



Vrije Universiteit Brussel

Faculteit: Letteren en Wijsbegeerte
Vakgroep: Wijsbegeerte en Moraalwetenschappen

Linde Van Goethem
Promotor: Marc Van den Bossche

Voorbij Jihad vs. McWorld

Hoe democratie een antwoord kan bieden op fundamentalisme en globalisering aan de hand van het werk van Benjamin Barber

Proeve ingediend voor het behalen van de graad van
master in de wijsbegeerte en moraalwetenschappen
afstudeerrichting culturele en politieke filosofie

Academiejaar 2012-2013



Beyond Jihad vs. McWorld

On how democracy can offer an answer to fundamentalism and globalization by use of Benjamin Barber

Abstract: *The thesis explores the possibility of Benjamin Barber's notion of a Strong Democracy as a possible answer to problems arising from the processes of fundamentalism, globalization, individualism and consumerism. This will be done by using a literature review of Barber's own work. From this the thesis will discuss the question whether and to what extent democracies could possibly become fundamentalist.*

Keywords: *Fundamentalism – Globalization – Individualism – Consumerism – Democratism – Benjamin Barber – Strong Democracy*

Abstract: In deze thesis wordt de mogelijkheid van Benjamin Barbers concept *Strong Democracy* als antwoord op de problemen die voortkomen uit de processen van fundamentalisme, globalisering, individualisme en consumentisme onderzocht. Dit alles zal gebeuren op basis van een literatuurstudie van het werk van Barber zelf. Aan de hand hiervan zal getracht worden een antwoord te bieden op de vraag of ook de democratie kan verworden tot een fundamentalistische strekking.

Sleutelwoorden: Fundamentalisme – Globalisering – Individualisme – Consumentisme – Democratisme - Benjamin Barber – Sterke Democratie

Samenvatting

Aan de hand van een literatuurstudie van het werk van Benjamin Barber wordt in deze thesis het concept *Strong Democracy* onderzocht als antwoord op de verschillende problemen die ontstaan door de processen van fundamentalisme, globalisering, individualisme en consumentisme. Gezien de wederzijdse afhankelijkheidsrelatie tussen deze verschillende processen, wordt de vraag gesteld naar de mogelijkheid van het installeren van een democratische samenleving in zowel westerse als niet-westerse landen en op internationaal vlak (een werelddemocratie). Daarnaast wordt de vraag gesteld of de democratie zelf een fundamentalistische strekking kan worden. Om hier een antwoord op te bieden wordt gebruik gemaakt van drie grote onderdelen namelijk fundamentalisme en globalisering (*Jihad vs. McWorld*), individualisme en consumentisme (*het infantiliserend ethos*) en kritisch burgerschap en civiele ruimte (*Strong Democracy*).

In het eerste deel wordt dieper ingegaan op Barbers concepten Jihad en McWorld. Het gaat hier om twee fundamentele concepten die verwijzen naar respectievelijk fundamentalisme en globalisering. Voor Barber is McWorld de verregaande verspreiding van het liberalistisch kapitalisme en dit door middel van wat hij de *telesector for infotainment* en de *videologie* noemt. Het eerste draait rond het toenemende belang van reclame en imagovorming, het tweede draait rond de vervanging van woord door beeld. Beide hebben als gevolg een verregaande homogenisering van de samenleving, ook wel Amerikanisering genoemd. Volgens Barber is sprake van Jihad als reactie op deze verregaande uniformisering. Hiermee verwijst hij naar een fundamentalistische cultuurverering, die niet per definitie Arabisch is aangezien het verwijst naar alle mogelijke groeperingen die zich bedreigd voelen door McWorld en die hierop reageren. Dit maakt van Jihad een proces dat inherent is aan McWorld, en beide versterken elkaar dan ook. Daarbovenop zijn beide nefast voor het vormen van een democratische samenleving daar beide vrijheid ondermijnen: McWorld doet dit doordat het de burger verplicht tot consumeren; Jihad doet dit door middel van het eisen van sociaal conformisme waardoor het mensen verplicht tot zich gedragen volgens de regels van de groep.

In het tweede gedeelte wordt de manier waarop McWorld invloed verwerft op individuen besproken. Barber stelt dat sprake is van een infantiliserend ethos en dus van een infantiele consument. Opdat McWorld en Jihad kunnen gedijen, moet sprake zijn van op private belangen gerichte individuen die trachten alle verantwoordelijkheden te vermijden. Van belang is dat dit infantiliserend ethos, en bij benadering McWorld, totaliserend is en dus alle aspecten van het leven tracht te beïnvloeden. Het is om deze reden dat het

infantiliserend ethos bekeken kan worden als een religie waarbij sprake is van de ontwikkeling van de *lovemark*, de liefde voor het merk waarbij het merk de identiteit uit zal maken. Het draait erom dat het individu niet langer bewust leeft en zich niet langer bezighoudt met de publieke belangen die van belang zijn voor het ontstaan van private vrijheid (publieke schizofrenie). In plaats van zich te richten tot het gemeenschappelijke en het vaste, zal het individu zich richten tot het individuele en zal het steeds opnieuw (door de *teleshopping for infotainment* ontwikkelde) behoeften trachten te bevredigen wat leidt tot een vreugdeloze dwangmatigheid. Om ons te kunnen verlossen van dit individualisme en consumentisme moeten we volgens Barber komen tot een burgerschap dat gericht is op gemeenschappelijkheid. Hierbij moet echter ook rekening gehouden worden met de nefaste invloed die dit consumentisme heeft op het individu op persoonlijk vlak, en dus niet zoals het geval is bij Barber, alleen kijken naar het individu op het politieke en/of sociale vlak.

Als antwoord op voornoemde processen wordt in het derde gedeelte Barbers *Strong Democracy* besproken. Het gaat hier om een invulling van de democratie dat gebaseerd is op het politieke spreken, de publieke besluitvorming en de gemeenschappelijke actie. Van belang is dat voor Barber het politieke de hoeksteen van de samenleving vormt en dat het politieke, en dus politieke actie, ontstaat wanneer sprake is van een gebrek aan een onafhankelijke grond. Barber pleit dus voor een meer pragmatische levenshouding waarbij men door middel van dialoog kan komen tot concrete politieke actie. Dit houdt echter in dat Barber een zeer optimistisch mensbeeld hanteert daar hij er van uitgaat dat mensen in staat zijn om de eigen waarheid te laten varen om te komen tot een gemeenschappelijke wil, iets dat in mijn ogen idealistisch is daar ik denk dat mensen nood hebben aan een Waarheid om het leven zin te geven. Om te besluiten wordt gesteld dat het democratie, en zeker het hiermee gepaard gaande secularisme gebaseerd op het neutraliteitsprincipe, een neiging kunnen hebben tot fundamentalisme. Wat het neutraliteitsprincipe betreft wordt bedoeld op een te strikte scheiding tussen privaat en publiek waarbij verscheidenheid wordt onderdrukt en waarbij, in mijn ogen, sprake is van een soort van verplichting tot schijnneutraliteit. Wat het fundamentalistisch democratie betreft, ligt het gevaar in het willen opleggen van democratieën aan niet-westerse landen: we mogen niet uitgaan van onze eigen democratie als de best mogelijke oplossing voor alle mogelijke sociale problemen die gepaard gaan met voordien besproken processen. Echter neemt dit niet weg dat Barbers denken van groot belang kan zijn voor onze eigen samenleving en de manier waarop we

onze eigen democratie proberen in te vullen. Uiteindelijk is deze meer pragmatische levenshouding misschien wel de enige mogelijke levenshouding binnen onze geseclariseerde samenlevingen.

Ik verklaar plechtig dat ik de masterproef, *Voorbij Jihad vs. McWorld. Hoe democratie een antwoord kan bieden op fundamentalisme en globalisering aan de hand van het werk van Benjamin Barber*, zelf heb geschreven. Ik ben op de hoogte van de regels in verband met plagiaat en heb erop toegezien om deze toe te passen in deze masterproef.

Datum

17 mei 2013

Naam en handtekening

Linde Van Goethem

Inhoudstafel

Inleiding	3
1. Fundamentalisme en globalisering: <i>Jihad vs. McWorld</i>	6
1.1 Jihad vs. McWorld	6
1.1.1 Jihad en McWorld: een beschrijving van beide fenomenen	6
McWorld	6
Jihad	11
Wederzijdse afhankelijkheid	14
Fundamentalisme	15
1.1.2 Democratie als enige uitweg	20
1.2 Het rijk van de angst	22
1.2.1 Angst	23
1.2.2 Over pax americana en een preventieve oorlog	25
Preventieve oorlog	26
1.2.3 Over lex humana en een preventieve democratie	27
2. Individualisme en consumentisme: <i>het infantiliserend ethos</i>	29
2.1 De infantiele consument	29
Het zelf	33
2.1.1 Totalisering	43
Religie	48
2.1.2 Publieke schizofrenie	51
2.2 Vrijheid en burgerschap	53
3. Naar een kritisch burgerschap en civiele ruimte: <i>Strong Democracy</i>	58
3.1 Kritiek op de hedendaagse liberale democratie	59
3.2 Strong Democracy	62
3.2.1 Toepassing van Strong Democracy	68
Strong Democracy in de westerse wereld	69
Strong Democracy in niet-westerse landen	71
Strong Democracy internationaal	72
3.3 Het gevaar voor fundamentalisme	72
3.3.1 Democratie als fundamentalisme	73
John Gray en het apocalyptische denken	77
3.3.2 Het mensbeeld: pragmatisme en relativisme	80
Conclusie	84

Nawoord	88
Bibliografie	90
Bijlagen	94

Inleiding

Wat nu? In deze tijd van verregaande globalisering, van het individualisme en de consumptiesamenleving, een steeds groter wordend contrast tussen arm en rijk, een groei van het aantal jihadisten en de hernieuwde opkomst van het nationalisme, lijkt de democratie te falen op nationaal en internationaal vlak, maar is het werkelijk de democratie die faalt? Benjamin Barber (°1939), Amerikaans politiek filosoof, stelt dat het niet de democratie zelf is die faalt, maar de hedendaagse liberale invulling ervan. Hij gelooft dan ook dat de democratie nog steeds een antwoord kan bieden op de problemen waar we tegenover staan, maar dan wel in een nieuw jasje. In deze thesis zal zijn concept *Strong Democracy* uitgewerkt en bekritiseerd worden in het licht van diens eigen visie en theorieën omtrent fundamentalisme, globalisering, individualisme en consumentisme. Hierbij zal de samenhang of dialectiek tussen deze verschillende thema's centraal staan en zal de wederzijdse afhankelijkheid tussen de thema's, en bij uitbreiding tussen culturen, landen, individuen enzovoort dan ook benadrukt worden.

Ik moet hierbij vermelden dat voornamelijk het thema fundamentalisme (Jihad) me nauw aan het hart ligt en dat dit dan ook een thema zal zijn dat door middel van hedendaagse voorbeelden doorheen de gehele thesis terug zal komen. Dit omdat het enerzijds gezien de beperkte omvang van deze thesis onmogelijk is om voorbeelden en diepere uitwerkingen van alle onderwerpen aan bod te laten komen, anderzijds omdat ik denk dat het groeiende fundamentalisme (in verschillende vormen) een enorme uitdaging vormt voor onze hedendaagse samenleving op nationaal en internationaal vlak. Dit neemt echter niet weg dat ook de andere thema's zorgvuldig bekeken zullen worden en waar mogelijk aangevuld zullen worden met voorbeelden. Dit omdat ook deze thema's stuk voor stuk een uitdaging vormen voor de invulling van een meer democratische samenleving en omdat, zoals eerder gezegd, de thema's voor een wederzijdse afhankelijkheid vertonen: het is niet mogelijk om een oplossing te zoeken of bieden voor één thema zonder rekening te houden met de gevolgen van en voor een ander thema.

Het doel van deze thesis is te kijken in hoeverre het mogelijk is om een sterke democratie te installeren in niet-westerse landen, iets waar natuurlijk bij verwezen kan en zal worden naar de Amerikaanse oorlog in Afghanistan/Irak, een thema dat ook bij Barber terugkeert. Daarnaast zal bekeken worden in hoeverre het geloof in de democratie, en bij benadering Barbers concept *Strong Democracy* zelf, neigen naar een ideologische politieke denkvorm die eveneens een fundamentalistische vorm kan aannemen. De hamvraag die in deze thesis gesteld wordt, is dan de volgende: kan democratie fundamentalistisch zijn of

worden? Natuurlijk dient hier ook rekening gehouden te worden met het omgekeerde scenario waarbij het democratisme een onderdeel zal worden van globalisering, hoewel niet concreet zo verwoord door Barber zelf, maar wel onderhuids aanwezig in diens commentaar op het liberale democratische denken en de manier waarop men tracht dit internationaal op te leggen. Deze onderzoeksvragen hebben betrekking op het internationale niveau, maar het is niet de bedoeling om het nationale niveau onbesproken te laten: uiteraard is Barbers *Strong Democracy* een concept dat hij zelf tracht toe te passen (of te verwerven) in Amerika, en, hoewel door hemzelf weinig besproken, in democratische landen in (West-)Europa. Het gaat dan om een omvorming van de bestaande democratieën, een verandering van binnenuit, en het is dan ook de bedoeling om het concept zelf kritisch te benaderen en te bekijken of het überhaupt wel mogelijk is uit te voeren binnen onze reeds bestaande democratische samenlevingen. Tot slot wordt de vraag gesteld hoe dan de dialoog tussen verschillende staten tot stand kan komen? Dit lijkt een terechte vraag daar we in de praktijk merken dat, ondanks het vele werk dat er in kruipt, bijvoorbeeld de Europese Unie niet democratisch lijkt te functioneren, laat staan hoe we ons dit dan zouden moeten voorstellen tussen verschillende grotere gemeenschappen zoals bijvoorbeeld de Europese Unie, de VS, China en het Midden-Oosten.

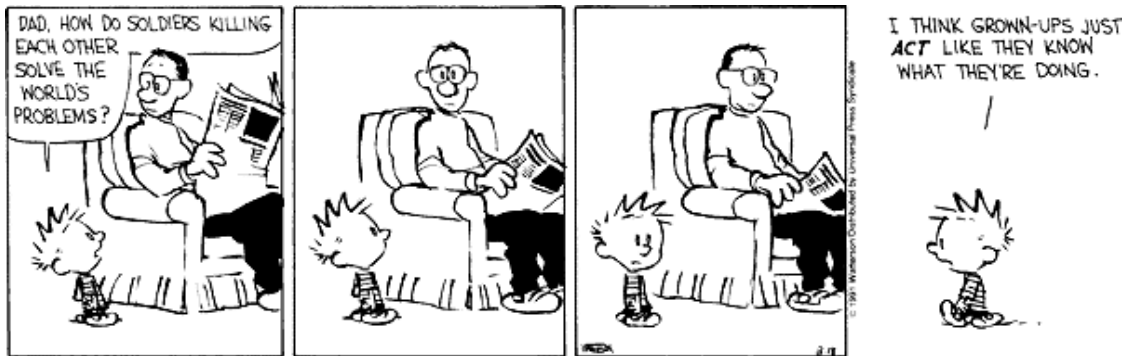
Dit alles zal gebeuren aan de hand van primaire literatuur van Benjamin Barber zelf, aangevuld met kritiek over en interpretaties van diens denken door andere filosofen of politieke denkers. Hierbij werd steeds gebruik gemaakt van de Engelse, en dus originele, versies van de boeken. Het enige boek van Barber dat in het Nederlands geciteerd wordt, was nergens uit te lenen waarna ik geprobeerd heb het te kopen, maar het zoek geraakt is in de post. Het gaat dus om een literatuurstudie van Barbers werk en uiteraard betekent dit dat het gaat om een kritische benadering en persoonlijke reflectie. Het kan dus zijn dat hier en daar zaken verloren gaan of juist uitvoeriger behandeld worden naargelang het belang dat ik hier aan hecht, waarvoor ik me reeds wil verontschuldigen, maar ik geloof dan ook niet dat een perfect objectieve lezing met betrekking tot dergelijke onderwerpen (het gaat immers over de toekomst) mogelijk is.

In deze korte inleiding zijn ondertussen reeds een aantal belangrijke concepten aan bod gekomen namelijk *fundamentalisme (Jihad)*, *globalisering (McWorld)*, *individualisme en consumentisme (het infantiliserend ethos)* en *democratisme*. Dit zijn dan ook de fundamentele concepten die aan bod zullen komen in het verdere verloop van deze thesis, en het lijkt dan ook terecht om korte definities van al deze termen hier weer te geven. Uiteraard worden de termen nader behandeld in de verschillende hoofdstukken, maar dit

neemt niet weg dat enige verwarring kan ontstaan indien u (de lezer) een andere opvatting hieromtrent heeft. *Fundamentalisme*, of Jihad, de term die Barber zelf gebruikt, verwijst naar een diepgaand (al dan niet religieus) geloof in de eigen waarheid wat leidt tot het ten alle kosten willen verdedigen van deze waarheid (religie, cultuur, ...) ten aanzien van buitenstaanders die als gevaar aanzien worden voor het vernietigen van de basisprincipes van deze waarheid. Fundamentalisme zal dan ook steeds bekeken worden als een reactie op *globalisering*, door Barber McWorld genoemd, waarmee bedoeld wordt op de verregaande verspreiding van het kapitalistisch bestel, maar ook de verspreiding van de westerse (voornamelijk Amerikaanse, vandaar ook Amerikanisering) waarden. Om deze waarden te bestendigen spreekt Barber over het belang van een infantiliserend ethos, waarmee hij verwijst naar het *individualisme* en het *consumentisme*. Beide worden begrepen als inherent aan elkaar daar het consumentisme, als de consumptiemaatschappij waarin mensen niet meer zijn dan consumenten, het individualisme, de gerichtheid van de mens op het individu en de private belangen, vereist, en het laatste het eerste versterkt. Tot slot is sprake van het *democratisme*, dat zich in Barbers theorie zal veruitwendigen in de *Strong Democracy*, dat verwijst naar de ideologische strekking die gelooft in de sociale gelijkheid van alle individuen en dan ook gelooft in de politiek als een proces dat ontstaat door middel van gelijke participatie van deze individuen.

In het verdere verloop van deze thesis zal gestart worden met het bespreken van fundamentalisme en democratie aan de hand van *Jihad vs. McWorld. Terrorism's Challenge to Democracy* (verder *Jihad vs. McWorld*) en *Fear's Empire. War, Terrorism, and Democracy* (verder *Fear's Empire*), waarna over gegaan wordt naar een bespreking van het individualisme en de consumptiesamenleving zoals uiteen gezet in Barbers meest recente boek *De infantiele consument. Hoe de markt kinderen bederft, volwassenen klein houdt en burgers vertrapt* (verder *De infantiele consument*). Vervolgens zal Barbers concept *Strong Democracy* uitgewerkt worden aan de hand van *Strong democracy. Participatory politics for a new age* (verder *Strong democracy*). Tot slot zullen in het besluit de voor mij belangrijkste zaken hernomen worden.

1. Fundamentalisme en globalisering: *Jihad vs. McWorld*



– Calvin and Hobbes by Bill Watterson

“The search for a scapegoat is the easiest of all hunting expeditions.”

