

APPENDIX 1



FACULTEIT LETTEREN EN WIJSBEGEERTE

DEPARTEMENT WIJSBEGEERTE

**De geëconomiseerde samenleving.
Nussbaum en Achterhuis in confrontatie met de Frankfurter Schule.**

Promotor: prof.dr. Arthur Cools

Verhandeling aangeboden tot het
verkrijgen van de graad van
Bachelor in de Wijsbegeerte
door:
Leen Verheyen

Antwerpen, 13 augustus 2013

Inhoudstafel

Inhoudstafel	1
Inleiding	2
De geëconomiseerde samenleving?	5
<i>Economisering, rationalisering, McDonaldisering</i>	5
<i>Neoliberalisme als “essentially contested concept”</i>	8
<i>De geëconomiseerde samenleving en de Frankfurter Schule</i>	10
Martha Nussbaum: pleidooi voor de “capability-benadering”	11
<i>Economisch groei en onderwijs</i>	11
<i>bbp versus “capabilities”</i>	15
<i>Economisering en economie</i>	18
<i>Kapitaal en de markt</i>	24
<i>Het nut van kunst en geesteswetenschappen?</i>	27
Hans Achterhuis: noch markt, noch staat	30
<i>Het kapitalisme als ideologie en utopie</i>	30
<i>Een kapitalisme dat maat houdt?</i>	34
<i>Verzet tegen de economisering</i>	37
Besluit	42
Bibliografie	44

Inleiding

De afgelopen jaren, en zeker na de uitbraak van de financiële crisis in 2007, is de vraag naar de invloed die de economie op onze samenleving uitoefent, een steeds grotere rol gaan spelen in het maatschappelijke, maar ook filosofische debat. Sinds overheden overal ter wereld alle zeilen moeten bijzetten om de economie, en de financiële sector in het bijzonder, overeind te houden, komt de vraag of het rechtvaardig is de welvaart van burgers op te offeren ten voordele van de economie¹ nadrukkelijk aan de oppervlakte.

Ook filosofen zijn standpunten gaan innemen in deze discussie, al is de kritiek die vandaag geformuleerd wordt minder nieuw dan men vaak denkt. De tendens van economisering werd door enkele denkers reeds decennia geleden opgemerkt en in hun werken bekritiseerd. In deze scriptie zal ik dan ook twee hedendaagse filosofische kritieken op de geëconomiseerde samenleving, namelijk deze van Martha Nussbaum en Hans Achterhuis, van dichterbij bekijken en hierbij onder andere nagaan in welke mate deze aangevuld kunnen worden met de bevindingen uit een “oudere” tekst, met name de kritiek die Horkheimer en Adorno formuleren op de cultuurindustrie. Ik zal in mijn analyse van de kritieken van Nussbaum en Achterhuis proberen aan te geven dat de antwoorden die zij op de problematiek van de geëconomiseerde samenleving trachten te geven, interessante aanzetten zijn in de richting van een mogelijke oplossing, maar dat hun antwoorden tegelijkertijd tekort schieten doordat hun kritiek mijns inziens niet ver genoeg gaat. Zoals we zullen zien, stellen Nussbaum en Achterhuis in hun kritiek op de toenemende economisering het kapitalistische systeem, dat mede aan deze evolutie ten grondslag ligt, niet of amper in vraag. Zowel Nussbaum als Achterhuis verdedigen een vorm van “gematigd” kapitalisme, een term die, zo zal uit mijn uiteenzetting blijken, een *contradictio in terminis* is. De stelling die in deze scriptie centraal staat, is dan ook dat een kritiek op de geëconomiseerde samenleving onvermijdelijk tekort schiet wanneer het hiermee samenhangende kapitalistische systeem niet kritisch genoegd bevraagd wordt. De teksten van Horkheimer en Adorno zijn alleen al daarom binnen deze discussie zeer relevant. Het kapitalistische systeem wordt door Horkheimer en Adorno immers kritischer benaderd dan door hun hedendaagse collega's.

In een kort eerste hoofdstuk zal ik wat dieper ingaan op de notie “geëconomiseerde samenleving” en expliciteren waarom ik het gebruik van deze term verkies boven de tegenwoordig vaak gebezigde term “neoliberalisme”. Ik zal daarbij ook aangeven waarom de kritiek van Horkheimer en Adorno² naar mijn mening interessant kan zijn om de hedendaagse situatie te bestuderen.

1 Ik denk hierbij bijvoorbeeld aan besparingen op het vlak van gezondheidszorg, cultuur of onderwijs ten gevolge van de bankencrisis. Het is echter van belang nu reeds op te merken dat deze besparingen te plaatsen zijn binnen een algemener maatschappelijk kader, waarin het economisch rendabele systematisch bevordert en het economisch “nutteloze” afgebouwd of afgeschaft wordt. Ik zal hier dieper op ingaan bij de bespreking van Martha Nussbaum en in het bijzonder bij de evolutie die zij vaststelt in het onderwijs.

2 M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialectiek van de Verlichting. Filosofische fragmenten*, vertaald door Michel van Nieuwstadt, Amsterdam: Boom, 2007 (hierna: Horkheimer – Adorno, *Dialectiek van de Verlichting*)

Vervolgens zal ik in het tweede hoofdstuk de kritiek die Martha Nussbaum op de geëconomiseerde samenleving formuleert onder de loep nemen. Ik zal daarbij vertrekken van twee van haar recentste werken, namelijk *Not For Profit*,³ waarin ze waarschuwt voor de nefaste gevolgen van een te grote invloed van de economie op het onderwijs, en *Creating Capabilities*,⁴ waarin ze een alternatief formuleert voor de benadering waarbij de welvaart van een bepaalde regio louter bepaald wordt op basis van het bruto binnenlands product. Het is echter opvallend dat in Nussbaums analyse het economische systeem zelf grotendeels buiten schot blijft. Ik zal dan ook, via de analyse die Hans Achterhuis⁵ maakt van de werking van de vrije markt en het kapitalisme en via de kritiek van Horkheimer en Adorno op de cultuurindustrie, proberen aan te geven waarom het noodzakelijk is ook ons economische systeem kritisch te bevragen wanneer we een kritiek formuleren op de druk die ditzelfde economische systeem op de samenleving uitoefent.

De vraag die vervolgens in het derde en laatste hoofdstuk aan bod komt, is of de analyse die Achterhuis maakt van de werking van de vrije markt en die in het tweede hoofdstuk reeds een aanvulling bood op de visie van Nussbaum, niet evenzeer tekort schiet. Doordat Achterhuis zich voornamelijk concentreert op het maken van een historische analyse van het denken over de vrije markt en het ontrafelen van het utopische karakter van het neoliberale denken, is het antwoord dat hij formuleert op de geschetste problematiek eerder beknopt en maakt hij zich er, mijns inziens, te makkelijk vanaf. Ook Achterhuis blijft immers, ondanks de kritiek die hij op het marktdenken en het kapitalisme formuleert, het kapitalisme zelf verdedigen. Zoals ik zal betogen, komt Achterhuis, door zijn pleidooi voor een “gematigd kapitalisme”, in een contradictie terecht. Achterhuis ontmaskert in zijn analyse van het vrije marktdenken immers wel het utopisch en ideologische karakter van dit denken, maar blijft in het formuleren van zijn antwoord blind voor de macht en de alomtegenwoordigheid van deze ideologie.⁶ Het is daarom interessant ook hier terug te grijpen naar Horkheimer en Adorno, omdat net deze dominantieproblematiek in hun analyse van de cultuurindustrie een belangrijke rol speelt. Ik zal dan ook, vertrekkend vanuit de idee dat er een samenhang bestaat tussen enerzijds de macht die de ideologie van het kapitalisme op onze samenleving uitoefent en anderzijds de tendens van economisering, wat dieper ingaan op deze dominantieproblematiek. Ik zal mijn analyse van deze dominantieproblematiek daarbij baseren op zowel de ideeën van Horkheimer en Adorno hierover als op de hedendaagse interpretatie hiervan door Deborah Cook.⁷

Door, via Horkheimer en Adorno, in dialoog te treden met Nussbaum en Achterhuis, hoop ik dan ook iets bij te dragen aan het hedendaagse debat omtrent de economisering van de

3 M. Nussbaum, *Niet voor de winst*, vertaald door Rogier van Kappel, Amsterdam: Ambo, 2012 (hierna: Nussbaum, *Niet voor de winst*)

4 M. Nussbaum, *Mogelijkheden scheppen. Een nieuwe benadering van de menselijke ontwikkeling*, vertaald door Rogier van Kappel, Amsterdam: Ambo, 2012 (hierna: Nussbaum, *Mogelijkheden scheppen*)

5 H. Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, Rotterdam: Lemniscaat, 2011 (hierna: Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*)

6 Met het woord ideologie verwijs ik naar het door de sociale, politieke, economische en culturele omgeving bepaalde denkkader van een bepaalde groep mensen

7 Cook, *The Culture Industry Revisited. Theodor W. Adorno on Mass Culture*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1996 (hierna: Cook, *The Culture Industry Revisited*)

samenleving. Door te vertrekken vanuit de analyses van deze verschillende auteurs, zal ik het standpunt uitwerken dat het voor een grondige analyse van de geëconomiseerde samenleving noodzakelijk is het economische systeem dat met deze evolutie samenhangt kritisch te bevragen. Ik zal dan ook aangeven dat het bij het formuleren van oplossingen voor deze problematiek niet volstaat uit te gaan van de idee dat de economie moet worden teruggedrongen naar zijn oorspronkelijke positie en dat daarbij het economische systeem zelf in zijn huidige vorm kan blijven bestaan. Zoals ik zal aantonen, is het immers eigen aan dit economische systeem om steeds meer terreinen te willen veroveren, waardoor een combinatie van enerzijds een terugdringing van dit systeem en anderzijds het laten voortbestaan van dit systeem onmogelijk is.

De geëconomiseerde samenleving?

Economisering, rationalisering, McDonaldisering

Wanneer vandaag de thematiek van de invloed van de economie op de samenleving in teksten of debatten opduikt, wordt deze thematiek op verschillende manieren benoemd. Naast economisering wordt er ook gesproken over vermarkting, over rationalisering, over McDonaldisering, over neoliberalisme enzovoort. Recent werd zelfs het begrip “marktisme” gelanceerd als nieuwe term om uiting te geven aan de steeds grotere verknoping van markt en staat.⁸

Hoewel deze verschillende termen in wezen naar eenzelfde fenomeen verwijzen, verschillen de accenten die via het gebruik van een bepaalde term gelegd worden. Zo verwijst vermarkting eerder naar het fenomeen waarbij de marktlogica terrein wint op allerlei domeinen die voorheen losstonden van een economische logica.⁹ McDonaldisering, een term van de socioloog George Ritzer¹⁰, verwijst dan weer, in navolging van de ideeën van Max Weber, naar de toenemende standaardisering van de cultuur. Op allerlei maatschappelijke domeinen, zo stelt Ritzer, hebben de principes die aan de fastfoodindustrie ten grondslag liggen, terrein gewonnen, waardoor de cultuur gekenmerkt wordt door een doorgedreven streven naar efficiëntie, berekenbaarheid, voorspelbaarheid en controle. Met zijn term McDonaldisering verwijst Ritzer naar evoluties in onder andere de politiek, de gezondheidszorg en het onderwijs, waar de standaardisering volop opgang maakt. Door deze standaardisering komen deze domeinen steeds meer in het teken van de economie te staan. Zoals bijvoorbeeld later in deze tekst bij de uiteenzetting over Martha Nussbaum nog zal blijken, komt dit onder andere tot uiting in het streven het onderwijs zo economisch rendabel mogelijk te maken, waarbij bijvoorbeeld gekozen zal worden voor standaardexamens boven een meer individuele benadering. Bovendien stelt Ritzer dat mensen er, ten gevolge van deze standaardisering, steeds minder in slagen om buiten de gangbare wegen te denken. Ze beroepen zich eerder op anderen of instituties dan zelf na te gaan of er alternatieven zijn.¹¹

8 Zie W. Weyns, A. Estor en S. Geudens (red.), *Marktisme, Kritiek op het berekenende samenleven*, Kalmthout: Pelkmans, 2013 (hierna: Weyns e.a., *Marktisme*)

9 We kunnen hier bijvoorbeeld denken aan de zogenaamde “vermarkting van de zorg”. Dit is overgens een interessant voorbeeld omdat ook deze evolutie reeds door Max Horkheimer werd opgemerkt. In zijn essay “Bedrohungen der Freiheit” uit 1965 dat in zijn *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* verscheen, wijst hij er reeds op dat de dokterspraktijk steeds meer op een bedrijf begint te lijken: “In der privaten Praxis, erst recht im Spital, gleicht sein Metier, je ernster er es auffaßt, dem des Managers im Großbetrieb. Die Beziehung zum Objekt, zum Kranken, zum Patienten, ist durch die Maschine und das Personal so sehr vermittelt, daß von freien, gegenseitigen, spontanen Umgang keineswegs mehr gesprochen werden kann. Das zumindest ist die Tendenz. Der Kunde steht, wie jedem anderen Monopol, dem Stand der Fachleute gegenüber. Je braver er wartet und den Weisungen gehorcht, desto mehr hat er Aussicht, daß der Riesenapparat, das Wunderwerk der Technik, ihm die Gesundheit liefert, wie andere große Produzenten dem simplen Käufer das Automobil.” (M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main: Fisher Tashenbuch Verlag, 1985, p. 344 (hierna: Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*))

10 Zie bijvoorbeeld: G. Ritzer, *The McDonaldisation of Society. How the principles of fast-food restaurants are dominating the world*, Los Angeles: Sage Publications, Inc., 2013 (hierna: Ritzer, *The McDonaldisation of Society*)

11 Ibid., p. 54-55

Dit is geen “nieuwe” vaststelling. Ritzer beroept zich, zoals gezegd, grotendeels op de ideeën van Max Weber, maar ook Max Horkheimer wees al op dit gevaar. Individuen waarvan het gedrag in grote mate via rationalisering wordt gestuurd, zijn uiteindelijk niet meer in staat te handelen wanneer ze daar geen duidelijke aanwijzingen toe krijgen. Het individu verdwijnt dan ook in zekere zin op de achtergrond: het is immers niet langer in staat om als individu te denken.¹²

Dat de thematiek onder een variëteit van termen te plaatsen valt en, zoals uit bovenstaande tekst reeds blijkt, nogal breed gaat, maakt het er niet makkelijker op deze problematiek precies te benoemen. Doorgaans lost men dit op door het begrip “neoliberalisme” te gebruiken. Dit begrip heeft als voordeel dat het niet enkel een naam geeft aan een bepaalde maatschappelijke tendens, maar evengoed aan een manier van denken (“het neoliberale denken”), een ideologie (“de neoliberale ideologie”) of een persoon die op een zogenaamd neoliberale manier denkt (“een liberaal”). De term neoliberalisme wordt dan ook te pas en te onpas gebezigd wanneer men naar de problematieken van de vermarkting, de verzakelijking van de menselijke relaties, de toenemende rationalisering of de privatisering van overheidsbevoegdheden wil verwijzen. Zoals ik hieronder zal aangeven, is de term “neoliberalisme”, hoewel makkelijk in gebruik (je kan zowat alles van de stempel “liberaal” voorzien), echter problematisch.

