

Kritiek van de Vooruitgangskritiek

Een analyse van de vervreemding en de vooruitgang bij Rousseau en Lemaire

Geschreven door: Nyanza van Oosterhout

s4064097

Begeleider: dr. M. J. Becker

Datum: 22/05/2017

Aantal woorden: 19.993



Scriptie ter verkrijging van de graad "Master of arts" in de filosofie Radboud Universiteit Nijmegen.

Hierbij verklaar en verzeker ik, Nyanza van Oosterhout, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Nijmegen
Datum: 22/05/2017

Afbeelding voorblad:

Jacob Peter Gowy, *De val van Icarus* (1635 - 1637)

Inhoudsopgave

1. Inleiding	4
2. Jean-Jacques Rousseau	6
2.1. Rousseau als verlichtingsdenker	6
2.2. Vertoog over de ongelijkheid	9
2.2.1. De natuurtoestand	10
2.2.1.1. Het ontstaan van de taal	13
2.2.2. De vervreemding van de mens	14
2.2.2.1. De corruptie van de deugd	17
2.2.2.2. Het ontstaan van de ongelijkheid	19
2.2.3. De vooruitgang als masker van de vervreemding	22
3. Ton Lemaire	27
3.1. De val van Prometheus	27
3.1.1. De collectieve zelfmoord	28
3.1.2. Het vooruitgangsgeloof	30
3.1.2.1. Prometheïsme versus christendom	33
3.1.2.2. De dementie van de cultuur	35
3.1.3. Vervreemdingsmechanismen van het WTK-complex	36
3.1.3.1. Vervreemding van de rationaliteit	37
3.1.3.2. Vervreemding van behoeften	39
3.1.3.3. Vervreemding van de sociale leefwereld en de identiteit	42
3.1.3.4. Vervreemding van de natuur	44
3.2. Het einde van de vervreemding	45
4. Analyse van de vooruitgangskritiek	48
4.1. Verschil in stijl	48
4.2. Verschillende mensbeelden	49
4.3. Claims over natuurlijkheid	51
4.4. Ethische consequenties	55
4.5. Verschillende invalshoeken	56
4.6. Verschillende vervreemding	57
4.7. Tot slot	58
Bibliografie	59

1. Inleiding

In de moderne, geglobaliseerde samenleving heerst een sterke hang naar technologische vernieuwing, die ondersteund wordt door wetenschappelijk onderzoek en wordt gedreven door economische motieven. De levensverwachting is gestegen, de welvaart is gegroeid, de infrastructuur is verbeterd en daarom spreekt men ook over *voortgang*. Er heerst de mening dat we zowel op technologisch als op humanitair vlak vooruit zijn gegaan. De vrouwenemancipatie, het einde van de slavernij, verbetering van de gezondheidszorg en de toegenomen homoacceptatie in het westen zijn voorbeelden van humanitaire voortgang. Het verlichtingsideaal van vrijheid, gelijkheid en broederschap lijkt te zegevieren. Toch is de geschiedenis van de voortgang niet geheel zonder schandvlekken ontstaan. De industriële revolutie heeft de westerse samenleving de eerste plek op de wereldmarkt opgeleverd, maar was destijds een aantasting van de levensomstandigheden van de arbeiders. Ook het westers imperialisme en kolonialisme maakten het leven voor vele Afrikanen, Aziaten en oorspronkelijke Amerikanen tot een hel. De technologische en economische voortgang ging gepaard met, tenminste tijdelijke, menselijke achteruitgang. Hier lijkt de voortgang van het één dus de oorzaak te zijn van de achteruitgang van iets anders.

Kennis, techniek en economie lijken bijzonder goed samen te werken. Tegelijkertijd kampen we met een klimaatcrisis, zijn de verschillen tussen arm en rijk nog nooit zo groot geweest, ontstaan er mogelijk op grote schaal voedseltekorten en lijkt de moderne mens niet gelukkiger te zijn. Hierdoor is het de vraag of de mensheid er zelf op vooruit is gegaan. Het is ook mogelijk dat de gerichtheid op voortgang ons in het algemeen niet verder brengt: zijn de technische vernuftigheden werkelijke oplossingen voor menselijke tekortkomingen of zijn ze een reactie op problemen die door andere technische 'oplossingen' in het verleden zijn gecreëerd?

Vanaf het begin van de verlichting en de moderniteit, is er een gevoel van onbehagen gearticuleerd met betrekking tot haar voortgangsgeloof: de voortgangskritiek. De kritiek kent vele uitingsvormen, zowel in protestbewegingen, de kunst en de muziek, maar ook in de filosofische literatuur. In deze scriptie zullen twee filosofen aan bod komen die verkondigen dat *de voortgang* een illusie is: Jean-Jacques Rousseau en Ton Lemaire. De eerste is een klassiek filosoof, terwijl de tweede een hedendaags filosoof is. Daarmee belichten we dus tegelijkertijd het beginpunt van de voortgangskritiek als haar actualiteit.

Er staan twee thema's centraal, waarvan ik vermoed dat die een noodzakelijke samenhang vertonen, namelijk: 'de vooruitgang' en 'de vervreemding'. De vooruitgangskritiek kent tal van verwijzingen naar vervreemdende werkingen van de vooruitgang. Veelal voelen we ons ertoe aangesproken: we worden dagelijks geconfronteerd met het nieuws over klimaatverandering, hypertechnologische oorlogsvoering, discussies over de maakbare mens en andere negatieve effecten van de wetenschappelijke en technologische vooruitgang. Technologie die bedoeld was het menselijke leven makkelijker te maken kent nu zijn keerzijde. Men kampt met het onbehaaglijke gevoel dat 'het van kwaad naar erger gaat'. Sommigen hebben dit omschreven in termen van vervreemding. Technologische, wetenschappelijke of economische vooruitgang lijkt dus samen te gaan met een menselijke vervreemding. Daarmee kom ik tot de volgende vraagstelling:

Hoe zijn vooruitgang en vervreemding aan elkaar gerelateerd in het werk van Rousseau en Lemaire?

Allereerst zullen de denkbeelden van Rousseau over de natuurstaat uiteengezet worden. Hij schetst een beeld van een zachtmoedige en vrije mens, die geen ongelijkheid kent. De mens raakt van zijn natuur verwijderd met de komst van de samenleving. Rousseau stelt dat de overgang van natuurstaat naar beschaving, eigenlijk achteruitgang betekent.

Daarna zal er worden ingegaan op de denkbeelden van Lemaire. Hij maakt in zijn boek *De val van Prometheus* een analyse over het vooruitgangsgeloof en beschrijft hoe dit geloof heeft kunnen ontstaan, hoe wij ons er vandaag de dag door laten leiden en waarom dit geloof gevaarlijk is. Het blinde vertrouwen in de vooruitgang heeft ons weggeleid van een zinvolle band met de natuur.

Aan de hand van deze auteurs zullen de begrippen 'vooruitgang' en 'vervreemding' onderzocht worden. Hieruit volgt een conclusie waarin de samenhang van de vooruitgangskritiek en de vervreemding in de werken van Rousseau en Lemaire wordt uitgewerkt.

2. Jean-Jacques Rousseau

Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778), geboren in Genève en opgevoed door zijn vader, was een excentriek denker met een, in zijn tijd, tegendraadse visie. Ook zijn leven bevatte elementen die soms tegen de normen en waarden van zijn cultuur ingingen, hoewel Rousseau zich ook in de kringen van de toenmalige elite ophield. Hij wordt omschreven als een buitenstaander¹ die ambivalent en gecompliceerd² was. Zijn vriend Hume omschreef hem als een overgevoelig persoon 'die niet alleen van zijn kleren was beroofd, maar van wie zelfs de huid was afgestroopt.'³ Hoewel de verlichting gekenmerkt werd door een groot vertrouwen in de rede, de beschaving en de vooruitgang in de wetenschap en techniek, is er in Rousseau's oeuvre een grote hang naar het gevoel, de natuur en oorspronkelijkheid aanwezig. Hij was zijn tijd vooruit, want zijn werken vonden meer aansluiting in de romantiek dan in zijn eigen tijd.⁴ Rousseau was een voedingsbodem voor Kant, Hegel en Marx.⁵ De invloed van zijn werk is groot, niet alleen omdat het grote filosofen geïnspireerd heeft, maar ook omdat zijn ideeën tot ons gevoel spreken, iets wat Rousseau zelf belangrijk vond. Daarnaast is een groot deel van zijn werk nog veelbesproken en toepasbaar op de actualiteit. Zo richt hij zich in *Émile*, op de opvoeding en zijn volgens de filosoof Maarten Doorman de *Bekentenissen* een prototype voor onze huidige zoektocht naar authenticiteit. Ook wordt het *Vertoog over de ongelijkheid* nog steeds gebruikt in hedendaagse discussies over ongelijkheid, natuurlijkheid en vervreemding.

In de volgende paragraaf wordt de verhouding van Rousseau tot de verlichtingsfilosofie uiteen gezet. Daarna zal het *Vertoog over de ongelijkheid*, dat in deze scriptie een centrale rol speelt, worden geanalyseerd. Eerst volgt er een korte inleiding tot dit werk en in de daaropvolgende paragrafen wordt de inhoud van het *Vertoog* uiteengezet. De eerste paragraaf zal gaan over de natuurtoestand, de tweede over de vervreemding en de derde over Rousseau's kritiek op de vooruitgang.

2.1. Rousseau als verlichtingsdenker

Rousseau wordt gezien als een van de eerste critici van de verlichtingsgedachte. Desondanks is zijn filosofie moeilijk los te zien van de verlichtingsidealen. Zo behoort hij

¹ Rousseau, J.-J. *Vertoog over de ongelijkheid*. Vertaald door Wilfried Uitterhoeve. (Amsterdam: Boom, 2013), 7.

² Doorman, M. *Rousseau en ik: Over de erfzonde van de authenticiteit*. (Amsterdam: Prometheus Bert Bakker, 2013), 44 - 46.

³ Doorman (2013) *Rousseau en ik*, 15.

⁴ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 19.

⁵ Doorman (2013) *Rousseau en ik*, 68.

volgens sommigen tot de humanistische traditie omdat hij een eigen, onafhankelijk geveld oordeel belangrijk vond en zich niet langer door de kerkelijke autoriteiten liet voorschrijven wat te denken.⁶ Ook in zijn methode is hij een verlichtingsdenker. Rousseau schreef, net als andere verlichtingsdenkers, filosofische werken waarin een poging werd gedaan om een beeld te schetsen van de menselijke ontwikkeling door de geschiedenis heen, van primitief tot beschaafd.⁷

Gregor Kroupa noemt deze vorm van geschiedschrijving *conjectural history*. Hierbij gaat het niet primair om geschiedschrijving op basis van feiten. Er worden hypothesen over de geschiedenis geponeerd op basis van de logische verklaarbaarheid van argumenten.⁸ Hierbij is *conjectural history* weliswaar een vorm van geschiedschrijving die tegenover een meer 'feitelijke', of empirisch verifieerbare vorm van geschiedschrijving staat, maar de geloofwaardigheid strookt wel met de bevindingen van de wetenschap.⁹ Hoewel Rousseau dus niet aan feitelijke geschiedschrijving deed, beriep hij zich wel degelijk op aanwijsbare zaken. Het ging alleen niet primair om de feiten, maar vooral om de logische verklaarbaarheid van historische verhalen:

'It is therefore not the method of the philosophical inquiry that sets him apart from his contemporaries; on the contrary, what Rousseau has in common with them is the very idea that true philosophical enquiry of any present state must unveil the origins of that state in the distant and often undocumented past by way of hypotheses, which are often very questionable historically.'¹⁰

Deze methode zou vandaag de dag worden afgedaan als fantasie, maar toch is *conjectural history*, als gedachte-experiment creatief en is er de achterliggende intentie om fundamentele principes van het mens-zijn te ontdekken en na te gaan in welke omgeving de mens het best tot zijn recht komt.

Rousseau stond in de traditie van het verlichtingsdenken en was tegelijkertijd één van de voorvaders van de romantiek, de grote tegenhanger van de verlichting. Willem Gooijer geeft een verklaring voor deze paradox: 'Kernbegrippen van de verlichtingsdenkers als 'het individu' en 'vrijheid' werden door de Romantici niet op de

⁶ Doorman (2013) *Rousseau en ik*, 20.

⁷ Lemaire, T. *De val van Prometheus*. (Amsterdam: Ambo, 2008), 284.

⁸ Gregor Kroupa, "History Gone Wrong: Rousseau on Corruption." *Filozofija i drustvo* 24 (2013): 6.

⁹ Francis Moran III, "Of Pongos and Men: Orangs-Outang in Rousseau's Discourse of Inequality." *The Review of Politics* 57 (1995): 643.

¹⁰ Gregor Kroupa, "History Gone Wrong: Rousseau on Corruption" *Filozofija i drustvo* 24 (2013): 6. - De schrijver schrijft eenmaal *inquiry* en andermaal *enquiry*, ik weet niet waarom hij dit verschil op deze manier aanduidt. *Enquiry* lijkt een spellingsalternatief voor *inquiry* te zijn.

helling gezet, men gaf er een andere inhoud aan.¹¹ Volgens hem leverden de Romantici, waar Rousseau er één van is, weliswaar forse kritiek op de verlichtingsidealen, maar er is geen sprake van een revolutionaire breuk met de verlichting, eerder van een heroriëntatie van verlichtingsbegrippen.¹²

Rousseau is zeker revolutionair, vooral wanneer we zijn invloed op de ethiek van Kant en het communistisch manifest van Marx en Engels in ogenschouw nemen. Revolutionaire ideeën of praktijken scheppen een plotselinge verandering in de bestaande toestand en dat was precies het effect dat Rousseau had. De Valk expliciteert dat: 'Zijn ideeën werden door alle traditionalisten verafschuwde, maar choqueeerden eveneens de progressieve geesten van zijn tijd.'¹³ Zelfs Rousseau's meest vooruitstrevende tijdsgenoten konden niet omgaan met zijn radicale filosofie. De Valk geeft daarbij aan dat Rousseau's cultuurkritiek nog steeds omstreden is.¹⁴ Dit laatste is niet onbelangrijk, aangezien we ons nog steeds laten leiden door de grondideeën van de verlichting. We hebben nog steeds een groot vertrouwen in de rede en een sterke overtuiging dat we dankzij de wetenschap en technologie vooruit zijn gegaan. Toch zijn ook de Romantische invloeden niet weg te denken. Rousseau nam wel deel aan de traditie van de verlichting, maar hij filosofeerde vaak een andere kant op dan men in die tijd van denkers verlangde of verwachtte. Zijn antwoorden op belangrijke vragen waren ongemakkelijk. Hij kan mijns inziens om die reden wel revolutionair genoemd worden.

Rousseau greep terug op de voorloper van de verlichting: het humanisme. Hij stelde de vraag naar de menselijke natuur en trachtte een basis voor een samenleving te vinden waarin haar oorspronkelijke eigenschappen het best tot zijn recht komen. Daarnaast is hij in ruimere zin een uitdrager van de humanistische traditie: hij bekommerde zich sterk om het menselijk welzijn en de menselijke vrijheid. Hierin was hij een onafhankelijk denker, die zich niet beriep op wat de kerk hem voorschreef. De verlichting gaf het humanisme vrij spel. Ook kan gezegd worden dat juist de verlichting de kritiek op zichzelf vooronderstelt, want het is de verlichting die de mens oproept onafhankelijk te denken, de rede te volgen en kritisch te zijn. Hierdoor werd het mogelijk de verlichtingsidealen zelf te bekritisieren, hoewel die kritiek in de praktijk niet altijd werd geaccepteerd. De rede was belangrijker geworden dan een blindelings vertrouwen op het

¹¹ Gooijer, W. *Het voorbije tegemoet: Filosofen en de dood*. (Utrecht: Uitgeverij Ijzer, 2013), 55.

¹² Gooijer (2013) *Het voorbije tegemoet*, 54 - 55.

¹³ Rousseau (2013) *Verhoog over de ongelijkheid*, 7.

¹⁴ Ibidem.

kerkelijke gezag. Hiermee kwam de waarheid open te liggen. De mens kon de waarheid voor zichzelf 'uitvinden', niet alleen in de wetenschap maar ook in de filosofie. Dit leidde tot de paradox dat Rousseau de rede gebruikte om het gevoel te verdedigen. Op rationele wijze ontkrachtte hij de opvatting dat de beschaving de bron van goede zeden was. Hij beredeneerde dat de taal, die voor de rede een basisvoorwaarde is en werd gezien als het beginpunt van de beschaving, de menselijke natuur bedorven heeft.

2.2. **Vertoog over de ongelijkheid**

Rousseau schreef het *Vertoog over de ongelijkheid* als antwoord op een prijsvraag van de Academie van Dijon. De vraag was: 'Wat is de oorsprong van de ongelijkheid onder de mensen en berust zij op een natuurwet?'¹⁵ In het *Vertoog* schetst Rousseau een overgang van de natuurtoestand naar de burgerlijke samenleving. Hij richt zich tegen het idee dat de westerse beschaving ons heeft verheven uit een toestand van strijd tussen de mensen. Rousseau wil laten zien dat het precies andersom is: we zijn ver verwijderd geraakt van onze natuurlijke onschuld toen we de natuurtoestand achterlieten voor een leven in de beschaving. Hij beantwoordt de vraag van de Academie van Dijon daarmee als volgt: de mens is van nature niet ongelijk, maar de ongelijkheid ontstaat pas in de samenleving; de ongelijkheid berust op de menselijke wet in plaats van op een natuurwet.

Het *Vertoog* zou een pleidooi voor de wilde genoemd kunnen worden, aangezien Rousseau meerdere malen de leef- en zijnswijze van de primitieve mens looft. De indianen van het Caribische gebied (volgens Rousseau staan zij het dichtst bij de natuurstaat) gelden als zijn voorbeeld: ze zijn vredig en vrijgevig.¹⁶ Door zijn kritische blik op de beschaving viel zijn werk niet goed bij zijn tijdgenoten, zo schreef Voltaire dat het *Vertoog* '(...) a book against the human race (...)'¹⁷ was. Voltaire vond dat Rousseau '(...) de Verlichting van binnenuit ontwrichtte.'¹⁸ Het werk werd verboden en Rousseau moest vanaf dat moment vrijwel geheel zijn resterende leven vluchten. Zijn eerste essay, het *Vertoog over de kunst en de wetenschappen*, maakte hem beroemd, zijn tweede werk, het *Vertoog over de ongelijkheid*, maakte hem berucht.