– Dwight D. Eisenhower

In dit gedeelte van de thesis zullen twee belangrijke thema's uit het werk van Barber besproken worden namelijk fundamentalisme (*Jihad*) en globalisering (*McWorld*). Dit zal gebeuren aan de hand van de boeken *Jihad vs. McWorld* en *Fear's Empire*. Het zal gaan om een samenvattende en kritische bespreking van beide boeken, aangevuld met actuele voorbeelden en bedenkingen. Het is eveneens de bedoeling om dieper in te gaan op de betekenis van fundamentalisme en de wijze waarop dit een uitdaging vormt voor onze hedendaagse samenleving.

1.1 Jihad vs. McWorld (Barber, 2003)

In wat volgt, zal gestart worden met een beschrijving van de twee concepten die Barber hanteert: Jihad en McWorld, waarna overgegaan wordt naar een beschrijving van de wederzijdse afhankelijkheid tussen beide. Tot slot wordt de rol van politiek en meer bepaald democratie kort besproken om alvast te duiden waar Barber naartoe wil met zijn concept *Strong Democracy*, dat uitgediept zal worden in het derde deel van deze thesis.

1.1.1 Jihad en McWorld: een beschrijving van beide fenomenen

McWorld

Barber spreekt over McWorld als dat mechanisme waarin de markt fungeert als de eigen wet en politiek weinig tot geen invloed heeft op het grillige karakter ervan. Het is de verdoorgedreven vorm van het liberalistisch kapitalisme (of kapitalistisch liberalisme) dat volgens aanhangers de basis vormt voor het ontstaan van gelijkheid en stabiliteit (de onzichtbare hand). Barber is het hier helemaal niet mee eens en stelt dat dit karakter van McWorld net de basis vormt voor onrechtvaardigheid en ongelijkheid. Dit doet denken aan

Richard Wilkinson die aan de hand van een hoop cijfermateriaal tot de conclusie is gekomen, ik ga hier even heel kort door de bocht, dat zo goed als alle sociale problemen een rechtevenredig verband vertonen met de mate van ongelijkheid in een samenleving, en dit blijkt vaker voor te komen in zogenaamd economisch-liberale samenlevingen, zoals de VS, dan elders (The Equality Trust, 2012). Wilkinson komt dan ook tot het besluit dat de politiek zich moet engageren om een meer gelijke samenleving te organiseren en net dit is één van de doelen die Barber wil bereiken in zijn democratisch ingerichte samenleving.

Om te komen tot een meer democratische samenleving is het vooreerst van belang dat we begrijpen hoe de wereld van vandaag in elkaar steekt en hoe deze in werking treedt. In wat volgt zullen dan ook de belangrijkste karakteristieken van McWorld beschreven worden namelijk de *telesector for infotainment* en de *videologie* van McWorld.

Telesector for infotainment

Barber spreekt over de *telesector for infotainment* als het aan de man brengen van consumptiegoederen door middel van reclame en imagovorming: “To create the cultural values necessary to material consumption is McWorld’s first operating imperative.” (Barber, 2003: 109). En wat is een betere manier dan dit te doen aan de hand van reclame waarbij producten verbonden worden aan een menselijke kwaliteit of een waarde die hoog in het vaandel gedragen wordt? Het gaat er om dat producenten door middel van verscheidene marketingstrategieën, waarvan reclame het duidelijkste voorbeeld is, een perceptie op het product manifesteren. Het individu moet het gevoel krijgen dat hij of zij door het consumeren van deze producten zal komen tot een betere versie van zichzelf. Denk hierbij bijvoorbeeld aan de manier waarop reclame jou aanmoedigt tot het gebruiken van een specifieke deodorant opdat je meer succes zou hebben bij de vrouwen. In het voorbeeld lijkt het alsof de enige reden waarom je tot nu toe weinig of geen positieve ervaringen met vrouwen hebt opgebouwd, is omdat je bent vergeten de juiste deodorant te gebruiken. Daar bovenop zou je kunnen stellen dat succes bij de vrouwen het belangrijkste element vormt voor het bereiken van zelfvertrouwen en/of zelfs succes in alle mogelijke andere aspecten van jouw leven; of toch, dit is de perceptie op het leven die de producent van jou verwacht en waartoe hij al het mogelijke zal doen om dit beeld dan ook aan jou op te dringen.

Dit alles leidt ertoe dat “[...] the real battle at the moment is over who is going to be allowed to control the world’s images, and so sell a certain lifestyle, a certain culture, certain products and certain ideas.” (Barber, 2003: 82). In McWorld gaat het erom dat diegene die in staat is het eigen product op een dergelijke wijze aan de bevolking aan te smeren opdat

de bevolking zelf denkt dat zij door het verbruiken van het product behoort tot de succesvolle onder ons, diegene is die de macht en controle over de wereld heeft. Dit is uiteraard een straffe uitspraak die veel waarheid in zich lijkt te hebben. Zeker als gekeken wordt naar de woordkeuze in het citaat: Barber gebruikt immers de term verkopen (*sell*) van een bepaalde levensstijl terwijl (of toch in mijn ogen) een levensstijl iets is dat doorgegeven wordt van ouder op kind, van gemeenschap op individu, of iets waar men op een beredeneerde en doordachte wijze toe zal komen. In McWorld is echter alles te koop: wil men behoren tot een groep van mensen met een bepaalde levensstijl, dan moet men simpelweg de producten kopen die hiernaar verwijzen. Hierdoor is alleen de marktwaarde van een gedachte of idee van belang en wordt het dan ook de enige determinerende factor die nog invloed heeft op het al dan niet uitvoeren van de idee. Alleen wat verkoopt, is belangrijk genoeg om uit te voeren; alleen wat winst maakt, heeft nog zin. Hoewel ik ergens toch nog wel de hoop koester dat onze samenleving, België, nog niet volledig ingepalmd werd en wordt door McWorld, is er toch de vrees dat een groot deel van de Belgische politici zich werkelijk baseren op de marktwaarde van iets om te komen tot beleid. Zo kreeg ik, ondertussen een jaar geleden, de vraag of ik alsjeblied een petitie wou tekenen voor het steunen van VZW Sering¹, een toneelhuis met oog voor interculturele, intergenerationele, intervalide en interklasse dialoog, dat omwille van de besparingen plots de subsidies zag slinken. Niet veel later las ik in De Standaard (Vermeulen, 2012) de volgende krantenkop: “Helaas niet meer naar Compostela”, waarin aangekondigd werd dat alweer een organisatie (Oikoten²) die al het mogelijke doet om jongeren terug op het goede pad te zetten door hen een begeleide tocht naar Compostela te laten maken, niet langer subsidies kreeg. Kennelijk tellen alleen de korte termijn opbrengsten en die volstaan niet meer. Natuurlijk gaat het om kleinschalige voorbeelden, maar vele kleintjes maken één groot en daarnaast wordt zo ook de weg geopend naar het verminderen van subsidies voor allerlei andere belangrijke sociale zaken zoals psychiatrische hulpverlening, onderwijs enzovoort. Dergelijke voorbeelden en de manier waarop de marktwaarde is gaan primeren op de gebruikswaarde zijn de veruitwendiging van de logica van McWorld: samenleven en samen leren leven zijn langzaam maar zeker ondergeschikt geworden aan de economische logica waarin we leven.

¹ Meer informatie op: <http://www.sering.be/nl/index>; ondertussen is de kogel door de kerk en wordt Sering niet langer gesteund door de Vlaamse Gemeenschap.

² Meer informatie op: http://www.alba.be/oikoten_tochten.php

De videologie van McWorld

Barber spreekt over de *videologie* van McWorld waarbij woord door beeld vervangen wordt. Dit gaat zover dat we geëvolueerd zijn naar een tijdperk waarin niet langer de inhoud, maar alleen de wijze waarop het gebracht wordt, de vorm, van tel is. Kijk bijvoorbeeld naar de manier waarop de verfilmingen van boeken zo belangrijk worden dat veel mensen zelfs niet meer weten dat er een boek aan de oorsprong lag, en waarbij voornamelijk de spectaculaire gebeurtenissen uit het boek verfilmd worden waardoor vaak de nuance van de verhaallijnen verloren gaat. Om een ander voorbeeld te geven, kan gekeken worden naar eender welke krant heden ten dage. Vroeger ging het bij kranten puur om de inhoud en de vorm maakte dit ook duidelijk: sober en enkel gebruik van zwart-wit; heden ten dage moet de krant opmerkelijk zijn voor het oog en worden steeds meer kleuren en foto's toegevoegd. Het gaat zelfs zover dat je tegenwoordig het nieuws kan volgen simpelweg door te kijken naar cartoons van bijvoorbeeld Lectrr (zie Bijlage 1). Het gaat dus niet over het feit dat cartoons nieuw zouden zijn, maar over de veelheid van cartoons over alle mogelijke onderwerpen. Uiteraard zijn cartoons wel een voorbeeld van de videologie en de manier waarop we geëvolueerd zijn naar een beeldcultuur, maar ze zijn evengoed een manier om op een vreedzame wijze te spotten met de ons omringende werkelijkheid en in het geval van het nieuws met de tegenstrijdigheden en nieuwswaardes van de items. De overgang van woord naar beeld hoeft dus niet per definitie negatief te zijn.

Daarnaast is sprake van het ontstaan van een monocultuur, ook wel Amerikanisering genoemd: "As with the other contributing elements to the culture of McWorld, movies and videos are ever more unitary in content as they become ever more global in distribution." (Barber, 2003: 89). Overall ontstaan dezelfde kenmerken van cultuur en worden bij wijze van voorbeeld versies van een steeds wederkerende verhaallijn opnieuw verfilmd waardoor de markt overspoeld wordt met een, in mijn ogen, saaie en monotone variatie van hetzelfde thema. Een voorbeeld hiervan is de remake van de Belgische film 'Loft' waar iedereen zo trots op is: dit is eigenlijk heel jammer want net de charme van die film situeert zich in de universaliteit van het verhaal dus waarom er dan een Amerikaanse versie van maken? Het is dan ook in deze context dat Barber spreekt over *synergie* als een commercieel totalitarisme, een verticale integratie of uniformisering/homogenisering van individuen: iedereen moet hetzelfde willen en doen. Hoewel er dus veel oog voor zelfverwezenlijking is (het belang van identiteitsvorming, het belang van 'jezelf zijn', van 'uniek' zijn), moet je dit wel doen op een specifieke manier door bijvoorbeeld biologisch voedsel te eten, door te sporten, door yoga

enzovoort. Meer over dit markttotalitarisme en de wijze van identiteitsvorming binnen McWorld in het volgende gedeelte, waarin Barbers ideaaltype van de infantiele consument besproken zal worden.

Tot slot stelt Barber dat MTV kan dienen als een perfect voorbeeld om aan te tonen dat televisie (vandaar de videologie, maar heden ten dage geldt dit evenzeer voor andere vormen van sociale media zoals internetverbruik) een zeer specifiek perspectief op de werkelijkheid toont. Dit perspectief heeft als enige doel het conformeren van de massa aan de identiteit van de consument, die de waarden voorop stelt die van belang zijn voor het consumentisme (met name het vooropstellen van private belangen). Manipulatie door de media wordt vooral in veel niet-democratische landen verondersteld, maar ook in democratische landen is het belangrijk de media steeds te bekijken met een kritische blik. Dit lees ik ook terug bij, een naar mijn mening onafhankelijke en goede, oorlogsverslaggever, Rudi Vranckx³. In het boek *De vloek van Osama* komt meerdere keren het gegeven van afhankelijke media voor, maar het meest geshockt ben ik, ook al weet ik dit maar al te goed, wanneer hij spreekt over *embedded journalists* die ingehuurd zijn om slechts één gedeelte van de werkelijkheid weer te geven. Dit was (en is waarschijnlijk nog steeds) het geval in de oorlog tegen Afghanistan en Irak (Vranckx, 2011). Wat deze oorlogen betreft, is het ook pas nu, zo'n tien jaar na het begin van de oorlog, dat verschillende verschrikkelijke verhalen met betrekking tot de respectloosheid van verscheidene Amerikaanse soldaten ten aanzien van Afghaanse en Irakese burgers boven komen. De kans is reëel dat dit te maken heeft met een meer kritische houding van de Amerikaanse bevolking zelf, maar evengoed met de kritische houding van de rest van de wereld. Hoewel het hier, gezien het onderwerp van dit gedeelte, voornamelijk voorbeelden zijn met betrekking tot de perceptie van de media op oorlogsvoering, dient men goed te verstaan dat de media altijd een specifiek beeld op de werkelijkheid tracht weer te geven, al was het maar omdat volstrekte objectiviteit in mijn ogen niet mogelijk is en het altijd de keuze van concrete individuen blijft om te besluiten wat wel of niet belangrijk is en op welke manier het weergegeven moet worden. Daarnaast vormt het toenemende gebruik van sociale media en de steeds groter wordende beschikbare informatiestroom voor een extra uitdaging voor het zoeken naar welke informatie een meerwaarde biedt voor een specifiek onderwerp.

³ Uiteraard kunnen we hier de vraag stellen of Rudi Vranckx nog steeds de onafhankelijke verslaggever is die hij wil zijn, gezien zijn steeds toenemende populariteit en dus het gevaar dat dit met zich meebrengt om toch over te schakelen naar sensatiejournalistiek. Doch neemt dit niet weg dat zijn boeken (en dus niet zozeer zijn tv-prestaties) voor mij een waarde hebben en een inzicht bieden in de menselijke kant van de oorlogen. Natuurlijk kan het ook hier zijn dat ik hem graag heb omdat hij wat betreft dit onderwerp een voor mij aantrekkelijke visie heeft die grotendeels weerspiegelt op welke manier ik zelf over de wereld denk.

De groter wordende mondigheid van individuen, of het nu is als consument of als burger, maakt de informatiestroom immers nog groter, en daardoor ook verwarrender waardoor het nog moeilijker wordt waar van vals te onderscheiden.

Jihad

Voor Barber is Jihad de tegenpool van McWorld: “And they gather, in isolation from one another, but in common struggle against commerce and cosmopolitanism, around a variety of dimly remembered but sharply imagined ethnic, religious, and racial identities meant to root the wandering postmodern soul and prepare it to do battle with its counterparts in McWorld.” (Barber, 2003: 164). Hiermee wordt ineens duidelijk dat Jihad niet alleen een tegenpool, maar ook een reactie op McWorld is, en dan ook net zoals McWorld **overall ter wereld** voorkomt. Hoewel de term van Arabische afkomst is, is het voor Barber duidelijk dat de invulling ervan niet per definitie Arabisch is. Hierbij wil ik even een korte stap nemen uit het denken van Barber en bekijken wat juist de term *jihad* betekent en op welke manier hier invulling aan gegeven kan worden aan de hand van een artikel van Irene Fiala *Jihad as Struggle: Can the War in Iraq be Won?* (Perusek, 2010: 144-151).

De oorspronkelijke betekenis van de term jihad (Fiala, in: Perusek, 2010: 144-151; Nasr, z.d.)

De betekenis van het woord jihad is simpel en eenduidig: strijd of strijd leveren. De discussie draait dan ook veeleer rond de invulling van de term: gaat het om een fysiek strijden, al dan niet door middel van oorlogsvoering, of gaat het om het psychische strijden? In het artikel van Fiala wordt gewezen op het belang van taal en de manier waarop dit de perceptie en het denken van individuen beïnvloedt (Sapir-Whorf these), en dat om die reden de betekenis van een woord steeds bekeken moet worden in een sociaal-culturele context (even terzijde: het belang van taal komt ook uitdrukkelijk aan bod in Barbers *Strong Democracy* zoals nader besproken zal worden in het laatste gedeelte van deze thesis). Hier komt dan ook duidelijk naar voren dat de betekenis van jihad als een heilige oorlog in de fysieke betekenis van het woord voornamelijk de perceptie van de westerse wereld weergeeft. Als gekeken wordt naar het verleden is dit niet onlogisch: in de christelijke, en zeker de katholieke, geschiedenis wordt de term heilige oorlog ook voornamelijk gebruikt voor het beschrijven van fysieke gebeurtenissen zoals de kruistochten om zo het eigen geloof op te leggen aan anderen, in naam van God. Daarnaast wordt deze perceptie heden ten dage versterkt dankzij het gebruik van de term in de media om te verwijzen naar extremistische moslimgroeperingen, die inderdaad verwijzen naar jihad als het overtuigen van of strijden tegen ongelovigen (of

andersgelovigen) op een fysieke wijze, zoals door gebruik te maken van terroristische aanslagen (martelaren).

Echter is in de Arabische wereld zelf sprake van de invulling van de term als tweeledig: “[...] two jihads; the greater jihad and the lesser jihad [...] to recognize that there is a struggle both within a Muslim and a struggle outside of the Muslim. Namely, the greater jihad is ‘the struggle against temptation and evil within oneself’ while the lesser jihad is ‘working against injustice and oppression in society’.” (Perusek, 2010: 147). De eerste is dan ook volstrekt persoonlijk, terwijl de tweede gemeenschappelijk is en dus de hele samenleving aangaat. Het werkelijke doel van deze strijd in haar beide vormen is het bereiken van *equilibrium*, evenwicht en/of berusting. Zo wordt duidelijk dat de discussie over de betekenis van jihad zich voornamelijk situeert in de *lesser jihad*, in de sociale betekenis van de strijd. Hier wordt het belang van de Sapir-Whorf these duidelijk daar gesteld wordt dat de strijd alleen gevoerd moet worden tegen **onrechtvaardigheid** en **onderdrukking** (zowel cultureel en sociaal als economisch), twee begrippen die met de grootste zorg begrepen moeten worden daar beide draaien rond de **perceptie** van de onrechtvaardig behandelde en onderdrukte groep. Zelfs indien sprake is van een algemeen gevoel van onderdrukking, wordt over het algemeen door de moslimgemeenschap de fysieke strijd pas aanvaard wanneer alle andere mogelijke opties van onderhandelingen tot vreedzaam verzet uitgeput zijn. De fysieke strijd wordt zo de laatste mogelijkheid in het rijtje. Dit is echter slechts één manier om de *lesser jihad* te begrijpen: de grote uitdaging vormt de groter en machtiger wordende extremistische groeperingen die jihad als een fysieke strijd opvatten: “The manner in which these struggles are defined [...] will determine in a large part, the collective behavior associates with jihad. If interpreted literally by those Muslims in power, warfare by them would represent a means to the end.” (Perusek, 2010: 150). Van belang is dan ook de manier waarop de westerse wereld de term een invulling geeft: blijven we er naar verwijzen als een fysieke strijd en zorgen we zo eigenlijk voor de groter wordende macht van extremistische groeperingen; of gaan we werken aan een meer *mainstream* definitie en de strijd opvatten als een metafoor om zo te komen tot de kern van het probleem namelijk de grote invloed die extremisten hebben op een grote groep van mensen die de grond onder hun voeten verloren zijn?