We zouden de problematiek van de geëconomiseerde samenleving ook kunnen vertalen naar een thematiek die we reeds aantreffen in de kritiek die Horkheimer en Adorno formuleren op de cultuurindustrie, namelijk de reductie van het individu tot consument.¹³ Deze reductie vormt immers een interessant paradigma voor de gehele problematiek van de economisering. Een frappant voorbeeld van de reductie van het individu tot consument is terug te vinden aan onze eigen universiteit: wanneer de studenten bij aanvang van het academiejaar online hun studieprogramma vastleggen, dient dit te gebeuren door opleidingsonderdelen in een virtuele winkelkar te plaatsen. De student lijkt op die manier te kunnen “shoppen” in het aanbod van de universiteit. Een geheel ander voorbeeld van de reductie van individu tot consument vinden we terug in de tendens dat ethisch handelen gereduceerd lijkt te worden tot ethisch consumeren. Wie bezorgd is om het milieu, kan zijn geweten bijvoorbeeld sussen door “groene” producten te kopen of door zijn ecologische voetafdruk financieel te compenseren.¹⁴ Het individu lijkt met andere woorden

12 Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 351-352

13 Zo beschrijven ze bijvoorbeeld hoe de hele cultuurindustrie erop gericht is ervoor te zorgen dat het individu zichzelf enkel nog als eeuwige consument, als object van de cultuurindustrie ervaart (Horkheimer – Adorno, *Dialectiek van de Verlichting*, p. 156) en stellen ze dat zelfs de intiemste reacties van mensen verdinglijkt worden onder invloed van cultuurindustrie en reclame, waardoor persoonlijkheid uiteindelijk nauwelijks nog iets anders betekent dan “verblindend witte tanden en bevrijd zijn van okselzweet en emoties” (Ibid., p.180). Persoonlijkheid of individualiteit wordt met andere woorden steeds meer bepaald op basis van de producten die men koopt. Consumenten en culturele waren worden steeds meer aan elkaar gelijkgesteld (Loc. cit.). Ook in hun andere werken komen Horkheimer en Adorno op deze thematiek terug. Zo stelt Horkheimer in zijn essay “Feudalherr, Kunde, Fachmann” bijvoorbeeld dat de standaardisering zorgt voor een reductie van de noodzaak aan het vormen van een eigen oordeel en dat de focus op statistieken en op het geheel van alle gebruikers van een product komt te liggen. “Soweit der Einzelne darin nicht aufgeht, ist er Randfigur, ein Kunde im schlechten Sinne des Wortes.” (Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 329)

14 Een voorbeeld van zo'n vorm van compensatie zijn de zogenaamde “green seats” die men kan kopen om

zijn handelen zelf niet te hoeven aanpassen: als consument zogenaamd “ethische” beslissingen nemen volstaat om met een zuiver geweten in het leven te staan.

Zoals Walter Weyns in zijn inleiding van het boek *Marktisme* aangeeft, komt de reductie van individu tot consument zelfs in ons taalgebruik tot uiting:

“kwaliteit wordt kwantiteit; waarde wordt prijs; geloofwaardigheid wordt score (of ook: rating); burger wordt klant; vertrouwen wordt marktvertrouwen; betekenis wordt functie; zin wordt target (of ook: nut); oordeel wordt benchmark (of ook: poll); leven wordt resource; geest wordt instrument; mogelijkheid wordt opportuniteit; handelen wordt strategie; waarheid wordt effectiviteit (of ook: impact); politiek wordt bestuur; vrijheid wordt consumentisme.”¹⁵

Dat de reductie van het individu tot consument een interessant paradigma vormt voor de economisering van de samenleving, blijkt bovendien uit het feit dat een aantal van de basiskenmerken die met de verschillende hierboven genoemde termen (vermarkting, rationalisering, McDonaldisering...) samenhangen, met deze reductie corresponderen. Het is immers onder andere door de vermarkting dat de reductie van het individu tot consument zich doorzet: doordat de marktlogica zich naar allerlei maatschappelijke domeinen uitbreidt, wordt het individu op al die verschillende domeinen ook steeds meer als consument benaderd.

Ook in de tendens van de standaardisering of McDonaldisering keert deze reductie van het individu terug: doordat allerlei maatschappelijke domeinen meer en meer in de greep komen van een streven naar efficiëntie, berekenbaarheid, voorspelbaarheid en controle, komen we volgens Ritzer terecht in een situatie waarin de individuen “ontmenselijkt” worden. Gerationaliseerde systemen, zo stelt Ritzer, ontkennen immers zowel de menselijke rede van de individuen die binnen het systeem werken als die van de individuen die door het systeem worden bediend. Een heel eenvoudig voorbeeld hiervan is te vinden in het fastfoodrestaurant, waar het bereidingsproces van de verkoopproducten in allerlei kleine deelhandelingen is opgedeeld, waardoor het personeel niets anders hoeft te doen dan dezelfde handelingen repetitief herhalen. Het personeel wordt hierbij in wezen behandeld als een machine, waardoor zijn menselijkheid ontkend wordt. Maar ook aan de zijde van wie door het systeem bediend wordt, vindt een reductie en “ontmenselijking” plaats. Een patiënt in een gerationaliseerde dokterspraktijk is niet meer dan een nummer, “patiënt nr. x”, en wordt dus niet behandeld als een uniek persoon. Op dezelfde manier is een student aan een gerationaliseerde onderwijsinstelling niets meer dan zijn inschrijvingsnummer enzovoort.

een vliegtuigreis te “compenseren”.

15 Weyns e.a., *Marktisme*, p. 8

Neoliberalisme als “essentially contested concept”

Zoals reeds gesteld, wordt de hierboven beschreven problematiek vaak gedefinieerd als het gevolg van het neoliberalisme. Toch gaat deze benaming met behoorlijk wat problemen gepaard. De term wordt immers, zo tonen politicologen Boas en Gans-Morse in een artikel¹⁶ aan, vaak op heel verschillende manieren wordt gebruikt, zonder dat er over de betekenis van de term werkelijk een discussie wordt gevoerd. Boas en Gans-Morse zelf onderscheiden vier verschillende en potentieel overlappende betekenissen van de term “neoliberalisme”, waarbij ze “economische hervormingspolitiek” als de meest voorkomende betekenis aanduiden. Daarnaast wordt de term ook gebruikt wanneer men het heeft over een bepaald ontwikkelingsmodel, wanneer men naar een bepaalde ideologie verwijst of als academisch paradigma.¹⁷

Verder is het interessant op te merken dat de betekenis van de term op enkele decennia tijd volledig is veranderd. De term dook immers voor het eerst op in het interbellum en werd gebruikt door de economische denkers van de Freiburger Schule, die hiermee verwezen naar hun expliciet gematigd liberalisme dat net een reactie was op de laissez-faire economie van het klassieke liberalisme. Zij beschouwden hun neoliberalisme als een werkelijk nieuwe vorm van liberalisme, waarbij ze benadrukten dat de staat een actieve rol moest spelen om de vrije markt te doen functioneren (bijvoorbeeld door monopoliesituaties tegen te gaan, omdat deze de vrije concurrentie verhinderen). Het is dus frappant dat de term bij zijn ontstaan in zowat de tegenoverstelde betekenis van de huidige werd gebruikt. Waar de neoliberalen vandaag immers zweert bij een vrije markt zonder inmenging van de staat en alle waarden tot marktwaarden poogt te reduceren, was de neoliberalen van de Freiburger Schule er nog van overtuigd dat de staat een onmisbare rol vervulde voor het optimaal functioneren van de vrije markt en benadrukte hij tevens het belang van humanistische en sociale waarden, wat tot uitdrukking komt in hun idee van een “sociale markt economie”.¹⁸

De huidige betekenis van neoliberalisme als “marktfundamentalisme” duikt volgens Boas en Gans-Morse op rond de jaren tachtig en de negatieve connotatie die de term vandaag heeft, is ontstaan door associatie met het economisch regime van Pinochet in Chili. In Chili werden aanvankelijk de ideeën van de Freiburg Schule overgenomen, maar raakte hun invloed vrijwel meteen overschaduwd door de zogenaamde “Chicago Boys”, jonge, Chileense economen die in Chicago in de leer waren gegaan bij Milton Friedman en Friedrich von Hayek, die, eenmaal Pinochet aan de macht kwam, vrij spel kregen om hun economische ideeën in de praktijk te verwezenlijken. Vanaf de jaren tachtig duikt de term neoliberalisme voornamelijk op bij critici van de economische hervormingspolitiek van Pinochet en verschuift de betekenis van een eerder gematigd liberalisme naar een radicale of fundamentalistische vorm van liberalisme.

16 T.C. Boas– J. Gans-Morse, “Neoliberalism: From New Liberal Philosophy to Anti-Liberal Slogan”, *Studies in Comparative International Development*, 44 (2009) 2, p. 137-161 (hierna: Boas – Gans-Morse, “Neoliberalism”)

17 Ibid., p.143-144

18 Ibid., p. 145-147

Vanwege de nogal sterk uiteen lopende betekenissen van de term, stellen Boas en Gans-Morse dat neoliberalisme in wezen een “essentially contested” concept¹⁹ is, en dat het daarom bijzonder vreemd is dat er, in tegenstelling tot andere “essentially contested” concepts, eigenlijk niet over de definitie van de term zelf gediscussieerd wordt.²⁰ Als antwoord op de problemen die Boas en Gans-Morse signaleren, formuleren de auteurs uiteindelijk twee mogelijke toepassingen voor het begrip neoliberalisme. Een eerste toepassing bestaat erin te verwijzen naar de unieke eigenschappen die het moderne kapitalisme onderscheiden van eerdere ontwikkelingsmodellen. Eén van de meest opvallende eigenschappen van de huidige tijd is immers het verdwijnen van alternatieven voor de vrije markt. Een tweede toepassing van het begrip zou het verschil kunnen onderstrepen tussen de expansie van de vrije markt in ontwikkelingslanden enerzijds en de marktsystemen in de geïndustrialiseerde landen anderzijds. In de afgelopen decennia berustten de economische hervormingen in de ontwikkelingslanden namelijk op een meer radicale toepassing van de liberale ideeën dan in de traditionele vrije markteconomieën.

19 Een “essentially contested” concept of een wezenlijk betwist begrip is een begrip dat onvermijdelijk aanleiding geeft tot verschillende opvattingen over het correcte gebruik of de juiste interpretatie ervan. Het begrip “democratie” is bijvoorbeeld zo'n wezenlijk betwist begrip.

20 Boas – Gans-Morse, “Neoliberalism”, p. 138

De geëconomiseerde samenleving en de Frankfurter Schule

De discussie die er bestaat over het begrip “neoliberalisme”, is één van de redenen waarom ik verkies om in deze scriptie eerder te spreken over een “geëconomiseerde” dan over een “neoliberale” samenleving. Ik zal het begrip “neoliberalisme” in deze scriptie dan ook enkel gebruiken wanneer ik de kritiek van Hans Achterhuis hierop bespreek, omdat hij zijn kritiek expliciet beschouwd als een kritiek op het neoliberale denken en zijn analyse baseert op de ideeën van enkele zogenaamde “neoliberale” denkers.

Er is echter nog een tweede reden waarom ik verkies om het begrip “economisering” te gebruiken. Wanneer men de term neoliberalisme gebruikt, verwijst men immers naar een evolutie die voornamelijk vanaf de jaren 1980 (en die geassocieerd wordt met de economische hervormingen in Chili, maar ook met de economische politiek van Thatcher in het Verenigd Koninkrijk) heeft plaatsgevonden en dus naar een zeer recent fenomeen. Wanneer we de economisering van de samenleving en de daarmee samenhangende fenomenen “neoliberaal” noemen, verwijzen we bijgevolg uitsluitend naar een evolutie die zich slechts de afgelopen drie decennia heeft afgespeeld. Zoals ik eerder aangaf, is de economisering van de samenleving echter een trend die al langer aan de gang is. Zo vinden we bij Horkheimer en Adorno zeer duidelijk een kritiek terug op de toenemende “economisering” van de samenleving als geheel en op het hegemonische karakter van het kapitalistische denkkader dat daarmee samenhangt. Het is dan ook duidelijk dat de kritiek die Horkheimer en Adorno formuleren op de cultuurindustrie niet enkel een kritiek is op de hollywoodfilm of de gecommmercialiseerde muziek, maar dat het gehele maatschappelijke systeem zelf het eigenlijke onderwerp is van hun kritiek.²¹ Door bepaalde denkbeelden uit de cultuurindustriethese te confronteren met de hedendaagse kritieken van Nussbaum en Achterhuis op de geëconomiseerde samenleving, zal dan ook blijken dat Horkheimer en Adorno een aantal ideeën formuleren die bij Nussbaum en Achterhuis over het hoofd gezien worden.

Daarenboven zijn Nussbaum en Achterhuis duidelijk het product van de liberale samenleving, terwijl Horkheimer en Adorno het liberale denken op een aantal cruciale punten in vraag durven stellen. Daar waar Nussbaum en Achterhuis hun antwoord op de door hen geschetste problematiek formuleren vanuit het vrije en autonome individu dat in staat is zich door het opnemen van de eigen verantwoordelijkheid tegen de druk van de markt te verzetten, durven Horkheimer en Adorno de vraag te stellen in welke mate het individu nog wel vrij en autonoom kan zijn, wat uiteraard de vraag oproept of een beroep op de eigen verantwoordelijkheid wel tot een bevredigend antwoord kan leiden.

De mogelijkheid van individueel verzet tegen de tendens van economisering, blijkt in het denken van Horkheimer en Adorno op sommige vlakken dan ook beter doordacht dan in de antwoorden die gegeven worden door denkers die geworteld zijn in de liberale traditie.

²¹ Horkheimer en Adorno beschrijven bijvoorbeeld dat het systeem van de cultuurindustrie niet voor niets stamt uit de meer liberale industrielanden (Horkheimer – Adorno, *Dialectiek van de Verlichting*, p. 146) en de samenhang die er bestaat tussen amusementsindustrie enerzijds en het propageren en de instandhouding van het kapitalistische systeem anderzijds (Ibid., p. 151)

Het denken van de Frankfurter Schule kan dan ook een interessante aanvulling bieden op de ideeën van hedendaagse denkers.

Economisch groei en onderwijs

De Amerikaanse filosofe Martha Nussbaum trekt in haar recentste werken regelmatig van leer tegen onze geëconomiseerde samenleving. In het vaak geciteerde *Not for Profit* hekelt ze bijvoorbeeld de gevolgen voor het onderwijs van de steeds groter wordende impact van de economie op de samenleving. Overal, zo betoogt Nussbaum, bevindt het onderwijs zich in een diepe crisis.²² Ze wijst hiermee op de dramatische vaststelling dat in vrijwel alle landen ter wereld en op zowat elk onderwijsniveau de kunsten, de niet-exacte vakken en de geesteswetenschappen worden wegbezuinigd ten voordele van meer arbeidsmarktgerichte competenties. Nussbaum waarschuwt hierbij terecht voor de gevaren van deze evolutie. Daar waar de Universele verklaring van de rechten van de mens nog stelt dat onderwijs zich moet richten op de ontwikkeling van de menselijke persoonlijkheid en op de versterking van de eerbied voor de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden,²³ lijkt het onderwijs zich vandaag steeds meer te richten op het afleveren van economisch bruikbare en productieve individuen. Hoe actueel Nussbaums bevindingen ook zijn, “nieuw” zijn ze niet helemaal. Ook Max Horkheimer merkte, enkele decennia voor Nussbaum, in zijn *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* reeds een evolutie op van het onderwijs als de plaats voor individuele en persoonlijke ontwikkeling naar onderwijs als de plaats waar men de juiste gedragswijzen leert om in de technologische maatschappij te kunnen functioneren.²⁴

Nussbaum geeft terecht aan dat de evolutie die ze opmerkt, en die al eerder door o.a. Horkheimer werd gesignaleerd, nefast is voor de ontwikkeling van het vermogen kritisch te denken. Het zijn immers net de geesteswetenschappen en de kunsten die dit vermogen weten aan te scherpen. Kennis van de geschiedenis, de kunsten of andere culturele tradities kunnen er bijvoorbeeld toe leiden dat de vanzelfsprekendheden van de eigen tijd of cultuur in vraag worden gesteld. Wanneer dit vermogen niet langer deel uitmaakt van de vorming die men binnen het onderwijssysteem doorloopt, is het risico reëel dat men op termijn een samenleving creëert waarbij de burgers zich kritiekloos achter de beslissingen van hun leiders scharen. Wie niet kritisch denkt, is makkelijk te beïnvloeden en zal zich eerder laten verleiden door holle retoriek dan de argumentatie van een redenaar te toetsen op zijn geldigheid.

Het verdwijnen van dit vermogen kritisch te denken is volgens Nussbaum echter niet enkel te wijten aan het gebrek aan rendabiliteit op korte termijn van kunsten en geesteswetenschappen. Net de ontwikkeling van het kritisch denken, zo stelt ze, kan in een op economische groei gerichte samenleving als hinderlijk worden beschouwd. Het economische systeem heeft immers geen behoefte aan individuen die bijvoorbeeld het nut

22 Nussbaum, *Niet voor de winst*, p. 15 – 27

23 *Office of the High Commissioner for Human Rights*, “Universele verklaring van de rechten van de mens”, http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/dut.pdf (geraadpleegd op 29.03.2013)

24 Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 186

van bepaalde investeringen of het bestaan van reële ongelijkheden in vraag stellen. Kritisch denken moet bijgevolg in een op economische groei gerichte samenleving eerder afgeremd dan aangemoedigd worden.