¹⁵ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 55.

¹⁶ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 90.

¹⁷ Kenny, A. *The Rise of Modern Philosophy: A New History of Western Philosophy*. Volume 3, (New York: Oxford Clarendon Press, 2008), 94.

¹⁸ Damrosch, L. *Jean-Jacques Rousseau: Een rusteloos genie*. Vertaald door Karl van Klaveren. (Utrecht: Uitgeverij Ten Have/Veen Magazines, 2011), 349.

2.2.1. De natuurtoestand

Het *Vertoog van de ongelijkheid* laat zien wat de mens is als deze is ontdaan van zijn toegevoegde eigenschappen. In hedendaagse termen zouden we zeggen: wat *nurture* en wat *nature* is of wat sociaal geconstrueerd en wat van nature gegeven is. De ongelijkheid is een sociaal construct, de mens is van nature anders. De natuurmens is zachtmoedig, volgt zijn natuurlijke neigingen en is daarom zuiver. De beschaafde mens is volgens Rousseau van een heel ander kaliber. Deze mens richt zich voornamelijk op eigenbelang, ook wel *amour propre* genoemd, wordt gedreven door hartstochten en is bezig met het vergaren van macht en rijkdom.

Rousseau beschouwde de natuurtoestand als de goede en oorspronkelijke situatie die de mens had ingewisseld voor de samenleving. Volgens Doorman zette Rousseau de natuurtoestand neer als een paradijselijke situatie, waarin de mens geen taal of (grond)bezit nodig had.¹⁹ De natuurmens heeft geen wetten nodig omdat hij solitair leeft.²⁰ Deze mens is daardoor vrij en kent geen ongelijkheid of onderlinge strijd.

Rousseau ageert daarmee tegen de traditionele opvatting, zoals die van Aristoteles, dat de mens een sociaal wezen is. Ook staat hij lijnrecht tegenover denkers van zijn tijd, zoals Hobbes, die de natuurtoestand omschrijven waar een oorlog van allen tegen allen heerst. Rousseau postuleert een andere visie op de natuurlijke toestand, de toestand van vóór de samenleving. Het probleem van het woord 'natuurwet' in de vraag 'Wat is de oorsprong van de ongelijkheid onder de mensen en berust zij op een natuurwet?', is dat velen haar beschrijven, terwijl ze vanuit hun eigen, maatschappelijke toestand redeneren:

'Alle definities die men in de boeken aantreft gaan er mank aan, niet alleen dat ze niet met elkaar overeenstemmen, maar ook dat ze ontleend zijn aan allerhande kennis die mensen niet van nature hebben, en uitgaan van een nut waarvan ze pas een notie kunnen hebben, nadat ze de natuurstaat achter zich hebben gelaten.'²¹

Ons oordeel over de natuurwet wordt bij voorbaat ingekleurd: we oordelen vanuit onze maatschappelijke visie, waarin de deugden (en daarmee de ondeugden), de wetten en de mensen al op een bepaalde manier gevormd zijn; over een toestand die we achter ons hebben gelaten. Rousseau laat zien dat er sprake is van een projectie:

¹⁹ Doorman (2013) *Rousseau en ik*, 29.

²⁰ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 91 - 92.

²¹ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 51.

'En allemaal, tenslotte, hebben ze zonder aflatens gesproken van behoefte, hebzucht, onderdrukking, verlangens en trots, en aldus naar de natuurstaat ideeën overgebracht die zij hadden ontleend aan de maatschappij. Zij praatten over de wilde mens, maar schilderden de maatschappelijke mens.'²²

Rousseau beargumenteert dat de mankementen van de maatschappij er niet waren in de natuurtoestand. Daarnaast is de mens van nature niet strijdlustig, maar eerder angstig. Ook Cumberland en Pufendorf stellen dit, aldus Rousseau.²³ Hij was dus niet de enige die ervan overtuigd was dat de mens van nature het gevecht liever meed. In een natuurtoestand zou de mens ieder conflict uit de weg gaan, indien dit mogelijk is. De gewelddadigheid van de mens is daarmee geen primaire of 'natuurlijke' eigenschap, maar ontstaat pas later.

Rousseau zet uiteen hoe de mens van origine wel is. De natuurmens, door Rousseau veelal 'de wilde' genoemd, is de mens in eigenlijke zin. Hij wordt gedreven door '(...) de meest eenvoudige werkingen van de menselijke ziel.'²⁴ De natuurmens heeft daarmee slechts twee primaire kenmerken, die vooraf gaan aan de rede. Ten eerste is de mens gericht op zelfbehoud en welzijn. Ten tweede heeft de mens een natuurlijke afkeer van leed. Wij zouden er '(...) van nature afkerig van zijn om enig bezielde wezen en vooral onze soortgenoten te zien lijden of omkomen.'²⁵ Hieruit volgt dat de mens, in zijn gerichtheid op voortbestaan, van nature het toedienen van leed vermijdt. Dit ondersteunt Rousseau's opvatting dat de mens van nature zachtmoedig is. De mens is zachtmoedig omdat hij wreedheid uit de weg gaat door zijn gevoel van medelijden.

Is hier sprake van een paradox? Rousseau stelt dat de natuurmens solitair leeft. We zouden daarentegen van het medelijden kunnen zeggen dat het plaatsvindt in een sociale context. Allereerst omdat er een ander nodig is om 'mee te kunnen lijden'. Het lijkt onlogisch dat het medelijden wordt gevoeld door een solitair levend wezen, want hoe heeft dit wezen dat medelijden dan ontwikkeld? Waar had hij het voor nodig? Dat het solitair levende wezen gericht is op zelfbehoud is daarentegen wel vanzelfsprekend, aangezien het alleen verantwoording aan zichzelf hoeft af te leggen. Ook wanneer we het hebben over 'van nature afkerig van leed zijn', zou dat een logisch gevolg kunnen zijn van het zelfbehoud, aangezien leed de alarmbel is voor het zelfbehoud. Indien een wezen schade ervaart, ontstaat er pijn (het beginpunt van leed) en daarmee een signaal dat de

²² Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 58.

²³ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 63.

²⁴ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 51.

²⁵ Ibidem.

integriteit van het wezen gevaar loopt. Hoe kan het solitaire wezen die afkeer van leed dan op de ander overbrengen? Het woord 'mede' in het woord 'medelijden' bevat een connotatie van het woord 'samen'. Dat zou erop duiden dat de mens pas medelijden ontwikkelt in een sociale context, in een gezelschap, of op zijn minst in aanwezigheid van het levende 'andere'. En toch schrijft Rousseau dat medelijden niet ontstaat in een sociale omgeving; dat we niet '(...) het beginsel van de sociabiliteit ten tonele behoeven te voeren (...)'²⁶. Ook hoeven we geen kennis te hebben om medelijden te hebben, maar is het een meer instinctief gegeven:

'Zijn verplichtingen jegens een ander worden hem niet enkel en alleen ingegeven door de lessen en de wijsheid die hij met zoveel vertraging ontvangt; en zolang hij zich niet verzet tegen de innerlijke impuls van het medelijden, zal hij nimmer een ander mens of een ander bezielde wezen kwaad doen, behalve in het gerechtvaardigde geval waarin zijn zelfbehoud op het spel staat, en waarin hij dus verplicht is zijn eigen belangen zwaarder te laten wegen.'²⁷

Het medelijden moet niet per se vanuit het letterlijke woord opgevat worden, maar meer vanuit haar gevoelsmatige kern: de compassie die een mens heeft voor een ander wezen en zijn afkeer om het schade toe te brengen, misschien zelfs zijn angst voor strijd. Rousseau zegt dan ook dat het medelijden vooraf gaat aan het denken.²⁸ Dit is een goed voorbeeld van Rousseau's anti-rationalisme: hoewel we het in woorden trachten te vatten, acht hij het gevoel dat daarachter ligt belangrijker. Daarnaast zien we dat het zelfbehoud beperkt blijft tot zelfbehoud en niet per se leidt tot dominantie over de ander, omdat het medelijden ons is ingegeven. We zouden kunnen stellen dat de mens van nature een innerlijke rem heeft waardoor expansie of eigenliefde beperkt blijft. Tevens zien we hier waarom de natuurmens strijd uit de weg gaat: hij is er niet op uit de ander te onderwerpen. We kunnen ons voorstellen dat daarmee ook de territorium- of expansiedrift in de natuurtoestand afwezig is.

Hoewel Rousseau meerdere malen schrijft dat de mens van nature goed is, schrijft hij elders dat de natuurmens niet goed en ook niet slecht is. De wilde is niet goed omdat hij niet weet wat het is om slecht te zijn.²⁹ Dit is als volgt met elkaar te rijmen: omdat de mens geen kennis heeft van het goede heeft hij ook geen weet van het slechte. De

²⁶ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 51.

²⁷ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 52.

²⁸ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 85.

²⁹ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 84.

natuurtoestand lijkt dus een niet-dualistische toestand te zijn waarin de tegenstelling 'goed/slecht' niet bestaat: in principe handelt een natuurmens niet vanuit die waarden. Als de natuurtoestand geen waarden heeft, hoe kunnen we een handeling dan nog (ethisch) beoordelen? Rousseau laat een positief beeld zien: de wilde laat zich slechts leiden door directe en natuurlijke neigingen. De spontaniteit waarmee de natuurmens handelt staat in dienst van het bevorderen van zelfbehoud en het vermijden van leed. Daarmee zouden we kunnen zeggen dat de mens zich slechts laat leiden door gevoelens van aantrekking en afkeer. De neigingen lijken uit een soort instinct voort te komen en zijn zelf niet overdacht. Juist in het niet overdenken van een handeling komt het zuivere karakter van de natuurmens naar voren: hij is er niet op gericht zich meer toe te eigenen dan hij nodig heeft als een soort anticipatie op de toekomst. Daarnaast is hij eerlijk en maakt geen gebruik van de listige rede. Toch zal de mens uiteindelijk op een afstand komen te staan van zijn natuurlijke neigingen.

2.2.1.1. Het ontstaan van de taal

De natuurmens lijkt gelijkgesteld te worden aan het dier. Opmerkelijk is dat Rousseau in Notitie X van zijn *Vertoog* het categoriseren van de pas ontdekte orang-oetan tot het dierenrijk in twijfel trekt.³⁰ Volgens Rousseau zou dit net zo goed een mens kunnen zijn; sterker nog: de natuurmens zelf kunnen zijn. Toch verschilt de mens wel van het dier, maar slechts gradueel en op basis van een andere grondvoorwaarde. Dieren hebben ideeën, doordat ze zintuigen hebben en ze kunnen de indrukken die ze daarmee krijgen ook met elkaar in verband brengen.³¹ Maar de mens heeft de mogelijkheid om vrij te handelen: hij heeft het vermogen zich te vervolmaken. Dit is het principe van de perfectibiliteit.³² De mens heeft daardoor de vrijheid zich van de natuur af te keren.³³ Bij de natuurmens is dit vermogen beperkt gebleven tot het 'Willen en niet-willen, het begeren en vrezen (...)'³⁴, maar door het abstract denkvermogen zal de vervolmaking zich intensiveren: de mens gaat de rede gebruiken om dingen toe te eigenen.

De taal is de basis van het abstract denkvermogen. Rousseau schrijft dat de natuurmens geen taal heeft (hoogstens kreten) en daardoor geen abstract denkvermogen kan ontwikkelen. Rousseau schrijft zelfs dat hij durft: '(...) te verzekeren dat reflectie iets

³⁰ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 150 - 157.

³¹ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 69.

³² Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 70.

³³ Ibidem.

³⁴ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 71.

tegennatuurlijks is, en dat de mens die nadenkt een ontaard dier is.³⁵ De natuurmens kan niet redeneren en heeft dan ook geen toegang tot kennis. De natuurmens heeft geen taal nodig omdat hij solitair leeft: hij legt geen contact met anderen. Daarnaast verlangt hij niet naar meer kennis omdat alles wat hij nodig heeft binnen handbereik ligt.³⁶ De natuurmens ontwikkelt ook geen kennis omdat er zonder taal geen kennis mogelijk is.

In deze taal filosofische analyse komen Rousseau's antirationalistische opvattingen dan ook naar voren: denken is geen natuurlijke eigenschap. Volgens Rousseau bracht de taal de mensen bij elkaar en daarmee kwam de maatschappij tot stand.³⁷ De maatschappij is dus een gevolg van de afscheiding van de natuur. Het zijn dit soort opmerkingen die bij andere verlichtingsdenkers in het verkeerde keelgat schoten: als taal iets artificieels is, dan lijken alle uitspraken dat de mens van nature sociaal is onwaar en daarmee zal de moraal, als stokpaardje van de beschaving, kunstmatig blijken. De ethiek lijkt daarmee geen fundamentele waarde meer te hebben, maar slechts aan de conventie onderhevig te zijn. Hiermee zou de beschaving haar superioriteit ten opzichte van de natuurtoestand verliezen.

De natuurmens heeft vooral dingen niet: geen taal, geen eigendom, geen grond, geen samenlevingsverbanden, geen wetten; maar ook: geen ziekten, geen fysiek verval, geen deugd en geen ondeugd. Bovenal kent hij geen ongelijkheid. Rousseau heeft de natuurmens vooral in termen van negatie gedacht. Stroopt men alle eigenschappen van de beschaafde mens af, dan komt men bij de natuurmens. Toch is de natuurmens kwalitatief gezien niet minder dan de beschaafde mens. Juist omdat de natuurmens bepaalde eigenschappen niet heeft, neemt hij ook niet deel aan de ondeugd. Bij de beschaafde mens zullen bepaalde eigenschappen ofwel worden geïntensiveerd, ofwel worden vertroebeld waardoor ongelijkheid ontstaat.

2.2.2. De vervreemding van de mens

In deze paragraaf zal worden beschreven hoe volgens Rousseau de vervreemding ontstaat. Op de laatste pagina's van het *Vertoog* staat geschreven: '(...) de wilde leeft in zichzelf; de mens in de maatschappij, altijd buiten zichzelf levend, kan alleen maar leven vanuit de opvattingen van anderen.'³⁸ De natuurmens is erop gericht zichzelf in directe

³⁵ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 66.

³⁶ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 72.

³⁷ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 81.

³⁸ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 132.

relatie met de natuur in stand te houden, terwijl de beschaafde mens erop gericht is zichzelf sociaal in stand te houden. De beschaafde mens houdt zich bezig met zijn eigenbelang en daarmee zijn imago. De wilde gebruikt alleen wat voor hem direct van nut is en bevredigt zo alleen zijn directe behoeften. De beschaafde mens, daarentegen, gebruikt de vervolmaking om te kunnen concurreren met zijn soortgenoten.

De natuurlijke drang tot zelfbehoud maakt plaats voor een leven met anderen. Daarnaast vertroebelt het gevoel van medelijden. Dit proces, de vertroebeling van de primaire menselijke eigenschappen, omschrijft Rousseau als 'vervreemding'. De vervreemding moeten we opvatten als het loskomen van iets dat je van nature hebt. Hieraan wordt dan iets kunstmatigs toegevoegd, wat het natuurlijke aspect inperkt. Een vervreemding van onze natuur is een vervreemding van onszelf, omdat we ons anders gaan gedragen dan we van nature zouden doen.

De vervreemding uit zich erin dat de natuurlijke eigenschappen van zelfbehoud en medelijden plaatsmaken voor eigenliefde. De eigenliefde manifesteert zich in het doel van het individu om zichzelf te vervolmaken door de verrijking van macht en eigendom. Dit wordt nog eens versterkt door de ontwikkelde rede: 'De rede is het die de eigenliefde doet ontwaken - en het nadenken is het dat de eigenliefde weer versterkt.'³⁹ Uit het eigenbelang ontstaan de eerezucht en de hartstocht. De eerezucht zorgt ervoor dat men het verlangen krijgt om zijn eigendom te vergroten en zich boven de ander te verheffen.⁴⁰ Uit het eigenbelang spruit ook de hartstocht voort. Voorheen was dit geen probleem:

'Omdat op de hartstochten, die zich al zo weinig roerden, een heilzame rem was gezet; omdat de mensen eerder ongetemd dan gemeen waren en meer gespist waren zichzelf te vrijwaren van kwaad (...) dan dat ze in de verleiding kwamen anderen kwaad te berokkenen, waren zij niet verwickeld in een erg gevaarlijke strijd. Zij hadden onderling geen enkele omgang; dientengevolge waren ijdelheid, eerbied, achting of minachting hun vreemd.'⁴¹

De hartstochten en de eerezucht maken ruimte voor rivaliteit, wraakgevoelens, schaamte, boosheid, et cetera. Hoewel sommigen juist betogen dat het verstand de hartstochten inperkt, stelt Rousseau juist dat ze worden versterkt door de rede:

³⁹ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 87.

⁴⁰ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 110.

⁴¹ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 88.

'Wat de moralisten daarvan ook zeggen, het menselijke verstand heeft veel te danken aan de hartstochten die, zoals men alom toegeeft, op hun beurt veel aan het verstand te danken hebben.'⁴²

De natuurmens volgde slechts zijn natuurlijke neigingen. Hij sloeg geen acht op de oordelen van anderen. Maar de mens in de samenleving krijgt een verlangen naar kennis om zijn positie te verstevigen. Hij gaat kennis inzetten ter vervulling van de hartstochten. Kortom, de beschaafde mens leeft vanuit de hartstochten en daarin heeft het verstand een versterkende rol.

Rousseau stelt dan ook dat de mens vervreemdt van zijn primaire eigenschappen van het zelfbehoud en het medelijden door de gerichtheid op eigenliefde. We zouden kunnen zeggen dat het zelfbehoud wordt getransformeerd in de concurrentiedrang: het wordt zelfbehoud te midden van anderen. Dit kan dan al snel zelfbehoud ten koste van anderen worden. Tegelijkertijd verzwakt de natuurlijke afkeer van leed juist omdat men zich gaat richten op de eigenliefde, de eerezucht en de hartstocht: de mens wordt zelfzuchtiger. De beschaafde mens gebruikt de rede op listige wijze voor het eigenbelang en daardoor wordt de ongelijkheid in het leven geroepen.

