeggebracht, en er is reden om aan te nemen dat het utopisch protest zijn eigen effectiviteit heeft. Wat utopische bewegingen tot stand kunnen brengen is een psychologische bevrijding, die een noodzakelijke, maar inderdaad geen voldoende voorwaarde is voor een werkelijke bevrijding. Ze kunnen voorts wegbereider zijn voor 'bewegingen van een meer strikt politiek of economisch karakter' (Köbben: 144).

Wat betreft het magisch denken, dat men als de voornaamste zwakheid van dergelijke bewegingen pleegt te zien, dat kan worden teruggebracht tot het principe van de *Allmacht der Gedanken*, dat Freud in de magische praktijken van zowel primitieven als neurotici terugvond: het kinderlijke geloof dat gedachten alleen voldoende zijn om de buitenwereld te veranderen (Freud: 86 e.v.). Is dat zó bizar? Juist in een voluntaristische, post-marxistische sociologie, die bezig is opnieuw te leren hoe menselijke dro-

men en overtuigingen het kunnen brengen tot maatschappelijke krachten, moet hiervoor plaats in te ruimen zijn. Zover strekt het geloof in het onmogelijke zich nu eenmaal uit. En waarover anders praten al die mensen die het hebben over het geloof, dat bergen kan verzetten?

Het moet mogelijk zijn maatschappijcritiek te leveren en te proberen de samenleving te veranderen, op een bredere basis, op een inclusiever manier dan gebeurt door hen die gebiologeerd zijn door de 'harde feiten'. Men kan zich een utopische strategie voorstellen — en dat is hier het voorlopige, zuinige antwoord op het probleem van de effectiviteit — waarin, bij wijze van aanvulling op de 'harde aanpak', gerekend wordt op die mentale factoren en stemmingselementen, die extra openingen, waarvoor in de meest revolutionaire schema's juist geen aandacht bestaat. Het is een gemeenplaats dat revolutionairen vaak 'plus réalistes que le roi' zijn. Een overmaat aan geloof is misschien de grootste zwakheid van utopische bewegingen, maar het is een tekort aan geloof dat revoluties in hun tegendeel heeft doen verkeren. Het blijkt uit al de treurige *histoires intimes* van revoluties: het cynisme is de grootste vijand van de revolutie.

Een van de manieren waarop men deze problematiek kan bekijken is in termen van 'het gevoel van bepaaldheid'. De ideale definitie van de situatie voor de utopist is die volgens welke alles mogelijk is — 'L'imagination au pouvoir!' De definitie van de situatie waar de revolutionair, de serieuze revolutionair, het van moet hebben, is gebonden aan bepaalde tactische zekerheden, een organisatie, een machtsverdeling. Hoe meer het revolutionaire proces vordert, de 'nieuwe orde' zich begint af te tekenen en de algemene toestand normaliseert, des te minder behoefte er bestaat aan utopisch pathos. En wat uiteindelijk aan de macht blijkt te zijn gekomen nadat de rook opgetrokken is, is niet de Verbeelding, maar zijn de Realpolitiker.

Het is deze fataliteit die Camus en talloze anderen telkens weer heeft doen zeggen: 'Elke revolutionair eindigt als onderdrukker of als ketter' (Camus: 202). Juist hier, in de na-revolutionaire periode, kan de utopische impuls een kardinale rol vervullen als tegengif tegen de fixatie der realisten. Het is net dat extra geloof, dat misschien het enige is dat deze fataliteit kan doorbreken.

'The appeal of Utopianism', stelt Karl Popper met verpletterende subtiliteit vast, 'arises from the failure to realize that we cannot make heaven on earth' (Popper: 362). Het is precies deze stellige overtuiging, dat men op aarde 'nu eenmaal' geen hemel kan maken, die het perfecte alibi vormt voor het Thermidor-effect. Het is bovendien een zichzelf waarmakende voorspelling. Er hoeft geen twijfel aan te bestaan dat, met een uitgangspunt als dit, een hemel op aarde zich inderdaad nimmer zal realiseren. Men moet tenslotte ergens beginnen. En er is geen reden om in opstand te komen als

men niet gelooft dat verbeteringen mogelijk zijn. Er is geen reden om een revolutie na de revolutie te beginnen als men niet gelooft dat meer vrijheid meer gelijkheid, meer geluk mogelijk zijn.