De verschuiving die de afgelopen decennia heeft plaatsgevonden is volgens Nussbaum echter niet enkel een inhoudelijke verschuiving waarbij de kunsten en geesteswetenschappen systematisch uit de onderwijscurricula geschrapt worden. Er is volgens Nussbaum ook een methodische verschuiving aan de gang. Ze verwijst hiermee naar het belang van de Socratische pedagogiek, die studenten ertoe aanzet “zelfstandig te denken en te argumenteren, in plaats van zich te schikken naar traditie en autoriteit”.²⁵ In een maatschappij gericht op het realiseren van een zo hoog mogelijke economische groei, staat net dit socratische ideaal onder grote druk. Niet enkel omdat zelfstandig en kritisch denken, zoals eerder aangegeven, in een economisch georiënteerde samenleving beschouwd kan worden als een vermogen dat we best kunnen missen, maar ook omdat de socratische aanpak zich minder leent tot kwantificeren. Beoordelen of een student zich de vaardigheden van het kritisch denken eigen heeft gemaakt, vereist immers een genuanceerde kwalitatieve beoordeling van bijvoorbeeld schriftelijke werkstukken of het gedrag van studenten tijdens werkgroepen.²⁶ Wanneer gestandaardiseerde examens, niet alleen door hun gemak wat betreft duidelijk meetbare resultaten, maar ook door de steeds groter wordende toestroom van studenten in het hoger onderwijs, de norm worden, dreigt daarom de socratische pedagogiek verloren te gaan.

Het zijn echter niet enkel de gestandaardiseerde examens die een bedreiging vormen voor het kritisch denken. Ook wanneer studenten louter hoorcolleges krijgen voorgeschoteld waarbij ze de leerstof enkel passief moeten absorberen, “leidt dat er niet alleen toe dat hun actieve kritische vermogens niet tot ontwikkeling komen, maar kunnen deze zelfs verzwakt raken”.²⁷ Het spreekt voor zich dat wanneer het onderwijs aan de economische wetmatigheden onderworpen wordt, de studenten net louter deze passieve hoorcolleges voorgeschoteld zullen krijgen. Als het onderwijs enkel een rol moet spelen als leverancier van arbeidsmarktrijpe individuen, zal volgens de economische principes bekeken worden hoe men met zo weinig mogelijk middelen een zo economisch rendabel mogelijk resultaat kan behalen. Het is dan duidelijk dat het economisch veel rendabeler is honderden studenten samen in één aula een hoorcollege te laten volgen dan de studenten in kleinere groepen via socratische pedagogiek te onderwijzen.

Ook bij Max Horkheimer vinden we eenzelfde bezorgdheid. Bij Horkheimer is het dan wel niet de zogenaamde socratische pedagogiek die onder druk blijkt te staan, zijn bekommernis dat de opvoeding van het individu als individu achteruit gaat, komt in wezen op hetzelfde neer. Horkheimer steunt daarbij op de romantische idee die de opvoeding en opleiding van een individu beschouwt als een uniek en niet reproduceerbaar proces. Hij merkt op dat deze idee steeds meer op de achtergrond raakt, doordat het onderwijs

25 Nussbaum, *Niet voor de winst*, p. 72

26 Loc. cit

27 Ibid., p. 94

steeds meer gestandaardiseerd wordt. Door de steeds grotere groepen studenten en de steeds groter wordende berg leerstof, zien de leerkrachten zich immers genoodzaakt terug te grijpen naar allerlei gestandaardiseerde didactische hulpmiddelen.²⁸ De ontwikkeling van het individu raakt in het onderwijs dus steeds meer in de vergetelheid, net zoals het individu ook in de rest van de gerationaliseerde samenleving steeds meer verdwijnt.

De nadruk die Nussbaum legt op het belang van argumentatie, kritisch denken en socratische pedagogiek, en die we ook bij Horkheimer terugvinden, komt voort uit wat er volgens haar op het spel staat wanneer deze dreigen te verdwijnen. Het is volgens Nussbaum namelijk in het belang van de democratie dat het vermogen om te argumenteren en kritisch te denken moet worden uitgewerkt. Iemand die geleerd heeft zich met argumenten bezig te houden in plaats van met aantallen, zal zich immers minder snel laten meeslepen door retoriek of de overtuiging van een peergroup.

Het verdwijnen van de socratische pedagogiek, de kunsten en de geesteswetenschappen uit de onderwijscurricula is niet de enige evolutie die Nussbaum opmerkt. Ook binnen de geesteswetenschappen zelf is een evolutie merkbaar. In Groot-Brittannië moeten instituten voor de geesteswetenschappen sinds de Thatcher-tijd hun bestaan rechtvaardigen tegenover de overheid door te laten zien hoe hun onderzoek en onderwijs een bijdrage levert aan de economie. Wanneer ze dit niet kunnen bewijzen worden ze geconfronteerd met een daling van de subsidies of zelfs sluiting.²⁹ Als een instituut niet gesloten wordt, wordt het vaak verplicht te fuseren met een ander instituut dat wel een duidelijke bijdrage levert aan de economie. Dit heeft uiteraard nefaste gevolgen voor de gefuseerde discipline, die onder druk gezet wordt die onderdelen van haar eigen vakgebied te benadrukken die het best met winststreven te verenigen zijn. Nussbaum geeft hierbij het voorbeeld van een fusie van Filosofie met Politieke Wetenschappen, wat Filosofie onder druk zou kunnen zetten om haar aandacht te richten op toegepaste of “nuttige” gebieden, zoals bijvoorbeeld de ethiek van het zakenleven.³⁰

28 Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 340-341

29 *Ibid.*, p. 169

30 Nussbaum, *Niet voor de winst*, p. 170

bbp versus “capabilities”

Men zou echter kunnen stellen dat, ook in het onderwijs, economische groei een nastrevenswaardige doelstelling kan zijn. Men zou hierbij kunnen wijzen op de positieve gevolgen die economische groei ook voor het onderwijs zou kunnen hebben. Wanneer de economie groeit, stijgen immers ook de overheidsinkomsten. En wanneer het budget waarover de overheid beschikt, toeneemt, is er ook meer geld om te investeren in allerlei zaken zonder duidelijk economisch nut zoals gezondheidszorg, kunsten en onderwijs. Het nastreven van economische groei en een toegenomen belang van economie in de samenleving is dus blijkbaar zo slecht nog niet: de hele samenleving en ook de economisch minder interessante domeinen binnen die samenleving hebben er baat bij.

Dit is een argument dat in eerste instantie aannemelijk klinkt en vandaag regelmatig in de mond genomen wordt door wie het ongehinderd streven naar economische groei wil verdedigen. Martha Nussbaum heeft zich dan ook ijverig van de taak gekweten aan te tonen dat dit argument geen hout snijdt. In het recent verschenen *Creating Capabilities* toont ze overtuigend aan dat economische groei niet noodzakelijk de gehele samenleving ten goede komt en poogt ze een alternatief te formuleren op het heersende model waarbij welvaart wordt uitgedrukt in economische groei of bruto binnenlands product.³¹ Nussbaum geeft daarbij aan dat de heersende modellen waarvan economen en beleidsmakers zich bedienen, uitgaan van de idee dat het leven in een bepaald land uitsluitend verbetert als het bbp per hoofd van de bevolking daarvan een stijging vertoont. Dit uitgangspunt is door de praktijk echter overtuigend weerlegd, doordat zich in bepaalde landen met een hoog bbp “alarmerende ongelijkheden voordeden en een groot deel van de bevolking niet deelde in de economische vooruitgang die het land als geheel had geboekt.”³² Het is dan ook problematisch wanneer bbp of economische groei de enige maatstaf is waarmee landen hun welvaartspeil onderling vergelijken, omdat dit landen er net toe aanzet zich uitsluitend in te zetten voor economische groei, “zonder rekening te houden met de levensstandaard van hun armere inwoners en zonder zich bezig te houden met zaken als onderwijs en gezondheidszorg, die over het algemeen geen gelijke tred houden met economische groei.”³³

De idee dat economische groei de gehele samenleving ten goede komt, blijkt een fabeltje. Nussbaum staaft dit onder andere door te verwijzen naar onderzoeken van economen Jean Drèze en Amartya Sen die aantonen dat stijgende economische groei niet automatisch tot een verbetering leidt op het vlak van bijvoorbeeld onderwijs of gezondheidszorg.³⁴ Het is immers logisch dat, wanneer economische groei niet van bij aanvang wordt gedefinieerd als een middel om bijvoorbeeld onderwijs of gezondheidszorg

31 *Portaal Belgium.be*, “Binnenlands product”, http://www.belgium.be/nl/economie/economische_informatie/nationaal_product/ (geraadpleegd op 04.04.2013): “Het bruto binnenlands product (bbp) van een land of van een regio is de marktwaarde van alle goederen en diensten die er op één jaar tijd worden geproduceerd.”

32 Nussbaum, *Mogelijkheden scheppen*, p. 9

33 Loc. cit.

34 *Ibid.*, p. 76

te verbeteren, maar doel op zich wordt, er ook eerder geïnvesteerd zal worden in zaken die bijdragen aan een grotere economische groei. Om het anders te stellen: de toename van overheidsinkomsten die voortkomt uit een toename van het bbp zal niet worden geïnvesteerd in onderwijs, gezondheidszorg of het wegwerken van ongelijkheden binnen een bevolking, maar eerder in het verder stimuleren van de economie. In plaats van ongelijkheden weg te werken, kunnen deze daarom zelfs versterkt worden als dit de economie ten goede komt.

Nussbaum wijst er met haar kritiek op dat het welvaartspeil van verschillende landen op een andere manier met elkaar vergeleken zou moeten worden dan via het bbp. Uitsluitend met het bbp als maatstaf werken creëert immers het hierboven beschreven probleem dat bbp en welvaart niet noodzakelijk correleren. Het feit dat er wordt uitgegaan van een globaal cijfer waarbij inkomensverdeling bijvoorbeeld geen rol speelt, maakt dat landen die wat betreft bbp op hetzelfde niveau zitten toch sterk van elkaar kunnen verschillen wat betreft de kwaliteit van de gezondheidszorg, het onderwijs of politieke rechten en vrijheden.³⁵ Het alternatief dat Nussbaum voor de bbp-benadering voorstelt, gaat daarom uit van de reële mogelijkheden of “capabilities” die mensen in een bepaald land tot hun beschikking hebben om een kwaliteits- en zinvol leven te leiden.³⁶ De basisvraag die in de “capability-benadering” gesteld wordt, is: “wat kan elke persoon doen en zijn?”³⁷ Er wordt met andere woorden niet de vraag gesteld naar het totale of gemiddelde welzijn, maar ook naar de kansen die voor ieder persoon afzonderlijk beschikbaar zijn. Elke persoon wordt beschouwd als doel op zich. De samenleving heeft in dat opzicht de taak een aantal essentiële kansen voor zijn bevolking te bevorderen, waarbij het recht op keuze of vrijheid gegarandeerd moet blijven: mensen moeten uiteindelijk zelf kunnen uitmaken of ze van de geboden mogelijkheden al of niet gebruik willen maken.³⁸

Met haar “capability-benadering” schuift Nussbaum dus opnieuw de reële levenskwaliteit van alle inwoners van een bepaald land naar voor als datgene wat voor beleidsmakers prioritair zou moeten zijn. Niet economische groei moet het streefdoel zijn, maar datgene wat via die groei bereikbaar zou moeten gemaakt worden voor iedereen. Daar waar de economie steeds meer doel op zich lijkt te worden, wil Nussbaum de economie graag opnieuw zijn originele plaats teruggeven: een middel om een ander, hoger doel te verwezenlijken, namelijk de menselijke waardigheid. Het werkelijke doel van ontwikkeling, zo stelt Nussbaum, is menselijke ontwikkeling.³⁹ Het is bijgevolg noodzakelijk om in plaats van één algemene maatstaf, een lijst op te stellen die de verschillende “capabilities” bevat waarover ieder mens zou moeten kunnen beschikken. Het is dan de taak van de overheid ervoor te zorgen dat elke burger op zijn minst het drempelniveau van alle essentiële “capabilities” haalt. Deze essentiële “capabilities” zijn volgens Nussbaum bijvoorbeeld

35 Nussbaum, *Mogelijkheden scheppen*, p. 79

36 Rogier van Kappel, die *Creating Capabilities* naar het Nederlands vertaalde, opteerde ervoor in de Nederlandse tekst het woord “capability” te behouden en hiervoor dus geen Nederlands equivalent te gebruiken. Ik neem in deze tekst dan ook de oorspronkelijke term mee over.

37 Nussbaum, *Mogelijkheden scheppen*, p. 38

38 Ibid., p. 38

39 Ibid., p. 251

“leven”⁴⁰, “lichamelijke gezondheid”⁴¹ en “vormgeving van eigen omgeving”⁴². Door de reële mogelijkheden die ieder mens tot zijn beschikking heeft naar voren te schuiven als alternatief voor de gangbare bbp-benadering, formuleert Nussbaum dan ook een interessant alternatief voor de groeidwang waaraan beleidsmakers vaak lijden.

40 Nussbaum, *Mogelijkheden scheppen*, p. 57: “In staat zijn om een menselijk leven van normale duur tot het einde toe te leiden, om niet voortijdig te sterven voordat het je tijd is of voordat je leven zo gereduceerd is dat het niet meer de moeite waard is geleefd te worden.”

41 Ibid., p. 57: “In staat zijn om een goede gezondheid te hebben, inclusief gezondheid met betrekking tot voortplanting. In staat zijn geschikt voedsel en onderdak te verwerven.”

42 Ibid., p. 59: “A. Politiek. Daadwerkelijk kunnen participeren in politieke keuzes die je leven sturen. In staat zijn tot uitoefening van het recht op politieke participatie, bescherming van vrijheid van meningsuiting en vrijheid van vereniging en vergadering. B. Materieel. In staat zijn eigendom te verwerven (zowel onroerende als roerende goederen) en om eigendomsrechten te hebben op gelijke voet met anderen. In staat zijn tot daadwerkelijke uitoefening van het recht om werk te zoeken op gelijke voet met anderen, om gevrijwaard te blijven van ongegronde inspectie en inbeslagneming. Op de werkplek arbeid kunnen verrichten als een menselijk wezen dat de praktische rede beoefent en zinvolle relaties van wederzijdse erkenning aangaan met andere werkenden.”

Economisering en economie

Ik heb bijzonder veel sympathie voor de pogingen die Nussbaum onderneemt om de druk die de economie op onze samenleving uitoefent aan de kaak te stellen. Toch ontbreekt er naar mijn mening iets essentieels aan de analyses die Nussbaum zowel in *Not for Profit* als in *Creating Capabilities* maakt. Wanneer Nussbaum kritiek formuleert op de invloed die de economie op onze samenleving uitoefent, blijft het economische systeem zelf immers grotendeels buiten schot. Met economische groei en het nastreven van winst is op zich niets mis, stelt Nussbaum,⁴³ we moeten er alleen voor zorgen dat deze louter als middel worden gebruikt. We moeten er met andere woorden enkel over waken dat het economische systeem binnen de grenzen van de economie blijft. Ik zal hieronder echter aantonen dat het net eigen is aan ons huidige economische systeem dat het voortdurend zijn bevoegdheidsdomeinen uitbreidt. Doordat Nussbaum het kapitalistische systeem zelf onvoldoende onderzoekt en in vraag stelt, is haar analyse een goede aanzet naar een mogelijke oplossing, maar schieten haar analyse en oplossing echter ook tekort.

Dat het economische systeem zelf niet in twijfel wordt getrokken, heeft er mee te maken dat Nussbaum in haar analyse één belangrijke vraag ongesteld laat. Nussbaum analyseert immers treffend de gevolgen van een te grote druk van de economie op de samenleving en poogt hierop antwoorden te formuleren, maar vergeet daarbij na te gaan wat de precieze oorzaken zijn van deze tendens van economisering. Zoals ik hieronder zal beargumenteren, is het echter net het economische systeem zelf dat de aanleiding vormt voor de economisering van de samenleving. Het is problematisch in een analyse van en kritiek op de economisering van de samenleving dit economische systeem zelf buiten beschouwing laten.