De beschaafde mens vervreemdt op meerdere manieren. Hij vervreemdt niet alleen van zijn natuurlijke gevoel van medelijden, ook de gezondheid leidt eronder. Ten eerste nemen de lichaamskracht en lichamelijke behendigheid, die de wilde wel heeft, in sterke mate af. In de beschaving wordt de mens zwakker: 'Zodra hij maatschappelijk wordt, slaaf wordt, wordt hij zwak (...)'⁴³ Omdat het lichaam het enige instrument is wat de natuurmens gebruikt, blijft het sterk.⁴⁴ De natuurmens maakt zich niet afhankelijk van technische middelen. Het comfort van de techniek leidt echter tot een lichamenlijk verzwakking.⁴⁵ Daarnaast ontstaan de eerste ziekten. Dit is logisch: de overdracht van ziekten bleef beperkt omdat de natuurmens solitair leefde. Rousseau stelt dan ook dat we de ziekten hadden kunnen vermijden als we solitair waren blijven leven.⁴⁶ Kortom, het leven in de samenleving leidt volgens Rousseau tot lichamenlijk verzwakking en een achteruitgang van de gezondheid. Hier zien we dus dat de beschaafde mens fysiek getroffen wordt door de overgang van de natuurstaat naar de burgerlijke samenleving. De

⁴² Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 71.

⁴³ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 67.

⁴⁴ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 63.

⁴⁵ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 102.

⁴⁶ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 66.

mens vervreemdt dus niet alleen van zijn natuurlijke principes, maar ook van zijn fysieke conditie.

Het is verdedigbaar dat Rousseau's beschrijving van de beschaafde mens ons laat zien dat deze mens minder menselijk is geworden, omdat zijn principes vertroebeld raken. Ook wordt onze kennis van de mens minder helder. Juist doordat de mens is vervreemd, worden zijn gedragingen onvoorspelbaar. De beschaafde mens kenmerkt zich immers door zijn veelheid van uitingsvormen in plaats van door voorspelbare natuurlijke eigenschappen die eenduidiger zijn. De menselijke uitingsvormen lijken zo verschillend te worden dat de ware aard van de mens haast onkenbaar wordt:

'Bitterder is nog dat alle voortgang die de menselijke soort boekt haar voortdurend verder verwijderd van haar oorspronkelijke staat en dat we dus, naarmate we meer kennis vergaren, onszelf middelen ontnemen om de allerbelangrijkste kennis te verwerven; dat we in zekere zin juist door de mens te bestuderen onszelf buiten staat hebben gesteld hem te kennen.'⁴⁷

En zo komen we tot het klassieke probleem van de antropologie: kunnen we wel achterhalen wat de mens écht is als de cultuur er telkens vóór staat? Hiermee wordt het ook moeilijker te bepalen wat goed is voor de mens.

2.2.2.1. De corruptie van de deugd

Het probleem met betrekking tot onze kennis, lijkt niet per se van ethische aard te zijn. Toch is er een ethische consequentie uit te trekken, namelijk: als we onszelf niet meer kunnen kennen, vervaagt ook de kennis van de natuurlijke grenzen die de mens als soort heeft (bijvoorbeeld het gevoel van medelijden) en is op den duur ieder gedrag te rechtvaardigen als typisch menselijk gedrag. Dit zien we vandaag de dag ook gebeuren: politici als Trump en Wilders gebruiken de hartstocht om hun gelijk te krijgen. Hierdoor worden hun standpunten gerechtvaardigd ondanks dat er geen enkele waarheidsgrond voor te vinden is. Ze spelen in op de irreële angst die als het ware 'waarheid' wordt. Ook in het bedrijfsleven zien we het terug wanneer de mentaliteit van het rijker worden over de rug van een ander verdedigd wordt in termen van 'hard werken': hier is de eerezucht aan het werk.

Hoewel veel verlichtingsfilosofen de beschaving prezen en verklaarden dat de beschaving de deugd heeft voortgebracht, gaat het ontstaan van de samenleving gepaard

⁴⁷ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 48.

met het afzwakken van het gevoel van medelijden. Het is het medelijden waaruit iedere andere deugd is ontstaan: 'Want wat is de vrijgevigheid, de vergevingsgezindheid, de medemenselijkheid anders dan medelijden, en wel medelijden met de zwakken, de schuldigen en met de mensheid als geheel?'⁴⁸ Rousseau geeft aan dat ook de vriendschap en de genegenheid uit het medelijden voortkomen. Als het medelijden de basis is voor iedere andere deugd, dan is het een verarming voor de samenleving wanneer die deugd vertroebelt. Indien er een gebrek aan medelijden is, ontstaat er eigenliefde: 'Vast staat dus dat het medelijden een natuurlijk gevoel is, dat in elk individu de werking van de eigenliefde tempert, en daarmee een bijdrage levert aan het behoud van de hele soort.'⁴⁹ Het medelijden is daarmee ook de basis voor het sociale aspect in de samenleving: door het medelijden is men gericht op de continuïteit van de mensheid als geheel. Daarbij geeft Rousseau aan dat indien een wezen zich meer vereenzelvigd met een ander wezen er meer mededogen zal zijn.⁵⁰ In de natuurtoestand is dat gevoel nog zuiver, maar door de samenleving, waarin de rede zegeviert, zwakt het medelijden af.⁵¹

Het ware gevaar voor de deugd is de eigenliefde: de natuurlijke balans wordt verstoord. Eigenliefde moet niet verward worden met liefde voor zichzelf:

'De liefde voor zichzelf is een natuurlijk gevoel. Het doet elk dier waken voor zijn zelfbehoud (...) De eigenliefde is een relatief gevoel, kunstmatig, geboren uit het maatschappelijke leven. Het brengt het individu ertoe van zichzelf meer ophef te maken dan van elk ander; het zet de mensen aan tot al het kwaad dat zij elkaar aandoen (...).'⁵²

We zouden kunnen zeggen dat eigenliefde dan ook meer in dienst staat van het eigenbelang, wat een vorm van egoïsme is. De liefde voor zichzelf is niet egoïstisch, want ze zorgt er voor dat een wezen op zichzelf gericht is. Daarmee lijkt het egoïsme pas te kunnen ontstaan in een sociale context, in een samenleving. De egoïst is iemand die alles voor zichzelf wil, zo nodig ten koste van anderen; en daarmee ondermijnt hij de deugd. Het verschil tussen zelfbehoud (waarvan liefde voor zichzelf een onderdeel is) en eigenliefde wordt er dan ook door gekenmerkt dat het eerste een natuurlijk gevoel is en het tweede kunstmatig is.

⁴⁸ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 86.

⁴⁹ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 87.

⁵⁰ Rousseau varieert soms tussen de woorden 'medelijden', 'mededogen' en 'medemenselijkheid'.

⁵¹ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 86 - 87.

⁵² Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 163.

In de natuurtoestand is er geen probleem met eigenliefde omdat het tweede primaire aspect van de 'menselijke ziel', namelijk het medelijden aanwezig is. Daarnaast vertroebelt het gevoel van medelijden ook door de komst van de taal, die de rede versterkt, zodat de mens al voor een deel van zijn gevoel wordt weggeleid.⁵³ Doordat de mens is vervreemd, moet de deugd kunstmatig, na de invoering van de dwingende wetten worden geherintroduceerd. Deze instandhouding van de deugd is dus tevens zelf een vervreemding omdat op kunstmatige wijze wordt teruggegrepen op het natuurlijke. In de natuurtoestand kwam de deugd spontaan (vanuit het gevoel), in de samenleving moet men herinnerd worden aan de deugd via de wet.

2.2.2.2. Het ontstaan van de ongelijkheid

Volgens Rousseau zijn er twee soorten van ongelijkheid. Ten eerste de fysieke of lichamelijke ongelijkheid. Deze ongelijkheid is door de natuur in het leven geroepen en heeft te maken met verschillen in lichaamsbouw, kracht, leeftijd, intelligentie etc. (waaronder ook de handicaps of geboortefwijkingen kunnen vallen). Dit zijn dus natuurlijke eigenschappen waarop we geen invloed hebben gehad bij het ontstaan ervan. Ten tweede de politieke of zedelijke ongelijkheid. Deze vorm van ongelijkheid is pas in de samenleving ontstaan en berust op conventie. Zij is dus door de mens zelf tot stand gebracht en in stand gehouden, zowel vrijwillig of onvrijwillig. Hierbij gaat het om verschillen tussen arm en rijk, machtig en onmachtig, gezaghebbende of normale burgers.⁵⁴ De eerste vorm van ongelijkheid is in de natuurtoestand geen probleem omdat de mensen in principe niet met elkaar omgaan. Er is daar geen sprake van concurrentie. De tweede vorm van ongelijkheid is duidelijk een probleem voor het geluk van de mensen en ook voor de deugd. De fysieke ongelijkheid wordt versterkt in de samenleving waarin ook al een (sociaal/economische) ongelijkheid heerst. Al deze ongelijkheid wordt bekrachtigd door de wetten die haar veilig stellen.

De wet was er niet van nature, maar werd door de mens bedacht. Rousseau schetst de ontstaansgeschiedenis: de rijken die hun eigendom (die zij met geweld hadden verkregen) wilden beschermen creëerden de maatschappelijke wetten en zetten die tegenover de natuurwet.⁵⁵ De anderen, de armen, volgden de nieuwe wetten op uit angst

⁵³ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 87.

⁵⁴ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 57.

⁵⁵ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 112.

of om de vrede te behouden.⁵⁶ Zo kon de rijke zijn eigendom beschermen. Dit is dan ook het antwoord op de vraag van de Academie van Dijon: de ongelijkheid is er niet door een natuurwet, maar door een menselijke wet die de macht en rijkdom van sommigen veilig stelt en uitbreidt.

De eerste gemeenschap verandert uiteindelijk in een samenleving. Met het ontstaan van de nijverheid ontstaat het eigendom⁵⁷ en daarmee een verdeling van goederen; een samenleving met een rechtsorde.⁵⁸ Hier begint de ongelijkheid van de mens: de één heeft meer dan de ander. Door onderlinge afhankelijkheid ontstaat er een organisatiestructuur, ofwel de samenleving, die de natuurtoestand verdrijft. De natuurmens was van nature vrij, hij kon gaan en staan waar hij wilde. In de burgerlijke samenleving, waarin de hartstochten oplaaien en mensen zich meer bezig gaan houden met hun sociale positie dan zelfbehoud ontwikkelen de mensen een onderlinge afhankelijkheid, omdat ze verenigd zijn in het vervullen van hun behoeften. Hierdoor gaat de één als knecht door het leven en wordt de ander meester (hier vinden we al de basis van het dialectische systeem van Hegel).⁵⁹ Rousseau zegt daarbij dat de één zijn macht zal proberen te versterken en de ander een ondergeschikte positie zal verkiezen om de vrede te behouden. Daarom stelt Rousseau, wederom als kritiek op Hobbes, dat de gerichtheid op zelfbehoud pas in de samenleving een probleem vormt voor de vrede, maar niet in de natuurtoestand, waar men elkaar uit de weg gaat.⁶⁰ In de samenleving wordt de vrede op spel gezet doordat de mensen onderling concurreren. Met name het streven naar bezit vormt hiermee een probleem voor de deugd.

Dat de ongelijkheid in de samenleving ontstaat, nadat de mens de natuurtoestand heeft verlaten, is een gevolg van het eigendom. Hierop duidt het volgende beroemde citaat:

'De ware grondlegger van de burgerlijke maatschappij: dat was hij die een stuk grond omheinde, zich verstoutte te zeggen 'Dit is van mij', en onnozelaars trof die hem geloofden. Hoeveel misdaden, oorlogen, moordpartijen, ellende en verschrikkingen zouden het mensengeslacht niet bespaard zijn gebleven, als iemand toen de palen had uitgerukt of de gracht had dichtgegooid, en zijn medemensen had toegeroepen 'Luister niet naar deze bedrieger; jullie zijn verloren als jullie vergeten dat de vruchten van de aarde van iedereen zijn en dat de aarde van niemand is.'⁶¹

⁵⁶ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 112 - 113.

⁵⁷ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 74.

⁵⁸ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 108.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 84.

⁶¹ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 97.

Het eigendom wordt oneerlijk verdeeld doordat sommigen zich meer toe-eigenen dan anderen en vervolgens hun macht en rijkdom weten te vergroten. Rousseau stelt dat de rijke persoon hier meer middelen toe heeft. De verdeling van middelen wordt nu nog ongelijker: de macht en rijkdom van de rijke groeien exponentieel. Op deze wijze vormt zich een hiërarchie in de samenleving, die de ongelijkheid alleen maar vergroot. De knecht heeft op den duur zijn meester nodig, maar andersom geldt hetzelfde. Er ontstaat een onderlinge afhankelijkheid omdat men niet meer buiten de ander kan.⁶² Deze afhankelijkheid leidt ertoe dat mensen hun vrijheid verliezen, een nieuwe vorm van vervreemding dient zich aan: 'Om de slavernij in het leven te roepen heeft men dan ook de natuur geweld moeten aandoen (...).'⁶³ Vrijheid lijkt hier dus iets natuurlijks te zijn en ongelijkheid is haar kunstmatige tegenhanger. De natuur scheidt de mens als een vrij wezen, maar de maatschappij neemt de mens zijn vrijheid af. De mens heeft zichzelf dus uit de natuurlijke toestand verstoten.

Bovenstaand citaat laat ons tevens zien dat Rousseau teruggreep op de christelijke traditie. We zouden kunnen zeggen dat het grondidee 'dat het na een keerpunt nooit meer goed komt', zowel in het *Vertoog* als in de christelijke traditie aanwezig is. Er is de impliciete verwijzing naar het oorspronkelijke paradijs: 'de vruchten van de aarde zijn van iedereen en de aarde is van niemand.' De natuurtoestand van de wilde vertoont een gelijkenis met de toestand van Adam en Eva, die eindigt met de toe-eigening van de appel (geplukt van de boom van kennis van goed en kwaad), waardoor de mensheid uit het paradijs moet vertrekken en hard moet werken in een onvolmaakt leven. De mens heeft gezondigd door de toe-eigening. De afspraak over het eigendom is analoog aan het eten van de appel van de boom van goed en kwaad: door het eigendom ontstaat er deugd en ondeugd, een soort dualistische toestand waardoor ook de kennis van goed en kwaad ontstaat. Zonder het eigendom is die kennis van geen belang. Het ontstaan van eigendom is dus het afscheid van het paradijs als plek waar de mens oorspronkelijk en goed is. Eigendom is kunstmatig, want het is niet in de natuur aanwezig, het is daarmee een perversie. Rousseau's redenering dat er vervolgens wetten nodig zijn om de ondeugdelijkheid binnen de perken te houden, lijkt dan ook te kloppen. De mens heeft kennis genomen van het goede en het kwade en sindsdien ligt het kwade altijd op de loer, terwijl er in de natuurtoestand noch goed, noch kwaad, noch kennis was. Hiermee is de

⁶² Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 94.

⁶³ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 121.

mens niet alleen vervreemd van zijn natuurlijke toestand, maar tevens van zijn paradijselijke toestand: de toestand waarin alles nog goed was. Rousseau's filosofie kan niet opgevat worden los van een paradijsstoestand, waardoor een voorbije situatie wordt geïdealiseerd. Het ideaal van de oorspronkelijkheid wordt tegenover het beschavingsideaal en het vertrouwen in de vooruitgang gezet.

2.2.3. De vooruitgang als masker van de vervreemding

Aan de hand van Rousseau kunnen we stellen dat de vooruitgang eigenlijk het masker is van de vervreemding. Hoewel de mensheid erop vooruit lijkt te zijn gegaan, is hij in wezen vervreemd van zijn natuur. Hiertoe zal het ideaal van de vooruitgang als masker concreter in kaart gebracht worden.

Zodra de mens aan de vooruitgang is begonnen, kan hij niet meer terug. De mens vervaardigt technieken om huizen te bouwen, er ontstaan gezinnen en uiteindelijk ook territoriumstrijd, met het eigendom als oorzaak. Rousseau brengt het idee van 'vooruitgang' als sneeuwbaaleffect naar voren: 'Deze eerste vooruitgang maakte het dan tenslotte de mens mogelijk een nog snellere vooruitgang te boeken.'⁶⁴ De vooruitgang is daarmee onomkeerbaar.

De mens is door de gepretendeerde vooruitgang niet gelukkiger geworden. Rousseau schrijft: '(...) de wilde mens en de beschaafde mens verschillen tot in het diepste van hun hart en neigingen zozeer dat hetgeen van de een het geluk uitmaakt de ander tot wanhoop zou brengen.'⁶⁵ De natuurmens is per definitie soberder, niet alleen omdat hij minder uiteenlopende behoeftes heeft, maar ook omdat zijn behoeften gericht zijn op vervulling van neigingen die hij in relatie tot zichzelf heeft. Wanneer we dit actualiseren kan gesteld worden dat het stillen van de honger, wat leidt tot bevrediging iets anders is dan het laten zien van je nieuwe auto aan je buurman om een gevoel van bevrediging te ervaren. Bij het eerste richt men zich slechts op een primaire behoefte, die noodzakelijk is, bij het tweede gaat het om de behoefte je ten opzichte van anderen te verhouden. Het geluk wordt hier bepaald door de vervulling van de behoefte.

We kunnen ons afvragen of er nog een weg terug is, omdat de mens zich blijft bewegen vanuit zijn neigingen, of die nou natuurlijk of artificieel zijn. De beschaving lijkt dus voor de beschaafde mens toch een soort geluk te kunnen waarborgen, hoewel dit in

⁶⁴ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 101.

⁶⁵ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 131.

de ogen van Rousseau vervreemd geluk zou zijn. De natuurmens streeft niet naar iets dat buiten zijn bereik ligt. Hij is niet bezig met een wordingsproces, maar is altijd al op zijn bestemming. Daarmee richt hij zich niet op de vervolmaking die door de eigenliefde gedreven is. Dit staat tegenover de beschaafde mens die altijd bezig blijft met een zoektocht om zichzelf te verhouden ten opzichte van anderen; die altijd op zoek is naar zichzelf.

Daarnaast stelt Rousseau dat door de gewenning aan het comfort, wat de samenleving schijnt te bieden, nieuwe behoeften ontstaan: 'Ze verwerden tot échte behoeften; het gemis ervan werd schrijnender dan het bezit ervan aangenaam was; het verlies maakte ongelukkig, zonder dat het bezit gelukkig maakte.'⁶⁶ De beschaafde mens wordt afhankelijk van nieuwe behoeften, maar deze behoeften vervullen hem in werkelijkheid niet. Kortom, de beschaafde mens is ondanks (of misschien dankzij) zijn velen behoeften niet gelukkiger dan de wilde. Misschien is de natuurmens per definitie gelukkiger omdat hij simpeler is. De opvatting dat het geluk minder toegankelijk is geworden is niet alleen een enkelvoudige constatering over een zoektocht naar het geluk op zich, maar vindt plaats in een overkoepelende kritiek van de moderniteit: het idee dat de mens gelukkiger is in een samenleving is onjuist, we hebben slechts nieuwe behoeften gekregen die onnatuurlijk zijn. We zijn niet vooruitgegaan, maar vervreemd geraakt.