Het moet duidelijk zijn dat Barber zelf gebruik maakt van de term jihad in een negatieve en extremistische betekenis daar zij niet meer is dan een reactie op het totaliserend principe van McWorld, waarin alle betekenis verloren lijkt te gaan. Voor Barber is jihad dan ook in zekere zin passief in zijn activiteit: uiteraard onderneemt jihad actie maar

die actie maakt gebruik van McWorld om zich er tegen te verzetten op een dergelijke wijze dat er eigenlijk niets gebeurt, of waarbij beide elkaar zelfs versterken. In de oorspronkelijke betekenis van jihad, zo zegt Nasr, gaat het om de actieve strijd tot een beter leven, tot een evenwicht. Een strijd die eigenlijk nooit eindigt daar er altijd wel onrechtvaardigheid in de wereld is: “The preservation of equilibrium in this world, however, does not mean simply a static or inactive passivity since life by nature implies movement.” (Nasr, z.d.). Op deze manier bekeken, krijgt jihad dus net een positieve betekenis, als een manier van opkomen voor jezelf en jouw samenleving (bij uitbreiding de wereld) in een onrechtvaardige wereld; een opkomen voor rechten gebaseerd op een gevoel van samenhang, van behoren tot elkaar, maar eveneens van behoren tot jezelf en de wereld (bewustwording, de *greater jihad*). Als we jihad op een dergelijke wijze interpreteren, komen we heel dicht bij Barbers idee van de burger in een democratische samenleving, zoals we later zullen zien.

De oorsprong en ambivalente aard van Jihad

Dat in deze tijd de Arabische Jihad het sterkst en meest voorkomend lijkt te zijn in het Midden-Oosten (en nu ook steeds meer in Afrika) is volgens Barber veeleer een gevolg van ingewikkelde historische en sociale processen, waarvan één van de belangrijkste misschien wel de verantwoordelijkheid van de westerse wereld in het ontstaan van de hoge mate van instabiliteit in dergelijke landen. Het is dan ook instabiliteit die leidt tot meer slaagkans voor het doorbreken van fundamentalistische vormen van cultuurverering. Barber benadrukt enkele processen die van belang zijn voor het ontstaan van instabiliteit en zo ook voor het ontstaan van Jihad: de taal (en dus taalgrenzen), de armoede (“Poverty roughens the already jagged edges of alienation” (Barber, 2003: 182)) en het nationalisme, dat leidt tot uitsluiting of assimilatie. Het komt er op neer dat al deze processen gebaseerd zijn op het uitsluiten van de ander, of het nu door middel van taal, geld of politiek is. Daarnaast moet ook godsdienst of religie bijgevoegd worden als een heel belangrijke beïnvloedende factor (Cliteur, 2011).

Een ander belangrijk onderliggend proces vindt Barber terug in de manier waarop de identificatie met extremistische groeperingen tot stand komt. Zo ziet hij dat “[...] in every country around the world the young generation is being fractured by the contrary pulls of past and future.” (Barber, 2003: 193). Dit is sprekend voor de Jihad binnen de Islam en meer bepaald binnen Europa. Het gaat heel vaak om intelligente jongeren die het op financieel-economische vlak zo slecht nog niet hebben, maar zich wel volledig vereenzelvigen met het fundamentalisme ten gevolge van enerzijds solidariteit met het land van verleden/de eigen groep (in dit geval moslims) en hun broeders en zusters die daar nog leven, en sociale

vervreemding in het land waar zij opgenomen of opgegroeid zijn⁴. Een sprekend voorbeeld hiervan kom alweer uit de reeks *De vloek van Osama*, waarin Rudi Vranckx op een gegeven moment spreekt met een moslima in Groot-Brittannië en zij niet kan aanvaarden dat hij wel degelijk in de landen waar zij zo naar opkijkt is geweest. Het is alsof zij die landen idealiseert zonder er zelf ooit geweest te zijn, er vanuit gaande dat de vrouwen het daar even goed hebben als hier, en zelfs beter (Vranckx, 2011). Even terzijde wil ik hier ineens opmerken dat het omgekeerde ook gebeurt: zo hoor je bijvoorbeeld bij sommige (extremistische) feministen de uitspraak dat de hoofddoek voor hen beledigend is omdat zij de onderdrukking van de vrouw weerspiegelt. Hierbij wordt dus door de westerse feministe geen rekening gehouden met de, toch in westerse landen, mogelijk vrijwillige keuze van het dragen van de hoofddoek onder moslima's, en wordt de hoofddoek als zijnde een middel van onderdrukking, gediaboliseerd aan de hand van de manier waarop deze in de Arabische wereld opgelegd wordt.

Zo komt Barber tot het besluit dat Jihad een zeer ambivalente aard heeft. Jihad is dan ook een ingewikkeld proces, waarbij de grenzen tussen de cultuur die de Jihad bedreigend vindt en de cultuur die zij probeert te verdedigen tegen die bedreiging, heel erg vaag en ambivalent worden. Barber geeft een voorbeeld aan de hand van China: "And so while government officials rant against corrupt Western culture, their colleagues are busily selling the instruments of corruption." (Barber, 2003: 188). Hiermee wil hij aantonen dat Jihad vaak gebruik maakt van de processen van McWorld, op verschillende wijzen, zodat zij de eigen cultuur ten goede zouden komen. Wat China betreft gaat het over de economische impact, maar er zijn ook andere voorbeelden mogelijk, zoals het gebruik van het internet om boodschappen door te geven of te censureren⁵, die aantonen dat: "Technology can as easily become an instrument of repression as of liberation." (Barber, 2003: 271). Om een voorbeeld te geven van een bevrijdend gebruik van technologie kan gekeken worden naar de mogelijkheden die het internet met zich meebrengt om informatie te verspreiden en communicatie te bevorderen, zoals bijvoorbeeld gebeurde tijdens de Arabische lente.

Wederzijdse afhankelijkheid

Eigen aan Barber, en aan veel hedendaagse filosofen met hem, is dat hij het belang van de wederzijdse afhankelijkheid tussen McWorld en Jihad, mede als gevolg van globalisering en toenemende communicatie dankzij de technologie, benadrukt: "The two are thus locked

⁴ In het volgende gedeelte zal dieper ingegaan worden op het belang van identiteit en de notie van het zelf.

⁵ Voorbeelden: <http://www.shariah4belgium.com/>, <http://www.bloodandhonour.org/>, <http://occupywallst.org/>, maar evengoed censuur in veel Arabische landen en China

together in a kind of Freudian moment of the ongoing cultural struggle, neither willing to coexist with the other, neither complete without the other.” (Barber, 2003: 157). Dit bevat een kern van waarheid: we moeten op zoek gaan naar een manier waarop zowel Jihad als McWorld kunnen samenleven. Tot nu toe heb ik het gevoel dat we naast elkaar leven en op totaal verkeerde wijze proberen de ander te overtuigen van het eigen gelijk. De oorlog in Afghanistan en Irak is daar het ultieme bewijs van: alsof we zomaar een democratie kunnen opleggen aan een andere cultuur, laat staan door gebruik te maken van geweld en wapens. Ik heb het gevoel dat wij bang zijn voor iets dat we zelf mee in de hand houden, want wat zouden we zelf doen als wij in een dergelijke situatie zouden gedreven worden, waar niets anders mogelijk is dan een toevlucht zoeken in het eigen geloof? Barber zegt zelf over het conflict in Joegoslavië in de jaren negentig: “Perhaps it doesn’t matter. For in the end, the cynicism of all negotiations in the region is an apt response to their sheer futility.” (Barber, 2003: 199) en ik denk dat dit komt door de manier waarop we proberen ‘onderhandelen’, door vooral niet naar elkaar te luisteren en het geloof in het eigen gelijk. Een ander voorbeeld hiervan situeert zich in het conflict tussen Israël en Palestina. Barber is dan ook de echte pragmatist wanneer hij in *Fear’s Empire* besluit dat: “After all, the recognition that I might be wrong and my opponent right is at the very heart of the democratic faith.” (Barber, 2003a: 138).

Kort samengevat kunnen beide processen en hun wederzijdse afhankelijkheid samengevat worden als volgt: “If McWorld in its most elemental negative form is a kind of animal greed – one that is achieved by an aggressive and irresistible energy, Jihad in its most elemental negative form is a kind of animal fear propelled by anxiety in the face of uncertainty and relieved by self-sacrificing zealotry – an escape out of history.” (Barber, 2003: 215).

Fundamentalisme (Barkun 2003; Bernholz, 2006; Kuënzlen, 2009; Vorster, 2008)

Nu zowel McWorld als Jihad en hun wederzijdse afhankelijkheid besproken zijn, lijkt het belangrijk om, in het kader van de vraag of ook het democratisme mogelijk kan ontwikkelen tot een fundamentalistische strekking (een antwoord hierop in het derde gedeelte van de thesis na het bespreken van Barbers concept *Strong Democracy*), reeds hier dieper in te gaan op het gebruik en de betekenis van de term fundamentalisme in andere lectuur, en de manier waarop deze term dan ook toegepast kan worden op Barbers besproken theorie omtrent de dialectische verhouding tussen Jihad en McWorld.

Vorster zet in zijn artikel *Perspectives on the Core Characteristics of Religious Fundamentalism Today* (Vorster, 2008) enkele kenmerken uiteen die alle fundamentalistische strekkingen (eender welke religie) lijken te bezitten. Deze gemeenschappelijke kenmerken lijken te wijzen op de gemeenschappelijke processen van de sociale transformatie van deze groeperingen. Ten eerste is fundamentalisme over het algemeen gebaseerd op een (religieuze) tekst waarvan aangenomen wordt dat deze volledig is en dus de gehele werkelijkheid verklaart en bevat. Men spreekt over *scripturalisme* als het letterlijk interpreteren van een document. Zo wordt reeds duidelijk dat dit scripturalisme veel moeilijkheden met zich meebrengt voor het interpreteren van zeer oude, vaak opnieuw vertaalde, documenten die vol staan met metaforen, zoals bijvoorbeeld de Bijbel of de Koran (denk hierbij terug aan de interpretatie van de term *jihad* in de Arabische traditie).

Vervolgens is steeds sprake van *traditioning*: “[...] fundamentalists will start with a reconstruction of their religious tradition to stimulate the ‘we feeling’ and to justify their position on certain issues.” (Vorster, 2008: 49). Er wordt dus veel belang gehecht aan het onderhouden van specifieke rituelen en tradities, of zelfs het creëren van nieuwe rituelen en tradities, die het groepsgevoel zullen versterken. Om dit te bestendigen is vaak sprake van een sterk en charismatisch leiderschap. Deze laatste gecombineerd met de werking van de rituele symboolvorming zorgt er voor dat de grens tussen ingroup en outgroup bestendig wordt. Hoe meer men werkt aan de elementen die dienen als lijm voor het bij elkaar houden van de groep (vorming van rituelen, tradities, geloof, ... maar ook sociale en economische hulpverlening), hoe meer men ook zal zoeken naar elementen die zorgen voor de afscheiding van de eigen groep ten aanzien van anderen. Fundamentalistische groeperingen hebben dan ook altijd een reactionaire natuur gebaseerd op vooroordelen en intolerantie ten aanzien van de ander: “The reactionary nature of religious fundamentalism is the root cause for its prejudice against otherness and its intolerance towards other ideas in its own midst.” (Vorster, 2008: 53). Het gaat er dan om dat men steeds een vijand voorop zal stellen, steeds opnieuw op zoek zal gaan naar iets om zich tegen af te zetten zoals bijvoorbeeld de consumptiesamenleving (McWorld) in het geval van Barbers Jihad. Dit zorgt voor een enorme intolerantie ten aanzien van anderen. Dialoog en coöperatie ten aanzien van anderen wordt moeilijk, maar ook in het eigen midden wordt alleen conformisme beloond. Zoals we in het volgende puntje zullen opmerken, is zeker dit laatste een kenmerk dat we zowel terugvinden in Jihad als McWorld, wat reeds aantoont dat niet alleen religieuze systemen vatbaar zijn voor bepaalde kenmerken van het fundamentalisme.

Tot slot spreekt Vorster over *casuistic ethics* als een *fixed recipe for moral conduct*. Het gaat hierbij om het volgen van een moraal die vastgesteld wordt door middel van bepaalde specifieke en vaststaande regels. De link met het scripturalisme is dan ook niet ver te zoeken daar de regels vaak (deels) gebaseerd zullen worden op de gehanteerde tekst van de fundamentalistische groepering in kwestie. Het gaat dus om een zeer rigide en concrete regelgeving waarbinnen geen plaats is voor relativisme of pluralisme: “Casuistic ethics usually results in a culture of rigid moralism where there is no room for any form of pluralism, differences of opinions on morals, or diversity in conduct.” (Vorster, 2008: 51). De regelgeving zal dus niet aan- of toegepast worden naargelang de concrete situatie van een individu, noch naargelang de concrete veranderingen in de samenleving. Hier moet aan toegevoegd worden dat een dergelijke moraal vaak ook als universeel aanzien zal worden. Het gebeurt dus dat de individuen binnen een extremistische groepering deze moraal willen opleggen aan mensen die zich buiten hun groep bevinden en dit aan de hand van verscheidene technieken, waarbij geweld niet altijd geschuwd wordt. Zoals Bernholz zegt is dus sprake van een alles omvattende beschouwing van de wereld: “Supreme values are typically ingredients of an ideology comprising a *Weltanschauung*, a comprehensive world view, which purports to be absolutely true.” (Bernholz, 2006: 224).

Van belang voor dit alles is de context waarin extremistische groeperingen gedijen namelijk de steeds veranderende omringende wereld en het ontstaan van een internationaal politiek systeem (of non-systeem; McWorld). Hierdoor ontstaat binnen de groepering het gevoel dat de veranderende wereld zorgt voor een inbreuk op de eigen belangen: de condities voor het behoud van hun kernidentiteit en hun collectieve bestaan worden ondermijnd waardoor de situatie niet langer houdbaar lijkt te zijn (Jihad); dit is wanneer een fundamentalistische groepering over kan gaan tot het plegen van geweld als ultieme uitweg. Barkun stelt dat daarnaast ook sprake is van stigmatisering van hele bevolkingsgroepen op basis van de acties van die ene extremistische groepering. Dit is voornamelijk het geval met betrekking tot het linken van terrorisme met fundamentalisme waarbij de terreur bekeken wordt als een essentieel onderdeel van een fundamentalistische groepering. Dit gaat zelfs zover dat “In the process other voices are muffled and other concerns silenced.” (Barkun, 2003: 60). Dit is bijvoorbeeld te zien aan de manier waarop in vele westerse landen moslims als gehele groepering in beeld komen als fundamentalisten, waarbij vaak niet geluisterd of geen aandacht geschonken wordt aan meer gematigde moslims die het helemaal niet eens zijn met de wensen en gedragingen van de extremisten. Soms gaat het zover dat de samenleving zelfs begint te eisen van moslims over het algemeen

dat zij zich distantiëren van elke mogelijke verdachte handeling van een medemoslim (stel u voor dat elke katholiek zich zou moeten distantiëren van de daden van individuen in de kerk, zouden we dit pikken?). Op deze manier krijgt de stem van de extremistische groepering net een grotere weerklank en worden deze individuen gesterkt in hun denken door de tegenkanting vanuit de samenleving (reactionair). Omdat de term terrorisme eveneens een beladen term is, zal om dit stuk te besluiten ook op deze term kort ingegaan worden omdat duidelijk moet zijn dat fundamentalisme en terrorisme niet in directe relatie tot elkaar hoeven te staan (een fundamentalist hoeft geen terrorist te zijn en een terrorist hoeft geen fundamentalist te zijn) en dat ook de betekenis van terrorisme geen vaststaand gegeven is.

Terrorisme (Archer, 2004; De la Calle e.a., 2012; Ivashov, 2006; Jackson, 2008)

Het moet duidelijk zijn dat het definiëren van terrorisme, net zoals het definiëren van jihad, heel belangrijk is voor de manier waarop ermee omgegaan wordt: “[...] the definition of terrorism has important implications for the way knowledge and commonsense about the subject is constructed and reproduced socially [...] it has substantial indirect consequences for individuals and groups labelled as terrorists [...] and for the ‘suspect communities’ they belong to.” (Jackson, 2008). Van groot belang is het onderscheid tussen terrorisme en ideologie (of fundamentalisme), waarbij terrorisme niet gelijkgesteld kan worden aan een ideologische (of fundamentalistische) groepering omdat het steeds bekeken moet worden in een context van **politieke strijd**, en dus als een mogelijke vorm van, zeer betwistbare, actie. Daarnaast wordt terrorisme vaak *actor-based* gedefiniëerd, waarbij de actor steeds bekeken wordt als een subnationale groep, dus geen staat of natie, die gebruik maakt van terroristische aanvallen op burgers. Deze definitie is diegene die we heden ten dage vaak terug zullen vinden in literatuur, maar zeker in de media en de manier waarop de (westerse) bevolking terrorisme benaderd. Het moet dan ook duidelijk zijn dat dit soort van definiëring zorgt voor een zeer sterke stigmatisering van minderheidsgroepen waarvan enkele individuen overgaan tot terroristische acties, terwijl anderzijds de gewelddadige reactionaire acties van de staat zelf steeds als moreel correct worden aanschouwd. Aangezien deze *actor-based* definitie dus de mogelijke terroristische daden van staten volledig uitsluit, of zelfs goedpraat, kan ook gebruik gemaakt worden van terrorisme als “[...] politically motivated violence directed against non combatant or symbolic targets which is designed to communicate a message to a broader audience.” (Richardson in Jackson, 2008). Dit laatste lijkt een betere manier van kijken naar terrorisme omdat het alle mogelijke vormen, zowel van onderuit (het individu, een subnationale groepering) als van bovenaf (de staat), insluit.

Aanvullend stelt Barkun dat terrorisme bekeken kan worden als *performance violence*, geweld met een sterke symbolische betekenis en met als doel opgemerkt te worden (Barkun, 2003). Terrorisme wordt zo een vorm van aandacht trekken voor de politieke strijd die men (elders) tracht te voeren, een vorm van communicatie gebaseerd op angst en intimidatie, waarbij de slachtoffers geïnstrumentaliseerd worden daar ze gekozen worden omwille van symbolische redenen (bijvoorbeeld kinderen om aan te tonen dat elders kinderen leven in erbarmelijke omstandigheden).