Dat Nussbaum het economische systeem zelf niet in vraag stelt, is echter wel begrijpelijk. Sinds de kapitalistische ideologie bij de val van de Muur in 1989 het communisme overwonnen heeft, is het kapitalisme een vanzelfsprekendheid geworden. Volgens de Sloveense filosoof Slavoj Žižek blijkt dit al uit het feit dat de term “kapitalisme” zelf uit ons taalgebruik verdwenen lijkt te zijn.⁴⁴ Er lijkt daarenboven een grote aarzeling aanwezig te zijn bij critici van het economische systeem dit systeem bij de naam te noemen. Deze terughoudendheid heeft onder andere te maken met het feit dat er een zekere angst is dat het gebruik van de term leidt tot simplistische verklaringen van allerlei problemen. Alles lijkt dan namelijk meteen de schuld van het “systeem”.⁴⁵ Desondanks lijkt het mij belangrijk om, ondanks de connotaties die de term kapitalisme oproepen, toch van deze term gebruik te maken. Net door het bij naam te noemen, wordt immers duidelijk dat het hier gaat om een systeem dat bepaalde eigenschappen bezit en dat beheerst wordt door

43 Nussbaum, *Mogelijkheden scheppen*, p. 251

44 S. Žižek, “Censorship Today: Violence, or Ecology as the New Opium for the Masses”: “bestaat er een beter bewijs van de totale triomf van het kapitalisme dan de virtuele verdwijning van de term zelf tijdens de laatste twee, drie decennia”, geciteerd in: A. Kenis – M. Lievens, *De mythe van de groene economie. Valstrik, verzet, alternatieven*, Antwerpen: Epo – Utrecht: Jan van Arkel, 2012, p. 88 (hierna: Kenis – Lievens, *De mythe van de groene economie*)

45 Ibid., p. 88

vastgestelde principes. Door deze eigenschappen en principes te vergelijken met die van pre-kapitalistische economische systemen, wordt duidelijk dat de principes die aan dit systeem ten grondslag liggen minder evident zijn dan ze voor ons op het eerste zicht zouden kunnen lijken. Een aantal eigenschappen van het kapitalisme zoals groei of winststreven zijn inmiddels zo ingebakken in onze cultuur dat het bijna onmogelijk lijkt dat een economie of zelfs een samenleving zonder deze principes zou kunnen functioneren. Ook Nussbaum lijkt in deze val te trappen wanneer ze het nastreven van groei beschouwt als deel van verstandig overheidsbeleid.⁴⁶ Een kleine lezing van de geschiedenis van de economie leert ons echter dat deze principes pas redelijk recent werden geïntroduceerd en bijgevolg minder vanzelfsprekend zijn dan vaak wordt aangenomen.

Een handig overzicht van de ontstaansgeschiedenis van ons huidige marktdenken vinden we terug in *De utopie van de vrije markt* van Hans Achterhuis, een boek waarop ik verder in deze scriptie dieper zal ingaan. Achterhuis verwijst in zijn historische uiteenzetting naar de analyse van de Oostenrijks-Hongaarse econoom en antropoloog Karl Polanyi, die beschrijft hoe in alle bekende historische samenlevingen dat wat wij economie noemen, ingebed was in het geheel van religieuze en maatschappelijke structuren. Volgens Polanyi treffen we nergens een apart systeem van rationele economische keuzes en berekeningen aan dat los stond van de maatschappelijke verhoudingen. We kunnen bijgevolg spreken van een breuk wanneer vanaf de 16e eeuw de maatschappelijke vormen van ingebedde economie verdwijnen en er sprake is van het ontstaan van een eigen economische sfeer met een eigen algemene logica.⁴⁷

Een gelijkaardige analyse vinden we terug bij Max Weber wanneer deze de moderniteit beschrijft als het gevolg van een proces van autonomisering en een proces van rationalisering. De moderniteit ontstaat doordat de verschillende maatschappelijke domeinen los komen te staan van hun oorspronkelijk religieuze kern (en ze dus niet langer, zoals Polanyi stelt, zijn ingebed in het geheel van religieuze en maatschappelijke structuren) en hun eigen rationaliteit ontwikkelen om hun autonome status te legitimeren. Max Weber gaat echter nog een stap verder dan het louter beschrijven van het loskomen van maatschappelijke deeldomeinen uit het geheel waarin ze eerder waren ingebed. Hij stelt namelijk dat er naast dit proces van autonomisering ook een proces van rationalisering plaatsvindt waarbij één bepaalde vorm van rationaliteit, de instrumentele rationaliteit, zich opdringt aan de verschillende maatschappelijke deeldomeinen.

Uit deze analyse blijkt reeds een samenhang van het economische systeem met de toenemende invloed van dit systeem op de samenleving. Waar in pre-kapitalistische samenlevingen de economie ingebed bleef in het geheel van maatschappelijke structuren en verhoudingen, is dit in de huidige, kapitalistische samenleving niet langer het geval. In de kapitalistische samenleving legt de economie haar logica aan andere maatschappelijke domeinen op. Er vindt met andere woorden een omkering plaats: waar het maatschappelijke systeem in de pre-kapitalistische samenleving de economie bepaalde,

⁴⁶ Nussbaum, *Mogelijkheden scheppen*, p. 251

⁴⁷ Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, p. 110-111

bepaalt in de kapitalistische samenleving de economie het maatschappelijke systeem. De veranderde verhouding tussen economie en samenleving hangt, zoals hieronder zal blijken, duidelijk samen met het veranderde economische systeem.

Het is interessant vast te stellen dat zowel de productie van goederen en diensten als de distributie van de vruchten van de productie in de moderne samenleving via een marktproces worden geregeld. Dat dit minder evident is dan op het eerste zicht zou kunnen lijken, blijkt uit Polanyi's analyse van de drie verschillende mechanismen die deze processen regelden in de traditionele samenlevingen, namelijk wederkerigheid, herverdeling en het gemeenschappelijke huishouden. Voor het begrip van dit gemeenschappelijke huishouden valt Polanyi terug op Aristoteles en het Griekse begrip "oikos". Het huishouden omvatte bij de Grieken immers meer dan wat wij er tegenwoordig onder verstaan. De oikos moet eerder worden begrepen als de sfeer waarin "mensen in gemeenschap leven en werken; ze verdelen taken en delen het voedsel en al het andere waardevolle dat de oikos produceert en verwerft. De oikos is een gemeenschappelijk goed voor hen die er deel van uitmaken."⁴⁸ Wanneer we het begrip oikos naar vandaag zouden vertalen, komen we uit bij het begrip subsistentie.⁴⁹ We kunnen stellen dat subsistentie historisch altijd de vaste bodem is geweest, waar andere mechanismen, zoals bijvoorbeeld de markt, slechts een aanvulling op bodem. Voorbeelden van een oikos vinden we immers niet enkel terug in de Klassieke Oudheid, maar ook clans of stammen kunnen beschouwd worden als een oikos, net als het middeleeuwse klooster of de ridderhofstede.⁵⁰

De breuk tussen traditionele en moderne samenleving ontstond in Europa geleidelijk tussen het begin van de zestiende en het midden van de negentiende eeuw, wanneer de overgang plaatsvond van een op subsistentie berustende samenleving naar de markteconomie. Achterhuis spreekt hier, in navolging van Ivan Illich, van een "oorlog tegen de subsistentie".⁵¹ De introductie van de vrije markt ging dan ook vaak gepaard met gewelddadig overheidsingrijpen. Vanuit dat oogpunt bekeken blijkt het gangbare beeld dat de overgang naar de moderniteit schetst als een geschiedenis van vooruitgang of verbetering een eenzijdige weergave van de feiten te zijn. "Het idee van een oorlog tegen de subsistentie vestigt er de aandacht op dat grote groepen mensen wanhopig vchten om hun subsistentie-economie te behouden. De industriële lonarbeid waartoe ze om te kunnen overleven gedwongen werden, betekende zeker aanvankelijk voor hen een

48 A. Klamer, *In hemelsnaam! Over de economie van overvloed en onbehagen*, geciteerd in: Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, p. 116-117

49 Een subsistentie-economie valt waarschijnlijk het best te omschrijven als een economie die gericht is op het voorzien in de eigen levensbehoeften. Goederen worden in de eerste plaats geproduceerd met het oog op de eigen consumptie en niet met het oog op verkoop. In tegenstelling tot een markteconomie is een subsistentie-economie in hoge mate zelfvoorzienend. Er is met andere woorden een groot verschil tussen een economie gericht op subsistentie en een kapitalistische economie, die in eerste instantie als doel heeft kapitaal te vermeerderen. Mensen zorgen in een subsistentie-economie voor datgene wat zij feitelijk nodig hebben om hun dagelijks leven te leven. Autonomie wordt in een subsistentie-economie synoniem voor onafhankelijkheid ten opzichte van een anonieme markt. Het spreekt dan ook vanzelf dat een subsistentie-economie veel kleinschaliger is dan ons huidige economische systeem.

50 Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, p. 116-117

51 Ibid., p.119

immense achteruitgang.”⁵²

Belangrijk voor de subsistentie waren immers de middeleeuwse “commons” of “gemeenheden” die verdwenen met de opkomst van het kapitalisme.⁵³ In Engeland nam het kapitalisme een aanvang wanneer op het einde van vijftiende en begin van de zestiende eeuw de gemeenheden geïsurpeerd werden door grote feodale heren. Het grootste gevolg van deze gebeurtenis, was verpaupering, omdat voor velen het overleven had afgehangen van het recht op het gebruik van gemeenheden. Ook in Hannah Arendts analyse van de moderne tijd speelt deze onteigening van het landvolk een belangrijke rol.⁵⁴ Zij stelt daarbij dat het verschil met het verleden erin bestaat dat onteigening en ophoping van rijkdom niet langer leiden tot herverdeling, maar dat rijkdom wordt geïnvesteerd om nog verdere onteigeningen, grotere productiviteit en nog meer toe-eigening te bewerkstelligen. Die onteigeningen gaan volgens Arendt bovendien gepaard met een toegenomen wereldvervreemding: de onteigende gemeenschappen wordt immers net hun blik op de gemeenschap, op de wereld die ze samen met anderen “maken”, ontnomen. Het individu wordt teruggeworpen op zichzelf. Het is daarbij geen toeval dat deze economische omwenteling samengaat met een toegenomen aandacht voor het individu op allerlei andere maatschappelijke vlakken. Ook binnen allerlei andere domeinen is volgens Arendt een “wereldvervreemding” op te merken.⁵⁵ Deze hele evolutie van gemeenschappelijke wereld naar individu komt bij uitstek tot uiting in de economie. Waar het leidend principe van de traditionele subsistentie-economie nog was dat het gemeenschappelijk overleven van een gemeenschap boven het individueel winstbejag uitgaat, zouden we eigenbelang kunnen beschouwen als het leidende motief in de markteconomie.

Het onderscheid tussen subsistentie- en markteconomie is handig te duiden aan de hand van het denken van Aristoteles over economie. De idee die centraal staat in Aristoteles' ethiek is de idee van het goede leven, maar Aristoteles beschrijft eveneens dat er voor het bereiken van dit hoogste doel diverse middelen nodig zijn: om het goede leven te kunnen leiden, moet men eerst kunnen leven. Net als Nussbaum stelt Aristoteles dus dat materiële

52 Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, p. 119

53 “Commons” verwijst naar culturele en natuurlijke middelen die voor alle leden van een bepaalde gemeenschap toegankelijk zijn. Deze middelen worden collectief beheerd en zijn geen privaat bezit. In de voor-kapitalistische economie beheerde de gemeenschap bijvoorbeeld gemeenschappelijke graasweiden of landbouwgronden, waar alle leden van de gemeenschap hun schapen op konden laten grazen of waarvan men de vruchten kon plukken in het geval de eigen oogst mislukt was. Op die manier fungeerden de commons als een soort van “sociale zekerheid”, omdat een lid van de gemeenschap dat met een tegenslag te kampen kreeg, kon terugvallen op de gemeenschappelijke middelen. Vandaag zijn, mede door de economische crisis, de commons opnieuw aan een opmars bezig in de vorm van bijvoorbeeld gemeenschappelijke moestuinen, co-housing of “open source software”.

54 H. Arendt, *Vita activa. De mens: bestaan en bestemming*, Amsterdam, Boom, 1994, p. 251 – 254

55 Dit komt bijvoorbeeld ook tot uiting in de protestantse ethiek, waarbij de focus op het eigen heil leidt tot een vervreemding van de wereld, en in de filosofie, waar de klemtoon steeds meer op introspectie, op het denkende ik, komt te liggen (cf. Descartes). In de kapitalistische economie komt deze wereldvervreemding voort uit het feit dat het kapitalisme gericht is op steeds aangroeiende productiviteit en cumulatie van rijkdom en dit realiseert door herinvestering van eerdere eindproducten. Deze eindproducten dienen dus allesbehalve duurzaam en stabiel te zijn, zodat de stabiliteit van de wereld wordt opgeofferd aan het proces van voortdurende verandering.

middelen noodzakelijk zijn, maar het verwerven hiervan mag nooit tot doel op zichzelf worden verheven. Aristoteles zou bijgevolg ons huidige kapitalistische systeem waarbij handel wordt gedreven met als doel meer geld te verwerven, beschouwen als een perverse omkering. Wat een middel zou moeten zijn om een bepaald doel te bereiken, namelijk het realiseren van het goede leven, verwordt zelf tot het hoogste doel.⁵⁶ Aristoteles krijgt zowel bij Achterhuis als bij Nussbaum een belangrijke rol toebedeeld in het formuleren van oplossingen op de problematiek van de geëconomiseerde samenleving. Een groot verschil in hun benadering is echter dat Nussbaum Aristoteles' ethiek als uitgangspunt neemt, zonder daarbij het verschillende economische systeem mee in rekening te brengen. Achterhuis verbindt daarentegen Aristoteles' deugdethiek specifiek aan de subsistentie-economie die eigen was aan de Klassieke Oudheid, al verbindt hij daar, zoals hierna zal blijken, niet meteen de nodige consequenties aan.

In tegenstelling tot wat uit de hierboven beschreven beknopte economische geschiedenis zou kunnen blijken, is de markt als economisch principe geen moderne uitvinding. Ook in traditionele samenlevingen werd van marktsystemen gebruik gemaakt, maar deze waren altijd complementair aan de andere bestaande economische mechanismen. De gebruikte marktsystemen waren losse, incidentele fenomenen die niet noodzakelijk waren voor het levensonderhoud.⁵⁷ Maar naast deze overgang van een economie waarbij de markt een louter aanvullende functie had naar een economie die volledig op de markt gebaseerd is, ontstaan er in de moderne tijd ook nieuwe markt vormen, zoals de arbeidsmarkt, die ook arbeid tot een verhandelbaar goed maakt. Ook hieruit blijkt dat wat wij vandaag evident achten, namelijk de verhandelbaarheid van arbeid, een redelijk nieuw en dus allesbehalve vanzelfsprekend principe is. Werken tegen betaling is terug te vinden in elke traditionele orde sinds het Neolithicum, maar was altijd slechts een aanvulling op de eigen vormen van levensonderhoud. Totale afhankelijkheid van loonarbeid werd traditioneel als uiterst vernederend ervaren.⁵⁸

Dezelfde valse vanzelfsprekendheid geldt voor grondbezit. In de traditionele samenleving werd grond eerder beschouwd als een gemeenschappelijk goed waarvan alle leden van de gemeenschap de vruchten plukten. Het ontstaan van arbeids- en grondmarkt gaat dan ook gepaard met het verdwijnen van de traditionele principes van wederkerigheid, herverdeling en het gemeenschappelijke huishouden. Het verhandelbaar maken van wat voordien geen deel uitmaakte van de economie, is dan ook eigen aan de kapitalistische ideologie. Dit is vandaag bijvoorbeeld duidelijk merkbaar aan de "opportuniteiten" die de ecologische crisis cynisch genoeg lijkt te bieden aan het kapitalistische systeem. De kapitalistische oplossing van de ecologische problematiek blijkt er immers uit te bestaan de natuur tot verhandelbaar goed te maken. Emissiehandel is hiervan het duidelijkste voorbeeld.