De natuurmens is in wezen gelukkiger omdat zijn behoeften vervulbaar zijn, maar ook is er in de natuurstaat geen sprake van vooruitgang. Doordat de wilde zich bezig houdt met zijn directe behoeften, leeft hij niet in de toekomst en is dus altijd al bij zichzelf. Hierdoor is er ook geen opbouw, accumulatie van kapitaal of ontwikkeling van een samenleving mogelijk in de natuurstaat van Rousseau. Dit geeft het idee van een stabiele toestand, waarin noch verandering, noch vooruitgang is. Rousseau poneert dit ook expliciet:

'Er was geen opvoeding en geen vooruitgang; de opeenvolging der generaties wierp geen vruchten af. Omdat men steeds vanuit hetzelfde punt vertrok, bleef men ook bij de volstreckte ongevormdheid van de eerste tijden: de mens bleef kind, hoewel de soort reeds oud was.'⁶⁷

Omdat de natuurmens geen vooruitgang of groei naar een andere of 'betere' situatie kent, spreekt Rousseau het idee dat de overgang van natuurtoestand tot een beschaafde

⁶⁶ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 102.

⁶⁷ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 92.

samenleving positief zou zijn tegen. De natuurmens is in tegenstelling tot de beschaafde mens tevreden. Het was de natuurtoestand, waarin de mens nog onschuldig was, ongevormd en niet vervreemd: hij was kind.

De analogie naar de kindertijd is belangrijk. Het kind wordt opgevat als de mens in zijn meest onschuldige en onverdorven vorm. Het is de mens die niks fout doet; een zachtaardige mens. Het zijn tegelijkertijd de eigenschappen van de vredige natuurmens. Zodra de mens beschaafd wordt, volwassen wordt, raakt hij zijn kinderlijke goedheid kwijt. Enerzijds spreekt uit het bovenstaande citaat dus een waardering van de natuurmens. Anderzijds zet Rousseau zichzelf terug in de verlichtingstraditie: de mens is opgegroeid. De primitieve beschaving was de kindertijd, die de mens in de beschaving achterlaat: hij is volgroeid. Maar de waardering die Rousseau geeft is anders: het is een negatieve ontwikkeling. De volwassenwording is een vervreemding, want het ging gepaard met het verlies van een essentie. Kortom, de vooruitgang geldt als masker voor het verlies van het kinderlijke en onschuldige aspect van de mensheid.

Een ander opzicht waarin de vooruitgang negatief is, is de gezondheid. De lichamelijke toestand van de natuurmens was beter dan die van de beschaafde mens. Hierin zien we een andere opvatting terug, dan die vandaag de dag veel naar voren komt: het idee dat de mens er door gezondheidszorg op vooruit is gegaan. Aan de hand van Rousseau kunnen we zeggen dat de gezondheidszorg eigenlijk een oplossing voor een probleem is dat de vooruitgang zelf heeft gecreëerd. Rousseau geeft daarnaast aan dat de ongelijke wijze van leven ongezond is: 'het volstrekte nietsdoen van de een; de overdaad aan werk voor de ander'⁶⁸ leiden voor beiden tot gezondheidsklachten. De één krijgt een verslechterde fysieke conditie, de ander raakt overbelast. Ze worden beiden vatbaarder voor ziekten. Het laat ons in ieder geval één gelijkheid zien: niemand leeft in harmonie met zichzelf, doordat het zelf zich moet richten op de maatschappij. Als natuurwezen stond de mens qua lichaamsgezondheid nog op gelijke voet met de dieren, nu heeft hij de geneeskunst nodig. Kortom, ook hier is de vooruitgang slechts een masker. Indien de mens op natuurlijke wijze had geleefd, waren er niet zoveel ziekten geweest en had hij geen geneeskunst of gezondheidszorg nodig gehad.

Ook hebben we gezien dat er sprake is van moreel verval. Er is dus achteruitgang op sociaal vlak, namelijk door de ongelijkheid, maar ook op individueel vlak, namelijk door de eigenliefde. Hoewel dit laatste een sociale consequentie heeft en door het sociale

⁶⁸ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 65.

geconstrueerd is, is het iets wat opspeelt in het individu. Wat de ongelijkheid betreft, kan het probleem niet worden opgelost wanneer er een samenlevingsverband is. In het tweede deel van het *Vertoog* beschrijft Rousseau dat de ongelijkheid van kwaad tot erger gaat. De vooruitgang is op hol geslagen. Er zijn drie fases die dit morele verval tekenen:

'Aldus werd in het eerste tijdperk bezegeld dat er een arme en een rijke stand was; in de tweede dat er een stand van machtigen en machtelozen was; in de derde dat er meesters en slaven waren. Dit is de hoogste graad van ongelijkheid waarop alle andere uitlopen – totdat nieuwe omwentelingen de regering geheel en al wegvagen, of haar weer terugvoeren naar haar wettelijke grondslag.'⁶⁹

De ongelijkheid wordt almaar versterkt totdat het systeem uit elkaar klapt of zich weer moet beroepen op de wetten die de deugd representeren. De ongelijkheid wordt echter nooit opgeheven en de wetten bieden geen garantie voor de deugd. De wetten hebben '(...) in het algemeen minder kracht dan hartstochten (...)'⁷⁰. Het ware probleem is dan ook dat de beschaving onze hartstochten heeft aangewakkerd. De ongelijkheid wordt almaar versterkt door hartstochten: mensen blijven zich richten op het eigenbelang en blijven daardoor concurrent van elkaar. Er is dus sprake van sociale achteruitgang die ontstaat door vervreemding. Rousseau zegt dan ook, om de laatste fase van vervreemding weer te geven:

'Ik zou opmerken hoe dit alles en iedereen verterende verlangen naar aanzien, eer en voorrang leidt tot het woekeren met en het meten van onze talenten en kracht, hoe het onze hartstochten prikkelt en steeds meer hartstochten opwekt, hoezeer het van de mensen mededingers, rivalen of veeleer vijanden maakt, hoe het elke dag voor- en tegenspoed brengt, allerlei rampen over ons afroept, omdat zovelen op dezelfde renbaan hetzelfde najagen.'⁷¹

Dit citaat, dat een grote kritiek op de concurrentiedrang is, heeft een hoog actualiteitsgehalte. Neem de zakenwereld, waarin concurrentie belangrijker is dan samenwerking of het streven naar een algemeen goed. Het is dan ook niet verwonderlijk dat uitgerekend Marx zich liet inspireren door Rousseau. We zouden kunnen zeggen dat doordat we allen op dezelfde renbaan dezelfde dingen najagen en telkens de eerste willen zijn, we eigenlijk in een onophoudelijke wedstrijd naar méér verzeild zijn geraakt.

⁶⁹ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 125.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 127.

Hierdoor ligt onze focus niet meer op onszelf (het zelfbehoud en medelijden) maar op ons eigenbelang ten opzichte van anderen. Rousseau zegt dan ook dat we ook in dit opzicht buiten onszelf gaan leven.⁷² We denken dat we vooruitgang boeken wanneer ons eigenbelang wordt vervuld, maar eigenlijk is er sprake van sociaal verval en vervreemding: we zijn minder zachtmoedig geworden. Het idee dat we een overgang hebben gemaakt van een natuurtoestand met strijd van allen tegen allen naar een vredige toestand is een illusie: we hebben juist de onderlinge strijd tot stand gebracht.

Het *Vertoog* is een kritiek op het vooruitgangsoptimisme van de verlichting. Alle vooruitgang die we hebben geboekt op het gebied van de rede, de beschaving en de taal, zijn in werkelijkheid een vervreemding.⁷³ Hiermee is de vooruitgangskritiek geboren en zal de moderniteit haar altijd als last met zich meedragen.

⁷² Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 127.

⁷³ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 19.

3. Ton Lemaire

De vooruitgangskritiek is nog steeds actueel. Een belangrijk hedendaags criticus van de vooruitgang is de Nederlandse filosoof Ton Lemaire. Hij is een filosoof die breed georiënteerd is, niet alleen op filosofisch vlak, maar ook in andere disciplines; Lemaire is zowel filosoof als antropoloog. Een voorbeeld is zijn boek *Over de waarden van culturen* wat een antropologisch naslagwerk is dat (in ieder geval) tot voor kort als onderdeel van het curriculum van antropologiestudenten wordt gelezen. Zijn werken zijn ook doorspekt met sociologische bevindingen en hij behandelt een veelheid aan thema's. Het voert te ver om ze allemaal te belichten en daarom stel ik mij tot doel Lemaire's denken uit te leggen in termen van de vervreemdingsthematiek.

3.1. De val van Prometheus

In deze scriptie zal het werk *De val van Prometheus* centraal staan, omdat Lemaire zich hierin bij uitstek richt tegen het vooruitgangsgeloof. Het boek moet dienst doen als: '(...) een cultuurdiagnose van de moderne maatschappij (...)'.⁷⁴ Dit impliceert dat de cultuur ziek is, anders zou er geen diagnose gesteld hoeven te worden. De ondertitel van het boek, *Over de keerzijden van de vooruitgang*, werpt licht op waar het probleem van de moderne cultuur gesitueerd kan worden, namelijk: in de vooruitgang. Dus er lijkt niet alleen met het vooruitgangsgeloof iets mis te zijn, maar de vooruitgang zelf is een probleem. Lemaire schetst meerdere ecologische, sociologische en psychologische consequenties die het vooruitgangsgeloof voortbrengt.

In *De val van Prometheus* komen tal van vervreemdingsmechanismen naar voren, maar omdat deze niet altijd onder de noemer van de vervreemding worden gebracht, wil ik laten zien dat Lemaire's vooruitgangskritiek gepaard gaat met de thematiek van de vervreemding. Eerst komt naar voren welk probleem volgens Lemaire het meest significant is. Daarna wordt uiteengezet hoe in *De val van Prometheus* de essentie en de ontstaansgeschiedenis van het vooruitgangsgeloof beschreven worden. Vervolgens worden de uitingvormen van het vooruitgangsgeloof in de hedendaagse maatschappij en de wereldpolitiek beschreven en daaruit zal ik enkele vervreemdingsmechanismen destilleren. Hierna zal worden uitgewerkt hoe de relatie tussen mens en natuur eruit is

⁷⁴ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 12.

komen te zien. Uiteindelijk zal de oplossing die Lemaire biedt voor het probleem van het vooruitgangsgeloof aan bod komen.

3.1.1. De collectieve zelfmoord

Lemaire levert een cultuurkritiek die zich richt op de op scherp gezette verhouding tussen mens en (niet menselijke) natuur. Het probleem is dat de moderne samenleving de aarde zodanig exploiteert dat zij haar dreigt te vernietigen en daarmee de mensheid zelf. Er wordt niet geluisterd naar de 'stem van de aarde'⁷⁵ en daardoor wordt de milieucrisis een steeds groter probleem.

Lemaire ziet de mens niet los van de aarde. Als het slecht gaat met de aarde, dan gaat het slecht met de mens. Gesteld kan worden dat de aarde daarmee onze bestaansgrond en bestaansvoorwaarde is, we zijn van haar afhankelijk:

'Er is immers slechts één aarde, we zijn als mensen uit haar voortgekomen, zullen weer tot haar terugkeren en zijn met al onze vezels ermee verbonden. Dat wisten andere en vroegere religies en wereldbeelden al lang, maar wij, moderneren, moeten die elementaire waarheid herontdekken na eeuwen van verwijdering en vervreemding.'⁷⁶

De moderne mens heeft haar band met de natuur verloren, niet alleen doordat ze zich er uit heeft teruggetrokken (door in de steden te gaan wonen), maar ook doordat ze er van vervreemdt. Het leven in relatie met de natuur wordt veronachtzaamd doordat alles in dienst zal gaan staan van de vooruitgangsbehoefte van de mens. We zouden meer moeten aannemen van andere (niet-westerse) religies en volkeren. Hier zien we een overeenkomst met Rousseau die zich geïnspireerd voelde door de bewoners van het Caribische gebied. Lemaire laat zien dat de mens een 'oorspronkelijke' kennis heeft verloren, namelijk: dat we voortkomen uit de natuur en er geen afstand van kunnen doen. De moderne mens wil zich boven de natuur stellen, als een soort heerser of koning; een perspectief dat wordt versterkt door het weinig in contact komen met de 'levende natuur'.⁷⁷ Hiermee wordt bedoeld dat de mens leeft in een op techniek georiënteerde stedelijke samenleving en zich terugtrekt in een virtuele wereld, waarin milieubesef ver

⁷⁵ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 334.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem.

te zoeken is.⁷⁸ De gerichtheid op menselijke maaksels leidt ons weg van de natuur, zodat we haast niet meer beseffen dat ze bestaat.

De mens wordt gebruiker van de natuur. Er heerst een illusie dat de aarde onuitputtelijk is, 'alsof er een tweede aarde aanwezig is'⁷⁹ en door onze gerichtheid op vooruitgang horen we 'de stem van de aarde'⁸⁰ niet meer. Over deze menselijke exploitatiedrang schrijft Lemaire:

"We streven naar voortdurende vermeerdering van kapitaal, terwijl we interen op het natuurlijke kapitaal. Of anders uitgedrukt: we verbruiken het erfdeel van toekomstige generaties en laten intussen een uitgewoonde aarde achter voor onze kleinkinderen."⁸¹

De huidige menselijke activiteit vergroot onze ecologische voetafdruk. We stellen de economie boven het ecosysteem en we overschrijden momenteel de ecologische draagkracht van de aarde.⁸² Onze kleinkinderen kampen straks met een grondstoffenschaarste, maar dragen ook de ecologische consequenties van de mateloze economie. Lemaire stelt daarbij dat de mens niet leert van zijn fouten: ondanks de rampen zijn we niet gestopt met de schaalvergroting, ofwel met het bouwen van steeds grotere gebouwen, vliegtuigen en boten of kerncentrales. Dit is een voorbeeld van megalomanie: we willen alles steeds groter en we willen alsmaar meer en we worden niet afgeschrikt wanneer er iets mis gaat.⁸³ De moderne mens lijkt hiermee geen remmingen meer te kennen.

Lemaire stelt dan ook dat de mensheid er, met het oog op een geschiedenis vol oorlogen, onderdrukking en bloedvergieten, destructieve trekken op nahoudt. De destructie van de aarde is daarvan de meest actuele, maar baart ook het meest zorg, eens te meer omdat de destructie nu niet meer tot de mens beperkt blijft. Zijn mensbeeld is daarom negatief:

'Ik stel dan ook voor om de wat flatterende naam van onze soort in de taxonomie, namelijk 'homo sapiens sapiens' te veranderen in 'homo sapiens destruens', want de mens is zonder veel twijfel de meest destructieve soort ter wereld, de enige bovendien die op grote schaal zijn soortgenoten uitroeit.'⁸⁴

⁷⁸ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 334 - 335.

⁷⁹ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 57.

⁸⁰ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 335.

⁸¹ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 166.

⁸² Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 164 - 165.

⁸³ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 171 - 173.

⁸⁴ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 113.

De diagnose die we kunnen opmaken uit *De val van Prometheus* is als volgt: er is een mensheid die zich richt op vooruitgang (vaak opgevat in technologische of economische termen), daarin slaat zij door en zij verliest de band met de natuur. Door onze uitbundige manier van leven ondervindt de natuur schade en bestaat de kans dat ze ten onder gaat, maar ook dat wij met haar ten onder gaan, daarom zegt Lemaire: 'Het heeft er dus veel van weg dat we bezig zijn met een collectieve zelfmoord (...).'⁸⁵ We dienen de klimaatveranderingen serieus te nemen:

'Ze zullen catastrofale proporties aannemen als de mensheid niet spoedig haar vlucht vooruit staakt, haar ambities begrenst en probeert maat te houden. Dat houdt onvermijdelijk een grondige transformatie in van zowel onze productiewijze als onze denkwijze.'⁸⁶

Hierin vinden we dus de oplossing: we moeten onze manier van leven, maar ook onze manier van denken veranderen en het sleutelwoord hierbij is 'matiging'. Het werk is daarmee een pleidooi voor de matigheid te noemen. We zouden de menselijke groei drang, die wordt gedreven door het vooruitgangsgeloof, moeten begrenzen en leren te luisteren naar de grenzen van de aarde. Het is dus noodzakelijk om op een goede wijze in te grijpen om de keerzijden van het vooruitgangsgeloof af te wenden. Hiertoe bekritiseert Lemaire niet alleen de consequenties van het vooruitgangsgeloof, maar analyseert hij de essentie ervan.

3.1.2. Het vooruitgangsgeloof

Lemaire laat op meerdere wijzen zien wat het vooruitgangsgeloof is. Ten eerste behandelt hij een symbool van de vooruitgang dat uit de Griekse mythologie afstamt. Ten tweede geeft hij een uitleg over de afkomst van de term 'vooruitgang'. Ten derde beschrijft hij welke karaktereigenschappen het vooruitgangsgeloof heeft. Uiteindelijk legt hij uit op welke wijze het vooruitgangsgeloof zich uit. Dit laatste zal uiteengezet worden aan de hand van de vervreemdingsthematiek.

In het voorwoord van *De val van Prometheus* wordt over de Griekse halfgod Prometheus geschreven. Hij werd gestraft omdat hij het vuur van de goden stal en het aan de mensen gaf. Prometheus is volgens Lemaire het symbool geworden van de vooruitgangsgedachte van de moderne tijd, en dit was zowel aanwezig in de Sovjet-Unie

⁸⁵ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 57.

⁸⁶ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 337.

als het neoliberale westen.⁸⁷ Hiermee bedoelt hij niet dat er daadwerkelijk beeldhouwwerken van Prometheus werden neergezet, maar dat Prometheus het symbool bij uitstek is van de aan groei verslaafde mensheid, die een mateloos vertrouwen heeft in de natuurwetenschap, technologie en economische groei. In het laatste hoofdstuk van het boek komt naar voren wie Prometheus was en wat het 'prometheïsme' als ideologie (of zelfs religie) inhoudt.