Dit alles toont aan dat het definiëren van terrorisme zeer ambigu is daar de vraag gesteld kan worden wanneer geweld rechtvaardig en noodzakelijk is en wanneer het bestempeld moet worden als terroristisch. Het gaat dan om verschillende deelvragen zoals wie onschuldig en wie schuldig is, wat de (on)rechtvaardige proportie van het geweld is, waar het verschil ligt tussen het afschrikken van een hele bevolking of het afschrikken van een specifieke groep binnen deze bevolking, en tot slot wanneer er sprake is van geweld als een gerechtvaardigde politieke actie. Al deze zaken hebben te maken met de **perceptie** van die groep die overgaat tot het gebruiken van geweld, iets dat daarenboven in de ogen van de onderdrukte of met geweld belaagde groep nooit rechtvaardig zal zijn: wat terrorisme in de ogen van de ene groep is, is gerechtvaardigde politieke actie in de ogen van de andere. Terrorisme is dus iets dat volledig sociaal geconstrueerd wordt, iets dat afhankelijk is van de gangbare definitie op dat specifiek moment. Wat de ene dag een terroristische daad is, kan de volgende dag simpelweg een bomaanslag genoemd worden. Deze sociale basis van terrorisme is dat wat het gemeen heeft met fundamentalisme: terroristische daden worden meestal gepleegd door mensen of groeperingen die oftewel leven in politieke, economische en sociale instabiliteit, of mensen die deze instabiliteit willen aanklagen. Dat men overgaat tot de terroristische daad in plaats van vreedzaam overleg is meestal te wijten aan het cynisme en nihilisme dat triomfeert op dergelijke plaatsen: wanneer men het gevoel krijgt dat niets helpt, dat niemand luistert en voornamelijk dat niemand er nog om geeft⁶. Dit geeft heel duidelijk weer dat er inderdaad een band kan bestaan tussen fundamentalisten en terroristen daar zij vaak dezelfde omstandigheden aanklagen, namelijk de instabiliteit ten gevolge van de globalisering. Echter zullen fundamentalistische terroristische daden veeleer gestoeld zijn op het beschermen van de eigen culturele (religieus, sociaal, maar evengoed mogelijk politiek) **identiteit**, waar andere terroristische daden veeleer draaien rond het aanklagen van (sociale en) politieke **omstandigheden**. Een concrete oplossing voor beide

⁶ Over de problematiek van het terrorisme bestaan heel wat goede films die een beeld weergeven van terroristische daders en hoe zij komen tot het stellen van de daad. Voorbeelden hiervan zijn *Les Chevaux de Dieu* van Nabil Ayouch (over jongeren die opgroeien in Sidi Moumen, een ruige achterbuurt van Casablanca) en *L'attentat* van Ziad Doueiri (over een Arabische chirurg in Tel Aviv wiens vrouw een zelfmoordaanslag pleegt).

problemen bestaat waarschijnlijk niet, maar het is wel duidelijk dat het ijveren voor een meer rechtvaardige verdeling van sociale, economische en politieke middelen en dus in zekere mate ook macht waardoor stabiliteit ontstaat, kan leiden tot een afname van zowel fundamentalisme als terrorisme.

1.1.2 Democratie als enige uitweg

Het moet duidelijk zijn dat er voor Barber wel een mogelijkheid bestaat om uit deze impasse van twee tegen elkaar strijdende alles vernietigende krachten te geraken: het ontwikkelen van een democratie met als basis individuen die zich gedragen als burgers. Om duidelijk te maken wat het grote probleem is met het individu in onze consumentensamenleving (en bij benadering ook in de Jihadgroeperingen) poneert hij volgende stellingen: “The complaint against McWorld represents impatience not just with its consumption-driven markets and its technocratic imperatives, but with its hollowness as a foundation for a meaningful moral existence.” (Barber, 2003: 275); en “Where is the ‘we’ in McWorld? It acknowledges welters of me’s operating impulsively in an anonymous market, but it provides not a single clue to common identity or to the place of community in the market. No wonder the new tribes pummeling the nation-state see in McWorld only the destruction of everything that constitutes their common identity” (Barber, 2003: 151). Hier komt duidelijk naar voren dat McWorld volgens Barber dus niet in staat is tot een civiele samenleving met staatsburgers te komen, daar er enkel plaats is voor op de eigen belangen gerichte consumenten. Het is belangrijk dat een staat een plaats voorziet waar mensen op zoek kunnen gaan naar hoe zij hun leven willen invullen, maar om dit te kunnen doen is vrijheid nodig. Echter, zo zegt Barber, bestaat vrijheid noch in McWorld, noch in Jihad. Dit omdat in McWorld alles gericht is op consumptie en er dan ook geen mogelijkheid bestaat tot niet consumeren. Dit doet denken aan Zygmunt Bauman (°1925), Pools-Brits socioloog en filosoof, en diens theorie over onze hedendaagse consumptiemaatschappij. Meer hierover in het volgende gedeelte, maar hier wil ik alvast even grijpen naar diens *flawed consumers* als individuen in onze consumptiesamenleving die niet voldoen aan de eisen van het ‘normale’ leven (Bauman, 1998). Het normale leven is het leven van de consument die in staat is om alles te kopen wat zijn hartje begeert, de consument die de vrijheid heeft om elk moment van verveling om te buigen naar een moment van sensatie, van geluk, en dit dankzij en door middel van het consumeren. Het gevolg is dat al wie niet in staat is om te consumeren, voornamelijk omdat zij geen werk hebben, maar ook rekening houdend met de *working poor*, het gevoel zullen krijgen dat zij niet behoren tot onze samenleving. Vandaar ook dat Bauman, en de meeste

sociale wetenschappers met hem, stelt dat armoede meer is dan een economische gesteldheid: armoede heeft een sociale en psychologische conditie; het gaat om uitsluiting. Op deze manier worden deze *flawed consumers* die klasse van mensen die behoren tot de onderzijde van onze samenleving; zij zijn die mensen die zo hard proberen mee te kunnen met de samenleving, maar die het zich eigenlijk niet kunnen permitteren, waardoor zij vaak nog meer uitgesloten zullen worden. Om een voorbeeld te geven is sprake van een zeer negatieve perceptie door mensen die behoren tot de midden en hogere klasse, op het feit dat arme mensen amper geld hebben voor het kopen van voeding en kleding, maar wel het mogelijke doen om in bezit te geraken van luxeproducten zoals smartphones. Hierbij wordt immers geen rekening gehouden met de sociale druk van onze maatschappij om mee te kunnen. Op deze manier worden de *flawed consumers* dus dubbel uitgesloten: ze kunnen niet consumeren, en als ze het doen wordt het aanzien als 'vals'. Om terug te keren naar Barber: er is dus geen plaats voor mensen die niet consumeren, zij worden simpelweg uitgesloten uit het systeem. Ook in Jihad, is geen sprake van vrijheid daar er sprake is van intolerantie ten aanzien van andersdenkenden. Om een simpel, maar verduidelijkend voorbeeld te geven, kan verwezen worden naar Saoedi-Arabië waar extremistische moslims aan de macht zijn en sprake is van een zeer strenge wetgeving waarbij alle vrouwen, of zij nu gelovig zijn of niet, een boerka moeten dragen. Concluderend kan gesteld worden dat er volgens Barber geen plaats is voor democratie in de uitersten van het spectrum waar de democratische instellingen ondermijnd worden doordat een onverschilligheid ten aanzien van burgerlijke vrijheid (conformisme wordt beloond) bestaat.

Daarnaast maakt Barber eveneens komaf met de stelling dat kapitalisme en democratie hand in hand zouden gaan, en dat een laissez-faire beleid de samenleving ten goede zou komen: "Markets preclude 'we' thinking and 'we' action of any kind at all, trusting in the power of aggregated individual choices (the invisible hand) to somehow secure the common good. Consumers speak the elementary rhetoric of 'me', citizens invent the common language of 'we'." (Barber, 2003: 243). Als voorbeeld geeft hij Rusland dat na de val van het communisme in sneltreinvaart veroverd werd door het kapitalisme met alle gevolgen van dien. Dit geldt bij benadering voor veel landen die na hun bevrijding onder het juk van het communisme zijn overgeschakeld naar een vrije marktsysteem. Gezien de politieke instabiliteit in dergelijke landen (zelfs onder het mom van democratie) heeft het corrigerende mechanisme van de sociale zekerheid geen poot om op te staan. Hieruit wordt pijnlijk duidelijk dat het kapitalisme op zich geen basis vormt voor een gelijke herverdeling

van de middelen en dat politieke daadkracht van groot belang is voor het ontstaan van een degelijk op rechtvaardigheid gericht bestel.

Om tot een dergelijk politiek bestel te komen, hebben we nood aan een democratische samenleving waarbinnen alle partijen gerespecteerd worden in hun eigenheid. Om dit te bereiken is volgens Barber nood aan mondige burgers namelijk mensen die in staat zijn om op een beredeneerde manier na te denken over zo veel mogelijk, zo niet alle, aspecten van het sociale en politieke leven. Van belang is echter dat “Choosers are made, not born.” (Barber, 2003: 116), waarmee Barber meteen het belang van educatie duidelijk maakt. Onderwijs dient dan ook verder ontwikkeld en uitgebouwd te worden, overal ter wereld. Het probleem situeert zich op dit moment echter in de manier waarop in vele westerse samenlevingen, ondanks zijnde dat deel van de wereld met de meeste mogelijkheden op het vlak van onderwijs, de subsidies voor het onderwijs net systematisch afgebouwd worden met als gevolg dat het schoolbestuur vaak genoodzaakt wordt zichzelf op de markt te begeven om op zoek te gaan naar financiering. Daar bovenop verworden studenten tot klanten en gaat het bij het kiezen van een school dan ook steeds vaker om het imago van die school, en niet langer om de inhoud (hier zie je op een andere manier de videologie van McWorld doorschemeren: de vorm, in dit geval de perceptie door middel van het imago, wordt belangrijker dan de inhoud, het lessenpakket en de invulling ervan). Daarnaast is ook het onderwijs zelf steeds meer prestatiegericht in plaats van kennisgericht, iets dat zich eveneens uit in het vooropstellen van kwantiteit in plaats van kwaliteit wat betreft de output van bijvoorbeeld een universiteit en diens medewerkers. Tot slot vormt het onderwijs steeds meer een voorbereiding op het bedrijfsleven in plaats van het maatschappelijke leven, waarbij vooral meer wetenschappelijk of economisch gerichte opleidingen gewaardeerd worden.

1.2 Het rijk van de angst (Barber, 2003a)

Aangezien Jihad vs. McWorld geschreven werd in 1995 is het van belang om in het kader van dit thema een boek van Benjamin Barber te lezen dat geschreven werd na 9/11. Daarom werd gekozen voor *Fear's Empire*. Er zal gestart worden met een inleidend stuk over angst, dat van heel grote invloed is op het al dan niet kiezen voor een pax americana of een lex humana. Vervolgens komen we tot een beschrijving van de pax americana en het gebruik van een preventieve oorlog, waarna overgegaan wordt naar een bespreking van de lex humana en een preventieve democratie.

1.2.1 Angst

Barber stelt dat de angst voor het onbekende stilaan de wereld heeft overgenomen en alle sectoren van het leven is binnengedrongen. In het boek zelf gaat hij dieper in op de manier waarop deze toenemende angst heeft geleid tot het politieke bedrijf in de jaren na 9/11, en dat is dan ook het onderwerp voor de rest van dit gedeelte. Doch lijkt het van belang kort in te gaan op de manier waarop deze toenemende angst op een steeds dieper gaande wijze ons dagdagelijkse leven heeft geïnfiltreerd. Er zou gesteld kunnen worden dat de toenemende onzekerheid in onze samenleving, een onderwerp dat eveneens aan bod zal komen in het tweede gedeelte van deze thesis, er langzaam maar zeker voor gezorgd heeft dat mensen steeds angstiger worden voor het verliezen van dat beetje zekerheid dat nog over gebleven is. In hoeverre deze zekerheid nog bestaat is op zichzelf reeds een interessant thema, maar daar wordt gezien de uitgebreidheid ervan nu niet dieper op ingegaan. Het moet echter duidelijk zijn dat het mede die angst en onzekerheid zijn die ervoor zorgen dat steeds meer mensen zullen grijpen naar een extremistische of fundamentalistische strekking van eender welke manier van leven die zij zelf voorop stellen. Het kan hier dus, het is reeds meerdere malen herhaald en het is dan ook van groot belang, gaan om een nationaliteit, cultuur, religie, ideologie, noem maar op. Daarnaast ontstaat om tegemoet te komen aan deze groeiende onzekerheid, vaak de vraag naar meer en duidelijkere regelgeving omtrent ambigue zaken die op dit moment ontsnappen uit het systeem van (sociale) controle zoals bijvoorbeeld psychiatrische patiënten, asielzoekers, maar evengoed terrorismebestrijding. Echter leidt deze vraag vaak niet naar concrete oplossingen voor dergelijke problemen, maar naar een toenemende repressie en een vraag naar meer en strengere bestraffing van mensen die niet 'behoren' tot onze samenleving. Denk hierbij aan de vaak onmenselijke omstandigheden waarin uitgewezen vluchtelingen zich bevinden, of de manier waarop gereageerd wordt op misdadigers van een andere origine of misdadigers met een psychisch probleem. Het lijkt er op neer te komen dat hoe onzekerder de maatschappelijke omstandigheden, hoe vaker mensen in hun zoektocht naar zekerheid dit zullen beginnen uitwerken op dingen, en dus ook mensen, die als vreemd ervaren worden, en dan ook deze mensen als zondebok zullen beschouwen voor alle ons omringende sociale problemen van de dag van vandaag. Veel mensen lijken bij wijze van voorbeeld het gevoel te hebben dat de enige reden waarom onze sociale werkelijkheid verandert, zich situeert in de steeds groter wordende aanwezigheid van vreemdelingen met gewoontes en gebruiken die hen vreemd zijn en die dus ook als oorzaak van de problemen bevonden worden. Uiteraard wil ik zeker niet alle mensen over dezelfde kam scheren en wil ik eveneens niet stellen dat geen enkele

culturele gewoonte en/of gebruik zou kunnen botsen met de ontvangende samenleving, maar het is wel opvallend dat hoe multicultureler onze samenleving wordt, hoe meer mensen het gevoel krijgen onder de voet gelopen te worden door andere culturen en hierdoor ook steeds meer waarde zullen beginnen hechten aan de eigen cultuur. Het moet duidelijk zijn dat wat als vreemd ervaren wordt echter niet noodzakelijk een vreemdeling hoeft te zijn. Om een ander voorbeeld te geven dat niets met botsende culturen te maken heeft, kan gekeken worden naar de manier waarop mensen denken dat er sprake is van zogenaamd moreel verval bij de jeugd. Hierop wordt gereageerd door middel van repressieve maatregelen zoals GAS-boetes, of het bestempelen van een groepje jongeren dat graag op straat rondhangt om met de vrienden samen te zijn als 'hangjongeren'. Langzaam maar zeker wordt door een groep van mensen de verantwoordelijkheid van sociale problemen bij jongeren gelegd. Het lijkt er dus op dat meer onzekerheid leidt tot meer angst, wat leidt tot meer repressieve maatregelen, wat op zijn beurt leidt tot nog meer onzekerheid en angst die zich uiten in een toenemende onverdraagzaamheid binnen onze samenleving.

Om terug te keren naar het eigenlijke onderwerp van dit gedeelte: "Fear is terrorism's only weapon, but fear is a far more potent weapon against those who live in hope and prosperity than those who live in despair with nothing to lose." (Barber, 2003a: 21); en "[...] because interdependence permits the weak to use the forces of the strong jujitsu style to overcome them." (Barber, 2003a: 21). Deze twee citaten maken in één keer duidelijk wat Barber denkt over de manier waarop angst onze werkelijkheid beïnvloedt. Hij stelt dat de angst om te kunnen verliezen, maakt dat zij die niets te verliezen hebben net krachtiger worden net omdat zij geen angst hebben. Als er geen mogelijkheden zijn en er is niets te verliezen, alleen een mogelijke winst door het stellen van de daad, dan zal men de daad stellen. Daarnaast is het dankzij de angst van de ander, dat de één aan kracht wint doordat diegene die in staat is om angst te veroorzaken ook macht heeft over zij die angstig zijn. Ook hier gaat het om de dialectische verhouding tussen beide partijen (zoals het geval is bij Jihad vs. McWorld). Daarbovenop stelt Barber dat "There is nothing more conducive to fear than inaction." (Barber, 2003a: 26). Met het laatste lijkt hij te wijzen op het gebrek aan politieke wil en daadkracht bij een groot deel van de burgers, waarbij zij het gevoel hebben niets te kunnen doen, en op deze manier dus de angst in staat stellen om hun leven te leiden in plaats van zelf het leven in eigen handen te nemen en te vechten tegen die zaken die de angst veroorzaken. Zo wordt meteen duidelijk waarom Barber stelt dat angst een determinerende factor, naast anderen, wordt voor het besluiten tot de keuze voor

democratie of de keuze voor oorlog. Het is immers zo dat “Fear’s empire leaves no room for democracy, while democracy refuses to make room for fear.” (Barber, 2003a: 32) en in een vrije democratische samenleving “[...] The only thing we have to fear is fear itself.” (Roosevelt in Barber, 2003a: 32).

1.2.2 Over pax americana en een preventieve oorlog

De pax americana staat tegenover de lex humana (zie verder) en verwijst naar het verwoed geloof van de Verenigde Staten in diens eigen exceptionalisme, een idealisme omtrent de eigen morele superioriteit (universeel moralisme) als gevolg van de Amerikaanse ontstaansgeschiedenis als een ‘zuiver’ en ‘onschuldig’ nieuw land. Dit brengt met zich mee dat zij zichzelf onafhankelijk wanen (net zoals vele andere westerse landen), terwijl de globalisering net wederzijdse afhankelijkheid met zich meebrengt, zoals we eerder gezien hebben met betrekking tot de dialectiek tussen Jihad en McWorld: “Nations are deluded by their nominal independence (this is the paradox of independence) into thinking that they have neither need of nor duty to one another.” (Barber, 2003a: 75). Dit is heel belangrijk voor de vraag naar verantwoordelijkheid in en voor het leed van anderen: doordat zij denken onafhankelijk te zijn, doen ze alsof ze niets te maken hebben met de omstandigheden die leiden tot onder andere fundamentalisme, maar net alsof het fundamentalisme de omstandigheden veroorzaakt. Op deze manier kunnen westerse landen de redder gaan spelen, waarbij het eerder gaat om “[...] a kind of utopic Americanization under the guise of democratization.” (Barber, 2003a: 68). Deze manier van denken is ook op andere niveaus zichtbaar in onze samenleving. Denk hierbij aan de manier waarop gesteld wordt dat migranten dankbaar moeten zijn omdat zij de kans hebben gekregen om hier een nieuw leven op te bouwen. Hierbij wordt vaak helemaal niet stilgestaan bij de redenen die leiden tot migratie, die vaak op de één of andere manier samenhangen met de manier waarop de westerse wereld reageert. Vaak wordt dankbaarheid geëist van mensen die alles verloren zijn omwille van bijvoorbeeld de gevolgen van oorlogen waarin de westerse wereld evengoed een rol heeft gespeeld, al was het maar door geen mening te hebben, want in deze geglobaliseerde wereld is ook niets doen een keuze met verstreckende gevolgen (zie bijvoorbeeld de hedendaagse discussie over het al dan niet ingrijpen in de oorlog in Syrië). Even terug naar het spelen van de reddende engel met als doel het ‘democratiseren’ van niet-democratische landen: om democratie en de normen en waarden, die als universeel aanzien worden, te verspreiden in en op te leggen aan andere landen wordt (in het geval van Afghanistan en Irak) gebruik gemaakt van wat Barber ‘preventieve oorlogsvoering’ noemt.

Preventieve oorlog

Eerst en vooral moet duidelijk zijn dat preventieve oorlogsvoering niet hetzelfde is als humanitair interventionisme: het laatste is een gewapende interventie om mensenrechten te vrijwaren en dient om anderen te helpen zonder echte gevolgen voor de eigen staat, het eerste slaat eerder op het inbinden van de macht van een eventueel toekomstige vijand. De vraag is dan hoe bepaald wordt dat een persoon of een land een toekomstige vijand is? In het geval van de oorlog tegen het terrorisme werd steeds opnieuw gebruik gemaakt van de stelling dat Afghanistan onderdak bood aan terroristen en de voedingsbodem van Al-Qaeda zou zijn, en in het geval van Irak het geloof dat zij in het bezit zouden zijn van massavernietigingswapens, zogezegd een vrijgeleide voor oorlogsvoering daar een verbod bestaat op het bezitten ervan (dat hypocriet genoeg telt voor iedereen behalve de VS en diens bondgenoten zelf), om noch maar te zwijgen over de werkelijkheid van de zogenaamde bewijzen voor dit bezit⁷.