Wanneer Martha Nussbaum de economisering van de samenleving aan de kaak stelt,

⁵⁶ Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, p. 156

⁵⁷ *Ibid.*, p. 144

⁵⁸ *Ibid.*, p. 173-175

maar daarbij niet in rekening brengt dat het verhandelbaar maken van wat eerder niet verhandeld werd samenhangt met een welbepaald economisch systeem, schiet haar analyse duidelijk te kort. Door de economische principes die aan de basis liggen van de voortdurende gebiedsuitbreiding van de economie zelf niet in vraag te stellen, maar ze zelfs te verdedigen door te stellen dat economische groei en winststreven deel uitmaken van een verstandig beleid, wordt Nussbaums analyse een stuk minder sterk dan ze op het eerste zicht lijkt.

Kapitaal en de markt

Uit bovenstaande uiteenzetting blijkt reeds dat een aantal van de uitgangspunten van het kapitalisme minder vanzelfsprekend zijn dan ze op het eerste zicht zouden kunnen lijken. Wanneer we een kritiek willen formuleren op een bepaald systeem, is het echter van belang duidelijk te stellen welke basisprincipes aan dit systeem ten grondslag liggen. We stelden hierboven reeds vast dat het kapitalisme gepaard gaat met een zekere “vermarkting”. Daar waar de economie in prekapitalistische samenlevingen gericht was op subsistentie, richt de kapitalistische economie zich op de markt en maakt ze zaken die traditioneel niet als verhandelbaar beschouwd werden tot koopwaar. De vraag is dan wat zo eigen is aan het kapitalistische systeem dat dit leidt tot deze vermarkting. Het antwoord hierop vinden we terug in het begrip “kapitaal”. Kapitaal moet daarbij begrepen worden als een som geld die wordt geïnvesteerd of belegd met de bedoeling winst te maken. Vervolgens wordt de winst aan het oorspronkelijke kapitaal toegevoegd. Het contrast met de pre-kapitalistische samenleving is groot. Waar in de pre-kapitalistische samenleving het voorzien in de eigen behoeften centraal stond, is in de kapitalistische samenleving winst het centrale uitgangspunt.

Het onderscheid wordt nog duidelijker wanneer we grond als voorbeeld nemen. In pre-kapitalistische samenlevingen werd de grond beschouwd als eigendom van de gemeenschap en gebruikt om in de behoeften van de gemeenschap te voldoen door deze te gebruiken als bijvoorbeeld gemeenschappelijke landbouwgrond of graasweide. Bij het privatiseren van de gemeenschappelijke gronden of “commons”, wordt ook grond “kapitaal”. Doel is niet langer in de eigen behoeften te voorzien, maar het kapitaal in te zetten om een nog groter kapitaal te verwerven. Het is logisch dat wanneer kapitaalaccumulatie het centrale begrip wordt, het verkopen van producten een belangrijkere rol zal spelen dan het gebruik ervan. Hier duikt dan ook het onderscheid op dat Karl Marx maakte tussen ruilwaarde en gebruikswaarde van een product. Marx wijst er daarbij op dat de gebruikswaarde van een product voor de kapitalistische producent in wezen irrelevant is: ze is niet meer dan een middel tot het bereiken van een ander doel: winstproductie.⁵⁹

Wanneer kapitaalaccumulatie de belangrijkste doelstelling van de economie wordt, is het logisch dat een voortdurende vermarkting daarvan het resultaat is. Om te blijven groeien, moeten immers steeds weer nieuwe markten gecreëerd worden. Bij het ontstaan van het kapitalisme zagen we dit gebeuren met de arbeids- en de grondmarkt. Maar ook vandaag worden aan een razend tempo nieuwe markten aangeboord. Het hierboven reeds aangehaalde voorbeeld van de emissiehandel kan hiervoor als illustratie dienen. Wil men economische groei creëren, is een voortdurende uitbreiding van de markt echter niet voldoende. Zoals Kenis en Lievens het stellen:

“Het kapitalisme draait alleen als het zijn producten verkocht krijgt. Daartoe produceert het niet

⁵⁹ R. Boomkens, *Erfenissen van de Verlichting. Basisboek cultuurfilosofie*, Amsterdam: Boom, 2011, p. 74 – 75

enkel massa's consumptiegoederen, maar ook massa's consumenten.⁶⁰

De moderne tijd zorgde er met andere woorden voor dat individuen zich gingen emanciperen uit de gemeenschap. De kapitalistische ideologie zorgde er vervolgens voor dat deze individuen gereduceerd worden tot consumenten. Het is, zoals hierboven reeds gesteld werd, onder andere deze vaststelling die een belangrijke rol speelde in het reeds vele decennia geleden verschenen *Dialektik der Aufklärung* van Horkheimer en Adorno. De Verlichting, die de emancipatie van het individu beloofde, is, zo stellen de auteurs, omgeslagen in haar tegendeel. In plaats van vrij en autonoom te zijn, is het individu onderworpen aan allerlei vormen van onderdrukking, totale controle en beheersing. Het individu wordt een pseudozelfstandig wezen en daardoor des te grondiger onderworpen aan de totale kapitaalmacht.⁶¹ Onze individualiteit, zo blijkt uit de analyse die Horkheimer en Adorno maken van de cultuurindustrie, is slechts schijn, omdat de cultuur in grote mate gestandaardiseerd is. De cultuurindustrie is gericht op massaconsumptie en biedt gestandaardiseerde producten op grote schaal aan. Daarbij creëert ze, via pseudo-individualisering, de illusie dat het toch om verschillende producten gaat. Er is voor ieder wat wils. Op deze manier raken niet enkel de producten gestandaardiseerd, maar eveneens de consumenten. Net doordat er voor ieder wel wat wordt aangeboden, lijkt het onmogelijk om uit het systeem te stappen. Zo stelt Adorno dat de categorische imperatief van de cultuurindustrie luidt:

“gij zult u voegen, zonder opgaaf waarnaar; voegen naar wat er hoe dan ook is en naar wat iedereen, als reflex op de macht en de alomtegenwoordigheid daarvan hoe dan ook denkt.”⁶²

Zoals ik eerder al stelde, verdwijnt het individu volgens Horkheimer omdat het er niet langer in slaagt als individu te denken. In plaats van zelf te denken, worden de gestandaardiseerde paden gevolgd die door anderen reeds zijn uitgestippeld. Het individu blijkt niet langer een verlichte, vrije denker genoemd te kunnen worden, want de cultuurindustrie schakelt elke behoefte aan eigen gedachten van de toeschouwers op voorhand al uit, doordat het product iedere reactie erop al uitstippelt. In plaats van zelf kritisch te denken, dat vermogen dat door Martha Nussbaum zo hoog in het vaandel wordt gedragen, beweegt het denken van het kapitalistische individu zich louter langs de sporen die reeds door het kapitalistische systeem zijn uitgedacht.⁶³ Aanpassing gaat, zoals Adorno het stelt, de plaats innemen van bewustzijn.⁶⁴ Het individu is uiteindelijk niet langer in staat buiten het systeem te denken en zal bijgevolg de alternatieven voor dit systeem

60 Kenis – Lievens, *De mythe van de groene economie*, p. 192

61 Horkheimer – Adorno, *Dialectiek van de Verlichting*, p. 134

62 T. Adorno, “Resumé over de cultuurindustrie” in: *Zonder richtlijn. Parva aethetica*, Amsterdam: Octavo, 2012, p. 62 (hierna: Adorno, “Resumé over de cultuurindustrie”)

63 Hier valt een interessante parallel te trekken tussen de analyse die Horkheimer en Adorno hier maken en de vaststellingen die de eerder vernoemde George Ritzer doet: ook Ritzer stelt vast dat individuen binnen een gerationaliseerd systeem minder geneigd zijn om buiten de platgetreden paden te denken. Hoewel gestandaardiseerde systemen ons toelaten bepaalde zaken te doen die vroeger onmogelijk waren, beletten ze mensen ook dingen te doen die ze anders wel zouden doen. Mensen zijn in potentie, volgens Ritzer, in staat om zich bedachtzamer, bekwamer, creatiever en completer te gedragen dan ze nu doen. “If the world were less McDonaldized, people would be better able to live up their human potential.” (Ritzer, *The McDonaldization of Society*, p.16)

64 Adorno, “Resumé over de cultuurindustrie”, p. 62

niet meer kunnen denken. De consument wordt door het kapitalistische systeem elk vermoeden van de mogelijkheid tot verzet ontzegd. Zich verzetten tegen het dominante systeem lijkt (hier kom ik later nog op terug) dan ook onmogelijk.

Het individu verdwijnt zoals gezegd naar de achtergrond en wordt gereduceerd tot consument. Horkheimer en Adorno spreken in die context veelzeggend over een “cultuurconsument”.⁶⁵ Beide denkers stellen dat het voor het kapitalistische systeem noodzakelijk is dat de consumenten blijven wat ze zijn, namelijk consumenten. Het is van belang dat de consument geen genoegen neemt met het eenvoudige voldoen in zijn levensbehoeften. Het verlangen van de consument mag daarom nooit worden gestild. Horkheimer en Adorno stellen dat de cultuurindustrie daarom enkel tot bloei kan komen in een samenleving die de fundamentele instincten en verlangens van de mens onderdrukt. De cultuurindustrie biedt immers slechts surrogaatbevrediging. De consument wordt in de samenleving waarin de cultuurindustrie gedijt dan ook voortdurend bedrogen. De cultuurindustrie werkt als een tantaluskwelling: “onophoudelijk bedriegt de cultuurindustrie haar consumenten door niet te bieden wat zij onophoudelijk als belofte in het vooruitzicht stelt”.⁶⁶

Terwijl het individu steeds meer gereduceerd wordt tot consument en alle middelen ingezet worden om hem consument te laten blijven, worden tegelijkertijd alle producten gereduceerd tot verkoopproducten.⁶⁷ Hier komen we op een punt dat bijzonder belangrijk is in het kader van een analyse van de geëconomiseerde samenleving. De kapitalistische economie eigent zich steeds meer andere maatschappelijke domeinen toe: wat voorheen niet als een verkoopbaar product werd beschouwd, wordt dat onder invloed van het kapitalistische systeem steeds meer. Omdat het maken van winst centraal staat, moeten steeds weer nieuwe markten worden aangeboord. Wanneer Nussbaum er bijgevolg voor pleit de economie opnieuw zijn plaats te wijzen, maar tegelijkertijd het kapitalisme zelf niet in vraag stelt, blijkt haar oplossing problematisch. Een systeem in stand houden dat gebaseerd is op winst, kapitaalaccumulatie en voortdurende groei lijkt onmogelijk combineerbaar met het terugplaatsen van de economie in haar oorspronkelijke (pre-kapitalistische) maatschappelijke positie. In die zin wijzen Horkheimer en Adorno, via hun kritiek op de cultuurindustrie op iets essentieels: dat het eigen is aan het kapitalistische systeem alles verkoopbaar te maken en daarbij het individu aan banden te leggen door het te reduceren tot een eeuwige consument.

65 Horkheimer – Adorno, *Dialectiek van de Verlichting*, p. 140

66 Ibid., p. 154

67 Adorno, “Resumé over de cultuurindustrie”, p. 57

Het nut van kunst en geesteswetenschappen?

Uit bovenstaande uiteenzetting kan geconcludeerd worden dat de economisering van de samenleving geen louter maatschappelijke trend is die zich de afgelopen decennia heeft afgetekend, maar noodzakelijk verband houdt met het economische systeem dat met onze maatschappij samenhangt. Ik gaf aan dat het kapitalisme, door zijn voortdurende streven naar kapitaalaccumulatie, voortdurend nieuwe markten moet aanboren en hierdoor mede aan de grondslag ligt van de vermarkting die we overal in onze samenleving kunnen opmerken. Ook gaf ik aan dat producenten niet enkel nood hebben aan nieuwe markten om blijvende groei te garanderen, maar eveneens aan consumenten. Ik gaf met Horkheimer en Adorno aan dat het kapitalistische systeem er dan ook geheel op gericht de individuen tot consumenten te reduceren en hen de mogelijkheden tot verzet tegen het systeem te ontzeggen. Het lijkt mij dus vanzelfsprekend dat wie een kritiek poogt te formuleren op de toenemende vermarkting van allerlei domeinen in de samenleving of op de toegenomen druk van de economie op allerlei beleidsdomeinen, ook het economische systeem dat mee aan ten grondslag ligt, kritisch dient te ondervragen.

De analyse van Martha Nussbaum bevat bijgevolg een hiaat aangezien zij dit systeem zelf amper mee in vraag durft te stellen. Nussbaum blijkt daarbij duidelijk geworteld in het huidige heersende denkkader. Dit blijkt bijvoorbeeld ook wanneer ze de kunsten en geesteswetenschappen verdedigt tegenover de op nut gebaseerde onderwijsopvatting die ze overal ter wereld opmerkt. Voor haar verdediging valt Nussbaum immers terug op dit nutsdenken: kunsten en geesteswetenschappen worden verdedigd omdat ze nuttig zijn voor het voortbestaan van de democratie. Mensen die in staat zijn kritisch te denken, te argumenteren, te debatteren, zich te bekommeren om het leven van anderen, zich een beeld te vormen van een breed scala aan complexe kwesties, zijn volgens Nussbaum essentieel voor de democratie⁶⁸ en het zijn net de kunsten en geesteswetenschappen die, zo betoogd Nussbaum, noodzakelijk zijn om deze competenties te verwerven. Zo spelen de kunsten, en in het bijzonder de literatuur en het theater, een belangrijke rol in het cultiveren van de verbeelding en dus in de ontwikkeling van het vermogen zich in te leven in de situatie van een ander.⁶⁹ Geesteswetenschappen zoals de filosofie zetten studenten er dan weer toe aan zelfstandig te denken en te argumenteren in plaats van zich te laten leiden door traditie of autoriteit.⁷⁰ Nussbaum heeft wat dit betreft zeker een punt, maar het problematische karakter van haar argumentatie bevindt zich in het feit dat ze kunsten en geesteswetenschappen, door ze exclusief als “behoeders van de democratie” te verdedigen, louter op een instrumentele wijze benaderd. Voor een verdediging van hun intrinsieke waarde is in haar pleidooi geen plaats.

De keuze van Nussbaum om dit intrinsieke aspect buiten beschouwing te laten, valt wel te begrijpen. Door de intrinsieke waarde van iets te verdedigen, neemt men immers enig risico. De discussie over de vragen wat intrinsieke waarde precies is en hoe de intrinsieke

68 Nussbaum, *Niet voor de winst*, p. 44-45

69 *Ibid.*, p. 129 – 160

70 *Ibid.*, p. 72

waarde van iets vastgesteld kan worden, is immers nog niet beslecht.⁷¹ Maar zelfs wanneer we dit in rekening brengen, mag duidelijk zijn dat een louter instrumentele benadering van kunsten en geesteswetenschappen een reëel gevaar inhoudt. Max Horkheimer wijst bijvoorbeeld uitvoerig op de gevaren van het instrumentele denken. De mens komt, door deze instrumentele houding, immers in een andere relatie te staan tot de wereld en zijn medemens.⁷² Zowel de ander als de andere worden nog louter gewaardeerd op basis van het “nut” dat ze voor iemand kunnen hebben.

Ook Hannah Arendt deelt de bezorgdheid dat het uitroepen van bruikbaarheid en nuttigheid tot de ultieme maatstaven nefaste gevolgen heeft. Wanneer productiviteit of nut de norm wordt, worden alle niet-productieve activiteiten gedevalueerd.⁷³ Gaandeweg leidt deze evolutie uiteindelijk tot het feit dat het behoud van het leven het hoogste goed wordt. Het enige doel dat er nog toe doet is de instandhouding van de diersoort mens.⁷⁴ Ook in de analyse van Horkheimer en Adorno speelt de notie zelfbehoud een belangrijke rol. Dit zelfbehoud heeft ervoor gezorgd dat iedereen op het stadium van louter soortwezens wordt vastgehouden en dat het daardoor nooit tot individuering is gekomen.⁷⁵ Wie denkt vanuit een instrumentele visie komt bijgevolg in een negatieve spiraal terecht. Door louter te denken vanuit zijn eigen overleven, vervreemd hij van de wereld en zijn medemens. Daar komt volgens Horkheimer en Adorno nog bovenop dat men, door te denken vanuit zelfbehoud, meedraait in een systeem dat uiteindelijk uitermate destructief is. Uit zelfbehoud past men zich aan, voegt men zich in, waardoor het systeem uiteindelijk enkel nog aan kracht wint en uit het systeem stappen steeds moeilijker wordt.