In alle revoluties zijn utopische intenties aan te wijzen; maar er is waarschijnlijk maar een enkel voorbeeld van een utopische revolutie, een revolutie die ook nadat zij haar beslag gekregen heeft haar utopisch élan bewaart: het geval van China. Diverse mensen hebben gewezen op utopische elementen in het China van na de sociale revolutie (Cf. Wertheim: HS. 12). De hele Culturele Revolutie zou men kunnen zien als een utopische meesterzet van kolossale afmetingen. Het enthousiasme en de extra energie die op deze manier bij de bevolking schijnt te zijn vrij gekomen, zowel als de totalitaire effecten die zich daarbij voordeden, geven te denken over de mogelijkheden en de beperkingen van een utopische politiek in actie.

Het opvallendst in dit alles is het ontzaglijke vertrouwen dat gesteld wordt in het menselijk bereik. Misschien is het dit wat de meest elementaire utopische geste uitmaakt: de belijdenis van geloof in de menselijke mogelijkheden. Het verschil tussen een open mensbeeld en een statisch-pessimistisch mensbeeld, dat is dan de kern van het utopisch extra.

De belofte van een niet-hiërarchische maatschappij van volledige emancipatie zou men als het utopisch minimum kunnen beschouwen. Als utopisch maximum het — onder de huidige omstandigheden aan het obscene grenzende — beeld van 'society as a work of art' (Cooper: 185). Het is aan het utopisch bewustzijn om deze beloften, ondanks alles, te bewaren en te blijven geloven in het onmogelijke — de enige manier om het onmogelijke wat mogelijk te maken. Zoals ik al zei, men moet tenslotte ergens beginnen.

Literatuur

- Theodor W. Adorno, et. al., *The Authoritarian Personality* New York, Harper, 1950.
- Martin Buber, *Pfade in Utopia*, Heidelberg, Schneider, 1950.
- Albert Camus, *De mens in opstand* (1951, Vert.) Amsterdam, Bezige Bij, 1965.
- David Cooper, ed., *The Dialectics of Liberation*, Harmondsworth, Pelican Books, 1968.
- Ralf Dahrendorf, *Pfade aus Utopia*, München, Piper, 1967.
- Robert Endleman, *Personality and Social Life* New York, Random House, 1967.
- Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1891) Berlin, Dietz, 1966.
- Sigmund Freud, *Totem und Tabu* (1913) Frankfurt am M., Fischer Bücherei, 1962.
- E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, New York, Norton, 1959.
- Harry M. Johnson, *Sociology, A Systematic Introduction* (1960) London, Routledge & Kegan Paul, 1961.

- Gerd-Klaus Kaltenbrunner, 'Sociologie en utopie bij Herbert Marcuse', *Euros*, 4, 1967; pp. 9-18
- A. J. F. Köbben, 'Profetische bewegingen als uiting van sociaal protest', in *Van Primitieven tot Medeburgers* Assen, Van Gorcum, 1964; pp. 94-154.
- Arthur Koestler, a.o., *The God that Failed* (1950) New York, Bantam Books, 1952.
- Ronald Laing, *The Politics of Experience* and *The Bird of Paradise*, Harmondsworth, Penguin Books, 1967.
- Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (1930, Transl. 1936), London, Routledge Paperback, 1960.
- Frank A. Manuel and Fritzie P. Manuel, eds., *French Utopias* New York, Free Press, 1966.
- Herbert Marcuse, *Das Ende der Utopie*, Berlin, Von Maikowski, 1967.
- Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (1955) New York, Vintage Books, 1961*
- Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1966.
- Herbert Marcuse, *Soviet Marxism* (1958), New York, Vintage Books, 1961.
- Arnheim Neusüss, Hrsg., *Begriff und Phänomen des Utopischen*, Niewied/Berlin, Luchterhand, 1968.
- Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- P. Thoenes, *Utopie en Ratio*, Meppel, Boom, 1969.
- W. F. Wertheim, *Evolutie en Revolutie*, Amsterdam, Van Gennep, 1971.
- Eric R. Wolf, *Peasants* Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1966.