Het grootste probleem situeert zich echter in het spreken over ‘terroristische staten’, alsof hele staten en hun bevolking terroristen of de oorzaak van terrorisme zouden zijn. In tegendeel zijn terroristen vaak stateloos, het zijn bewegende doelen die gaan en staan waar zij willen en waar het op dat moment het veiligst is voor hen. Vanaf het ogenblik dat een staat aanzien wordt als een schurkenstaat, verdwijnen de soevereine rechten van de staat en de burgers. Belangrijk is dus dat het gaat om het perspectief, mede bestendigd door de media (zie eerder: beschrijving van de videologie van McWorld), dat wij, als westerse wereld, van een specifiek land hebben, en dat dit perspectief een valide argument vormt voor het starten van een preventieve oorlog tegen het land en de burgers in kwestie. Daar bovenop komt nog dat dit perspectief doorheen de tijd verandert: de taliban in Afghanistan is bijvoorbeeld mede aan de macht gekomen dankzij steun van de VS tijdens hun oorlog tegen de Sovjet-Unie (1979-1989) en Saddam werd gesteund tijdens de oorlog tegen Iran (1980-1988).

En dan is sprake van algehele verbazing wanneer blijkt dat de plaatselijke bevolking een afkeer ontwikkeld heeft ten aanzien van de westerse wereld (want voor hen is de VS de westerse wereld): waarom is hun staat een terroristenstaat? Waarom is bijvoorbeeld Israël of Syrië geen terroristenstaat? Zij bombarderen evengoed onschuldige mensen, jagen hen uit hun huizen en ontzeggen hen al hun rechten, maar daarover geeft de westerse wereld geen kink. Het is dan ook niet moeilijk te begrijpen dat vanuit het perspectief van de

⁷ Of Irak al dan niet massavernietigingswapens bezat en in hoeverre dit geen leugentje om bestwil was om een oorlog te kunnen starten zonder al te veel tegenkanting van andere landen: zie documentaire *The man who lied the world into war* van Poul-Erik Heilbuth, 2010.

moslimwereld het overkomt alsof zij niets waard zijn, niets mogen en voor alles de zondebok zijn. De combinatie van de vaak schrijnende toestanden in landen in het Midden-Oosten, mede veroorzaakt door oorlogen, met de sociale uitsluiting (zowel sociaal-economisch, maar ook steeds vaker cultureel dankzij viserende maatregelen als het verbod op de hoofddoek) van migranten, waaronder veel moslims, in veel westerse landen zorgt voor een toenemende onvrede onder deze bevolkingsgroep. Deze onvrede leidt tot een toenemende radicalisering, voornamelijk bij jongeren in uitzichtloze situaties, en zorgt dan ook voor een kort lontje dat elk moment letterlijk en figuurlijk kan ontsteken.

Hier komt nog bij dat, en dit hangt samen met de thuisloosheid van de terroristen, "A state may harbor and sponsor terrorists, but eliminating the state cannot and will not eliminate the terrorists." (Barber, 2003a: 116-117): er is dus niets veranderd, integendeel, de situatie in de aangevallen landen is alleen maar verergerd en het probleem verschuift zich naar andere (buur)landen. Een preventieve oorlog maakt immers gebruik van het psychologisch hedonisme van Bentham namelijk nutscalculatie. Hierin wordt gesteld dat mensen redelijke wezens zijn die zullen kiezen voor beloning om een straf te vermijden, maar een oorlog als straf is nooit rationeel en nooit voorspelbaar dus dit is geen goede manier om af te schrikken want vaak worden niet diegene die de straf verdienen gestraft, waardoor net diegene die wel gestraft worden zich zullen verzetten tegen de onderdrukker. Uit de actualiteit blijkt dan ook dat de burgers in Afghanistan en Irak het beu zijn en zich steeds meer beginnen te verzetten tegen de Amerikaanse invasie. Besluitend een citaat dat het voorgaande mooi samenvat: "It [US] thus asks the world to legitimate the right of the stronger, who claims to be morally superior, to intimidate the weaker, who is deemed morally inferior." (Barber, 2003a: 123).

1.2.3 Over lex humana en een preventieve democratie

In plaats van over te gaan naar een preventieve oorlog om mensen te dwingen zich te conformeren aan de democratie zoals wij deze kennen (wat duidelijk een averechts effect heeft), is het volgens Barber aan te raden om mensen de mogelijkheid te geven mondige burgers te worden door te investeren in onder andere onderwijs. Het gaat erom dat men een verantwoorde keuze maakt: investeren in oorlog of investeren in de instellingen die ervoor kunnen zorgen dat een democratie van binnenuit tot stand kan komen? Voor mij is de keuze snel gemaakt, en ik denk dat elke burger deze vraag onverantwoord zou moeten vinden; eigenlijk is er geen keuze om te komen tot een beter samenleven. Dit telt eveneens voor reeds gedemocratiseerde samenlevingen: er zou meer geïnvesteerd moeten worden in

onderwijs, in inburgering voor migranten, in psychiatrische zorgverlening, in zorgverlening tout court, in het gevangeniswezen, ... om er op deze manier voor te zorgen dat mensen de kans krijgen hun plaats binnen de maatschappij te zoeken en vinden, in plaats van hen erbuiten te zetten en dan te verwachten dat ze zelf wel de barrières afbreken (cfr. Oikoten en Sering). Democratie draait om samenleven, solidariteit: "Democracy is the mechanism by which private power and personal desires are accommodated to public goods and the common weal." (Barber, 2003a: 167). en "Democratic outcomes depend on democratic struggle and the readiness of citizens – or those who would be citizens – to wage it." (Barber, 2003a: 213). Het is volgens Barber dan ook dankzij het instellen van een preventieve democratie dat men kan komen tot een *lex humana*, een tot stand komen van wetten en regels op basis van dialoog tussen individuen, groepen en zelfs samenlevingen; dit in plaats van de *lex americana* waarbij Amerikaanse normen en waarden opgelegd zouden worden. Barber komt dan ook tot het besluit dat we moeten komen tot een democratische wereld, die hij *civworld* noemt. Hij ziet de hedendaagse internationale staat als de natuurlijke staat binnen de sociale contracttheorie: er bestaat zo weinig wetgeving, laat staan dat hetgeen wat bestaat op een degelijke manier nageleefd wordt. Men moet om uit deze natuurlijke staat te ontsnappen de individuele vrijheid opgeven voor de collectieve vrijheid, een **vrijheid zonder angst** want, zo besluit Barber het boek, "Over true democracy, over the women and men whose engaged citizenship constitutes true democracy, fear's empire holds no sway." (Barber, 2003a: 220).

2. Individualisme en consumentisme: *het infantiliserend ethos* (Barber, 2007)



– Calvin and Hobbes by Bill Watterson

In dit gedeelte van de thesis zal Barbers visie op het hedendaagse individualisme en de consumptiemaatschappij besproken worden aan de hand van het boek *De infantiele consument*. In de lijn van het vorige gedeelte zal het ook hier gaan om een samenvattende bespreking van het boek en een kritische benadering ervan, eventueel aangevuld met voorbeelden. Er zal gestart worden met een beschrijving van de infantiele consument en de kenmerken van het infantiliserend ethos namelijk het totalitarisme van het consumentisme en de publieke schizofrenie. In het tweede deeltje wordt ook hier reeds kort ingegaan op het belang van burgers om te komen tot een degelijk democratisch bestel.

2.1 De infantiele consument

Barber spreekt over het infantiliserend ethos als het waardensysteem dat van individuen goede consumenten maakt om onze hedendaagse consumptiemaatschappij in stand te houden. Een goede ‘burger’ in deze samenleving is een burger die consumeert. Om ervoor te zorgen dat dit gebeurt en dat mensen blijven consumeren, wordt van hen vereist dat zij zich, zo zegt Barber, blijven gedragen als een kind, als een vat vol behoeften die vervuld dienen te worden. Van belang hierbij is dat individuen het gevoel krijgen, en zich dus zullen hechten aan waarden die dit bestendigen, dat “Winkelen en consumeren [...] geen onderdeel van ons handelen, maar bepalend [zijn] voor wat het betekent om te leven.” (Barber, 2007: 118). Dit houdt in dat personen zich volledig identificeren met dat wat zij consumeren en dus niet concreet met wat zij denken of doen. De identiteit wordt op deze manier een lappendeken bestaand uit een aaneenrijging van producten met een specifieke betekenis. Het probleem is echter dat deze betekenis simpelweg toegekend wordt door de producenten door middel van reclame, en dus in werkelijkheid niet bestaat. Het gaat om een ingebeelde betekenis, of zelfs over een ingebeelde behoefte of verlangen. Dit is wat Barber de *telesector for infotainment* heeft genoemd in het voorgaande gedeelte over de

karakertrekken van McWorld. Het is dan ook niet de bedoeling om hier terug over uit te weiden, maar het is van belang om te begrijpen dat deze karaktertrek van McWorld zijn invloed verwerft omdat sprake is van een infantiliserend ethos waarin het kan gedijen. Je kan dus stellen dat het boek *De infantiele consument* een vervolg is op *Jihad vs. McWorld*, waarin Barber dieper in gaat op de manier waarop McWorld zijn invloed vergaart. In dit boek heeft hij meer aandacht voor het waardensysteem dat nodig is om het consumentenkapitalisme te bestendigen. Het is dan ook dit waardensysteem dat volgens Barber ondermijnd moet worden om te komen tot de *Strong Democracy*, zoals we later zullen zien.

Barber stelt dat er sprake is van “[...] drie archetypische dichotomieën, die kenmerkend zijn voor infantilisering: liever GEMAKKELIJK dan MOEILIJK, liever EENVOUDIG dan COMPLEX, en liever SNEL dan LANGZAAM.” (Barber, 2007: 108). Barber gaat hier uit van het psychologische proces van kind naar volwassene, waarbij het kind eerder zal kiezen voor gemakkelijke, eenvoudige en snelle oplossingen voor het bevredigen van de eigen behoeften, en de volwassene eerder kritisch zal zijn en zich bezig zal houden met een reflectie over de uitkomst van de oplossing op langere termijn. Het kind kiest dus voor directe bevrediging zonder na te denken over de gevolgen, de volwassene kiest voor een eventuele uitgestelde bevrediging door stil te staan bij de gevolgen. In een ideale consumentensamenleving evolueert het kind dus niet naar volwassene en blijft het een op behoeftebevrediging gericht individu. Barber spreekt in deze context over *kidults*, volwassenen die kinderen blijven. Er is echter eveneens sprake van een omgekeerd proces namelijk dat kinderen ook steeds vaker gevraagd worden om vroeger volwassen te worden. Enerzijds wordt dus het kinds zijn zelf opgehemeld, anderzijds worden kinderen enorm negatief bekeken en dienen zij snel op te groeien en in staat te zijn hun eigen keuzes te maken en de eigen behoeften te bevredigen. Het verschil tussen het kind en de kidult wordt door Barber mooi verwoord: “De autonomie ten opzichte van de kinderwereld [...] wordt immers bovenal gekenmerkt door een narcistisch streven naar bevrijding van volwassen verantwoordelijkheden, in ruil voor egocentrisch materialisme.” (Barber, 2007: 42). Dit kan begrepen worden als het verschil tussen het egoïsme van het kind, dat nog gevormd moet worden en nog bezig is met het ontwikkelen van zichzelf, en het egoïsme van de kidult die, normaal gesproken, reeds ontwikkeld zou moeten zijn, maar zich tracht te onttrekken aan alle verantwoordelijkheden. Op deze manier lijkt Barber op bepaalde vlakken gelijk te hebben: ik denk hierbij aan het groeiend aantal jongeren die veel langer (financieel) afhankelijk blijven van hun ouders waardoor zij eigenlijk zelf de verantwoordelijkheden die

gepaard gaan met een autonoom leven op de lange baan schuiven. Dit kan binnen Barbers theorie betekenen dat de jongeren in onze hedendaagse samenleving misschien wel het meest geïndoctrineerd zijn door het infantiliserend ethos, anderzijds kan het ook zijn dat dit simpelweg te maken heeft met de ouders die veel meer mogelijkheden en middelen hebben om langer voor hun kinderen te blijven zorgen. Tot slot wordt dit ook sterk beïnvloed door het stijgende onderwijsniveau (langer studeren) en/of door de economische gesteldheid (vb. hoge jeugdwerkloosheid) in ons land. Het is dus nooit een zwart-wit verhaal dat gedetermineerd wordt door één factor, maar steeds een samenvloeiing van verschillende factoren die zorgen voor de hedendaagse situatie.

Van de drie dichotomieën, lijkt vooral het laatste (liever snel dan langzaam) een enorme vat te hebben op ons bestaan. Barber zegt hierover het volgende: “Snelheid is een drug, die net als alle andere drugs in steeds grotere doses moet worden geconsumeerd, gewoon om zijn greep op de menselijke geest te handhaven.” (Barber, 2007: 126). Je kan stellen dat het individu heden ten dage een obsessie heeft met tijd, alles moet snel gaan en als iets te lang duurt dan wordt het vaak opgegeven. Investering heeft alleen zin als er zo snel mogelijk een positief iets uit voortvloeit, wat dat ook moge zijn. Uiteraard hangt dit gegeven heel sterk samen met de overige dichotomieën: wat eenvoudig is, zal sneller gaan, wat gemakkelijk is, zal sneller gaan. Ergens heb ik het gevoel dat deze obsessie met snelheid eveneens een neiging tot oppervlakkigheid met zich meebrengt, ook al zal niemand het toegeven want het individu dat we moeten zijn in onze samenleving is ‘alles behalve oppervlakkig’. Denk bij wijze van voorbeeld aan de manier waarop gesteld wordt dat het doen aan yoga of mindfulness een manier is van bewust leven. Alsof twee keer per week een vrijeleide biedt om voor de rest niet bezig te zijn met de ons omringende werkelijkheid; alsof die twee uurtjes bezinning werkelijk zorgen voor een alternatief voor de levenswijze van de infantiele consument, die inherent lijkt te zijn aan de ons omringende werkelijkheid van het consumentisme. Om nog maar te zwijgen over de manier waarop dergelijke zaken commercieel geëxploiteerd worden waarbij het net de reclame (of het nu door een producent is of door je buurman) is die een ‘bewust leven’ belooft, simpelweg door yoga of mindfulness te **consumeren**: “Je hebt er niet veel tijd voor nodig, het kan ook thuis!”. Hoe valt dit te rijmen met een diepgaande manier van leven? Als we geen tijd hebben om te investeren in relaties, in werk, in school, in bewust leven, kunnen we dan ooit iets echt begrijpen? Krijgen mensen nog echt een kans om zich te bewijzen? Krijgen we de tijd om een weg te zoeken? Ik wil hiermee uiteraard niet zeggen dat we geen kansen krijgen of geen keuzes hebben, want die hebben we wel, maar het gaat me eerder om de manier waarop

jouw keuze benaderd wordt door anderen. Om een simpel, en waarschijnlijk herkenbaar, voorbeeld te geven: als je als student zegt dat je filosofie studeert, wat is dan de eerste opmerking die je meestal krijgt? Alleen de minderheid vraagt of het interessant is, wat je dan leert en hoe dat je denken beïnvloedt; meestal vragen ze wat voor 'zin' dat heeft, wat je er later mee kan doen (vaak er van uit gaand dat je er helemaal niets mee kan doen), wat de voordelen ervan zijn, en hoeveel je dan zou gaan verdienen? Want uiteindelijk is studeren toch alleen 'zinvol' als dit betekent dat jou, ik zeg nu maar, vierjarige studie, je een toegang biedt op de arbeidsmarkt en je zal bedienen van een mooi startloon waarmee je direct gesetteld bent om maar meteen een lening aan te gaan bij de bank zodat je jouw eigen woning kan kopen en starten aan een gezin en/of carrière (liefst én uiteraard). Hier steeds ervan uitgaand dat je meteen de man of vrouw van je leven tegen komt en dat deze persoon je op alle mogelijke vlakken aanvult of aanvoelt, indien niet zoek je maar beter een ander. Uiteraard is dit een overdreven karikatuur en zijn er maar weinig mensen die echt bewust zo denken en handelen, maar Barber slaat de nagel op de kop wanneer hij zegt dat: "In het tijdperk waarin wij nu leven is beschaving niet een ideaal of een streven, het is een videogame." (Barber, 2007: 16), waarbij mensen niet meer doen (of durven?) dan zich houden aan de regels van het spel, brein uit en gaan; niet denken, gewoon doen.

En zo komen we tot de kern van het infantiliserend ethos: "Het ethos waardoor het postmoderne consumentenkaptalisme wordt beziel, is van een vreugdeloze dwangmatigheid." (Barber, 2007: 69). Barber haalt hier het voorbeeld aan van een aapje dat gevangen kan worden door een hele simpele val op te zetten namelijk een houten box met een gat in waar een nootje inzit: wanneer het aapje zijn hand door het gat steekt en de noot neemt, is het gat te klein om het handje er terug uit te krijgen, met als gevolg dat het aapje simpelweg de noot zal blijven vasthouden, terwijl het zichzelf kan bevrijden net door de noot los te laten, maar dit dus niet doet. Barber gebruikt dit voorbeeld als een metafoor voor de infantiele consument: individuen binnen het infantiliserend ethos zijn materialistisch en laten niet los, ook al zorgt dit er net voor dat ze van hun vrijheid beroofd worden (meer over vrijheid in het volgende gedeelte). Barber stelt hiermee dus dat het consumentisme een dwangmatig karakter krijgt doordat het inspeelt op een steeds hernieuwd verlangen, een steeds hernieuwde vervulling van een (vaak door de markt gecreëerde) behoefte. Voorbeelden zijn hier niet moeilijk te zoeken, denk maar aan mensen die hun iPhone vervangen door een nieuwere iPhone ook al werkt de oude nog perfect en is hij soms maar enkele maanden oud; men kan zelfs stellen dat hetzelfde ook gebeurt met werknemers die, ook al functioneren ze nog perfect, vaak afgedankt en vervangen worden door nieuwe,

jongere en voornamelijk goedkopere werknemers. Barber gaat echter nog verder en stelt dat dit consumentisme net omdat het dwangmatig is en het verlangen steeds zal vervangen worden door een nieuw verlangen, er voor zorgt dat mensen ongelukkig worden omdat zij niet kunnen bereiken wat zij verlangen (of wat hen verzocht wordt te verlangen). Dit kan zelfs zover gaan dat “Na enige tijd [...] dit parasitisme zijn objecten [berooft] van hun eigen authenticiteit en betekenis en [...] de nieuwe identiteiten hol en onbevredigend [worden].” (Barber, 2007: 246). Dit brengt ons bij de notie van het zelf, de identiteit waar Barber zelf niet concreet over schrijft, maar dat wel van belang is om te begrijpen hoe mensen denken, en op welke manier verandering mogelijk zou kunnen zijn, of net niet.