Nussbaum is zich te weinig bewust van het instrumentele karakter van haar verdediging van kunsten en geesteswetenschappen en dus van het problematische karakter van een instrumenteel uitgangspunt in het algemeen. Hoe nobel het streven van Nussbaum ook mag zijn, door haar verdediging op te bouwen rond het belang dat kunsten en geesteswetenschappen hebben voor de democratie, dreigt Nussbaum dezelfde fout te maken die haar “tegenstanders” maken. Lopen we immers niet opnieuw het risico dat kunsten en geesteswetenschappen zichzelf zouden moeten legitimeren op basis van het “nut” dat ze voor iets anders kunnen hebben?

Bovendien kunnen we ons de vraag stellen of het uitgangspunt dat kunsten en geesteswetenschappen verdedigd dienen te worden vanuit hun belang voor de democratie, geen gevolgen heeft voor de kunsten en geesteswetenschappen zelf. Nussbaum bespreekt bijvoorbeeld zelf het hierboven beschreven probleem dat geesteswetenschappen, doordat ze hun belang voor de economie moeten aantonen, zichzelf zullen reduceren tot hun economisch nuttige variant. De vraag is dan of eenzelfde

71 Zie bijvoorbeeld “Is There Such a Thing As Intrinsic Value At All?” in: M.J. Zimmerman, art. “Intrinsic vs. Extrinsic Value”, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/entries/value-intrinsic-extrinsic/>

72 Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 246

73 H. Arendt, *Vita activa. De mens: bestaan en bestemming*, Amsterdam, Boom, 1994, p. 306

74 Ibid., p.322

75 Horkheimer – Adorno, *Dialectiek van de Verlichting*, p. 170

gevaar niet dreigt wanneer we benadrukken welke functie kunsten en geesteswetenschappen kunnen spelen voor de democratie. Zullen dan niet voornamelijk de geesteswetenschappen en kunsten die wat dit betreft een duidelijke meerwaarde bieden gestimuleerd en de andere aan de kant geschoven worden?

Hoe veel waardering ik ook heb voor de pogingen van Nussbaum om enkele reële problemen waar we vandaag mee geconfronteerd worden onder de aandacht te brengen, toch moet ik vaststellen dat de antwoorden die Nussbaum op deze problemen tracht te formuleren, niet geheel bevredigend zijn en zelfs enkele gevaren met zich meebrengen. Zoals ik hierboven heb trachten aan te geven, ligt de oorzaak van dit probleem grotendeels in het feit dat Nussbaum er zelf niet in slaagt los te komen van de dominantie van het economische denken dat ze bekritiseert. In het volgende hoofdstuk zal ik daarom een andere uitweg uit de besproken problematiek toetsen aan de hand van de kritiek van Hans Achterhuis.

Het kapitalisme als ideologie en utopie

Zoals reeds bleek uit het vorige hoofdstuk, baseert Hans Achterhuis zijn kritiek op de geëconomiseerde of, in zijn terminologie, neoliberale samenleving op mogelijkheid om de principes van de vrije markt te bevragen. In tegenstelling tot Nussbaum is de kritiek die Achterhuis formuleert dan ook expliciet een kritiek op de werking van het kapitalistische systeem.

Zoals reeds blijkt uit de titel van het boek, *De utopie van de vrije markt*, poogt Achterhuis de neoliberale ideologie en het daarmee samengaand kapitalisme als utopisch denken te ontmaskeren. De vrije markt is immers, zo geeft Achterhuis aan, geen noodzakelijk gegeven en is evenmin, zoals neoliberalen vaak beweren, via een spontaan proces tot stand gekomen. Het tot stand komen van de vrije markt is dikwijls, zoals uit historische analyse blijkt, het gevolg van gewelddadig overheidsingrijpen. Achterhuis verwijst hierbij naar de ontwikkeling van het kapitalisme in het 16e eeuwse Engeland, die hij duidt als een “oorlog tegen de subsistentie” waarbij grote groepen mensen wanhopig vochten om hun subsistentie-economie te behouden. De usurpatie van de commons door grootgrondbezitters leidde tot grote armoede en ellende, aangezien het overleven van velen voordien net van hun recht op het gebruik van de gemeenheden had afgehangen.⁷⁶

Of de vrije markt dus werkelijk een garant is voor vrijheid, wat verdedigers van het marktdenken verdedigen, blijkt dus maar de vraag. In theorie klopt het immers dat in een vrije markt alle akkoorden vrijwillig worden gesloten, maar het is de vraag of er werkelijk sprake kan zijn van vrije keuze als voor velen het alternatief erin bestaat te verhongeren. Het ideaal van vrijheid blijkt dan ook eerder een middel om een economisch systeem te verdedigen dan het doel waaraan de vrije markt een bijdrage zou kunnen leveren. Zo ging de econoom Friedrich von Hayek ervan uit dat een dictatoriaal bestuur een noodzakelijke overgangsmaatregel kon vormen voor de invoer van de vrije markt. Tal van vrijheden zouden dus, aldus Hayek, opgeofferd mogen worden voor de realisatie van een “vrije” economie.⁷⁷

Dat neoliberalen blind zijn voor de onvrijheden die met het vrije marktsysteem samengaan en de vrije markt presenteren als natuurlijk en onontkoombaar, geeft aan dat het neoliberale denken ideologisch en utopisch gekleurd is. Dat velen dit echter niet zo ervaren (ook Achterhuis geeft toe zelf lang blind geweest te zijn voor het utopische karakter van het neoliberale denken), heeft te maken met de vanzelfsprekendheid waarmee het neoliberale denken zich in ons denken genesteld heeft. Net zoals andere vormen van utopisch of ideologisch denken, blijft het neoliberalisme als ideologie zelf

⁷⁶ Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, p. 124

⁷⁷ Verhofstadt, recensie van: Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, op: *Liberales*, <http://www.liberales.be/boeken/achterhuis>

grotendeels onzichtbaar. Ze is, zoals Achterhuis stelt, “de bril die bijna iedereen draagt”.⁷⁸

Vertrekpunt van Achterhuis' analyse van het kapitalisme als utopie en ideologie is Ayn Rands *Atlas Shrugged*. Dat dit geen willekeurig gekozen boek ter illustratie van Achterhuis' these is, blijkt al uit het feit dat *Atlas Shrugged* in de Verenigde Staten verkozen werd tot één van de belangrijkste boeken van de afgelopen eeuw.⁷⁹ Zeker in Amerika blijkt de filosofie van Rand invloedrijk te zijn. Dit komt bijvoorbeeld tot uiting in het feit dat *Atlas Shrugged* in zekere zin voor Milton Friedman en zijn “Chicago Boys” de blauwdruk vormde voor de invoer van de neoliberale utopie in het Chili van Pinochet. Daarnaast was ook Alan Greenspan, die tot 2006 president was van de Amerikaanse Federal Reserve Bank, één van Rands belangrijkste leerlingen.⁸⁰ In navolging van Rand was Greenspan er heilig van overtuigd dat accumulatie van welvaart het best kon gebeuren door het voortdurend wegnemen van hindernissen voor de vrije markt, door dereguleringen, privatiseringen en zo weinig mogelijk controle van de staat. Zoals Dirk Verhofstad in een bespreking van Achterhuis' boek aangeeft, leken de menselijke catastrofes die het gevolg waren van de maatregelen om de markt vrij te maken Greenspan niet te deren, omdat hij in de overtuiging verkeerde dat het uiteindelijk allemaal wel goed zou komen.⁸¹

Greenspan is op dat vlak symptomatisch voor het neoliberale denken: wanneer het economische systeem met zware problemen wordt geconfronteerd (de economische crisis kan hiervoor als een goed voorbeeld dienen), worden deze problemen niet geanalyseerd als zijnde problemen die voortkomen uit dit systeem, maar als het resultaat van het nog niet voldoende geactualiseerd zijn van dit systeem. Het falen van de markt komt volgens de neoliberale denker voort uit het feit dat de vermarkting nog te weinig is doorgedrongen en de overheidscontrole op de markt nog te sterk doorweegt. De bankencrisis blijkt voor de liberaal geen gevolg van te weinig controle van de overheid op de bankensector, maar net het gevolg van een teveel aan controle. De markt reguleert zichzelf, stellen ze, overheidscontrole kan enkel nefast zijn. De oplossing van de liberaal voor het falen van de markt blijkt dus, paradoxaal genoeg, te bestaan uit “meer markt”.

In Rands *Atlas Shrugged*, waarmee Achterhuis de basisprincipes van de kapitalistische utopie weergeeft, trekken mensen zich uit onvrede met het collectivistisch georiënteerde overheidsbeleid terug uit de bestaande maatschappij. Alle mensen met enig economisch belang verdwijnen één na één spoorloos en verenigen zich in het utopische Atlantis. In Atlantis is, in tegenstelling tot de meeste andere utopieën, niets gratis beschikbaar. Alle onderlinge verhoudingen worden geregeld via de markt. Van een vriendendienst kan in Atlantis nooit sprake zijn, voor alles moet er betaald worden. Oorspronkelijk bestond het plan van de verdwenen ondernemers eruit de oude wereld te verlaten en in Atlantis een nieuw leven te beginnen. Door het verdwijnen van alle belangrijke denkers en

78 Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, p. 99

79 Ibid., p. 7

80 Loc. cit.

81 D. Verhofstadt, recensie van: Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, op: *Liberales*, <http://www.liberales.be/boeken/achterhuis>

ondernemers blijkt de oude maatschappij echter in elkaar te storten en bereiden de ondernemers zich voor op een terugkeer naar de oude wereld die ze, naar het model van Atlantis, opnieuw zouden kunnen opbouwen.⁸² Wat uit Rands verhaal blijkt, is dat er een noodzaak bestaat om de bestaande samenleving, waarin de overheid een belangrijke rol speelt, te vernietigen en op een radicaal andere manier op te bouwen. Enkel door een radicale breuk zou de mensheid in de toekomst vrij en welvarend zijn, een opvatting die sterke overeenkomsten vertoont met andere utopieën, zoals het communisme.

Wat Achterhuis opvalt, is het grote contrast dat er bestaat tussen de ideale samenleving zoals die door Rand geschetst wordt en de basisprincipes van de traditionele samenleving. In Atlantis zijn immers drie woorden taboe en verboden: behoefte, hulp en gemeenschappelijkheid.⁸³ Deze woorden komen overeen met de centrale begrippen van de traditionele samenleving die in het vorige hoofdstuk reeds ter sprake werden gebracht, namelijk herverdeling, wederkerigheid en oikos. Het concept dat in zowel Atlantis als in Rands filosofie centraal staat is met andere woorden “eigenbelang”. Volgens Rand is het volgen van het eigenbelang immers objectief gezien de meest redelijke optie. In de samenleving die Rand voorstaat dient dit denken vanuit eigenbelang gestimuleerd te worden. Dat is bij uitstek wat in de kapitalistische samenleving gebeurt. Achterhuis schetst dit door te stellen dat de huidige samenleving hebzucht en afgunst aanmoedigt. De economie moet immers steeds weer nieuwe producten aan de man kunnen brengen. Het kapitalistische systeem heeft nood aan een batterij consumenten die telkens weer nieuwe producten begeren. Voor zijn analyse van de begeerte doet Achterhuis beroep op het begrip “mimetische begeerte” van René Girard dat stelt dat mensen een ander navolgen in wat zij begeren: mensen willen vooral datgene hebben wat de ander heeft.⁸⁴

Net vanwege dit mimetische aspect wordt in de traditionele gemeenschap de begeerte uitdrukkelijk verboden. Toegeven aan de begeerte zou in de traditionele samenleving immers geleid hebben tot een hobbesiaanse oorlog van allen tegen allen. Door de uitvinding van het geld hoeft de begeerte echter niet langer als gevaar beschouwd te worden. Dankzij geld kunnen we immers de dingen kopen die de ander heeft.

“Natuurlijk is het nog steeds niet goed om de ezel of het rund van je buurman te begeren, maar het wordt zeker gestimuleerd om zelf ook zo'n ezel of rund te willen hebben.”⁸⁵

De consumptiemaatschappij is met andere woorden gebaseerd op datgene wat in de traditionele samenleving net werd tegengegaan: begeerte. Mede daardoor zijn we volgens Achterhuis allemaal mede verantwoordelijk voor de huidige crisis. In de greep van het streven van altijd maar meer gingen mensen massaal speculeren.

“Iedereen speculeerde, als het niet op de beurs was, dan wel met het eigen huis. Mensen losten hun hypotheek niet meer af, in het heilige geloof dat ze met het geld beter konden

82 Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, p. 63- 80

83 Ibid., p. 140

84 Ibid., p. 283

85 A. Kleinberg, *Zeven hoofdzonden*, geciteerd in: Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, p. 284

speculeren om het later in een keer af te lossen.⁸⁶

Achterhuis geeft toe dat hij, net als velen, deze gang van zaken lange tijd amper in vraag stelde. Ook toen hij begon aan het onderzoek dat tot *De utopie van de vrije markt* heeft geleid, bleef hij in zekere zin zelf nog steeds in de neoliberale utopie geloven. Hoewel hij zich in de loop van zijn onderzoek geconfronteerd zag met de dystopische trekken van het neoliberalisme zoals de verschraving van menselijke relaties doordat de hele wereld tot een markt wordt gereduceerd, toenemende sociale ongelijkheid, uitsluiting van burgers die de concurrentiestrijd op de markt niet aankunnen en de afbraak van de politieke macht van gemeenschappen, bleef hij er lange tijd van overtuigd dat de vrijmaking van de markt in elk geval wel economische welvaart met zich mee zou brengen. Pas tegen het einde van zijn onderzoek begon Achterhuis tot de vaststelling te komen dat de vrije markt zelfs die belofte niet waarmaakt: “een kwart eeuw neoliberale globalisering heeft geresulteerd in minder groei en grotere sociale verschillen”.⁸⁷

86 P. de Waard, geciteerd in: Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, p. 285

87 Ibid., p. 297

Een kapitalisme dat maat houdt?

Het is vreemd dat Achterhuis tegen het einde van het boek, na op alle onvolkomenheden van het principe van de vrije markt gewezen te hebben, toch geen afstand van het kapitalistische systeem wil doen. In plaats daarvan pleit hij, net als Nussbaum, voor een “kapitalisme dat maat houdt”.⁸⁸ De reden waarom hij het kapitalistische systeem niet afzweert, hangt samen met zijn kritiek op het utopische denken. Het kapitalisme afzweren of pogen hier een alternatief op te formuleren dreigt immers snel een utopisch karakter te krijgen.