Prometheus stal het vuur van Zeus, om het aan de mensen te geven en werd op een gruwelijke wijze gestraft: hij werd naakt vastgebonden aan een rots terwijl een roofvogel zijn lever opat. Zijn lever groeide dagelijks weer tot zijn oorspronkelijke staat en dit pijnlijke proces werd dus tot in de eeuwigheid herhaald (er zijn verhalen waar Prometheus bevrijd wordt, hoewel dit pas na dertigduizend jaar gebeurt).⁸⁸ Toch zijn er verhalen dat Prometheus niet alleen een dief was, maar ook de mens de cultuur heeft gegeven en de overgang van de natuurstaat tot de cultuur in gang heeft gezet.⁸⁹ De mythe van Prometheus bevat dus een ambivalentie: aan de ene kant is Prometheus groots, handig en listig, aan de andere kant lijdt hij aan overmoed, of zoals de Grieken het noemen 'Hybris'.⁹⁰ Deze overmoed zorgt ervoor dat hij de consequenties van zijn daden niet juist kan inschatten en volgens Lemaire heeft de moderne maatschappij dezelfde blinde vlek. De mens is overmoedig omdat hij denkt alles te kunnen oplossen met behulp van de techniek. Hij gelooft dat de vooruitgang van de wetenschap, de techniek en de economie ook een menselijke vooruitgang inhoudt. Maar het zou kunnen dat we misschien wel in onze gerichtheid op groei onszelf aan een toekomstige straf onderwerpen, zoals als volgt beschreven wordt:

'Prometheus werd door de goden gestraft en aan een rots geketend. Het prometheïsme van de moderne mens wordt gestraft door de dramatische ecologische, economische en maatschappelijke gevolgen die het veroorzaakt. Ze zullen catastrofale proporties aannemen als de mensheid niet spoedig haar vlucht vooruit staakt, haar ambities begrenst en probeert maat te houden. Dat houdt onvermijdelijk een grondige transformatie in van zowel onze productiewijze als onze denkwijze.'⁹¹

Uit dit citaat blijkt dat Lemaire pleit voor de matiging van de vooruitgang. Daarnaast moet er niet alleen een verandering plaatsvinden in onze manier van leven, maar ook in onze

⁸⁷ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 11.

⁸⁸ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 311.

⁸⁹ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 311 - 312.

⁹⁰ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 312.

⁹¹ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 337.

manier van denken. Het begrip 'prometheïsme' duidt erop dat het gaat om een ideologie: een ideologie van de vooruitgang. Één van de oplossingen ligt erin dat we het begrip 'vooruitgang' moeten herzien en als ideologie moeten afzweren.

Lemaire legt uit dat er een verkeerd beeld is van het woord 'vooruitgang'. De voortgang van de menselijke geschiedenis kan volgens hem nog niet gezien worden als vooruitgang van de menselijke geschiedenis:

"Voortgang' is een neutrale, beschrijvende term, terwijl 'vooruitgang' een waardering uitdrukt en er dus een maatstaf bij betreft. Een groot deel van de onduidelijkheid die in discussies hierover optreedt, wordt veroorzaakt door het onvoldoende onderscheid maken tussen die twee begrippen, zodat de onmiskenbare veranderingen die zich voltrekken stilzwijgend als positief worden gewaardeerd en vaak ook nog als onvermijdelijk, in de trant van: 'Je kunt de vooruitgang niet tegenhouden.'⁹²

'De vooruitgang' wordt een normatief principe omdat het ons het idee geeft dat we er beter op worden. Aansluitend bij Lemaire zouden we van een kind niet zeggen dat het is vooruitgegaan doordat het is veranderd in een volwassene. Het kind was al goed genoeg van zichzelf, behoefde geen verbetering in die zin, maar werd naarmate de tijd vorderde wel volwassen. Om in een temporeel proces een normering aan te brengen zou totaal absurd en zinloos zijn, want dat zou betekenen dat iemand die sterft meer vooruit is gegaan ten opzichte van iemand die leeft, omdat hij of zij het eindstadium heeft bereikt. Die persoon heeft slechts een voortgang door de tijd gehad, als een wandelaar die van plek A naar plek B trekt.

Lemaire legt uit dat het vooruitgangsbegrip afstamt uit het Latijnse 'progredi', wat 'voorwaarts' gaan of 'tevoorschijn treden' betekent. Hiervan zijn het Franse 'progrès' en het Engelse 'progress' afgeleid. Dit betekent de 'gang voorwaarts' maar heeft ook 'verbetering' of 'vooruitgang' als connotatie. In de 18e eeuw worden deze woorden algemeen geïnterpreteerd, namelijk als vooruitgang van de beschaving in zijn geheel. Hierbij aansluitend kunnen we zeggen dat de begrippen dus niet meer specifiek ergens op worden toegepast in de trant van bijvoorbeeld de 'vooruitgang van de economische zekerheid'. Daarentegen wordt het de kernwaarde van de cultuur en gaat men spreken van 'de Vooruitgang' als algemeen kenmerk van de moderniteit.⁹³ In veel gevallen wordt

⁹² Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 17 - 18.

⁹³ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 18.

het er zelfs de beschrijving van: de moderniteit is de vooruitgang van de geschiedenis. En voor sommigen, zoals Hegel, is het zelfs het eindpunt. De moderne tijdsgeest zegeviert en in het verlengde hiervan kunnen we stellen dat 'vooruitgang' de maatstaf wordt volgens welke culturen aan elkaar gemeten kunnen worden:

'Progrès en progress gaan fungeren als een kristallisatie-idee van het Grote Verhaal dat westerse historici en filosofen vertellen over de geschiedenis van de mensheid, als een gedurige progressie in verschillende stadia van primitief naar beschaafd, van wildheid naar moderniteit met de eigen cultuur in de voorhoede.'⁹⁴

'Het Grote Verhaal' vertelt dat de geschiedenis voltooid is en op haar hoogtepunt is gekomen. De weg van wildheid naar beschaving is voltooid en daarmee is de mens volledig mens geworden. Rousseau leverde eerder al kritiek op dit idee en we zien dat Lemaire in zijn voetsporen treedt door een kritiek te leveren op de verheffing van de moderne cultuur boven primitievere culturen. Hiermee wordt de moderniteit als hoogtepunt afgeschilderd en als verbetering ten opzichte van het verleden en niet-westerse culturen geprofileerd.

Aansluitend hierop laat dit citaat ons zien dat het Grote Verhaal inherent eurocentrisch is: het actuele moment van de westerse cultuur wordt als eindpunt van de groei beschouwd. De groei is voltooid en de mens is vooruitgegaan. Alles wat daarbij achterblijft is onvolgroeid en moet opgevoed of onderworpen worden. Het ontstaan van het kolonialisme en imperialisme kunnen we hieruit verklaren: het is het arrogante idee dat de slavernij, het imperialisme en de rassenleer voortbracht. Het ideaal van de vooruitgang poneert zich tegenover de wildheid, maar betekent ook een afscheid van de eigen geschiedenis.

3.1.2.1. Prometheïsme versus christendom

In *De val van Prometheus* wordt gesteld dat het vooruitgangsgeloof het christelijke geloof heeft vervangen.⁹⁵ Lemaire legt er sterk de nadruk op dat het vooruitgangsgeloof een soort religie is waarbij de mens streeft naar iets wat buiten de natuur ligt, namelijk economische vooruitgang. De 'economische vooruitgang' is niet tastbaar. In het christendom staat het lijden van de mens centraal en dit zien we ook terug in haar

⁹⁴ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 18.

⁹⁵ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 19.

symbool, namelijk het kruis: het martelwerktuig waaraan Christus is gestorven. Bij het christendom ligt het geluk in het hiernamaals. Het vooruitgangsgeloof doet hier afstand van: de maatschappij is sterk gericht op genot en amusement in het nu.⁹⁶ Daarmee is ze hedonistisch georiënteerd: de nadruk ligt op het actualiseren van een staat van permanente euforie.⁹⁷

De levensinstelling van het prometheïsme verschilt van die van het christendom. Waar men eerst een goed leven probeerde te leiden om in de hemel te komen, probeert men nu vervulling te vinden in dit leven. De motieven veranderen: hedonisme versus het verlangen een goed christen te zijn. Hierbij komt een verandering van beleving, waarbij er minder tijd is voor rouw, maar des te meer voor oppervlakkig plezier:

'Pijn, leed, ziekte, dood en rouw zijn daardoor zinloos geworden, ze worden gemarginaliseerd en verdrongen. Genot, plezier, seksualiteit, gezondheid, welbevinden zijn de hoogste waarden in een geseclariseerde welvaartsmaatschappij.'⁹⁸

Dit citaat laat zien dat het christendom ruimte bood aan leed en rouw, als onderdeel van het aardse leven. Hierop aansluitend zien we dat het *carpe diem* (pluk de dag) van de verlichting en het humanisme, het *memento mori* (gedenk te sterven) van het middeleeuwse christendom overwint. De soberheid die het christendom kenmerkt verdwijnt en er wordt ruimte geboden aan een uitbundige levensstijl. Hier zouden we aan toe kunnen voegen dat de prometheïsche cultuur inboet aan bedachtzaamheid, ingetogenheid en weemoed, (karaktereigenschappen die de christelijke cultuur nog wel heeft) en plaatsmaakt voor haar antoniemen: onbezonnenheid, uitbundigheid en vluchtigheid. De weg naar de mateloze groei is hierbij vrijgemaakt.

De moderne cultuur zal een houding krijgen die weinig kritisch is: de 'hybris' zegeviert. Ze vergeet dat dingen die op eerste gezicht positief lijken een keerzijde kunnen hebben. Het vooruitgangsgeloof gaat naast een sterk optimisme gepaard met een ontkenningstrategie om de mogelijk schadelijke consequenties te negeren en zo toch optimistisch te blijven.⁹⁹ Juist een 'dosis pessimisme' zou vereist zijn om de werkelijkheid te zien en dus ook de keerzijden van de vooruitgang onder ogen te durven komen.¹⁰⁰

⁹⁶ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 29.

⁹⁷ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 29 - 30.

⁹⁸ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 30.

⁹⁹ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 39 - 45.

¹⁰⁰ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 39.

Ondanks de hedonistische gerichtheid, zijn er veel mensen met depressieve klachten. Er heerst een: '(...) onuitgesproken sociale dwang om zich optimistisch te tonen, om vrolijk te zijn en te lachen.'¹⁰¹ Het niet gelukkig kunnen zijn wordt als een mislukking ervaren. We moeten vooral laten zien dat het goed met ons gaat, ook al is het tegendeel waar. Rouw, leed en pijn worden dus ontkend. Lemaire spreekt van: 'Gevoelens die misschien grotendeels ondergronds moeten gaan omdat ze uit de toon vallen in een optimistische genotscultuur.'¹⁰² In de cultuur van het hedonisme lijkt geen plaats meer te zijn voor rouw, nostalgie of melancholie. Hierbij aansluitend zien we dan ook dat het prometheïsme ertoe neigt het verleden weg te drukken.

3.1.2.2. De dementie van de cultuur

De cultuur van het vooruitgangsgeloof richt zich sterk op de toekomst en vergeet daarbij het verleden. Dit noemt Lemaire 'onthistorisering'. Waar voorheen de cultuur zich beriep op tradities en overleveringen uit voorgaande tijden, zal ze nu haar band met het verleden losmaken. De relatie tussen de mens en zijn geschiedenis verandert. Uitingvormen daarvan zijn enerzijds het 'actualisme' en anderzijds de 'musealisering'.

Het actualisme is de houding van de in het heden levende mens, die zich niet interesseert in zijn of haar (culturele) verleden. Het is een levenshouding waarbij het actuele moment, als basis voor het vinden van vervulling van genot, op een voetstuk wordt geplaatst en men zich niet meer historisch duidt. Men is sterk georiënteerd op het heden en verliest zijn of haar historische levensgevoel. Dit is perfect te combineren met hedonistische en pragmatische drijfveren.¹⁰³ De gerichtheid op directe vervulling van 'behoeften' en het pragmatisme, wat alles lijkt te duiden in termen van nut (voor bijvoorbeeld de economie of het geluk) maken het leven daarmee letterlijk oppervlakkiger. We zouden kunnen zeggen dat de mens niet meer naar boven, richting God, of achterom, richting de voorouders kijkt, maar slechts naar wat direct van nut is; wat onmiddellijk een behoefte vervult.

Een ander aspect van de onthistorisering is de musealisering, ofwel het opslaan van het verleden in de musea. Lemaire benadrukt dat de musealisering juist een kenmerk is van het actualisme en niet een ontkenning ervan.¹⁰⁴ De mens wordt zo een toerist van

¹⁰¹ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 29.

¹⁰² Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 31.

¹⁰³ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 34 - 35.

¹⁰⁴ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 35.

het verleden, waar hij nauwelijks een band meer mee voelt. Lemaire stelt dat het tonen van het verleden een manier is om het verleden buiten onszelf te plaatsen en onszelf er een toeschouwer van te maken. Het verleden wordt onschadelijk gemaakt. Ditzelfde doen we met het landschap of de natuur in de vorm van reservaten.¹⁰⁵ We zouden kunnen stellen dat we toerist, in plaats van participant zijn geworden. We zetten onszelf als het ware neer als toeschouwer, onafhankelijk van de natuur en nemen een soort helikopterperspectief in. Het probleem hiervan werd al eerder duidelijk: we zijn feitelijk afhankelijk van de natuur. In poëtische termen zou men kunnen stellen: we vergeten dat we van nature van natuur zijn. Daarom is deze objectieve houding ten opzichte van het verleden of het landschap een soort uittreding uit de context. We vergeten onze oorsprong.

De onthistorisering baant de weg voor een kapitalistische economie, waarin niet langer de traditie maar de marktwerking de waarde bepaalt. De mens vervreemdt hiermee van zijn geschiedenis. Hij vergeet zijn cultuur, zijn stamboom en zijn familie. Mensen kunnen vervolgens kiezen wie ze willen zijn. Hiermee creëert het hedonisme van de prometheïstische cultuur de mogelijkheid tot zelfvervulling los van sociale verbanden. Het past bij de hedendaagse neoliberale cultuur die wordt gekenmerkt door individualisering. Het geloof, de familie, de cultuur maken plaats voor de subjectieve ervaring van het individu. De markt speelt in op de behoeften van het individu via het principe van vraag en aanbod. Op deze wijze wordt de leefwereld van het individu beïnvloed door de markt en Lemaire laat zien dat er een alles overkoepelend systeem zal ontstaan dat meerdere vervreemdingsmechanismen kent.

3.1.3. Vervreemdingsmechanismen van het WTK-complex

Het vooruitgangsgeloof kent haar uitingsvorm in het 'wetenschappelijk-technologisch-kapitalistisch complex'; afgekort het 'WTK-complex'.¹⁰⁶ Het WTK-complex werkt als een machine waarin de wetenschap, de technologie en een kapitalistische economie hand in hand gaan en vooruitgang op deze drie deelgebieden nastreven, omdat ze elkaar ondersteunen.

Het WTK-complex is een alles overkoepelend systeem waarin doelmatigheid en nut centraal staan. We zouden de focus op doelmatigheid en nut kunnen omschrijven als

¹⁰⁵ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 35 - 36.

¹⁰⁶ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 54.

een objectieve manier van leven. Objectief zoals in de wetenschap, namelijk: het volgen van logische verklaarbare processen en het inspelen erop. De zingevingsvragen kunnen achterwege gelaten worden omdat binnen het WTK-complex alles wordt geduid in termen van nut; in termen van economisch, technologisch of wetenschappelijk belang. Er is sprake van een economisch ingestelde cultuur, die gebruik maakt van wiskundige principes en waarbij de nadruk ligt op anorganische processen.¹⁰⁷ Alles heeft een bepaalde onderlinge verhouding gekregen die via rekensommen en formules kenbaar gemaakt kunnen worden. De westerse cultuur wordt gekenmerkt door het WTK-complex en zij wordt voortgedreven door een instrumentele rede. Iets ontleent slechts waarde aan het nut of de functie dat het heeft voor de vooruitgang binnen het WTK-complex.

Het WTK-complex hangt samen met de geglobaliseerde wereld waarin een vorm van economisch denken (nut, doelmatigheid, snelheid en beheersing) samengaat met wetenschappelijk denken (kwantificeerbaarheid, formaliseerbaarheid, mathematiseerbaarheid) en daar haar techniek op afstemt.¹⁰⁸ Er is dus een driehoeksverhouding waarin (kapitalistische)economie, wetenschap en technologie op een dusdanige wijze samengaan dat er op alle vlakken zoveel mogelijk 'vooruitgang' geboekt wordt. Het WTK-complex hangt intrinsiek samen met de globalisering omdat techniek, wetenschap en economie iets is dat wereldmachten, staten en individuen verbindt; ze gaan daarmee over landsgrenzen heen. Er is geen land meer op aarde dat niet wordt gedreven door de wens naar technologische, wetenschappelijke of economische vooruitgang. Het WTK-complex werkt dus uniformerend: het brengt een eenduidig doel naar voren. Hier komt nog bij dat het denken van de mens ingrijpend verandert. Er ontstaat een functionele rationaliteit: een denken dat wordt ingezet ten behoeve van het systeem, maar er niet meer buiten kan treden. Hiermee is de uniformering compleet.

3.1.3.1. Vervreemding van de rationaliteit

Er lijkt een harmonisch verband te bestaan: een constructieve samenwerking waardoor de neuzen dezelfde kant op staan en er op een veelheid van vlakken vooruitgang wordt geboekt. Niets is minder waar: Het WTK-complex is oorzaak van een beperkt wereldbeeld want de samenleving is zo economisch gezind dat ze van alles een product maakt.¹⁰⁹ Lemaire noemt dit de 'reducerende ratio'. Het WTK-complex zelf wordt niet gedreven

¹⁰⁷ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 54.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ibidem.

door rationale beslissingen, maar door '(...) de drang en behoefte om te beheersen, te bezitten, te manipuleren enzovoort.'¹¹⁰ Hier zien we eigenlijk een 'vervreemding van de rationaliteit'. Hoewel mensen denken rationeel te handelen blijken ze gedreven door andere processen. De economische vooruitgang is de dekmantel van de vervreemding: het vertroebelen van de rationaliteit. Er lijkt namelijk een tegenstrijdigheid te zijn tussen echte rationaliteit en de rationaliteit van het WTK-complex. Echte rationaliteit is iets waarbij men bewust en op basis van de wil koers bepaalt.