Het zelf

Hoewel Barber wel dieper ingaat op de manier waarop het consumentisme de identiteit van de infantiele consument bepaalt, gaat hij toch niet concreet in op de manier waarop mensen over zichzelf denken en wat voor gevolgen dit heeft voor het individu en de samenleving. Ik ben me er wel degelijk van bewust dat hij in het boek *Strong democracy* wel degelijk dieper ingaat op de *psychological frame* van het liberalisme, maar toch zal hij ook hier steeds blijven bij één ideaaltipe van wat de mens zou moeten zijn, en voornamelijk wat die zou moeten willen (bijvoorbeeld vrijheid als het ultieme natuurrecht). Barber zal dus steeds bezig blijven met het politieke en dus de politieke gevolgen van een ideaaltypische identiteit zoals de infantiele consument. Hij is dan ook een politiek theoreticus en filosoof. Aangezien voor dit gedeelte Barber dus deels buiten spel gezet zal worden, zal ik me voornamelijk baseren op het artikel *Globalism, Post-Modernism and the Dislocation of the Self* van Cecile Brennan (Perusek, 2010: 23-33). Daarnaast zal ik eveneens verwijzen naar een reeds kort eerder aangehaalde denker: Zygmunt Bauman en diens interessante en aanvullende ideeën met betrekking tot onze hedendaagse consumptiesamenleving en de notie van het zelf.

Het hybride zelf (Brennan, in: Perusek, 2010: 23-33)

Brennan maakt in haar artikel meteen duidelijk waar politieke en sociale theoretici vaak de mist in gaan, namelijk “The effect these changes [the rapidly changing economical and social world] are having on the individual person - not the economic or political person, but the inner person.” (Perusek, 2010: 23). Zij wil dan ook met haar artikel de nadruk leggen op de manier waarop wij onszelf percipiëren binnen onze hedendaagse samenleving; dit als het zelf, onze persoonlijke identiteit, niet als onze sociale/politieke identiteit. Brennan, en zo

goed als alle postmoderne filosofen en theoretici met haar, ziet het postmoderne zelf als iets dat bestaat binnen *a consensually constructed reality*, een realiteit die geconstrueerd wordt door de sociale consensus, en die daarom dan ook subjectief en veranderlijk is. In een tijd van verregaande globalisering waarbij waarden en normen van overal ter wereld samen gebracht worden, brengt dit uiteraard implicaties met zich mee voor het zelf op zich: “This self was not organic. It did not grow from a single seed; rather it was an artificial hybrid, tenuously constructed and, like many hybrids, weak and vulnerable.” (Perusek, 2010: 26). In het Nederlands zou ik opteren voor het gebruik van de term ‘hybride identiteit’ waarmee bedoeld wordt op het aan elkaar schakelen van verschillende (eventueel niet overeenstemmende) elementen uit verschillende culturen (de hybridisatie/creolisering van een cultuur of maatschappij als het versmelten van verschillende culturen in een nieuwe vorm; dit kan dus zowel positief als negatief bekeken worden). Deze hybride identiteit is voor een groot stuk *a dislocated self*, waarmee Brennan doelt op het probleem dat wanneer men te veel keuze heeft en te veel verschillende (niet-coherente) elementen kan samenvoegen tot één identiteit en dan ook kan wisselen tussen deze verschillende elementen, men vaak het gevoel zal krijgen dat er geen ‘thuis’ is, geen vast gegeven ‘ik’.

Brennan maakt een onderscheid tussen drie vormen van de hybride identiteit namelijk *the splintered self* of ‘het versplinterde zelf’, *the disengaged self* of ‘het ontmoedigde zelf’ en *the manufactured self* of het ‘vervaardigde zelf’. Het versplinterde zelf wordt teruggevonden bij mensen die, zoals Brennan het kort verwoordt, lijden aan heimwee (*homesickness*), waarbij een aliënatie van het eigen zijn ontstaat wegens een gebrek aan een ‘thuis’. Hier wordt meestal gedacht aan het gebrek aan een thuis op emotioneel vlak doordat bijvoorbeeld de ouders weinig tijd/interesse hadden voor hun opgroeiende kinderen of aan het gebrek aan een basis bij geadopteerde/donor kinderen. Wat men echter vaak vergeet is dat “If emotional dislocation is one cause of felt dislocation, another important contributor to this sense of inner alienation is cultural dislocation.” (Perusek, 2010: 27), waarmee bedoeld wordt op het (steeds groter wordende) probleem van de migrantenpopulatie binnen een land, die het moeilijk hebben met integratie net omdat zij zich niet thuis voelen of geen plaats vinden voor zichzelf. Dit klinkt logisch zolang het gaat om migranten die geboren zijn in het buitenland, maar ook, en in toenemende mate, jongeren die niet in hun land van herkomst geboren zijn, kunnen lijden aan deze vorm van identiteitscrisis. Het draait immers rond het algemene gevoel van thuisloosheid en het gevoel dat zij geen gehoor krijgen in het land waar zij geboren en getogen zijn net omdat zij van migrantenafkomst zijn. Algemeen gesproken kan je zeggen dat “[...] these men had lost

a sense of their own cultural grounding. Their inner sense of who they were had become splintered. Speaking two or three Western languages, having gained an education in the West, while trying to hold in tension the values of the Islamic and Western world, they had become exhausted and de-centered. To regain a sense of their cultural identity, they became ultra-Muslims, willing to suffer and even die for the cause and thus acquire a clear sense of who they were." (Perusek, 2010: 27-28). In de moskee van de radicale predikers vonden zij die thuis waar zij zo naar zochten. Hier gaat het om moslims, maar ook een steeds groter wordende groep Belgische individuen lijken zich te identificeren met één bepaalde strekking of geloof als reactie op de toenemende globalisering en hybridisatie van onze samenleving. Dit verklaart ook waarom over het algemeen de bekeerde moslims/creationisten/nationalisten/... de meest radicalen van hun groep zijn: zij hebben na een lange zoektocht eindelijk die thuis gevonden die zij zo lang gemist hebben en betonen dan ook een grote loyaliteit ten aanzien van deze groep. Je kan stellen dat het versplinterde zelf de dialectische relatie tussen Jihad en McWorld op microniveau (het niveau van het individu) weergeeft.

Het tweede zelf is het ontmoedigde zelf. Kort gezegd: "These young people often report a sense of hopelessness. Modern life seems too complicated for them; they have lost optimism about their ability to manage, and so they retreat." (Perusek, 2010: 29). Hier gaat het er om dat individuen geen verantwoordelijkheden meer opnemen, niet omdat ze alle verantwoordelijkheden willen vermijden, maar net omdat ze niet meer zien hoe zij zelf deze verantwoordelijkheden zouden moeten aangaan. Hoewel dit gedeeltelijk indruist tegen wat Barber stelt wanneer hij zegt dat de infantiele consument alle verantwoordelijkheden vermijdt omdat hij ze simpelweg niet wil aangaan, komt hier toch een meer genuanceerd beeld naar boven. Hier wordt immers gesteld dat mensen niet geëngageerd zijn, niet omdat ze dat niet willen, maar omdat ze het gevoel hebben het niet te kunnen, geen weg te vinden. Dit maakt het probleem een stuk ingewikkelder daar dit gaat om een diep ingeworteld geloof in het eigen falen waardoor mensen passief worden. Daarnaast wordt zo ook pijnlijk duidelijk dat het vermijden van verantwoordelijkheden reeds begint op het microniveau en zich dan ook verder zet in de hogere niveaus namelijk het mesoniveau (directe omgeving van het individu) en op macroniveau (samenleving, internationaal). Op mesoniveau omdat mensen vaak geen oog hebben voor de problematische situaties die zich afspelen binnen hun directe omgeving. Ik zeg hier uiteraard niet dat zij geen oog *willen* hebben, maar gezien de samenleving waarin we leven, is er ook niet altijd tijd en plaats om oog te hebben voor deze problematiek; dit heeft uiteraard deels te maken met het feit dat deze samenleving

veeleisend is, zoals we zullen merken bij de derde hybride identiteit. In ieder geval komt het er op neer dat de directe omgeving vaak de verantwoordelijkheid probeert door te schuiven naar een andere orde: dit kan simpelweg de andere ouder of familie zijn, maar vaak wordt de verantwoordelijkheid gelegd bij bijvoorbeeld psychiatrische ziektebeelden (ADHD, autisme, ...), leerkrachten en scholen (leerkrachten aanklagen wegens het niet-slagen van het kind) of zelfs de maatschappij in het algemeen (moreel verval). Zo komen we in een cirkel van passiviteit terecht want ook maatschappijen in hun geheel zullen trachten de verantwoordelijkheden door te schuiven naar bijvoorbeeld andere samenlevingen (Amerika, het Midden-Oosten), of naar specifieke groepen binnen de samenleving (dé jeugd, dé moslims). Na verloop van tijd zal iedereen de verantwoordelijkheid bij een ander leggen omdat zij denken geen verantwoordelijkheden te hebben (“Daar heb ik niets mee te maken.”) of niet aan te kunnen gaan (“Ik doe niets want het heeft toch geen zin.”).

Tot slot is er het vervaardigde zelf. Het gaat hier om het feit dat “[...] people are encouraged to think of themselves as an item to be packaged and perfected.” (Perusek, 2010: 30). Individuen worden ervan overtuigd (door de markt, maar ook door de samenleving zelf) dat zij hun eigen identiteit in handen hebben en dus kunnen vormgeven. Dit zorgt voor een enorme druk op individuen binnen onze samenleving aangezien dat “[...] it is no longer possible to just be, for the self to be marketable one must be special, spectacular, in a sense super-sized.” (Perusek, 2010: 30). Om gezien te worden en iets ‘te betekenen’ in deze wereld, moet je speciaal zijn, uniek zijn. Daar tegenover staat, zoals we ook zien bij Barber, dat iedereen daarnaast ook moet voldoen aan de specifieke eisen van onze samenleving zoals bijvoorbeeld het schoonheidsideaal. Men moet dus niet alleen speciaal of uniek zijn, maar ook nog eens uniek binnen de waarden en normen van de samenleving: je moet intelligent, sportief en knap zijn, maar je moet ook origineel uit de hoek komen en laten zien dat je niet de doorsnee intelligente, sportieve of knappe persoon bent.

Ik denk dat alle drie de besproken vormen van identiteit (het versplinterde, het ontmoedigde en het vervaardigde) zich door elkaar vermengen in wat Barber de infantiele consument heeft genoemd. Zoals ik Barber lees, gaat het om een relatief doorsnee ideaaltypetje met zijn specifieke kenmerken, maar ik geloof dat we de mensen niet mogen afschrijven als een rechtdoor lopende massa omdat hen dat opgedragen wordt, in tegendeel. Het moet duidelijk zijn dat er ook een significant deel van de mensen zich bevindt in een identiteitscrisis die het gevolg is van McWorld en diens eis tot het verworden tot een infantiele consument. Soms lijkt het alsof Barber de verscheidenheid tussen individuen

binnen de consumptiemaatschappij en onder het juk van het infantiliserend ethos doet verdwijnen: of je bent er door geïndoctrineerd, of je bent het niet en gedraagt je als een burger. Ik geloof echter dat een grote massa behoort tot de tussenmoot en dat een (in mijn ogen) te groot aandeel de weg verliest tussen wie zij willen zijn, wie zij kunnen zijn en wie zij moeten zijn⁸. Een volstrekt overtuigde consument zoals Barber die beschrijft, stelt immers zijn consumentisme niet in vraag; net zoals de volstrekt overtuigde burger zal blijven ijveren voor meer gemeenschapsgevoel en solidariteit. Het is pas wanneer men niet meer weet welk van beide men is of wil zijn, dat men het gevoel krijgt dat, zoals eerder aangehaald: “[...] dit parasitisme zijn objecten [berooft] van hun eigen authenticiteit en betekenis en [...] de nieuwe identiteiten hol en onbevredigend [worden].” (Barber, 2007: 246).

Om af te sluiten stelt Brennan dat “The challenge of this period is to move beyond the traditional understanding of the self, bound as it is by conventional, thus limited, notions, into a realization that the only stable self is the relational self.” (Perusek, 2010: 31). Hiermee wijst ze op het belang van relaties en het gevoel van verbondenheid voor het individu en diens notie van het zelf. Mensen moeten beseffen dat “[...] their relational bond, their personal interconnectedness is what gives real meaning to their lives and is central to their core self.” (Perusek, 2010: 28). Uiteindelijk is dit ook wat Barber wil bereiken binnen zijn *Strong Democracy*, zoals we later uitgebreid zullen zien. Brennan wil echter de aandacht leggen op het feit dat ook het individu zelf zich vaak niet langer verbonden voelt met de zich omringende werkelijkheid, en dat het oprichten van gemeenschap en gemeenschapsgevoel een transformatie in de notie van het zelf vereist. Het gaat er dan om hoe we personen (zowel jongeren als ouderen) met onze samenleving kunnen verbinden zodat zij geen verbintenis gaan zoeken met extremistische strekkingen.

Het liquide zelf (Bauman, 2011)

Om duidelijk te maken waarom Baumans notie van het zelf van belang kan zijn binnen deze thesis, moet eerst duidelijk worden op welke manier hij denkt over onze hedendaagse consumptiemaatschappij. Bauman stelt dat we overgegaan zijn van een moderne samenleving naar de hedendaagse (postmoderne) samenleving, die hij de *liquid modernity* noemt. Hij maakt dus een onderscheid tussen de vaste fase en de vloeibare fase van de moderniteit. De vaste fase kan bekeken worden als wat ook de technische rede genoemd wordt: een manier van denken die berust op het geloof in de maakbaarheid en

⁸ Dit is uiteraard hoe ik de hedendaagse hoge zelfmoordcijfers en de steeds grotere nood aan psychiatrische hulpverlening interpreteer. Ik ben me er daarnaast ook van bewust dat het taboe op psychiatrische hulp en zelfmoord aan het wegebben is en dat daardoor hier ook meer over geweten is.

beheersbaarheid van mens en maatschappij⁹. Bauman maakt gebruik van de metafoor van de tuinman, die maar al te goed weet wat past en niet past in zijn tuin en er geen gras over laat groeien om daar ook iets aan te doen. Tegenover deze vaste fase staat de vloeibare fase waarbij niets nog zeker is en alles overnacht verandert. Hij spreekt over de metafoor van de jager, die niet langer zoals de tuinman een ideaal nastreeft, maar jaagt om te jagen, waarbij niet de prooi maar de jacht het belangrijkste is. De jager tracht steeds te ontsnappen uit de verveling, en is steeds op zoek naar iets nieuws (*escapisme*). Samengevat kan je stellen dat er een overgang is van een fase van toenemende zekerheid naar een fase van toenemende onzekerheid, met als belangrijkste gevoel een gevoel van angst (*politics of fear*); van vaste structuren naar structuren die moeilijk vorm aannemen doordat ze zo snel veranderen.

Wat betreft de toenemende mondialisering, spreekt Bauman steeds over een negatieve mondialisering, waarbij de nationale staten hun greep verliezen op de mondiale processen. Als antwoord op mondiale problemen, zoals de vluchtelingenproblematiek, ontstaat een politiek van insluiting (tegenover de uitsluiting van bijvoorbeeld de vluchtelingen): de politiek wordt meer en meer een interne aangelegenheid terwijl de problemen in feite mondiaal zijn. Op die manier ontstaat een ontkoppeling van politiek en macht, die verstreckende gevolgen kan/zal hebben voor het individu: onze zorgzaam opgebouwde sociale, politieke en individuele rechten worden langzaam maar zeker afgebroken. Er is sprake van deregulering en decentralisering die zorgen voor een toenemende individualisering, waardoor alles onzeker wordt en de angst nog meer de kop opsteekt. In deze toenemende individualistische samenleving proberen mensen zich op een manier toch te binden en dit uit zich in *mixofobie*, de angst om de gelijkhoorigheid te verliezen in een staat waar iedereen anders is en culturen zich naar believen vermengen (culturele hybridisatie), waaruit op zijn beurt de haat voor vreemdelingen, racisme enzovoort ontspruit. Een uitweg uit deze liquide moderniteit zou volgens Bauman het zoeken zijn naar mondiale oplossingen, dus een mondiale democratie en mondiale instituties die zich bezighouden met recht en politiek. Hier wordt duidelijk dat Bauman en Barber voor een groot stuk dezelfde redenering volgen, alleen maken zij gebruik van andere concepten om de ons omringende werkelijkheid te benaderen.

⁹ Dit begrip is afkomstig uit het werk van professor Marc Van den Bossche, en is een begrip dat ik heb leren kennen in zijn lessen aan de VUB.

Notie van het zelf in de liquide samenleving (Bauman, 1998; Bauman, 2001)

Bauman stelt dat in de moderniteit (zowel de vaste als vloeibare fase) de identiteit niet meer gegeven is, maar een taak is geworden: “No more was it [human nature] seen – no more could it be seen – as ‘given’. Instead, it has turned into a task, and a task which every man and woman had no choice but to face up to and perform to the best of their ability. ‘Predestination’ was replaced with ‘life project’, fate with vocation – and a ‘human nature’ into which one was born with ‘identity’ which one needs to saw up and make fit.” (Bauman, 2001: 122). Waar voorheen weinig tot niet werd nagedacht over de eigen identiteit, werd in de moderne samenleving de identiteit iets wat men zelf moest construeren: “Needing to *become* what one is is the feature of modern living. [...] Modernity replaces the *determination* of social standing with a compulsive and obligatory *self-determination*.” (Bauman, 2001: 124). Het zien van zichzelf als een identiteit die geconstrueerd moet worden is zowel eigen aan de vaste als aan de vloeibare fase. Het grote verschil tussen beide vinden we volgens Bauman terug in de manier waarop de moderne tijd is geëvolueerd van een productiesamenleving naar een consumptiesamenleving. Samen met de verschuiving van de mens als producent naar de mens als consument, ontstaat een verschuiving van de arbeid als een instrument voor het opbouwen van een levenslange identiteit naar een identiteit die flexibel moet zijn om de grillen van de markt te weerstaan.

Een dergelijke flexibele identiteit houdt volgens Bauman in dat: “Identities, just like consumer goods, are to be appropriated and possessed, but only in order to be consumed, and so to disappear again.” (Bauman, 1998: 29). Men moet die identiteit aannemen die voor het individu op dat moment de meeste mogelijkheden biedt, of zelfs openhoudt: “[...] it is not so much how to obtain the identities of their choice and how to have them recognised by other, but *which* identity to choose, and how best to keep alert and vigilant so that *another* choice can be made in case the previously chosen identity is withdrawn from the market or stripped of its seductive powers.” (Bauman, 2001: 126). Dit heeft echter een zeer belangrijke keerzijde aangezien dit betekent dat mensen enerzijds de ‘vrijheid’¹⁰ hebben om de eigen identiteit te construeren, maar anderzijds de grond onder hun voeten verliezen en geen besef meer lijken te hebben van wie zij zijn of willen zijn. Bauman verwoordt het als volgt: “Not just the individuals are on the move but also the finishing lines of the tracks they run on and the running tracks themselves. [...] forcing men and women to be constantly on the run and promising no rest and no satisfaction of ‘arriving’, no comfort of reaching the

¹⁰ Het lijkt me weinig waarschijnlijk dat in een consumptiesamenleving die geleid wordt door de vrije markt, en de *telesector for infotainment* zoals Barber zou zeggen, er wel degelijk vrijheid is voor het kiezen van de eigen identiteit. Het lijkt me dat een dergelijke samenleving identiteiten opdringt, net zoals zij de flexibiliteit ervan vereist.

destination where one can disarm, relax and stop worrying. There is no prospect of ‘final re-embeddment’ at the end road: being on the road has become the permanent way of life disembedded (now chronically disembedded) individuals.” (Bauman, 2001: 125). Het feit dat mensen geen insluiting meer vinden, is dan ook perfect te rijmen met de waarschuwing van Bauman dat mensen in onze hedendaagse maatschappij op zoek zullen gaan naar gelijkhoorigheid dat zich, zoals eerder vermeld, zal uiten in mixofobie.