Toch vraag ik mij af of Achterhuis door zijn pleidooi voor een kapitalisme dat maat houdt niet kiest voor een té makkelijke oplossing. Ten eerste moeten we ons de vraag stellen of, zoals Achterhuis aanneemt, het afwijzen van het kapitalistische systeem of het formuleren van alternatieven noodzakelijkerwijs een utopisch karakter heeft. Men zou evengoed, in de geest van de Frankfurter Schule, kunnen pogen de positieve tendensen in de samenleving op te sporen en vervolgens trachten deze te bevorderen. Net zoals Walter Benjamins engel van de geschiedenis, met de blik op het verleden gericht, achterwaarts de toekomst inloopt, niet wetend wat hem te wachten staat, kunnen we de toekomst slechts uitbouwen zonder te beschikken over een blauwdruk. Het is daarbij wel mogelijk om te wijzen op enkele hoopgevende tendensen en op basis daarvan stapsgewijs de toekomst tegemoet te gaan. Achterhuis doet daar in zijn boek een interessante aanzet toe door te wijzen op de ruimte die zich buiten zowel de markt als de staat bevindt, namelijk de burgermaatschappij. Om zijn begrip van de burgermaatschappij uit te werken, valt Achterhuis terug op het eerder gebruikte begrip “oikos” en op de idee dat het goede leven zich doorgaans buiten zowel markt als staat afspeelt en net in de “oikos” geworteld is. Het goede leven speelt zich immers af in wederkerigheidsrelaties, in de gemeenschappelijkheid, in samen met anderen greep op ons leven houden.⁸⁹

Het is jammer dat de aanzet die Achterhuis biedt, beperkt blijft, zeker in vergelijking met het materiaal dat hij op de tafel heeft liggen en dat meer mogelijkheden biedt dan Achterhuis zelf lijkt te vermoeden. Er is immers door anderen al verder doorgedacht op de mogelijkheden om via nieuwe vormen van “commons” weerstand te bieden tegen de macht van het economische systeem.⁹⁰ Deze nieuwe “commons” sluiten nauw aan bij wat Achterhuis begrijpt als de burgermaatschappij. Zij zijn immers bij uitstek gericht op het in gemeenschap voorzien van bepaalde basisbehoeften om zo enerzijds een zekere onafhankelijkheid ten opzichte van de economische markten te bewaren en anderzijds het goede leven te realiseren via de uitbouw van een nieuwe gemeenschappelijkheid. De subsistentie, die in Achterhuis' analyse van de pre-kapitalistische samenleving een belangrijke rol speelt, komt bij de uitwerking van zijn (summiere) antwoord op de door hem geschetste problematiek, niet terug, hoewel deze bijvoorbeeld probleemloos gekoppeld kan worden aan de “commons”.

⁸⁸ Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, p. 287

⁸⁹ Ibid., p. 299

⁹⁰ Zie bijvoorbeeld het al eerder vermelde Kenis – Lievens, *De mythe van de groene economie*

Daarnaast illustreren ook bepaalde evoluties binnen de digitale wereld, die niet meteen op subsistentie gericht zijn, maar wel nieuwe “commons” vormen, dat, in tegenstelling tot wat (neo)liberale denkers vaak beweren, vernieuwingen ook mogelijk zijn zonder dat daar winststreven of economische belangen mee gemoeid zijn. De idee dat mensen enkel gemotiveerd zijn iets nieuws uit te vinden indien ze daar voor betaald worden, blijkt niet te kloppen wanneer we een blik werpen op de digitale “commons” die reeds bestaan. Via open source software hebben een massa mensen toegang tot gratis software, terwijl een gemeenschap van informatici continu bezig blijft deze software gezamenlijk te verbeteren zonder daarbij enig geldgewin na te streven.⁹¹ De ontwikkeling van allerlei nieuwe commons kunnen we dan ook beschouwen als één van die positieve tendensen die we vandaag in de samenleving kunnen opmerken en die we kunnen pogen te bevorderen.

Een tweede reden waarom Achterhuis' pleidooi voor een kapitalisme dat maat houdt een te makkelijke oplossing voor de geschetste problematiek is, volgt uit de kritiek die Achterhuis zelf formuleert op het kapitalisme en het marktdenken. Zoals Achterhuis aangeeft, kan het kapitalisme slechts blijven functioneren door het steeds opnieuw creëren van nieuwe markten en door het voortdurend aanwakkeren van hebzucht en begeerte. Het is dan maar de vraag of de economie, zoals Achterhuis bepleit, zich zal laten terugdringen tot zijn oorspronkelijke plaats. Hoewel hun analyse van de geëconomiseerde samenleving op een andere manier wordt opgebouwd, komen Achterhuis en Nussbaum in wezen bij dezelfde oplossing uit: wat dient te gebeuren is dat de economie opnieuw ten dienste komt te staan van de samenleving in plaats van omgekeerd. Nussbaum formuleert daartoe het alternatief van de capability-benadering: in plaats van landen met elkaar te vergelijken op basis van de economische groei, dient in de eerste plaats gekeken te worden naar de concrete mogelijkheden die ieder individu tot zijn beschikking heeft. Achterhuis' antwoord bestaat uit het teruggrijpen naar de *Ethica* van Aristoteles. Via Aristoteles wil Achterhuis benadrukken dat het goede leven zich doorgaans afspeelt buiten zowel markt als staat, namelijk in wederkerigheidrelaties, in de oikos en de gemeenschappelijkheid.

Om de burgermaatschappij te versterken zodat deze weerstand kan bieden tegen de grote druk van de markt en de kapitalistische economie in de pas kan houden, acht Achterhuis het wenselijk terug te keren naar de vier kardinale deugden die Aristoteles in de *Ethica* naar voren schuift. In eerste instantie is er bijvoorbeeld nood aan praktische wijsheid. Achterhuis stelt in die context dat burgermaatschappij en markten via elastische banden met elkaar verbonden zijn. De verzelfstandiging van de markten leidt uiteindelijk tot de vernietiging van de banden tussen markten en burgermaatschappij en het is dus een kwestie van praktische wijsheid ervoor te zorgen dat het zover niet kan komen. Als tweede noodzakelijke deugd wordt moed aangehaald. Deze is noodzakelijk om weerstand te kunnen bieden tegen de voortdurende druk van de markten. Vervolgens is er nood aan zelfbeheersing en maatgevoel. Achterhuis bepleit zo dat de markt niet aan banden gelegd hoeft te worden, maar dat de banden tussen markt en samenleving zichtbaar en voelbaar gemaakt moeten worden zodat we niet ten prooi vallen aan de verleidingen van de “utopie

91 Kenis – Lievens, *De mythe van de groene economie*, p. 218

van de begeerte". Tot slot is er nood aan de politieke deugd van de rechtvaardigheid, waarbij het algemeen belang centraal komt te staan.

Dat deze vier deugden een rol kunnen spelen binnen de burgermaatschappij, staat buiten kijf, maar als antwoord op de huidige problematiek lijken ze mij onvoldoende. Wanneer Achterhuis immers een idee geeft van hoe hij de invulling van de burgermaatschappij ziet, blijkt deze toch sterk individualistisch gekleurd: elke burger kan voor zichzelf nadenken hoe hij de rollen invult waarmee hij invloed kan uitoefenen op overheid en bedrijfsleven, namelijk in de rol van kiezer, consument, aandeelhouder, werknemer en buurman. Achterhuis steunt volgens mij dan ook te veel op de vooronderstelling dat ieder individu voor zichzelf moet proberen een zo ethisch hoogstaand mogelijk leven te leiden (waarbij de vier kardinale deugden van Aristoteles hem als leidraad kunnen dienen) en dat het collectieve zichzelf dan van daaruit wel vanzelf regelt. Door algemeen te stellen dat ieder individu maar voor zichzelf moet uitmaken hoe hij best zijn rol als "geëngageerde burger" kan spelen, gaat hij voorbij aan het feit dat het voor sommigen makkelijker is deze rol op te nemen, terwijl anderen, door bijvoorbeeld een sociale of economische context, hiertoe minder in staat zijn.

Hoewel Achterhuis uitgaat van de idee dat een oplossing voor de problematiek van de geëconomiseerde samenleving bestaat in een versterking van de burgermaatschappij, denkt hij deze toch sterk vanuit het individu en legt hij sterk de focus op wat het individu kan doen. Achterhuis blijft in zekere mate denken vanuit een liberaal, kapitalistisch uitgangspunt. Mede hierdoor denkt hij de rol van de gemeenschap als gemeenschap (en dus niet als aggregaat van geëngageerde burgers) onvoldoende door.

Verzet tegen de economisering

Er is echter nog een ander probleem dat voortkomt uit Achterhuis' formulering van de versterking van de burgermaatschappij als antwoord op de problematiek van de economisering. Achterhuis analyseert immers wel het ideologische en utopische karakter van het neoliberale of kapitalistische gedachtengoed, maar brengt de dominantieproblematiek die met dit ideologische of utopische karakter gepaard gaat, niet meer ter sprake wanneer hij zijn antwoord formuleert. Dat het ideologische of utopische karakter van het kapitalisme grotendeels verborgen blijft, illustreerde Achterhuis, zoals ik hierboven reeds beschreef, met het beeld dat het “de bril is die iedereen draagt”. Walter Weyns hanteert echter een andere vergelijking, die misschien nog beter de onontkoombaarheid van de economisering uitdrukt:

“(Het) is de lucht die je vandaag zo'n beetje overal opsnuift, in parlementen niet minder dan in bedrijven, banken, openbare instellingen, scholen, universiteiten, mediabedrijven, ziekenhuizen, uitgeverijen of culturele instellingen. Zelfs verenigingen en gezinnen zijn ervan doordrongen. Zuur en schraal als het (...) ook moge zijn, het is er wel, en je moet bijna onder een stomp leven om te vermijden het in te ademen.”⁹²

Interessant aan de vergelijking van de ideologie met lucht is dat hierdoor de onzichtbaarheid ervan duidelijk wordt gemaakt. Zoals Horkheimer en Adorno ook al aangaven, is het net de onzichtbaarheid van de macht die wordt uitgeoefend, die deze macht nog sterker maakt. De macht van het traditioneel gangbare, wordt net doordat alles zijn stempel draagt, enkel nog sterker.⁹³ Het is dan ook net de onzichtbaarheid ervan die het problematische karakter van dit type machtsuitoefening uitmaakt: macht is immers van alle tijden, maar vroeger was die macht zichtbaar en identificeerbaar, terwijl hij vandaag onzichtbaar en alomtegenwoordig is. Greg Houwer merkt in die context op dat het marktdenken tot in alle geledingen van onze samenleving is doorgedrongen en met haar nuts- en winstmaximaliseerbare logica overal een onzichtbare hand in heeft, waardoor de identificeerbare macht misschien wel machtelozer is geworden dan ooit tevoren.⁹⁴

Wanneer men zich wil verzetten tegen de dominantie van de macht op allerlei terreinen, wordt men bijgevolg met een belangrijk probleem geconfronteerd: als er wel machtsuitoefening is, maar geen machtsconcentratie in één, zichtbaar individu, waartegen moet men zich dan verzetten?⁹⁵ Het is daarom interessant ook hier terug te grijpen naar de analyses van Horkheimer en Adorno, omdat deze dominantieproblematiek in hun werk een bijzondere plaats inneemt. Vaak wordt deze problematiek zeer pessimistisch geïnterpreteerd: Horkheimer en Adorno beschrijven immers een systeem dat werkt als een tantaluskwelling waarbij de consumenten gestrikt worden in een web van onvervulde verlangens en sterk gestuurde denkpatronen, waardoor hen elke mogelijkheid tot verzet ontzegd lijkt te worden. Er is dus sprake van een onderdrukking van het tot consument

92 Weyns e.a., *Marktisme*, p. 8

93 Horkheimer – Adorno, *Dialectiek van de Verlichting*, p. 142

94 G. Houwer, “De onzichtbare handdruk. Over kunstenaars, hun dromen en hun nachtmerries,” in: Weyns e.a., *Marktisme*, p. 183

95 G. Vanheeswijck, “Marktisme als totalitarisme”, in: Weyns e.a., *Marktisme*, p. 46 – 47

gereduceerde individu door het systeem.

Volgens filosofe Deborah Cook, die zich verdiept heeft in het werk van Adorno, is deze onderdrukking echter geen eenrichtingsverkeer.⁹⁶ De consument draagt, aldus Cook, zelf bij tot zijn eigen onderdrukking. Centraal in haar analyse van deze problematiek staat dan ook de notie “self-deception” of zelfbedrog. De consument die meedraait in de toenemende economisering van de samenleving, is dus niet louter slachtoffer. De economisering is geen proces dat zich boven zijn hoofd afspeelt en waar hij geen vat op heeft. Via zelfbedrog draagt de consument zelf bij tot de dominantie van het economische denken. Cook baseert zich voor haar analyse van het zelfbedrog op enkele andere teksten van Adorno, zoals *On Popular Music*, waarin Adorno de visie bekritiseert die de individuen in de laatkapitalistische samenleving voorstelt als blinde en onwetende objecten in een onoverwinnelijk systeem van dominantie.⁹⁷ Niet enkel de cultuurindustrie of de kapitalistische samenleving zijn immers erfgenamen van de Verlichting, de consumenten zijn dat evenzeer. Hierdoor is volledige controle en manipulatie van de individuen onmogelijk.

De cultuurindustrie slaagt er dus, in tegenstelling tot wat men zou denken na een eerste lezing van de kritiek van Horkheimer en Adorno hierop, volgens Cook niet geheel in het bewustzijn van zijn consumenten te controleren. Ze steunt hiervoor op één van Adorno's laatste essays, waarin expliciet ontkend wordt dat complete controle of versterking van het bewustzijn van de consument mogelijk is.⁹⁸ Dominantie is immers, zo stelde Adorno reeds in “On Popular Music”, een publiek geheim.⁹⁹ Er is sprake van een dunne sluier die het bewustzijn afscheidt van zijn kennis van het leugenachtige karakter van de ideologie van de cultuurindustrie. Tegelijkertijd geeft Adorno toe dat het bijna onoverkomelijk moeilijk is om doorheen deze dunne sluier te breken en mensen bewust te maken van datgene wat ze eigenlijk onbewust al weten.¹⁰⁰ Cook stelt dat enkel een psychoanalytisch georiënteerde

96 De uitwerking is terug te vinden in: Cook, *The Culture Industry Revisited*

97 Ibid., p. 67

Cook verwijst hiermee o.a. naar het volgende citaat: “Hence, we cannot content ourselves with merely stating that spontaneity has been replaced by blind acceptance of the en - forced material. Even the belief that people today react like insects and are degenerating into mere centers of socially conditioned reflexes, still belongs to the facade. Too well does it serve the purpose of those who prate about the New Mythos and the irrational powers of community.” (T.W. Adorno, “On Popular Music”, *Studies in Philosophy and Social Research IX* (1941) 1, p. 47-48 (Hierna: Adorno, “On Popular Music”))

98 Cook verwijst hier naar: T.W. Adorno, “Free Time”, in: *The Culture Industry*, London – New York: Routledge, 1991, p. 196 – 197: “What the culture industry presents people with in their free time, if my conclusions are not too hasty, is indeed consumed and accepted, but with a kind of reservation, in the same way that even the most naive theatre or filmgoers do not simply take what they behold there for real. Perhaps one can even go further and say that it is not quite believed in. It is obvious that the integration of consciousness and free time has not yet completely succeeded. The real interests of individuals are still strong enough to resist, with certain limits, total inclusion. That would concur with the social prediction that a society, whose inherent contradictions persist undiminished, cannot be totally integrated even in consciousness. Society cannot have it all its own way, especially not in free time, which does indeed lay claim to people, but by its very nature still cannot totally claim them without pushing them over the edge. I shall refrain from spelling out the consequences; but I think that we can here glimpse a chance of maturity (Mündigkeit), which might just eventually help to turn free time into freedom proper”

99 Adorno, “On Popular Music”, p. 47

100 Loc. cit.

analyse kan onthullen wat achter dit dubbelzinnige bewustzijn schuilgaat. Wanneer Cook de notie zelfbedrog introduceert, moeten we deze notie dus vanuit psychoanalytische hoek benaderen, en begrijpen als het onbewust “kennen” van een bepaalde waarheid. Door de introductie van de notie zelfbedrog, wordt dan ook duidelijk dat het individu zelf bijdraagt tot zijn eigen onderdrukking, omdat dit zelfbedrog immers enkel door de individuen zelf kan worden uitgeoefend. Dat het individu in staat is tot zelfbedrog, betekent ook dat het niet volledig passief en manipuleerbaar is. Ondanks de pessimistische toon die Horkheimer en Adorno in hun *Dialektik der Aufklärung* aanslaan, geven ze tegelijkertijd aan dat de cultuurindustrie het steeds moeilijker krijgt om iedereen in de pas te houden.¹⁰¹ Cook wijst er dan ook op dat het van belang is om de claim dat de mogelijkheid van verzet bestaat niet over het hoofd te zien.

Wanneer we dit wat explicieter maken en terugkeren naar de problematiek van de geëconomiseerde samenleving, wordt duidelijk hoe belangrijk Achterhuis' "ontmaskering" van het neoliberale denken als een ideologisch denken is en hoe jammer het is dat hij deze problematiek links laat liggen wanneer hij een antwoord op de door hem geschetste problematiek tracht te geven. Onbewust “weet” het individu dat zijn manier van denken ideologisch gekleurd is, dat zijn denken beïnvloed wordt door de bril die hij draagt, maar uit zelfbehoud verdringt hij deze wetenschap. Voor zijn overleven voegt het individu zich immers in in het systeem: als andersdenkende zou hij namelijk genadeloos verstoten worden.