We zouden kunnen zeggen dat het samengaan van de reducerende ratio en de behoeftecreatie ertoe leidt dat de mens minder kritisch wordt. Al helemaal nu zij is losgerukt uit haar historische verband en een hedonistische levensstijl hanteert. Lemaire stelt daarbij dat het WTK-complex haar kritiek incorporeert:

'De kracht van het kapitalisme bestaat onder andere in zijn flexibiliteit en assimilerend vermogen, waardoor het alternatieve bewegingen op den duur toch kan absorberen en neutraliseren als storend element.'¹¹¹

Hoewel de alternatieve bewegingen een reactie zijn op het kapitalisme, worden ze gemakkelijk onschadelijk gemaakt. Lemaire noemt als voorbeeld de New-Age beweging, die via meditatie en yoga een meer bewuste vorm van leven nastreeft. Maar het systeem zelf staat niet ter discussie.¹¹² Iedereen draait mee in een systeem waar niet voor gekozen is, maar wat zichzelf continu bevestigt; wat zichzelf niet meer bevraagt. Dit laatste is een onderdeel van het reducerende ratio van het WTK-complex: het reduceert ook alles tot haar veld. Volgens mij is dit wederom een goed voorbeeld van het uniformerende karakter van het WTK-complex, want zolang we vooruit gaan kunnen de alternatieve stromingen worden toegestaan. Er is één doel dat bindt, namelijk de vooruitgang. De invulling daarvan mag best pluriform zijn, wanneer iets geen economisch succes heeft, houdt het vanzelf op te bestaan. Daarmee is de economie de factor die de waarde van iets bepaalt en niet langer de sociale context of de traditie.

Met zijn kritiek op de reducerende ratio richt Lemaire zich niet tegen de rationaliteit, maar wil haar juist verdedigen: '(...) hoezeer het ook een rationeel systeem mag zijn, het erdoor beheerst worden bevat toch een zeker irrationeel element.'¹¹³ Hij

¹¹⁰ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 52.

¹¹¹ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 64.

¹¹² Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 62.

¹¹³ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 52 - 53.

grijpt terug op de verlichting en stelt dat de reducerende ratio een versmalde versie is van de verlichtingsrationaliteit.¹¹⁴ Lemaire stelt dat onder invloed van het Amerikaans kapitalisme (wat we kunnen zien als de oorsprong van het WTK-complex) er een belangrijk element verdwenen is uit de Europese cultuur, namelijk: het tragisch denken.¹¹⁵ De reducerende ratio staat in het teken van het hedonisme en groeioptimisme en daarbij wordt iedere tragiek vergeten.¹¹⁶ Een voorbeeld hiervan hebben we al gezien in de paragraaf over het christendom, waarbij de rouw wordt weggedrukt. Het tragische element van de Europese cultuur zorgde er juist voor dat men rekening hield met een eventuele negatieve afloop, het voedde de mens op tot een kritisch denkend wezen. We lijken dus te vervreemden van een kritische houding die van oorsprong wel aanwezig was in de Europese cultuur, maar waar we onder invloed van het Amerikaans kapitalisme van verwijderd zijn geraakt.

Nu is het de vraag of het tragische element daadwerkelijk verloren is geraakt, zoals Lemaire betoogt. Wanneer we naar het nieuws kijken is daar geen sprake van een reeks aan optimistische nieuwsberichten. Ook in de moderne muziek vinden we vele protestsongs met een tragische inslag over de wereld die kapot wordt gemaakt. Daarbij zijn er vele (sciencefiction) films die de keerzijden van de vooruitgang laten zien. De tragiek is dus in ieder geval niet verdwenen uit de populaire cultuur en het is dan ook de vraag of de tragiek ook uit ons alledaagse leven is verdwenen.

Met zijn argument dat de tragiek uit de cultuur verdwenen is wil Lemaire een bepaalde naïviteit schetsen. Het vooruitgangsgeloof van de moderne mens is naïef omdat het leidt tot onbegrensd gedrag. Een voorbeeld is het koopgedrag: de mens koopt dingen die hij eigenlijk niet nodig heeft. Hierdoor vindt er overproductie plaats die het ecosysteem schaadt. Op die naïviteit wordt vervolgens gretig ingespeeld door de markt.

3.1.3.2. Vervreemding van behoeften

De behoeften die de moderne mens heeft, zijn geenszins gelijk aan de behoefte die de primitieve mens heeft. Lemaire stelt: 'de geschiedenis van de vooruitgang weerspiegelt zich in de vermeerdering van behoeften.'¹¹⁷ Hij legt hierbij uit dat door de technologische vooruitgang onze behoeften zich hebben uitgebreid. Als voorbeeld noemt hij de auto. We

¹¹⁴ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 54.

¹¹⁵ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 38.

¹¹⁶ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 37 - 38.

¹¹⁷ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 96.

kunnen niet meer zonder de auto en deze is onderdeel geworden van ons consumptiepatroon. De auto vervult een deel van onze behoeften, namelijk: om beweeglijk te zijn, om mee te kunnen draaien in het levenstempo van vandaag de dag. Zij is zodoende onmisbaar geworden. Dat is ook een kenmerk van een behoefte: '(...) we worden afhankelijk van de middelen om haar te bevredigen.'¹¹⁸ Aan de hand van *De val van Prometheus* zouden we dus kunnen stellen dat de moderne mens verslaafd is aan haar eigen technische uitvindingen: we kunnen onszelf er niet meer los van zien. Hadden we de vooruitgang niet gehad, dan hadden we deze behoeften nu ook niet gehad. Dat is de reden dat niet alleen wijzelf zijn vervreemd, maar ook onze behoeften.

De moderne mens is economisch gezind en een consument bij uitstek. De cultuur maakt van alles een product: '(...) dat op de 'markt' wordt aangeboden en een prijs moet hebben.'¹¹⁹ Wanneer we dit zo lezen, zullen velen niet per se opkijken: we leven al eeuwen in een cultuur die gericht is op handel. Toch is er een probleem met de manier waarop wij onze economie invullen. De producten die we doorgaans kopen, hebben we niet nodig en worden ons als het ware aangesmeerd. Lemaire heeft het over 'behoeftecreatie' die onder de druk van een toegenomen sociale druk om authentiek en creatief te zijn en het 'onbehagen' wat hieruit voortvloeit een voedingsbodem vormt voor het consumentisme.¹²⁰ Hij spreekt bewust van behoeftecreatie om het idee van de vrije consument te bekritisieren: de behoeften die we hebben, worden door iets anders gecreëerd.¹²¹ Dat is de wereld van de reclame-industrie, die samengaat met de kennis van psychologen die, hoewel ze werden opgeleid mensen met geestesziekten te helpen, zich inzetten om consumenten te manipuleren.¹²² De psychologen (en andere wetenschappers) proberen door te dringen in het onderbewuste en nemen daarmee: '(...) deel aan de tegen-verlichting want ze ondermijnen de vrijheid, dringen door in het onderbewuste en het privéleven en proberen mensen onmondig te maken.'¹²³ De manipulatie van mensen door de wetenschappers ten behoeve van de economie leidt er toe dat de leefwereld verandert. Met Lemaire zouden we kunnen zeggen dat de consumptiemaatschappij ertoe leidt dat men zichzelf gaat duiden aan de hand van een product, een merk, en daardoor speler op de markt wordt. De markt beïnvloedt

¹¹⁸ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 97.

¹¹⁹ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 54.

¹²⁰ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 93 - 94.

¹²¹ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 98.

¹²² Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 98 - 99.

¹²³ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 99.

vervolgens steeds meer het onderbewustzijn en brengt de volgende consequenties voort: 'anonieme druk tot conformisme, psychologische manipulatie, infantilisering, chronische hersenspoeling door reclame en tv.'¹²⁴ De kritische geest wordt ondermijnd, de principes van de markt worden gemeengoed en treden het dagelijks leven en onze leefwereld binnen. Hiermee wordt de democratie uitgehold en ontstaat er een 'zacht totalitarisme'.¹²⁵ Hierbij aansluitend zouden we kunnen stellen dat niet alleen de mens zelf, maar vooral ook haar behoeften vervreemd zijn geraakt. De prometheïsche mens is terechtgekomen in een vicieuze cirkel waarin hij de behoeften volgt die gecreëerd zijn door de markt. Hij koopt producten bij producenten die hem manipuleerden. Hierdoor betaalt hij mee aan de behoeftecreatie.

Wat hier beschreven wordt zijn allemaal consequenties die de verlichtingsgedachte tegengaan. Uit het werk van Lemaire zouden we de opvatting kunnen destilleren dat het vooruitgangsgeloof een irrationeel exces van de verlichting is. Het doordringen en het proberen te veranderen van het onderbewuste door de markt is daar een onderdeel van: men wordt gemanipuleerd waardoor een onafhankelijk oordeel onmogelijk wordt gemaakt. De consequenties die Lemaire beschrijft, leiden ertoe dat de mens minder redelijk wordt: hij wordt als het ware een speelbal in het economische veld. Men wordt over het algemeen minder kritisch, gaat gemakkelijk mee in trends, maar ook de vrijheid wordt beperkt. Er ontstaat een sociale druk tot marktconformisme. Het is haast onmogelijk om daar buiten te staan. Een voorbeeld zou de mobiele telefoon kunnen zijn: we moeten altijd bereikbaar zijn. De makers van de telefoons zorgen telkens voor updates die vernieuwend zijn. Uiteindelijk verouderen de mobiele telefoons en heeft men smartphones: de nieuwe status quo. De mens blijft meegaan in deze ontwikkelingen en de ontwikkelingen kunnen zelf nauwelijks ter discussie worden gesteld of de discussie wordt niet serieus genomen. Het ideaal van de verlichting van de vrije en onafhankelijke geest wordt hierdoor sterk beperkt. Lemaire wil daarentegen dat de mens kritisch blijft en dat hij de realiteit durft te aanschouwen. We zouden kunnen zeggen dat indien de mens voor rede vatbaar is er hoop is.

Bij de beschreven behoeftecreatie is sprake van samenwerking door technici, wetenschappers en economen, ten behoeve van het economisch belang. Niet alleen worden de grenzen van de aarde getart door overproductie, ook vervreemden we van

¹²⁴ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 101.

¹²⁵ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 100 - 101.

onze eigen behoeften. We worden verslaafd aan een merk of een product. Het zijn geen behoeften die we werkelijk nodig hebben. Dit laatste is nog geen vervreemding, want met een veranderde omgeving verandert de behoefte: zo is het misschien onderdeel van onze behoeften om via een merk bij anderen te horen en is dat wat er achter ligt dus eigenlijk de behoefte om sociaal geaccepteerd te worden, erkend te worden of geliefd te worden. Welke vorm van vervreemding speelt hier dan wel? Met de behoeftecreatie vervreemdt ons onderbewuste: we gaan denken dat we iets willen, wat we voorheen niet wilden en dit wordt op actieve wijze door anderen gemanipuleerd. Er is hier dus sprake van een bewust opgezette vervreemding van het onderbewuste ten behoeve van de markt. Dit contrasteert Lemaire met niet kapitalistische beschavingen waarin een bepaalde vorm van wederkerigheid is:

'Een tribale samenleving wordt in hoofdzaak gestructureerd en geïntegreerd door complexe weefsels van wederkerigheid, met name die van verwantschapsbanden en -verplichtingen — en niet door de markt.'¹²⁶

De markt zet, juist doordat wederkerigheid minder belangrijk wordt, ook sociale verbanden op het spel. De individuele behoeften zijn dus gaan prevaleren boven de sociale behoeften.

3.1.3.3. Vervreemding van de sociale leefwereld en de identiteit

Door het marktdenken en de bepalende waarde van het geld ontstaat er een meer abstracte levenswijze, waar de sociale leefwereld onder leidt. Zo beschrijft Lemaire dat de abstrahering haar uiting vindt in 'bureaucratisering' en 'fragmentarisering'. Bureaucratisering zorgt ervoor dat de verhoudingen tussen mensen zakelijker wordt, waarbij de contacten tussen individuen anoniemer worden.¹²⁷ De bureaucratie is een verschijningsvorm van de abstraherende werking van de instrumentele rationaliteit. Lemaire beschrijft daarnaast dat de abstrahering wordt gekenmerkt door fragmentarisering: het complexer en ondoorzichtiger worden van de leefwereld en dan met name van de technologie en de economie. Vooral de globalisering heeft dit versterkt: alles is 'grootschaliger en fijnmaziger geworden (...).'¹²⁸ Hoewel er meerdere

¹²⁶ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 129.

¹²⁷ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 55.

¹²⁸ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 46.

consequenties zijn van de fragmentarisering, licht ik hier vooral het door individualisering uit elkaar vallen van 'traditionele sociale verbanden'¹²⁹ uit.

Er is niet meer één groep waarbinnen het individu valt, maar het individu kan kiezen en is flexibeler in het bepalen van relaties. Lemaire schrijft: 'Individuen nemen dus deel aan een grote verscheidenheid van subsystemen en subculturen (...)'¹³⁰. Door de globalisering en de markteconomie hebben mensen een grotere vrijheid gekregen en is hun mobiliteit vergroot: het individu is minder plaatsgebonden geworden en laat zich minder bepalen door de sociale omgeving, omdat die inwisselbaar is geworden. We zouden kunnen zeggen dat de sociale context fragmentariseert: iedereen kan overal 'vrienden' hebben. Hieruit kunnen we een 'vervreemding van de sociale leefwereld' constateren in die zin dat sociale verbanden minder vanzelfsprekend worden.

De context aan de hand waarvan het individu zichzelf voorheen kon duiden valt uiteen (de sociale cohesie verdwijnt) en het individu komt meer en meer op zichzelf te staan. Daardoor individualiseert het nog sneller. Ook wordt de druk om authentiek te zijn vergroot, omdat dat de enige manier zal zijn om zichzelf nog te duiden: niet meer als onderdeel van de groep, maar als authentiek individu tegenover de groep. Lemaire stelt dat het individu moeite krijgt om zichzelf als eenheid en heelheid te ervaren en het wordt moeilijker zijn of haar identiteit te bevestigen.¹³¹ Hier zou ik aan willen toevoegen dat het individu ook moeite krijgt om zich als onderdeel van een sociale groep te ervaren, hoewel het er paradoxaal genoeg nooit buiten staat. Er vindt dus ook een 'vervreemding van de identiteit' plaats.

De sociale concurrentie wordt geïntensiveerd. We zijn weer terug bij Rousseau: men gaat meer aandacht besteden aan het imago en leeft niet meer in zichzelf. Ik denk dan ook dat er een toestand van sociale concurrentie om 'leukere' ervaringen te hebben is ontstaan. Een voorbeeld is het vele reizen van Europeanen naar Thailand, die de 'Thaise ervaring' probeert na te bootsen. De reiservaring is nauwelijks authentiek: iedereen kan dezelfde ervaring meemaken. Hierdoor ontstaat een paradox: het individu dat authentiek wil zijn krijgt er steeds meer moeite mee omdat de authentieke ervaring niet lijkt te bestaan. We komen erachter dat we helemaal niet zo anders zijn ten opzichte van elkaar. Door de collectieve zoektocht naar een authentieke ervaring worden we juist minder authentiek.

¹²⁹ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 55.

¹³⁰ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 46.

¹³¹ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 47.

3.1.3.4. Vervreemding van de natuur

Na de vervreemding van identiteit en de vervreemding van de sociale leefwereld, waarin iedereen inderdaad een soort vreemde wordt van elkaar, worden we ook een vreemde van de natuur. Lemaire ziet de 'megapool', of de grote stad, als haven voor het WTK-complex. De grote stad is het toonbeeld van de kunstmatige wereld waarin matigheid ver te zoeken is.¹³² De wereld lijkt een 'global village' te worden, waar geen grenzen meer zijn. Lemaire schrijft zelfs dat er sprake is van 'urbanocentrisme', waarbij de stad verabsoluteerd wordt en er een zekere geringschattende houding ten opzichte van het platteland heerst.¹³³

Door het urbanocentrisme raken we vervreemd van onze verhouding met de ecologie: 'In de grote stad is men nagenoeg vervreemd van elke levende band met de natuur als organisme, los van elk natuurlijk ritme.'¹³⁴ We vervreemden als mensheid van onze natuurlijke omgeving en staan niet meer in relatie tot de seizoenen. De grote stad brengt ons bewustzijn van de natuur in de war, juist omdat we er niet meer in leven. Maar ook stelt Lemaire dat de natuur zal worden hervormd in dienst van de menselijke wereld.

Hoewel Lemaire het zelf niet zegt kunnen we dit zien als een 'vervreemding van de natuur', niet per se van de natuurlijke kwaliteiten van de mens of de band van de mens met de natuur, maar de mens vervreemdt niet alleen *van* de natuur, maar hij vervreemdt ook op actieve wijze de natuurlijke omgeving om hem heen. De mens vervreemdt dus de natuur: hij maakt de natuur vreemd van zichzelf waardoor processen in het ecosysteem minder goed op elkaar aansluiten. Hierbij kunnen we denken aan de volgende voorbeelden: de door de mens ingerichte parken, de industriële landbouw, het creëren van synthetische cellen of de poging uitgestorven diersoorten terug te brengen. We zouden kunnen zeggen dat de spontaniteit uit de natuur wordt gehaald doordat de mens zelf ingrijpt en de natuur herstructureert naar zijn eigen behoeften. Het is telkens de mens die actief de natuur bespeelt en nooit terughoudend kan zijn. De gevolgen zien we bijvoorbeeld in de vorm van de afname van het tropisch regenwoud, een voorbeeld dat Lemaire wel geeft. Maar niet alleen plaatselijk verandert de mens de natuur: er vindt een globale vervreemding van de natuur plaats. Dit zien we al terug in de opwarming van de aarde die door de mens is gecreëerd.

¹³² Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 178.

¹³³ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 177.

¹³⁴ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 178.

Naast dat de (natuur)ervaring verandert en we de gevaren niet willen inzien, zijn er andere slachtoffers:

'De grote verliezers daarbij zijn de kleine boeren, het oude cultuurlandschap en de tribale volken. Dit is des te tragischer omdat juist bij hen, die altijd geleefd hebben oog in oog met de natuur, het bewustzijn leeft van grenzen en van bescheidenheid, die een tegenwicht kunnen bieden aan de mateloosheid van de moderne tijd met zijn megapolisering (red.).'¹³⁵

Niet alleen blijkt uit dit citaat dat Lemaire het graag opneemt voor de boer, de tribale culturen en het 'oorspronkelijke' landschap, tevens zien we hier het gevolg van de megapolisering:¹³⁶ het transformeren van alles wat klein is en nog in contact staat met de natuur tot een onderdeel van de grote stad. Er lijkt daarmee geen alternatief voor de stad over te blijven.