Dat er niet langer iets bestaat als een vaste identiteit en dat onze liquide samenleving van het individu vereist dat zij in staat zijn meerdere identiteiten aan te nemen doorheen hun leven (of tegelijkertijd) doet Bauman besluiten dat de term identiteit zelf een hol concept geworden is: “Instead of talking about identities, inherited or acquired, it would be more in keeping with realities of the globalising world to speak of *identification*, a never-ending, always incomplete, unfinished and open-ended activity in which we all, by necessity or by choice, are engaged.” (Bauman, 2001: 129). Het gaat dus om het proces van het zoeken naar en creëren van zichzelf, wat gepaard gaat met een grote onzekerheid, en eventueel ook uitzichtloosheid. In de iets oudere tekst *From Pilgrim to Tourist* (Bauman, 1996) schetst Bauman vier ideaaltypische liquide moderne ‘identiteiten’ uiteen namelijk de *flaneur*, de *vagebond*, de *toerist* en de *speler* die staan tegenover de *pelgrim*, het ideaaltype van de vaste fase van moderniteit, en die een mooie aanvulling vormen bij Barbers infantiele consument. Hoewel steeds gebruik gemaakt zal worden van de term identiteit zegt Bauman het volgende: “First: the styles once practised by marginal people in marginal time-stretches and marginal places, are now practised by the majority in the prime time of their lives and in places central to their life-worlds; they have become now, fully and truly lifestyles. Second: for some, if not for all – the types are not a matter of choice, not either/or – postmodern life is too messy and incoherent to be grasped by any one cohesive model. Each type conveys but a part of the story which never integrates in totality (it’s totality is *nothing* but the sum of its parts). In the postmodern chorus, all four types sing – sometimes in harmony, though much more often with cacophony as the result” (Bauman, 1996: 26).

Vier ideaaltypes van identiteit: flaneur, vagebond, toerist en speler (Bauman, 1996)

In de vaste moderne fase is sprake van de *pelgrim* die zijn leven zelf invult naar een vooropgesteld doel, het levensproject. Hierbij verwijst hij naar de pelgrim uit de premoderne samenleving met dat verschil dat de laatste koos voor pelgrimage, waar de eerste de pelgrimstocht noodzakelijk aan moet vatten om de weg niet te verliezen in de complexe

moderne samenleving: “Destination, the set purpose of life’s pilgrimage, gives form to the formless, makes a whole out of the fragmentary, lends continuity to the episodic.” (Barber, 1996:22). De identiteitsvorming is de betekenisgever voor het leven, waarbij men steeds tracht het vooropgestelde doel te bereiken, maar het is het project zelf, de weg, die de betekenis geeft. Dit brengt met zich mee dat pelgrims steeds zullen sparen voor de toekomst, zullen werken naar een toekomst toe, wat inhoudt dat zij geloven in (en nood hebben aan) een solide wereld. Het moet dan ook duidelijk zijn dat net dat de reden is waarom de pelgrimstocht niet langer een valide optie is voor onze hedendaagse liquide maatschappij: “The pilgrims lost their battle by winning it. They strove to make the world solid by making it pliable, so that identity could be *built at will*, but built *systematically*, floor by floor and brick by brick. They proceeded by turning the space in which identity was to be build into a desert. They found out that the desert, though comfortingly featureless for those who seek to make their mark, does not hold features very well. The easier it is to emboss a footprint, the easier it is to efface it. A gust of wind will do. And deserts are windy places.” (Bauman 1996: 23). Stilaan is de maatschappij geëvolueerd van een solide plek naar een maatschappij waarin alles steeds verandert, van een tijdsbesef van vooruitgang naar een eeuwig durend nu, een fragmentering van de tijd in episodes. Hieruit vloeit voort dat men steeds opnieuw op zoek moet gaan naar zichzelf om zich in de steeds veranderende werkelijkheid te kunnen nestelen, en het is deze zoektocht die men volgens Bauman aangaat aan de hand van vier levensstijlen namelijk de flaneur, de vagebond, de toerist en de speler.

De *flaneur* is de meester in het tijdverdrijf en de ervaring, meester in de simulatie die zichzelf ziet als scenarist én regisseur die de draadjes van zijn eigen leven en dat van de ander in handen heeft zonder iets aan het levenslot te veranderen. Flaneren is dan ook het ensceneren of beschouwen van de werkelijkheid: het opdelen van het heden in verscheidene episodes zonder verleden en zonder consequenties. Op sociaal vlak uit dit zich in een opeenvolging van *mis-meetings*, ontmoetingen zonder enige impact. Het geheel van vluchtige fragmenten zal de flaneur verweven tot een (zelf)verzonnen verhaal over zichzelf, maar vooral ook over de ander: “The stroller practised the ‘as if’ life and the ‘as if’ engagement with other people’s life; he put paid to the opposition between ‘appearance’ and ‘reality’; he was the creator without penalties attached to creation, the master who need not fear the consequences of his deeds, the bold one never facing the bills of courage.” (Bauman, 1996: 26-27). Als voorbeeld verwijst Bauman naar de *telecity* (een term van Henning Bech) als de plaats bij uitstek om te flaneren namelijk een plaats die gevrijwaard is van alle pretbedervende zaken (althans wat betreft de plaatsen waar de flaneur komt, zoals

de winkelstraten), en waarin men in alle anonimiteit kan deelnemen aan de ervaring, kan kijken en kan genieten van de fysieke aanwezigheid van de mensen rondom, zonder dat zij psychisch in bereik komen.

Vervolgens bespreekt Bauman de *vagebond* als diegene die in de moderne tijd buiten de samenleving leeft en die dan ook ontsnapt aan alle mogelijke sociale controle. De *vagebond* is onvoorspelbaar daar hij geen richting heeft en dus ter plekke zal kiezen welke weg hij inslaat. Dit maakt van hem de vreemdeling bij uitstek en hij heeft dan ook als strategie het 'nergens thuishoren' want het kan altijd elders beter zijn en zo houdt hij alle mogelijkheden voor de toekomst open. Het is duidelijk dat de *vagebond* een veel grotere rol dan voorheen heeft gekregen in onze liquide samenleving waar vaste zaken een hindernis zijn beginnen vormen voor de flexibiliteit die de maatschappij vereist.

Als derde levensstijl grijpt Bauman naar de *toerist*, een beetje als de *vagebond* met een thuis. In plaats van steeds te vertrekken omdat hij zich ergens niet meer goed voelt (*push*-factoren), zoals de *vagebond* doet, zal de toerist vertrekken met als doel het opdoen van een nieuwe ervaring (*pull*-factoren). Hij zal het vreemde gaan opzoeken, maar dan wel in de beveiligde vorm zoals hij het hebben wil, waarin het vreemde enkel zal zorgen voor opwinding en een jasje zal vormen dat de toerist wanneer hij er genoeg van heeft simpelweg af kan smijten. Hierbij zal het steeds gaan om het esthetische, en hierin bevindt zich het grote verschil met de strategie van de *vagebond*: harde en rauwe realiteiten blijven volledig uit het zicht in de wereld van de toerist. Daarnaast heeft de toerist steeds een thuis, en het is die thuis die enerzijds zorgt voor veiligheid en zekerheid, en anderzijds zorgt voor het smachten naar het nieuwe. Echter in de liquide samenleving zal de toeristische houding een onderdeel worden van de persoonlijkheid en wordt het dan ook minder en minder duidelijk wat nu net die thuis is. De sensatiedrempel van de toerist wordt steeds hoger en hij zal dan ook steeds meer verlangen naar iets nieuws, iets nog schokkender dan het voorgaande (spektakel); het is dan ook net dit verlangen, deze steeds zichzelf overtreffende trap van toerisme, dat er voor zorgt dat ook het thuis-gebonden zijn een gevoel van beangstiging zal brengen. Daarom, zegt Bauman, is het motto van de toerist "'I need more space'. And the space is the last thing one would find at home." (Bauman, 1996: 31).

Tot slot spreekt Bauman over de *speler*. Hij stelt dat er in het spel geen onontkoombaarheid is, noch toeval, en dat ook de wereld zelf een speler wordt in het spel. Het enige dat telt, is de manier waarop men het spel naar zijn eigen hand zet door te anticiperen op de zetten van de tegenpartij. Het spel is een wereld van risico, intuïtie en voorzorgen nemen, waarbij men alleen kan rekenen op enkele heuristische instructies. Van

belang is dat het spel een begin en einde heeft, net zoals de opdeling van tijd in episodes, en dat het ene spel niet door kan/mag lopen in het volgende spel, integendeel: elk einde is een nieuw begin, waarin opnieuw gespeeld kan worden als nooit tevoren, ongeacht of men voordien verloren of gewonnen heeft. Uiteindelijk mag men nooit vergeten dat het spel maar een spel is, dat draait om winnen en verliezen en waar geen plaats is voor mentale littekens of wrok: “War that is a game absolves the conscience for its lack of scruples. The mark of postmodern adulthood is the willingness to embrace the game wholeheartedly, as children do.” (Bauman, 1996: 32). Bauman geeft hier zelf het voorbeeld van het huwelijk waarbij een echtscheiding enkel het einde van het huwelijkspel betekent, waaruit men dient te stappen als vrienden, zodat men zich kan engageren in het volgende spel.

Deze postmoderne levensstijlen spreken elkaar op vele vlakken tegen en toch heeft het individu in onze samenleving weinig andere mogelijkheden dan trachten de stijlen door elkaar te gebruiken om er het beste van te maken. Zoals Bauman zegt: “No wonder there is quite a generous pinch of schizophrenia in each postmodern personality – which goes some way towards accounting for the notorious restlessness, fickleness and irresoluteness of practised life strategies.” (Bauman, 1996: 32). Toch zijn er ook een reeks gemeenschappelijke kenmerken te vinden. Zo is er sprake van een vlottende verantwoordelijkheid, waarbij sprake is van *adiaphorisatie*, het onttrekken van de morele beoordelingen aan het menselijk handelen wat leidt tot het verlies van morele betekenis van dat handelen zelf. Daarnaast maakt elke levensstrategie de menselijke relaties fragmentair en discontinu, waarbij een afstand ontstaat tussen het individu en de ander en de ander na verloop van tijd enkel nog zal bekeken worden als een object. Door de ander te bekijken als een object, onttrekt men zichzelf nog meer van enige verantwoordelijkheid en/of verplichtingen. Het is dan ook geen wonder dat dit gebrek aan verantwoordelijkheid en morele betrokkenheid op het individuele niveau leidt tot een gebrek aan verantwoordelijkheid op het politieke vlak. Het moet duidelijk zijn dat deze gemeenschappelijke kenmerken ook terugkomen in de infantiele consument zoals beschreven door Barber, en ook hij zal stellen dat het net dat infantiliserende ethos is dat zorgt voor een gebrek aan politieke wil en kracht om op te komen voor de gemeenschap.

2.1.1 Totalisering

Barber stelt dat het infantiliserend ethos totaliserend is, in die zin dat het alle mogelijke aspecten van het leven tracht te beïnvloeden. Je zou kunnen stellen dat het infantiliserend ethos en het consumentisme waarbinnen het gedijt dus niets anders is dan eender welke

andere totalitaire macht. Het totalitaire consumentisme, of het markttotalisme, is ubiquitair (overal voorkomend), omnipresent, verslavend, zelfvermenigvuldigend en heeft (of eist?) een universele legitimiteit.

Het is ubiquitair daar het overal aanwezig is, tot in de kleinste uithoeken van de wereld. Het gaat hier om het feit dat alle levenssferen beïnvloed worden door het consumentisme, er is geen plaats waar de markt geen greep heeft: overal is er reclame, overal ben jij consument. Een voorbeeld hiervan dat bij Barber meerdere malen doorheen de boeken naar voren komt, is de manier waarop studenten beïnvloed worden (of zouden moeten worden) door reclame, naargelang het merk dat de school sponsort. Er zijn echter tal van andere voorbeelden, en gezien het belang dat gehecht wordt aan globalisering en fundamentalisme in deze thesis, zal hier dieper ingegaan worden op het voorbeeld van de toerisme-industrie. Het is immers zo dat: “It is precisely parochialism, with its traditionalism and cultural protectionism, which fuels cultural economy, feeding one of the largest industries of the world – tourism, which in turn allows for cultural consumption of the *other*.” (Perusek, 2010: 153). Door middel van dit citaat wordt duidelijk dat, hoewel Barber over het algemeen spreekt over de homogenisering van de markt die gepaard gaat met een wereldwijd verspreiden van het consumentisme, dat in de toerisme-industrie het net die verscheidenheid is die de industrie doet bloeien en die maakt dat zij zo’n groot deel uitmaakt van de hedendaagse consumptieproductie. Dit is een paradox die schuilt in McWorld namelijk de poging die zij onderneemt om komaf te maken met verscheidenheid, maar de nood die zij heeft aan deze verscheidenheid om zichzelf in stand te houden. Het is immers zo dat samen met globalisering ook de mogelijkheid tot het consumeren van de ander ontstaat; en dat daarbovenop deze andere zichzelf ook zal open stellen voor het zich laten consumeren. Hier komt naar voren dat het verzet van Jihad tegen McWorld voor het behouden en beschermen van de eigen traditionele cultuur inhoudt dat men zelf ook een onderdeel van McWorld wordt door net deze eigen identiteit te verkopen om ze in stand te kunnen houden. Het gaat echter verder dan dat: er is eveneens sprake van “A number of cultural groups have found it necessary to start (re)defining themselves as distinct, indigenous, and/or marginalized in new ways.” (Perusek, 2010: 157), waarbij nieuwe groepen verschijnen als paddenstoelen uit de grond, die zelf eigen (speciale, specifieke) rechten (in het geval van de geciteerde tekst gaat het om culturele eigendomsrechten) eisen. Om duidelijk te maken wat hier juist bedoeld wordt, grijp ik naar een, voor mij sprekend, voorbeeld dat ik op reis heb gezien in Ulaanbataar, Mongolië. In Mongolië bestaat

er een traditionele artiestengroep, The Tumen Ekh National Song & Dance Ensemble¹¹, die de traditionele Mongoolse muziek en dans brengen in een korte voorstelling, waarbij verschillende culturele factoren zoals vrijetijdsbesteding, religie en rituelen aan bod komen. Daarnaast bestaan er eveneens mogelijkheden om voor enkele dagen of langer bij traditionele Mongoolse nomaden te verblijven in ruil voor betaling. De eerste is een perfect voorbeeld van een speciaal voor het toerisme opgerichte groep waarbij dus gebruik gemaakt wordt van McWorld om de eigen culturele identiteit te bestendigen t.a.v. anderen. Het laatste voorbeeld toont dan weer perfect aan hoe de ander geconsumeerd wordt binnen de toerisme-industrie, en waarbij men in principe de eigen culturele identiteit verkoopt om mee te kunnen functioneren in de vrije markteconomie. Dit toont een zeer negatief beeld van de toerisme-industrie. Ik geloof echter dat beide voorbeelden een meerwaarde bieden voor de wereld indien ze benaderd worden vanuit interesse en nieuwsgierigheid voor de ander: het gaat immers om het leren kennen van de ander in onze multiculturele wereld, het leren begrijpen van tradities en culturen. Het probleem is echter dat deze nieuwsgierigheid vaak verloren gaat en dat het steeds meer begint te draaien om **de consumptie van de ander**: het feit dat jij daar bent geweest en al die dingen hebt gezien/geconsumeerd primeert op de concrete tradities en cultuur die je hebt (of had kunnen) leren kennen (het typische gedrag van de infantiele consument: de waarde van het reizen primeert op de waarde van het beleven van de reis). Daar bovenop worden traditionele culturen vaak verplicht tot het meedraaien in de markteconomie om op deze manier toch nog (een deel van) de eigen cultuur te kunnen behouden. In een door het kapitalisme en consumentisme gedomineerde samenleving wordt het immers moeilijk de cultuur te vrijwaren, en is vaak de enige manier om dit te doen, het deels verkopen ervan.¹²

Zo komen we op het tweede kenmerk van het totaliserende infantiliserend ethos: het is omnipresent. Hiermee doelt Barber op de inbeslagname van tijd, het feit dat het nooit stopt, dat er geen mogelijkheid bestaat te kiezen voor een 'opt-out'. Dit uit zich bijvoorbeeld in de manier waarop ook elektronische gadgets permanent op stand-by blijven staan (denk aan de digicorder), of de manier waarop we altijd en overal bereikbaar kunnen (en moeten) zijn door middel van het internet via onze smartphone. Dit overal bereikbaar zijn wordt dan weergegeven als de ultieme uitdrukking van vrijheid: gaan en staan waar je wil én gebruik kunnen maken van telefonie/internet (om onder andere ook on-line te consumeren). "Toch

¹¹ Zie: <http://tumenekh.wordpress.com/>.

¹² Als men überhaupt een keuze heeft: soms hebben leden van een traditionele cultuur immers helemaal niets meer te zeggen. Hierbij denk ik aan een recent artikel in De Standaard over de verkoop van traditionele heilige Hopi-maskers tegen de wil van de Indianen zelf in. Zie: http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=DMF20130412_00539012&word=hopi.

is de gekochte elektronische content veel homogener en beperkter dan de concrete rijkdom van onze natuurlijke leefwerelden [...]” (Barber, 2007: 283): we worden bij wijze van spreke helemaal geabsorbeerd door onze elektronische gadgets, door het kunnen delen van al wat we doen en zien met de wereld (en je vrienden), in die mate dat we helemaal vergeten te kijken naar dat wat we zien, met onze ogen, niet door de lens van onze camera op onze smartphone; we vergeten te beleven, vergeten te zijn, vergeten te genieten, allemaal omdat we het kunnen delen op het internet. We voelen ons verbonden met de wereld, maar eigenlijk zijn we het door het extreme gebruik van het internet niet, of toch niet met de concrete wereld, maar enkel met die niet materieel vatbare werkelijkheid die het internet is.