Cook vindt in verschillende teksten van Adorno gelijkaardige claims terug. Het publiek, zo stelt Adorno op verscheidene manieren, weet op een voor- of onbewust niveau dat het bedrogen wordt. Mede hierdoor bestaat er, hoe gestandaardiseerd de cultuur ook is, geen massaal gestandaardiseerd bewustzijn. Waarschijnlijk de enige reden waarom de individuen de cultuurproducten die ze krijgen voorgeschoteld goedkeuren, is dat ze verplicht zijn zich aan het bewustzijn van wat gaande is te onttrekken, zolang er geen alternatief bestaat. De constanten die we dus tegenkomen in verschillende van Adorno's werken, is dat de ideologie van de cultuurindustrie in wezen zwak is (ze is niet in staat tot volledige onderwerping of manipulatie van de individuen) en dat de individuen onbewust weten dat ze bedrogen worden, maar deze kennis onderdrukken. De term “cultuurindustrie” kan daarbij probleemloos vervangen worden door “neoliberalisme” of “economisering”.

Zoals Cook aangeeft, is het jammer dat Adorno de idee dat het bewustzijn van de cultuurconsument dubbelzinnig is, niet verder heeft uitgewerkt. Het is dus noodzakelijk dat anderen in de toekomst nog verder werken op deze idee van dubbelzinnigheid en op de manier waarop het zelfbedrog het bewustzijn ervan weerhoudt datgene wat eigenlijk geweten is aan de oppervlakte te brengen. De motieven van degene die zichzelf bedriegt moeten dus aan het licht worden gebracht, samen met de psychologische mechanismen

101M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2011, p.141 (hierna: Horkheimer – Adorno, *Dialektik der Aufklärung*): “Der Fortschritt der Verdummung darf hinter dem gleichzeitigen Fortschritt der Intelligenz nicht zurückbleiben”

die met zelfbedrog gepaard gaan.

Hoewel de these van het zelfbedrog allesbehalve volledig uitgewerkt is, biedt het ons toch interessante perspectieven wanneer we ons verdiepen in de mogelijkheden van verzet tegen het dominante kapitalistische systeem. Wanneer er, zoals Adorno lijkt aan te geven, geen sprake is van zuiver eenrichtingsverkeer binnen de dominantie, kan het individu dus wel degelijk een rol spelen tegenover dit systeem. Adorno geeft zelf een interessante voorzet hiervoor via de these van de laatkapitalistische samenleving als een “vaderloze” samenleving. De economische veranderingen hebben immers bijgedragen tot een “erosie van het gezin” in het laatkapitalisme.¹⁰² Ook Horkheimer wijst erop dat het hedendaagse gezin veel van zijn oorspronkelijke functies heeft moeten overdragen aan andere instituties of de maatschappij. Als gevolg hiervan worden jonge mensen vandaag minder gehinderd, maar worden ze ook sneller in de maatschappij geworpen, waardoor de dingen die van hen worden verwacht anders zijn dan voorheen: het plezier dat men beleeft aan het nemen van persoonlijke beslissingen, aan culturele ontwikkeling en het vrije gebruik van de verbeelding worden vervangen door andere doelstellingen, namelijk technische kennis, tegenwoordigheid van geest, plezier in het beheersen van machines en de noodzaak geïntegreerd te zijn in de meerderheid waarvan de regels het individuele oordeel vervangen.¹⁰³ Hier keert opnieuw de problematiek van het verdwijnen van het individu op de voorgrond: het individu slaagt er immers niet langer in als individu te denken. Er is echter nog een ander belangrijk aspect dat samenhangt met het verdwijnen van het belang van de familie, dat rechtstreeks met de economisering samenhangt. Horkheimer stelt immers dat het huwelijk, vriendschap of familiebanden devalueren omdat relaties steeds meer vanuit een functioneel standpunt worden bekeken.¹⁰⁴ De economische logica, die de dingen definieert in functie van het nut dat deze hebben voor de realisatie van winst, dringt zich ook op aan de menselijke relaties: de ander wordt “een bruikbaar goed” en is enkel onze aandacht waard wanneer hij ons van nut kan zijn om hogerop te raken.

Volgens Adorno vormt het gezin echter, vanwege zijn bepaalde graad van onafhankelijke besluitvorming en rationele zelfcontrole, een potentiële bron van verzet. Dit in het achterhoofd houdend, wordt duidelijk dat ook alternatieve gemeenschappen een potentiële bron van verzet zouden kunnen vormen. Net door het aanhalen van sociale banden, het verwerven van een bepaalde graad van onafhankelijkheid en zelfcontrole, wordt het bieden van collectief verzet mogelijk. Op die manier benaderen we Achterhuis' opvatting van de burgermaatschappij. Het is immers eigen aan deze alternatieve gemeenschappen dat ze noch van de markt, noch van de staat deel uitmaken. Daarenboven is het interessant vast te stellen dat, volgens een aantal hedendaagse opvattingen, de notie

¹⁰²Cook, *The Culture Industry Revisited*, p. 7: “The impact which these changes have had on the family is profound. The economic power which parents once wielded in the high liberal era commended respect from their children. It also motivated rebellion against the reality principle they represented. Parents were figures who were both emulated and resisted. By contrast, in late capitalist societies, the father has become a simple functionary and no longer serves as an authority figure. His children neither introject his values nor measure their strength against him by resisting him. For Adorno, the real problem in the new “fatherless” society is that the “forces of opposition” within it have become paralyzed.”

¹⁰³Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 185 – 186

¹⁰⁴Ibid., p. 189 – 190

zelfbedrog veel te maken heeft met het feit dat de mens een sociaal dier is. Zo stelt filosoof Johan Braeckman bijvoorbeeld, in navolging van sociaal psychologen en evolutiebiologen, dat zelfbedrog een belangrijke rol speelt voor de mens als gemeenschapswezen: uit angst uit de groep verstoten te worden, blijken we in staat bepaalde waarheden te verdringen.¹⁰⁵ Hier zien we opnieuw de eerder aangehaalde problematiek van het zelfbehoud terugkeren: wie het systeem immers bekritiseert en zich zo buiten het systeem plaatst, wordt uitgestoten. Door het vormen van alternatieve gemeenschappen kan dit mechanisme dan ook deels worden gecompenseerd: ontsnappen aan de groepsdruk die het individu dwingt mee te draaien in het heersende systeem wordt al een stuk makkelijker wanneer er een alternatieve groep bestaat die, net als het naar verzet hunkerende individu, de neoliberale waarden afwijst en er alternatieven voor formuleert.

Door de hierboven geschetste problematiek van de mogelijkheid tot verzet tegen de dominantie van het geëconomiseerde denken, wordt duidelijk dat Achterhuis iets belangrijks ongezegd laat wanneer hij de versterking van de burgermaatschappij bespreekt als antwoord op de economisering van de samenleving. Achterhuis gaat hier immers nogal licht overheen. De vraag of de mogelijkheid wel bestaat dat de burgermaatschappij, die reeds in grote mate onder invloed van de economie is komen te staan, zich eenvoudigweg opnieuw van deze economisering zou kunnen losmaken, wordt door Achterhuis immers niet gesteld. Achterhuis besteedt in zijn analyse van de invloed van het economische denken op onze samenleving veel aandacht aan het ideologische karakter van dit denken, maar wanneer hij een antwoord op de door hem geschetste problematiek tracht te schetsen, komt dit ideologische aspect niet ter sprake. Zoals met Horkheimer en Adorno werd aangegeven, is het echter van belang de kracht van de ideologie mee in rekening te brengen wanneer we ons de vraag stellen of er een mogelijkheid tot verzet bestaat.

¹⁰⁵Zie bijvoorbeeld: E. Bracke, "Pizza Maria en ander breinbedrog. Johan Braeckman over valkuilen voor kritische denkers", Knack 04.05.2011, p. 66

Besluit

Ik begon deze scriptie met de vaststelling dat de problematiek van de geëconomiseerde samenleving dezer dagen een steeds grotere rol speelt in het maatschappelijke en filosofische debat, waarbij ik meteen opmerkte dat de vandaag geformuleerde kritieken minder nieuw zijn dan ze op het eerste zicht lijken, omdat de economisering van de samenleving een tendens is die al langer aan de gang is dan critici van het zogenaamde neoliberalisme vaak geloven.

Ik vertrok bij mijn onderzoek dan ook van de vooronderstelling dat het wellicht beloftevol zou zijn enkele van de hedendaagse kritieken op de geëconomiseerde samenleving te confronteren met een kritiek die reeds decennia eerder geschreven is, maar waarin reeds dezelfde vaststellingen zijn terug te vinden als deze die vandaag door diverse auteurs worden gedaan. Deze confrontatie bleek op een aantal domeinen interessante aanvullingen te bieden op de besproken hedendaagse auteurs, Martha Nussbaum en Hans Achterhuis, en bracht tevens aan het licht dat de uitgangspunten van deze auteurs op sommige vlakken onhoudbaar zijn. Met hun pleidooi voor een gematigd kapitalisme komen Nussbaum en Achterhuis immers in een contradictie terecht. Wanneer het eigen is aan het kapitalistische systeem om, met het oog op kapitaalaccumulatie, steeds nieuwe markten aan te boren, waardoor het marktdenken uiteindelijk binnendringt in allerlei maatschappelijke domeinen, lijkt het onmogelijk dit systeem in stand te houden en tegelijkertijd deze voortdurende expansie van de markt in te dijken.

Als paradigma voor de economisering, verwees ik naar de idee dat het kapitalistische systeem de individuen reduceert tot consumenten en dat terug te vinden is in de kritiek die Horkheimer en Adorno formuleren op de cultuurindustrie. Het individu wordt op allerlei verschillende maatschappelijke domeinen, waar het economisch denken alsmar verder doordringt, dan ook steeds vaker als consument aangesproken. Doordat deze voortdurende gebiedsuitbreiding eigen blijkt te zijn aan een kapitalistische economie, blijkt dan ook dat de antwoorden die Achterhuis en Nussbaum vandaag op de economisering van de samenleving trachten te formuleren niet volstaan.

Nussbaum blijkt bovendien zelf niet te kunnen ontsnappen aan aan de nutslogica waartegen ze zich tracht te verzetten: wanneer ze kunsten en geesteswetenschappen probeert te “redden” van de economische logica die zich in het onderwijs aan hen opdringt, gaat zij kunsten en geesteswetenschappen vanuit eenzelfde nutslogica verdedigen. Ook Nussbaum draagt dus “de bril die iedereen draagt” en slaagt er niet in van de kapitalistische ideologie los te komen. Ook Achterhuis, die nochtans net van het ontmaskeren van het ideologische of utopische karakter van het marktdenken zijn uitgangspunt maakt, lijkt onvoldoende oog te hebben voor de macht die deze ideologie uitoefent. Wanneer hij poogt een antwoord te formuleren op de door hem geschetste problematiek, laat hij de vraag of verzet tegen de “gezichtloze macht” die door deze ideologie wordt uitgeoefend wel mogelijk is, links liggen. Met Horkheimer en Adorno probeerde ik dan ook aan te geven dat bij het formuleren van een antwoord op de

problematiek van de geëconomiseerde samenleving de macht van de ideologie die achter het marktdenken schuil gaat niet onderschat mag worden.

Wat ik in deze scriptie heb willen aantonen, is dat er een verband bestaat tussen enerzijds de tendens van economisering die op allerlei maatschappelijke domeinen valt op te merken en anderzijds het economische systeem dat onze samenleving kenmerkt. Wanneer we de economisering van de samenleving kritisch willen bevragen, is het dan ook noodzakelijk het economische systeem zelf in vraag te durven stellen. Dit hoeft echter niet automatisch tot een marxistische uitgangspositie te leiden. In deze scriptie aangehaalde ideeën als de subsistentie-economie en het ontwikkelen en versterken van vormen van “commons” zijn bijvoorbeeld zeer aanwezig binnen het ecologische denken. Het in vraag durven stellen van de kapitalistische dogma's is dan ook niet het alleenrecht van de marxistisch geïnspireerde denkers van vroeger en nu, maar is noodzakelijk voor ieder die een gefundeerde kritiek wil formuleren op de tendens van economisering die onze samenleving vandaag kenmerkt.

Bibliografie

Naslagwerken

Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (Ed.), <http://plato.stanford.edu>

Auteurs

Achterhuis, Hans, *De utopie van de vrije markt*, Rotterdam: Lemniscaat, 2011, vijfde druk (eerste druk 2010), 319 p.

Adorno, Theodor W., "Resumé over cultuurindustrie", in: *Zonder richtlijn. Parva aesthetica*, vertaald door Mark Wildschut, nawoord door Ruth Sonderegger, Amsterdam: Octavo Publicaties, 2012, p. 55 – 64 (oorspronkelijke uitgave: *Ohne Leitbild, Parva Aesthetica*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967)

_____, "On Popular Music", *Studies in Philosophy and Social Research* IX (1941) 1, p. 17-48

_____, *The Culture Industry*, Edited and with an introduction by Bernstein, J.M., London – New York: Routledge, 1991, 210 p.

Arendt, Hannah, *Vita activa. De mens: bestaan en bestemming*, vertaald door C. Houwaard, Amsterdam, Boom, 1994 (oorspronkelijke uitgave: *The Human Condition*, Chicago : University of Chicago Press, 1958)

Bracke, Eric, "Pizza Maria en ander breinbedrog. Johan Braeckman over valkuilen voor kritische denkers", *Knack* 04.05.2011, p. 62 – 66

Boomkens, René, *Erfenissen van de Verlichting. Basisboek cultuurfilosofie*, Amsterdam: Boom, 2011, 376 p.

Cook, Deborah, *The Culture Industry Revisited. Theodor W. Adorno on Mass Culture*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1996, 190 p.

Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2011, twintigste druk (eerste druk 1988), 275 p. (oorspronkelijke uitgave: New York: Social Studies Association, 1944)

Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W., *Dialectiek van de Verlichting. Filosofische fragmenten*, vertaald door Michel van Nieuwstadt, Amsterdam: Boom, 2007, volledig herziene editie (eerste druk Nijmegen: SUN, 1987), 287 p. (oorspronkelijke uitgave: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York: Social Studies Association, 1944)

Horkheimer, Max, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main: Fisher Tashenbuch Verlag, 1985, 353 p.

Kenis, Anneleen – Lievens, Matthias, *De mythe van de groene economie. Valstrik, verzet, alternatieven*, Antwerpen: Epo – Utrecht: Jan van Arkel, 2012, 336 p.

Nussbaum, Martha, *Mogelijkheden scheppen. Een nieuwe benadering van de menselijke ontwikkeling*, vertaald door Rogier van Kappel, Amsterdam: Ambo, 2012, 304 p. (oorspronkelijke uitgave: *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011)

Nussbaum, Martha, *Niet voor de winst. Waarom de democratie de geesteswetenschappen nodig heeft*, vertaald door Rogier van Kappel, Amsterdam: Ambo, 2012, vijfde druk (eerste druk 2011), 214 p. (oorspronkelijke uitgave: *Not for Profit*, Princeton: Princeton University Press, 2010)

Ritzer, George, *The McDonaldization of Society. How the principles of fast-food restaurants are dominating the world*, Los Angeles: Sage Publications, Inc., 2013 (20th anniversary edition), 236 p. (oorspronkelijke uitgave: Thousand Oakes, Pine Forge Press, 1993)

Weyns, Walter - Estor, Annemarie – Geudens, S. (red.), *Marktisme, Kritiek op het berekenende samenleven*, Kalmthout: Pelkmans, 2013, 244p.

Internetdocumenten

Office of the High Commissioner for Human Rights, “Universele verklaring van de rechten van de mens”, http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/dut.pdf (geraadpleegd op 29.03.2013)

Portaal *Belgium.be*, “Binnenlands product”, http://www.belgium.be/nl/economie/economische_informatie/nationaal_product/ (geraadpleegd op 04.04.2013)

Verhofstadt, Dirk, recensie van: Achterhuis, Hans, *De utopie van de vrije markt*, Rotterdam: Lemniscaat, 2010, 319 p., op: Liberales, <http://www.liberales.be/boeken/achterhuis>