3.2. Het einde van de vervreemding

In een ander boek van Lemaire, *Met open zinnen*, beschrijft Lemaire een oplossing voor de vervreemding. Het is een poging om een meer natuurlijke manier van leven te hervinden. Hiermee komen we ook tot zijn oplossing om uit het systeem van het WTK-complex te stappen. We moeten onze manier van denken veranderen en het vooruitgangsgeloof achter ons laten. Hiertoe dienen we een zeker onderscheid, of dualisme tussen het 'naturalisme' en 'spiritualisme' op te heffen:

'Het naturalisme heeft de neiging om geest, idee, cultuur te herleiden tot een - zij het complexe - verschijningsvorm van de natuur. Het spiritualisme ziet in de tastbare, materiële werkelijkheid om ons heen een afschaduwing of veruitwendiging van de geestelijke, spirituele wereld.'¹³⁷

Het naturalisme richt zich dus alleen op de gemanifesteerde vorm der dingen, terwijl het spiritualisme zich richt op de inhoudelijkheid, of het wezen achter de vorm. Het spiritualisme kent vandaag de dag een grote populariteit in de vorm van de New-Age beweging. Lemaire ziet in deze populariteit een uiting van gevoelens van onvoldaanheid die door het WTK-complex is ontstaan. De New-Age beweging is een verkapt verzet tegen het materialisme en consumentisme, maar er zijn enkele problemen: het zet geen

¹³⁵ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 179.

¹³⁶ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 174 - 179.

¹³⁷ Lemaire, T. *Met open zinnen*. (Amsterdam: Ambo, 2008), 219.

politieke zoden aan de dijk, het heeft een sterk irrationele kant en er vindt een verabsolutering van de binnenwereld plaats. Ook het naturalisme heeft haar zwakke kanten: het reduceert alles tot de natuur en vlakkt het geestelijke aspect uit. Het naturalisme is dus in wezen materialistisch. Lemaire suggereert dan ook dat de twee lijnen van het spiritualisme en het naturalisme onderdeel zijn van het diepgewortelde dualisme in het westen.¹³⁸ Hij wil deze twee grondhoudingen samenbrengen:

'Alleen een overwinning van de hardnekkige tweespalt tussen spiritualisme en naturalisme - een spiritueel naturalisme dus - kan de basis zijn van een filosofie van de aarde als onze woonplaats.'¹³⁹

Het gaat erom dat het objectivisme van het naturalisme en het subjectivisme van het spiritualisme samenvloeien opdat de mens het dualisme van de moderniteit kan ontstijgen. Lemaire streeft dus ook een filosofisch doel na: niet alleen het verbeteren van de band tussen mens en aarde is belangrijk, maar ook een opheffing van de filosofische verscheurdheid van het westen. De mens zal dan een 'zintuiglijk bewustzijn' hebben en daardoor in meer liefdevolle aandacht met de aarde samenleven.¹⁴⁰ De vervreemding kan dan tegengegaan worden door meer bewustzijn van onze natuurlijkheid:

'Het komt erop aan de aarde te redden en haar trouw te blijven. Daarmee zouden eeuwen van vervreemding van lichamelijkheid en natuur worden overwonnen en zouden we ons natuur-zijn in ons zelfbewustzijn integreren.'¹⁴¹

De ethische consequentie is als volgt: terugkeren naar een leven in samenhang met de natuur, haar trouw blijven en haar redden van onze mateloosheid.

Lemaire legt de nadruk op 'bloei' boven 'groei'. Hij beoogt een 'economie van het genoeg', waarbij er sprake is van nulgroei. Een samenleving waarin gestreefd wordt naar geestelijke groei in plaats van economische groei. Ecologie en economie zouden niet meer elkaars tegendeel moeten zijn. Om dit te bereiken zou de samenleving gedreven moeten worden door vrijwillige eenvoud, kleinschaligheid, gelijkheid en rechtvaardigheid.¹⁴² We leven in een wereld die zich teveel richt op grootse projecten, terwijl we juist gevoel en oog moeten krijgen voor de kleine zaken. We willen altijd maar méér en daarom hebben

¹³⁸ Lemaire (2008) *Met open zinnen*, 220 - 221.

¹³⁹ Lemaire (2008) *Met open zinnen*, 258.

¹⁴⁰ Lemaire (2008) *Met open zinnen*, 259.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 157.

we nooit genoeg. We zouden juist moeten versoberen; vrijwillig de eenvoud moeten verkiezen. Lemaire stelt daarbij dat dit niet het per se het genot hoeft te beperken.¹⁴³ We zouden daarentegen meer onze noodzakelijke behoeften moeten proberen te bevredigen en daardoor zouden we veel vrije tijd overhouden.

Een voorbeeld dat Lemaire aanhaalt is het boek *Walden*. Dit boek is geschreven door de Amerikaan Henry David Thoreau (1817 - 1862), die de maatschappelijke wereld verlaat (voor 2 jaar) en in een zelfgebouwde hut in het bos aan de rand van een rivier gaat wonen. Hij leeft autarkisch, maakt alles zelf en voorziet in zijn eigen eten. Hierdoor blijft er veel tijd over:

'Dankzij deze vereenvoudiging van zijn leven door een vermindering van behoeften beschikt hij over veel vrije tijd, want maar enkele uren werk per dag volstaan om in zijn noodzakelijke behoeften te voorzien. De rest van de tijd wandelt en slentert hij rond, heeft hij tijd om te denken en te dromen, om allerlei diersoorten te observeren, te vissen, te lezen en te schrijven.'

Lemaire beschrijft hier een eenvoudige manier van leven waarin iemand niet zoveel hoeft te werken als in de moderne maatschappij omdat hij zich niet richt op productie ten behoeve van de markt. Thoreau lijkt een Rousseauiaan bij uitstek te zijn: hij verlaat de maatschappij, verkiest de natuur en bevredigt slechts zijn directe behoeften. Lemaire zou willen dat de mens, het liefst massaal, kiest voor een meer eenvoudig leven. Dan zal de mens weer in samenspraak met de natuur gaan leven en kan de disbalans worden opgeheven.

Deze paragraaf laat niet alleen Lemaire's oplossing zien, maar legt ook zijn profetische neiging bloot: hij voorziet een probleem waar hij de mens voor wil behoeden. Lemaire heeft een impliciet christelijke inslag: de mens is momenteel aan het zondigen, dat is slecht en we zullen ervoor gestraft worden indien we niet veranderen en daarom zouden we ons moeten richtten naar een gemeenschappelijk hoger doel: het spiritueel naturalisme. Maar het blijft, net als bij Rousseau, de vraag of we de vervreemdende werking van de vooruitgang nog af kunnen wenden.

¹⁴³ Lemaire (2011) *De val van Prometheus*, 197.

4. Tot slot: analyse van de vooruitgangskritiek

Rousseau en Lemaire maken beiden gebruik van de vervreemdingsthematiek om hun kritiek op de vooruitgang te beargumenteren. Hierdoor lijken zij onderdeel van hetzelfde kamp te zijn. Beiden hebben niet veel op met de grootspraak van de westerse beschaving. Ze kunnen gezien worden als tegenhangers van het verlichtingsoptimisme. De vervreemding maakt de vooruitgang volgens hen tot een kwaad. De vooruitgangskritiek is erop gericht ons te laten zien dat veranderingen die met enthousiasme ontvangen worden, eigenlijk iets wezenlijks afbreken of vertroebelen.

De functie van de vervreemding in de vooruitgangskritiek is tweeledig. Enerzijds laat het ons zien wat op het spel staat; wat we dreigen te verliezen en welke waarden we uit het oog zijn verloren. Het is een waarschuwing. Anderzijds is ze een beroep op de terugkeer naar het wezenlijke van de mens en daarmee van een goed leven: het oorspronkelijke geldt hierbij als het goede.

Vooruitgang gaat samen met verandering, die Rousseau en Lemaire 'vervreemding' noemen, omdat zij de veranderingen als afbraak van het wezenlijke zien. Daarmee heeft de vervreemdingsthematiek een ethische dimensie: ze geeft ons aan wat waardevol en deugdelijk is. Dat doet zij op basis van de noties van natuurlijkheid en oorspronkelijkheid. Hiermee is de vooruitgangskritiek een enigszins conservatieve kritiek. Zowel Rousseau als Lemaire doen een beroep op de oorsprong of de natuur, iets wat zij zien als een harmonieuze toestand waarin de authenticiteit gewaarborgd is. Toch zijn er verschillen op te merken in hun benaderingswijze.

4.1. Verschil in stijl

Rousseau en Lemaire bekritisieren hetzelfde, namelijk de vooruitgang en doen dat via dezelfde lijn, namelijk de vervreemding. Er is wel een verschil in stijl. Waar Rousseau voornamelijk appelleert aan een gevoel is Lemaire een ponerende schrijver. Dit verschil is belangrijk om de vooruitgangskritiek beter te begrijpen.

Rousseau is een zoekende schrijver. Hij schrijft soms tegenstrijdige zaken op: zo bevat het *Vertoog* aan de ene kant een lofrede op de democratie van Genève en aan de andere kant een kritiek op de samenleving in het algemeen. Die paradoxaliteit kunnen we gemakkelijk begrijpen: Rousseau legt de nadruk op het gevoel, wat zelf vaak tegenspraken bevat, boven de rede. Hij is een zoekende schrijver en legt met zijn analyse van de natuurtoestand een reis af naar de mogelijke oorsprong van de mens. Het is niet zijn

bedoeling de mens vast te leggen, eerder om hem te bevrijden. Hij spreekt daarmee vaak tot het gevoel van zijn medemens: 'er is een verval van de deugd,' 'mensen hebben geen medelijden meer,' 'de ongelijkheid wordt door de samenleving in stand gehouden.' Het *Vertoog* is een uiting van de onmacht en een beroep op de kern van de mens. Daarmee is de toon vooral vragend en minder sturend: 'kunnen we misschien weer meer onze natuurlijke kant omarmen?' Rousseau's werk is daarmee constructief: hoewel we niet meer terug kunnen keren naar de natuurtoestand, kunnen we wel proberen het natuurlijke zoveel mogelijk recht te doen. We zouden kunnen zeggen dat het de mens weer tot zichzelf probeert te brengen.

Lemaire schrijft veel meer in termen van een ideologie. Hij poneert veel stellingen en brengt veel processen bij elkaar. Aan de ene kant is dit een kracht, maar aan de andere kant krijgt zijn werk haast sektarische trekken: Lemaire is de goeroe die ons inlicht over de stand van de wereld. Want hoe kan het dat hij deze problemen wel ziet en dat de rest van ons onze vervreemde behoeften volgen? Lemaire schrijft alsof de mensheid moet worden wakker geschud. Hij wil een boodschap uitdragen: we moeten eenvoudiger leven en een andere levenshouding aannemen, namelijk die van het spiritueel naturalisme. Hierdoor krijgt zijn werk een profetische en sturende toon. Tegelijkertijd is Lemaire negatief over de mogelijkheid van een uitweg. Hij heeft dan ook vaak een wanhopige toon in zijn werk.

Waar Rousseau een zoektocht aflegt, schetst Lemaire een uitweg. Rousseau's vooruitgangskritiek blijft veel meer impliciet in zijn werk, terwijl Lemaire een ideologie in de plaats stelt voor de vooruitgangsideologie. Rousseau laat ons zien wat onze menselijke kwaliteiten zijn, terwijl Lemaire uitlegt waarom en op welke manier we moeten veranderen. Dit blijft niet alleen een stijlverschil, maar vindt ook zijn uiting in de verschillende mensbeelden van Rousseau en Lemaire.

4.2. Verschillende mensbeelden

Rousseau en Lemaire houden er allebei een andere kijk op na: bij de eerste is de mens van nature goed, bij de tweede lijkt de mens destructief te zijn. Niet alleen bepaald dat gegeven de toon van hun manier van schrijven, maar het zegt ook iets over het vermogen tot een oplossing te komen.

Bij Lemaire lijkt de mens principieel destructief te zijn. Hij stelt voor de mens 'homo sapiens destruens' te noemen. De consequentie is dat de mens dan ook niets meer

goed kan doen. De mens is dan als het ware gedetermineerd om destructief te zijn. Toch is dit geen vanzelfsprekendheid: dat de mens destructief kan zijn, wil niet zeggen dat de mens dat altijd zal zijn. Het kiezen voor de term 'homo sapiens destruens' is erg definitief: als de menselijke soort per definitie destructief is, hoe kunnen we dan nog spreken van de deugd? En kunnen we gedrag eigenlijk veroordelen als de soort destructief van aard is? De mens is dan niet meer verantwoordelijk voor zijn daden omdat hij geen keuze heeft om constructief of destructief te zijn. Om een weg uit de milieuproblematiek in te slaan is mijns inziens juist optimisme nodig: het idee dat we als mensheid wel kunnen veranderen; het idee dat we kunnen kiezen onze omgang met het milieu te verbeteren. Zonder dit idee zal het ontbreken aan motivatie om überhaupt te proberen onze leefwijze te verbeteren.

Op dit punt signaleer ik bovendien een tegenspraak: Lemaire laat ook veel voorbeelden naar voren komen waaruit blijkt dat mensen juist wel goed proberen te doen, zoals boeren die in opstand komen, tribale stammen die goed met de aarde samenleven en kleine landbouwers die lokaal, dus milieubewust, produceren. De mens is dus niet altijd en overal destructief, maar kan ook op positieve wijze leven, met respect voor de ander of de natuur. Maar de moderne mens ontbreekt het aan matigheid en een kritische blik, waardoor deze positieve manier van leven nog ver weg lijkt. Misschien dat we Lemaire's opvatting over de mens dan ook als een temporele uiting van teleurstelling moeten zien en niet zozeer als een waarheidsvinding. Toch doet zijn schrijfstijl daar geen recht aan.

Rousseau heeft een positiever mensbeeld: de mens is van nature goed, maar onder omstandigheden kan de mens van zijn natuurlijke kwaliteiten worden weggeleid. Het is niet de mens die schuld heeft aan zijn slechte eigenschappen, maar het is de maatschappij die deze voortbrengt. Hoewel de mens vervolgens wel zijn maatschappelijke status probeert veilig te stellen (en dus actief meewerkt aan de ongelijkheid), is het ontstaan van het eigenbelang een reactie op het ontstaan van de maatschappij. We zouden dus kunnen stellen dat de mens weliswaar de vervreemding verder opdrijft, maar haar niet heeft verkozen omdat het een bijkomstigheid was van een ontwikkeling. Als we de keuze zouden hebben, zou volgens Rousseau het leven in de natuurtoestand het meest verkieslijk zijn. De beschaafde mens is minder deugdzaam en daarom zal Rousseau proberen terug te grijpen op het natuurlijke in de mens.

4.3. Claims over natuurlijkheid

Rousseau en Lemaire gaan beiden uit van een oorspronkelijke harmonie tussen het menselijke en het natuurlijke. Deze harmonie wordt verstoord door het verlies van iets wezenlijks, wat als vanzelfsprekend als iets natuurlijks wordt opgevat: het wezenlijke is het natuurlijke. Daarmee staat een bepaalde notie van 'echtheid' of authenticiteit wat tegenover de vervreemding staat. De tegenstelling 'vervreemding-authenticiteit' wordt zelf niet meer bevraagd. Wanneer we het *Vertoog* lezen, krijgen we de indruk dat de natuurtoestand een statische toestand is, waarin geen grootse veranderingen plaatsvinden en die daarom altijd in harmonie is. Lemaire heeft het ook over een verstoorde harmonie tussen mens en natuur. Hieruit rijzen twee vragen op.

De eerste vraag is of de mens en de natuur ooit daadwerkelijk in harmonie hebben bestaan en of de tegenstelling van het sociale en het natuurlijke wel klopt. Allereerst zal ik Rousseau bespreken. De natuurtoestand die hij schetst is erg onwaarschijnlijk. Rousseau schetst het beeld van natuurmensen die solitair leefden en zich slechts voortplantten indien de neigingen daartoe leidden en vervolgens van elkaar scheidden. Dit geschiedkundige beeld lijkt niet alleen intuïtief onjuist te zijn, maar staat ook lijnrecht tegenover de algemene historische kennis van nu, volgens welke mensen in groepen van jagers en verzamelaars samenwerkten om te overleven. Het beeld van de jagers en verzamelaars, wat misschien nog het dichtst staat bij de natuurtoestand van Rousseau, laat ons zien dat mensen wel degelijk sociaal waren en dat zij gebruik maakten van een verdeling, niet alleen in arbeidskracht, maar ook hiërarchisch. We zien dit ook bij groepen mensapen terug. Een uitzondering hierop is misschien de orang-oetan, die wel solitair leeft (zoals Rousseau ook aangeeft in zijn notitie X¹⁴⁴), maar geheel andere behoeften heeft dan de mens. Want als Rousseau spreekt over natuurlijke en noodzakelijke behoeften van voeding dan moeten we kritisch zijn: de mens is zo ingericht dat hij een gevarieerde voeding nodig heeft en om hieraan toe te komen is het logischer dat een mens in groepen leeft. Hoe zou hij als solitair levend wezen iedere dag een gevarieerde voeding kunnen realiseren?

Bovendien is er in de relatie mens-natuur lang niet altijd sprake van de harmonie die Rousseau suggereert. De mens heeft zich altijd al ten opzichte van de natuur moeten verhouden, als iets dat in zekere zin buiten hem ligt. De mens moest altijd al moeite doen om aan eten te komen, en hij moest zich behoeden het slachtoffer te worden van

¹⁴⁴ Rousseau (2013) *Vertoog over de ongelijkheid*, 150-157.

hongerige roofdieren en zo ook zijn kinderen beschermen, net als ieder ander dier. Maar niet alleen waren andere spelers op het toneel van de natuur zijn potentiële vijand, ook het klimaat kon het de mens flink moeilijk maken, zowel in de vorm van extreme kou als extreme hitte. Daarmee lijkt de vervolmaking (voor Rousseau het vermogen waarmee de mens zich verzet tegen de natuur) een verdedigingsmechanisme ten opzichte van de externe natuur te zijn die de mens in staat stelde zijn zelfbehoud na te streven en dus zijn eigen natuurlijkheid te bevestigen in letterlijke zin.

Rousseau beschrijft daarnaast dat de vervreemding een afscheid van het natuurlijke gevoel van medelijden en het ontstaan van eigenliefde inhoudt. Toch kunnen we ons afvragen wat het medelijden waard is indien een mens niet sociaal is. Als een mens niets te maken heeft met een ander, waarom zou hij die ander dan niet schaden? Dit hoeft niet per se vanuit woede of kille berekening te zijn, maar de vraag gaat dieper: waarom heeft een solitair levend wezen een rem op zijn zelfbehoud nodig? Waarom staat het zelfbehoud niet boven alles? Rousseau is hierin paradoxaal: het medelijden rijst op indien het medelijden het zelfbehoud niet in de weg staat. Hiermee lijkt het zelfbehoud dan ook de primaire eigenschap en het medelijden de secundaire eigenschap van de mens te zijn. Ik vraag mij af wanneer het zelfbehoud dan ruimte geeft aan het medelijden. Het zou plausibeler zijn geweest indien Rousseau had gesteld dat de natuurmens niet berekenend was, omdat hij geen abstract denkvermogen had en daardoor niet in staat was plannen te maken de ander te domineren.

Er is nog een andere tegenspraak namelijk de opvatting dat de deugd door het medelijden geconstrueerd is, maar dat de deugd pas ontstaat in de samenleving. Dan is het ook mogelijk om het medelijden als iets sociaals op te vatten en te veronderstellen dat de deugd door het medelijden wordt geconstrueerd. Natuurlijker zou dan zijn dat omdat de natuurmens goed noch slecht is, zij gewoonweg niet in staat is berekenend of listig te zijn. Kortom, Rousseau beroept zich via het medelijden op de moraal, die er eigenlijk niet is in de natuurtoestand en we zouden kunnen stellen dat de ontwikkeling van het medelijden onlosmakelijk verbonden is met een sociale toestand. Het medelijden, dat de natuurlijke harmonie zou moeten waarborgen, is zelf een sociaal element. Daarmee is het menselijke vermogen tot harmonie niet per se iets natuurlijks, maar heeft het zeker ook een sociale functie. Sterker nog: het zou in dienst kunnen staan van het natuurlijke verdedigingsmechanisme van de mens. Wellicht projecteert Rousseau een samenlevingsideaal op de natuurtoestand, iets wat hij bij anderen bekritiseert. De

tegenstelling tussen een harmonieuze natuurtoestand en een chaotische samenleving is daarmee ten eerste niet zo voor de hand liggend en ten tweede niet eens een tegenstelling te noemen. Het sociale en het natuurlijke kunnen heel goed samengaan en de mens zou best van nature een sociaal wezen kunnen zijn en juist daarom een gevoel van medelijden hebben ontwikkeld.

Daarmee komen we tot de tweede vraag of vervreemding en authenticiteit wel zo makkelijk uit elkaar te halen zijn. Die vraag is heel moeilijk te beantwoorden, niet alleen omdat we nog steeds bezig zijn de oorsprong van de mens te achterhalen, maar ook omdat de mens veelzijdig lijkt te zijn.¹⁴⁵ Rousseau's claim dat algemene kennis van de mens in de samenleving moeilijker wordt doordat de mens zich steeds meer als een veelheid laat zien is betwifelbaar. Misschien had de mens altijd al het vermogen tot meerdere gedragingen. Hoe kan het dat een vredige op zelfbehoud gerichte mens toch een neiging krijgt tot overheersing of in ieder geval de neiging krijgt om op zoek te gaan en kennis te ontwikkelen? Het zou kunnen dat dit laatste een onderdeel is van de essentie van de mens: de mens weegt zijn authenticiteit altijd af ten opzichte van dat wat extern is. De mens kan zich anders gedragen en daarmee is Rousseau's pleidooi over een eenduidige mens die vervreemdt als hij voorbij gaat aan de twee primaire kenmerken van de mens een vooronderstelling die zelf niet meer onderzocht wordt. Het zou kunnen dat de mens verandert (of 'vervreemdt') om zichzelf te leren kennen, maar dan is het in strikte zin geen vervreemding meer. We zien dit ook in Rousseau's poging de mens te beschrijven: ook hij kan niet om de taal en de rede heen. Daarin zit dan ook de volgende tegenstrijdigheid verborgen: de mens kan zichzelf alleen opvatten op indirecte wijze, namelijk door een observant van zichzelf te worden. Dat is een vervreemdingsproces: de mens wordt vreemd van zichzelf.

De authenticiteit en de vervreemding kunnen dan ook niet altijd tegenover elkaar geplaatst worden. Het is ook mogelijk dat een bepaalde vorm van vervreemding een manier is om authenticiteit te bepalen en andersom: dat authentiek zijn een manier is om op een bepaalde manier te vervreemden. Kan een mens 'echt' blijven als hij nooit met zichzelf geconfronteerd wordt en altijd al zichzelf is? Misschien moet een mens wel een soort vreemde van zichzelf worden om zichzelf te leren kennen, maar dat zou een andere vorm van vervreemding zijn.

¹⁴⁵ Voorbeelden van het achterhalen van de menselijke oorsprong zijn vragen als: 'is homo sapiens sapiens een kruising tussen homo sapiens en neanderthaler?' Of de vraag of de mens uit één gebied in Afrika komt, of los van elkaar op meerdere plekken in de wereld is ontstaan.

Dit hangt samen met de vraag hoe het kan dat een ontwikkeling of proces (namelijk de vervreemding) een harmonische, schijnbaar bewegingsloze natuurtoestand kan vervangen. Er zou ook sprake kunnen zijn van een wisselwerking en een herbepaling, die ook het evolutieproces kenmerkt. Soorten veranderen door veranderende levensomstandigheden, maar voor de natuur zelf is dit geen probleem. Het zou een probleem kunnen worden voor het ecosysteem op aarde, wat zo erg verandert of herschikt wordt dat niets meer hetzelfde blijft en de mens vernietigd wordt. Toch is dit dan vooral een menselijk en daarmee sociaal probleem: creëren wij de omstandigheden die wij willen? Aan de hand van Lemaire zouden we een negatief antwoord geven. Maar zowel Rousseau's als Lemaire's claim dat natuurlijkheid verloren raakt, dat de mens vervreemdt door de (huidige toestand van de) samenleving is arbitrair: ze staan in dienst van iets anders, namelijk een normatieve stelling over wat goed is. Daarbij komen claims dat de mens niet matig genoeg of niet compassievol is als teken van vervreemding naar voren. Het verlies van de deugd is dus het werkelijke probleem en de vervreemding heeft ons daartoe bewogen.

Het centrale probleem is daarom: wat die vervreemding betekent voor de (sociale) levensomstandigheden van de mensheid. Bij Rousseau is dat de ongelijkheid, bij Lemaire is dat de vernietiging van het huidige ecosysteem als herkenningspunt voor de mens. De daarbij gepaard gaande vernietiging van de mens is daarbij schijnbaar secundair. Lemaire beroept zich op de stem van de aarde, maar feit is dat de aarde geen stem heeft: het is de mens die invulling geeft aan die stem, zich daarmee identificeert met de aarde. Omgekeerd zou men kunnen beargumenteren dat juist dat een vorm van vervreemding is omdat de mens voor de aarde gaat spreken, in plaats van voor zichzelf. De mens zou ook kunnen zeggen: 'ik wil een meer duurzame manier van leven omdat ik het belangrijk vind dat wij als mensheid overleven en dat de soorten die wij nu kennen en waar wij aan gehecht zijn blijven voortbestaan.' Dan blijft de mens bij zichzelf, maar de vraag is of dat kan. Dus ook Lemaire maakt gebruik van de tegenstelling van een harmonieuze toestand waarin de mens authentiek is en een vervreemde toestand. De mens lijkt altijd een zekere vorm van 'vreemd worden aan zichzelf' nodig te hebben om de echtheid van iets te bepalen. Vervreemding hoeft dus niet altijd als een negatief proces te worden gezien of tegenover authenticiteit worden gezet.

Rousseau en Lemaire hebben allebei een vooronderstelling over natuurlijkheid die zelf niet meer bevraagd wordt. Hoewel de mens in Rousseau's werk zijn eigenschappen

verandert en de mens in Lemaire's werk het ecosysteem verandert, kunnen we niet zeggen dat de mens de natuur verandert. De mens is en blijft onderdeel van de natuur. Om met de woorden van Spinoza te spreken: de mens is participant in de natuur. Ook wanneer de aarde ten ondergaat, zal de natuur nog bestaan. Daarom zijn alle claims over de vervreemding, geen metafysische claims (hoewel ze dat wel doen schijnen) waarbij de essentie van de mens of de essentie van de natuur veranderd wordt, maar vooral ethische claims.

4.4. Ethische consequenties

Rousseau schreef dat de mens in de natuurtoestand zachtaardig was, zich richtte op zelfbehoud en een natuurlijk gevoel van medelijden had. De mens vervreemdt door de maatschappij, waar hij wordt gedreven door eigenliefde. Dit is voornamelijk een sociaal probleem omdat het de verhouding tussen de mensen verandert. Rousseau stelt niet aan de orde of dit nadelig is voor de natuur. Rousseau brengt dus vooral een ethisch probleem naar voren: er is een probleem met de deugd van de mens doordat we de oorspronkelijke toestand verlaten hebben.

Het probleem dat Lemaire beschrijft is evenwel een ethisch probleem, omdat we er schuld aan hebben dat we de aarde vernietigen. Lemaire laat zien dat de grenzen van het (huidig werkende) ecosysteem al zijn overschreden. Echter, dit is niet alleen een probleem voor de 'natuur' als iets wat buiten ons ligt, maar ook voor ons eigen leven. Daarmee formuleert hij een existentieel probleem: hoe lang kunnen wij nog overleven in onze vervreemde houding ten opzichte van de natuur?

Hiermee is het gevolg van de vervreemding anders: bij Rousseau betekent ze vertroebeling van natuurlijke kwaliteiten waardoor ondeugd ontstaat, terwijl ze bij Lemaire de vernietiging van onze bestaansgrond betekent. Bij Lemaire vervreemden we niet alleen van onze natuur, maar vervreemden wij de natuur zelf doordat we haar spontane karakter ondermijnen en daardoor zal de aarde vernietigd worden. Of de mens bereid is de aarde te respecteren is dus niet alleen een ethisch, maar ook een existentieel probleem. Deze ethische en existentiële consequenties van Lemaire en Rousseau hangen nauw samen met hun uitgangspunt en de tijd van waaruit zij schrijven.

4.5. Verschillende invalshoeken

Lemaire is meer een systeemdenker en Rousseau zoekt meer naar de oorsprong van de mens. In *De val van Prometheus* heerst de tendens om het WTK-complex (hoewel het maar sporadisch genoemd wordt) overal op toe te passen. Er lijkt geen ontsnappen aan te zijn. Alles lijkt er ook mee samen te hangen: globalisering, klimaatverandering, onthistorisering, hedonisme, et cetera. Aan de ene kant is dit een kracht van Lemaire, want hij brengt veel zaken met elkaar in verband die onze intuïtie aanspreken en waarvan we het vermoeden hebben dat ze een gevolg zijn van de kapitalistische leefwijze. Aan de andere kant is het een valkuil: als we alles als proces zien van het WTK-complex, dan lijkt het systeem zo groots te zijn dat het ons leven beheerst en dat we er dus geen invloed op hebben. Daarom sluit *De val van Prometheus* aan op het dominante gevoel van de moderne mens: het gevoel in een systeem opgeslokt te worden.

Dit zouden we als volgt kunnen verklaren: de blootstelling aan de vele negatieve berichtgeving in de media, gecombineerd met het onvermogen van het individu om het op te lossen leidt tot een gevoel van machteloosheid en hulpeloosheid. Machteloosheid leidt daarnaast ook altijd tot passiviteit: men interioriseert de opvatting dat er toch niks aan te doen is. Vervolgens bevestigt deze opvatting zichzelf doordat men daadwerkelijk niet meer probeert de problemen aan te pakken. De mens vlakt af, maar het gevoel van onbehagen blijft op de achtergrond doorsudderen. Een mens kan niet ontsnappen aan de vervuiling, hij wordt overal geconfronteerd met de overproductie van het systeem.

Daarmee is Lemaire een kind van zijn tijd: we denken vandaag de dag in systemen en we achten onze invloed op de zaken klein. Rousseau richt zich daarentegen op de vervreemdende werking van de maatschappij op het individu. Hij constateert dat de elementaire impulsen van de mens in het gedrang komen: er is iets in de mens wat in de huidige samenleving verloren gaat. De maatschappij maakt het individu onvrij en stimuleert bij hem de ondeugdelijkheid. Hiermee is ook Rousseau een kind van zijn tijd: hij is op zoek naar de oorsprong van de mens en onderzoekt in welke toestand de moraliteit het beste tevoorschijn treedt. Lemaire en Rousseau verschillen daarmee: de eerste bekijkt het systeem, de ander bekijkt de toestand van de mens zelf. We zouden kunnen zeggen dat het nadeel van het systeemdenken is dat mensen vergeten zelf invloed te hebben: er kan altijd nog een beweging in gang gezet worden. Door dit verschil in denken, maar ook door de verschillende leefsituatie van beide filosofen zijn er ook verschillen met betrekking tot de vervreemdingsthematiek op te merken.

4.6. Verschillende vervreemding

Rousseau's invalshoek met betrekking tot de vervreemding is anders dan die van Lemaire. Bij eerstgenoemde is de samenleving als principe de oorzaak van de vervreemding en niet een samenlevingsvorm, zoals bij Lemaire veel meer het geval is. Dat betekent dat een samenleving altijd vervreemdend werkt. Ergens is dat ook niet zo gek: als een mens solitair leeft, heeft hij alleen rekening te houden met zichzelf en hoeft zich dan ook niet aan te passen. Zijn neigingen bepalen zijn handelen en hij wordt daarin niet gehinderd door anderen. Kortom, hij wordt niet vreemd aan zichzelf, want hij hoeft niet te veranderen.

Lemaire's vervreemdingsmechanismen zijn een oorzaak van de ideologie van het WTK-complex. Dit uniformerende systeem is zo sterk georiënteerd op vooruitgang, dat het allerlei vervreemdende consequenties heeft. Een andere samenleving die minder gericht is op groei zou die vervreemding niet voortbrengen. Vervreemding is dus gelieerd aan een specifieke maatschappelijke structuur, maar niet aan de maatschappelijke structuur als geheel. Daarmee is Lemaire's vooruitgangskritiek meer ideologisch van aard en is de vervreemding afwendbaar, als we maar een ander politiek systeem kiezen. Dit verklaard ook zijn profetische manier van schrijven: hij probeert het systeem te veranderen.

Rousseau levert ook een ideologiekritiek, maar schrijft zelf geen ideologie. Zoals we gezien hebben is het *Vertoog* meer een zoektocht, maar het legt wel het verlichtingsoptimisme aan banden: we hebben geen reden om de verlichting als vooruitgang te zien, want de hoogwaardige principes (van gelijkheid, vrijheid en broederschap) die zij voorschrijft, werden veel beter nageleefd in de natuurtoestand. De beschaving en de rede hebben daar dus niet aan bijgedragen. Lemaire schrijft wel een ideologie: hij streeft verandering na en laat ons een uitweg zien. Hiermee is zijn vooruitgangskritiek een ideologische ideologiekritiek. Het blootleggen van de vervreemdingsmechanismen van het WTK-complex moet ons ertoe bewegen vrijwillig te veranderen. We zouden het verlichtingsprincipe van de onafhankelijke en kritische rede sterker moeten nastreven om in te zien dat we bezig zijn met een destructie van de aarde en onszelf.

Hiermee grijpt Lemaire terug op de verlichting en doet Rousseau er juist afstand van. Hoewel Rousseau een kritisch denker was, richtte hij zijn kritiek tegen het abstract denken als iets wat de deugd voortbracht: we moeten juist terug naar het gevoel; het

medelijden. Daarmee is Rousseau een sentimentalist te noemen: niet het verstand leidt tot deugdelijk gedrag, maar het gevoel. En nog radicaler is het dat hij denken onnatuurlijk vindt, hoewel hij ook oog heeft voor de spirituele kant van de mens. Lemaire heeft daarentegen een verstandelijke benadering en doet een beroep op de kritische rationaliteit van de mens. Lemaire benadrukt de tragiek; hij vindt kritisch denken belangrijk.

4.7. Tot slot

In het werk van Rousseau en Lemaire wordt de vervreemding altijd gerelateerd aan een schijnbare vooruitgang. De vooruitgang is volgens hen iets tegennatuurlijks, dat wil zeggen: iets wat de kunstmatigheid voortbrengt. Bij Rousseau is die kunstmatigheid de samenleving en bij Lemaire is dat het vermensen van de natuur, waarbij de mens haar wil aan de aarde oplegt. Het vreemd worden aan de natuur is schadelijk en brengt op lange termijn geen vooruitgang. Het werk van Lemaire laat zien dat het gebrek aan deze duurzaamheid de vooruitgang een illusie is. Het werk van Rousseau leert ons dat vervreemding een gevolg is van vooruitgang. De vooruitgang en de vervreemding zijn daarmee inherent aan elkaar verbonden. Maar of vervreemding zelf onafwendbaar (of onnatuurlijk) is en iets slechts is valt nog te bezien.

Bibliografie

Brown, W. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books, 2015.

Damrosch, L. *Jean-Jacques Rousseau: Een rusteloos genie*. Vertaald door Karl van Klaveren. Utrecht: Uitgeverij Ten Have/Veen Magazines, 2011.

Doorman, M. *Rousseau en ik: Over de erfzonde van de authenticiteit*. Amsterdam: Prometheus Bert Bakker, 2013.

Gooijer, W. *Het voorbije tegemoet: Filosofen en de dood*. Utrecht: Uitgeverij Ijzer, 2013.

Kenny, A. *The Rise of Modern Philosophy: A New History of Western Philosophy*. Volume 3, New York: Oxford Clarendon Press, 2008.

Kroupa, G. (2013) "History Gone Wrong: Rousseau on Corruption." *Filozofija i društvo* 24 (2013): 5-20.

Lemaire, T. *De val van Prometheus*. Amsterdam: Ambo, 2011.

Lemaire, T. *Met open zinnen*. Amsterdam: Ambo, 2008.

Moran III, F. "Of Pongos and Men: Orangs-Outang in Rousseau's Discourse of Inequality." *The Review of Politics* 57 (1995): 641-664.

Rousseau, J.-J. *Verhoog over de ongelijkheid*. Vertaald door Wilfried Uitterhoeve. Amsterdam: Boom, 2013.