Dit brengt ons met gemak op het volgende kenmerk van het markttotalisme namelijk dat het verslavend is. Barber zegt hierover het volgende: “[...] dat het culturele ethos van het consumentisme dwangmatig stroppen dicteert om zijn behoefte aan dwangmatige verkoop te vervullen.” (Barber, 2007: 308). Het is al eerder aangehaald, maar ook hier is het voorbeeld van de elektronische gadgets het meest sprekend: het is zo dat mensen steeds nieuwer en beter willen, maar om er voor te zorgen dat ook mensen die zich niet bezighouden met de laatste nieuwe snufjes naar de winkel zullen moeten om iets nieuws te kopen, wordt er vaak voor gezorgd dat nieuwe elektronische gadgets niet langer ‘compatibel’ zijn met oudere zaken zoals bijvoorbeeld fototoestel/laptop, ... Uiteraard worden hier dan weer oplossingen voor aangeboden door allerlei kleinigheden te verkopen zoals bepaalde verbindingsdraden om bijvoorbeeld uw oud fototoestel toch te kunnen verbinden met uw nieuwe laptop, of door het aankopen van een relatief goedkoop besturingssysteem voor uw laptop omdat u toch de nodige updates van bepaalde programma’s kan downloaden. Hoe het ook zij, het gaat hier steeds om een manier om individuen toch weer te verplichten tot het kopen van zaken die (volgens mij) niet altijd in principe nodig zouden zijn (het lijkt me immers niet onmogelijk om bijvoorbeeld een update van een programma te maken dat ook kan werken op een iets oudere laptop, en dan heb ik het niet eens over een laptop van tien jaar, maar over een laptop van 4-5 jaar oud). Tot hier toe gaat het natuurlijk steeds over technologische zaken, maar er zijn ook andere zaken, die misschien nog een meer nefaste invloed kunnen hebben op het individu. Denk hierbij bijvoorbeeld aan mode en de manier waarop mensen ‘overtuigd’ worden om toch maar nieuwe kleding te gaan kopen die men in principe helemaal niet nodig heeft, maar waarvan het individu denkt dat hij of zij dit nodig heeft om ‘mee te kunnen’. Het eindigt dan ook niet bij mode, maar ook allerlei ‘geneesmiddelen’ die ervoor zorgen dat u zich beter in uw vel zult voelen door bijvoorbeeld te vermageren om te voldoen aan de (in mijn ogen compleet

onrealistische) eisen van het hedendaagse schoonheidsideaal (voor vrouwen én mannen). En zo gaat het maar verder, want wanneer de middeltjes niet helpen, gaat u naar een coach en naar de fitness en gaat u op zoek naar boeken die u zullen helpen uw ‘mentale gezondheid’ te verbeteren. Wanneer u dan uiteindelijk die 20 kilo vermagerd bent, dan ligt er nog een lange weg voor u want buiten het feit dat u aanvankelijk te dik was, heeft u waarschijnlijk ook last van cellulitis en ouderdomsrimpels, of voor de mannen: te veel of net te weinig haargroei. Dit is dus eigenlijk de *telesector for infotainment* tot het uiterste gedreven, waarbij behoeften of verlangens gecreëerd worden die eigenlijk niet overeen komen met de realiteit (bijvoorbeeld ouder kunnen worden zonder het krijgen van rimpels), en die dus vaak ook niet gelukkig maken.

Zo komen we tot het voorlaatste kenmerk namelijk de zelfvermenigvuldiging van de markt en diens consumptiegoederen. Barber doelt hierbij op het feit dat merken in staat zijn markten te monopoliseren; waar het vroeger ging om 1 McDonalds per stad, gaat het nu om tientallen McDonaldsen, eentje op elke straathoek. Dit zorgt ervoor dat plaatselijke ondernemers (of het nu gaat om kledingzaken, horeca of een schoenmaker maakt niet uit) geen kans meer krijgen en volledig onder de voet gelopen worden door de grote merken. Deze zelfvermenigvuldiging zorgt voor een verregaande homogenisering: “En toch maakt het door zijn eindeloze vermogen tot zelfreproductie uiteindelijk alle alternatieve sectoren kapot, waarmee het alle verscheidenheid erodeert.” (Barber, 2007: 312). Ook hier heeft Barber alweer een punt: er is geen verschil tussen een winkelstraat in New York, Brussel of Beijing, overal dezelfde winkels met dezelfde producten (eventueel aangepast aan de wensen van de lokale markt, maar ook die markt wordt gehomogeniseerd). Anderzijds is er toch ook sprake van een significante groep mensen die zich hiertegen probeert af te zetten door het dragen van zelfgemaakte kleding (of unieke kleding gemaakt door kleine zelfstandigen)¹³, het aanbieden van huisbereid voedsel aan een schappelijke prijs¹⁴, of het uitwisselen van diensten waarbij de markt simpelweg niet meer aan bod komt (bijvoorbeeld het gras afdoen voor het oude dametje in je straat die de broeken van je buurman herstelt, die dan op zijn beurt komt kijken naar jouw verstopt toilet)¹⁵.

Tot slot stelt Barber dat er sprake is van de universele legitimiteit van het markttotalisme dat zich veruitwendigt in het infantiliserend ethos. Hiermee doelt hij op de macht van het infantiliserend ethos om de legitimiteit van het consumentisme te verklaren.

¹³ Er bestaan bijvoorbeeld websites waar mensen producten kunnen aanbieden: men maakt dan gebruik van het internet om internationaal te kunnen verkopen, maar het gaat wel steeds om unieke handgemaakte producten. Een voorbeeld hiervan is Etsy (www.etsy.com).

¹⁴ Zie: www.thuisafgehaald.be.

¹⁵ Zie: <http://www.lets Gent.be/index.php>.

Het draait er om dat een specifiek waardensysteem steeds de basis zal vormen voor het bewijzen van de legitimiteit van een bestaande structuur. In het geval van het consumentisme is het dan zo dat de legitimiteit van het kapitalisme gebaseerd op een vrije wereldmarkt gestaafd wordt door de vrijheid die de infantiele consument heeft om te consumeren wat die maar wil waardoor deze het eigen leven in handen neemt en bepaalt. Het infantiliserend ethos is een noodzakelijke voorwaarde opdat men deze structuur niet in vraag zou stellen. Daarnaast gelooft de infantiele consument werkelijk dat het kapitalisme hoe het nu bestaat een noodzakelijke voorwaarde vormt voor het vrijwaren van de eigen vrijheid, als het ultieme natuurrecht. En zo is de cirkel rond: het infantiliserend ethos houdt het kapitalisme in stand en het kapitalisme houdt het infantiliserend ethos in stand.

Religie

Barber verwijst meerdere malen in het boek naar het infantiliserend ethos als een (bron van) fundamentalistisch geloof. Ik vermeld dit onder dit gedeelte met betrekking tot het totalitarisme omdat ik denk dat het diep gewortelde geloof in het consumentisme en de vrije markt zowel oorzaak als gevolg kan zijn van het feit dat het consumentisme zo totaliserend is. Oorzaak omdat wie sterk gelooft in het eigen gelijk vaak zal overschakelen naar een totaliserende versie van het eigen geloof in die zin dat het geloof alle andere aspecten van het leven zal gaan beïnvloeden, en dat men zal trachten om niet-gelovigen te overtuigen van het eigen gelijk. Gevolg omdat diegene die opgroeien in een wereld die getotaliseerd wordt door een bepaald geloof, vaak ook zelf minder kritisch zullen staan ten opzichte van dat geloof. Hiermee wil ik niet zeggen dat mensen geen kritiek kunnen leveren, maar wel dat jouw omgeving jouw denken bepaalt en dat het vaak moeilijker is om het eigen denken in vraag te stellen dan het denken van een ander¹⁶.

Barber wijst op het infantiliserend ethos als een belangrijke factor in het ontwikkelen van fundamentalistische religieuze strekkingen. Hij maakt immers een onderscheid tussen “[...] het dogmatische, fundamentalistische geloof, dat gekarakteriseerd kan worden als infantiliserend, en een rijp geloof of vertrouwen, dat zelfreflectie en kritische twijfel heeft doorstaan.” (Barber, 2007: 110), waarbij het rijp geloof in zijn ogen natuurlijk het geloof is dat een burger aanhangt (meer hierover later). Als ik het goed begrepen heb, is

¹⁶ Binnen mijn opleiding sociologie ben ik bezig geweest met de constructie van de ingroup en de outgroup en de manier waarop een nieuwe groep benaderd wordt vanuit de leefwereld die men kent. Dit aan de hand van SCHUETZ, A. (1944), *The stranger: An essay in Social Psychology*, in *The American Journal of Sociology*, 49(6): 499-507. In dit artikel wordt gesproken over de culturele schema's die gebruikt worden door een bepaalde groep en die dan ook gebruikt zullen worden om een andere groep te benaderen. Het is pas wanneer iemand interesse toont en dialoog aan zal gaan met leden van een andere groep, dat men zal ontdekken dat deze culturele schema's verschillen en dat ze niet zo consistent en coherent zijn als men tot dan toe aangenomen heeft.

het hier dat Barber teruggrijpt naar zijn theorie over de dialectiek tussen Jihad en McWorld, en stelt dat het infantiliserende ethos, dat de wortels vormt voor McWorld om zich verder en verder uit te breiden en de wereld te totaliseren, ook de oorzaak is van het ontstaan van Jihad. Hij zegt immers dat “Steeds meer mensen [...] simplistische religieuze ideologieën [omhelzen], geworteld in dogmatiek en absolutisme, en niet in een ruimhartig geloof en een universele moraal.” (Barber, 2007: 26). Hoe dit anders verstaan dan dat hij de stelling inneemt dat het fundamentalistische geloof voornamelijk zijn grond verwerft dankzij het infantiliserend ethos dat de maatschappij overheerst, en dus ook die mensen die behoren tot de Jihadgroeperingen¹⁷? Dit houdt in dat er een enorme spanning bestaat binnen de individuen die behoren tot Jihadgroeperigen namelijk dat men zich enerzijds afzet tegen alles wat behoort tot McWorld, maar anderzijds zelf een onderdeel is van McWorld net omdat zij zich gedragen als een infantiele consument, met dat verschil dat zij net proberen om zich niet te laten leiden door de grillen van McWorld. Het probleem is echter dat zij zich net door zich te bekeren tot een fundamentalistische anti-McWorld strekking, juist helemaal laten leiden door McWorld aangezien zij hun hele denken en handelen zullen bepalen aan de hand van wat zij niet willen zijn, en niet aan de hand van wat zij wel willen zijn (buiten dan het ‘niet-McWorld-zijn’). Dit is de reactionaire natuur van Jihad en fundamentalisme in het algemeen zoals we eerder gezien hebben in het eerste deel van deze thesis (Vorster, 2008).

Om dit gedeelte te beëindigen, wil ik nog even terugkomen op het consumentisme als een religie. Barber zegt immers het volgende: “Als de jihad heden ten dage McWorld belaagt, is het niet religie tegen commercie, maar religie tegen religie.” (Barber, 2007: 228). Hiermee doelt hij op de *lovemark*: het verliefd worden op een merk. Dit betekent dat men niet alleen een merk draagt omwille van bijvoorbeeld de kwaliteit, maar dat men zichzelf identificeert met het dragen (of gebruiken) van dat merk. Zo worden merken een deel van de identiteit van het individu, net zoals religie een deel van onze identiteit is. Ook hier heeft de *telesector for infotainment* een enorme invloed: vaak wordt geprobeerd merken te koppelen aan bekende personen (acteurs, muzikanten, topsporters), maar vooral ook aan een emotie, vaardigheid of waarde die hoog in het vaandel gedragen wordt (en die min of meer overeen stemt met de bekende persoon die voor de reclame gebruikt wordt). Denk hierbij aan vreugde, intelligentie of succes. Door een product van dit bepaald merk te kopen,

¹⁷ Hierbij wil ik eveneens even opmerken dat het hier heel duidelijk is dat Barber het heeft over Jihad in alle mogelijke vormen, aangezien je kan stellen dat de VS de samenleving vormt waarbinnen het consumentisme, en dus het infantiliserend ethos, het beste gedijt, maar het is ook de VS waar veel niet-islamitische fundamentalistische groeperingen bestaan zoals bijvoorbeeld het creationisme, maar evengoed kleine groeperingen als de Amish.

krijgt men het idee deze emotie, vaardigheid of waarde te verwerven. Het is daarom dat Barber hier spreekt over valse waarden: je wordt helemaal niet gelukkig, intelligent of succesvol door het kopen van specifieke producten, en toch denk je dat het wel zo kan zijn, en blijf je op de koop toe vaak nog trouw aan deze merken, ook al is er geen rechtstreeks effect op je leven.¹⁸ Barber lijkt dus de stelling in te nemen dat het consumentisme religieuze aspecten verworven heeft. Toch zou men zich de vraag kunnen stellen of er geen groot verschil bestaat tussen een religieuze overtuiging, zoals we die tot nu toe gekend hebben, en een 'consumentistische' overtuiging. De eerste is immers gestoeld op een overtuiging die draait rond het innerlijke en het bovennatuurlijke, terwijl de tweede draait rond uiterlijk vertoon en materialisme. De eerste gaat om een geloof in iets dat je niet kan zien, noch kan bewijzen dus waarvoor je niet anders kan dan vertrouwen op jezelf en jouw geloof; de tweede stelt dat je moet vertrouwen op het kopen en verbruiken van concrete materiële zaken om iets te bereiken. Natuurlijk is er niets mis met een geloof op zich en als je nu gelooft dat het dragen van een hoofddoek of het dragen van kledij van een specifiek merk je zal helpen te bereiken wat je bereiken wil, dan doe je dat maar. Het is pas wanneer je geloof extreem wordt en je dit ook begint te projecteren op anderen (door bijvoorbeeld het opdringen van de hoofddoek, of het uitsluiten van mensen die geen merkkledij dragen) dat een dergelijk religieus beginsel dogmatisch wordt en dus ook potentieel gevaarlijk. Het is de kunst de balans te bewaren tussen volstrekte onverschilligheid ten aanzien van anderen en het terroriseren van anderen door hen waarden en gebruiken op te leggen. Barber waarschuwt dan ook voor de totaliserende macht van het consumentisme en de doctrine van de lovemark: "[...] wordt democratie niet zozeer een bestuursstelsel als wel een verlokkelijk merklogo bedoeld om zowel vriend als vijand te veranderen in een verbruiker van het product [...] dat Amerika is." (Barber, 2007: 258). Dit heeft natuurlijk helemaal niet te maken met het feit dat democratie een merklogo zou zijn of dat democratie een consumptieproduct is, maar wel met het gevaar dat het opleggen van een democratie aan andere landen, of het te hard lof verkondigen over de democratie, kan leiden tot een (bijna panische) angst van niet-democratische landen en hun burgers voor de verwestering van hun samenleving. Het gaat hier dus om het gevaar dat democratie zal verworden tot een onderdeel van McWorld, dat door veel niet-democratische landen als iets typisch westers

¹⁸ Uiteraard kan je hier betwisten of het dragen en/of gebruiken van een specifiek merk geen invloed heeft op het leven van een persoon. Simpelweg het denken dat het een invloed zou kunnen hebben, zal immers het denken en handelen van het individu reeds bepalen (placebo-effect).

wordt aanzien. Uiteindelijk is het die perceptie die we moeten vermijden indien we willen dat dergelijke landen de waarden en gebruiken van het democratie zullen aanvaarden en omarmen.

2.1.2 Publieke schizofrenie

Barber stelt dat het infantiliserend ethos de nadruk legt op de individuele behoeften en verlangens van de mens: “Infantilisering versterkt de voorliefde voor het private en het kinderlijke doordat het het impulsieve, hebberige kind als de ideale koper ziet, en de koper als ideale burger.” (Barber, 2007: 170). Dit zorgt ervoor dat “[...] het commercialiserende infantiele ethos zowel bron van als stimulans voor een politieke ideologie van privatisering, die volwassen publieke goederen als kritisch denken en actief burgerschap [...] hun legitimiteit ontnemt en inwisselt voor om het individu draaiende persoonlijke keuzes.” (Barber, 2007: 26)¹⁹. Het gaat er dan om dat de infantiele consument enkel en alleen leert na te denken over diens eigen belangen en dan ook leert om hiernaar te handelen. Op deze manier werkt het de privatisering van publieke diensten zoals bijvoorbeeld defensie en onderwijs in de hand. Door het privatiseren van zulke diensten komen deze op de markt terecht en worden zij het slachtoffer van de markt, waardoor zij slachtoffer worden van de grillen van vraag en aanbod van individuele consumenten. Barber verwoordt het als volgt: “Als de markt wordt gestimuleerd om het werk van de democratie te doen, wordt onze cultuur geperverteerd en het wezen van onze gemeenschap ondermijnd.” (Barber, 2007: 160).

Barber stelt dan ook dat de consument lijdt aan publieke schizofrenie: het feit dat men private belangen voorrang zal geven op publieke belangen net omdat men vaak niet ziet dat net die publieke belangen zorgen voor de context waarin de private belangen kunnen gedijen. Daarnaast gaat men er steeds vanuit dat privé-keuzes privé zijn en niets te maken hebben met het publieke domein, maar zoals Barber zegt: “[...] hebben privékeuzes onvermijdelijk maatschappelijke consequenties en publieke gevolgen.” (Barber, 2007: 163). We denken hierbij aan het belang van onderwijs, maar misschien veel duidelijkere, en dus voor de consument niet zo duidelijke, voorbeelden vinden we bij veiligheid en ecologie. Veiligheid omdat bijvoorbeeld mensen steeds grotere en ‘veiliger’ SUV’s kopen om zichzelf

¹⁹ Barber gebruikt zelf steeds de term *publieke goederen* wanneer hij spreekt over het belang van kritisch denken, onderwijs, defensie enzovoort. In werkelijkheid wordt deze term over het algemeen gebruikt voor zaken die volledig door de overheid voorzien worden en die niet privaat zijn, zoals bijvoorbeeld defensie. Zaken als onderwijs die wel voorzien worden door de overheid, maar die deels betaald worden door de burgers op basis van de eigen middelen (beurzen, gratis vuilnisophaling) worden over het algemeen aangeduid met de term *semi-publieke goederen*. Aangezien het verschil niet altijd even duidelijk is en Barber dus zelf geen onderscheid maakt tussen beide termen, zal ook ik steeds verwijzen naar publieke goederen wanneer het gaat om alle mogelijke zaken die door de overheid voorzien worden (onderwijs, vuilnisophaling, defensie, openbaar vervoer, ...).

te beschermen voor de gevaren op straat, maar hierdoor de publieke veiligheid aan diggelen slaan aangezien deze auto's alles behalve veilig zijn voor de mensen die zich op straat begeven in gewone auto's, te voet of op de fiets. Je kan het probleem van veiligheid nog verder doortrekken, hierbij wordt een reeds aangebracht voorbeeld opnieuw aangehaald, zoals onderzocht door The Equality Trust: veiligheid is een factor die eveneens voor een groot stuk bepaald wordt door de onderliggende (on)gelijkheid binnen een samenleving. Samenlevingen met een hogere ongelijkheidsgraad zullen over het algemeen minder veilig zijn, maar ook de perceptie met betrekking tot veiligheid zal een stuk negatiever zijn: wie loopt er graag rond met zijn iphone in een achtergestelde buurt? Hoe meer achtergestelde buurten, hoe groter de verschillen, hoe meer zogenaamde *gated communities*²⁰ zullen ontstaan, en hoe onveiliger mensen zich zullen voelen wanneer ze zich buiten de eigen gemeenschap zullen begeven. Ecologie omdat mensen de ecologische gevolgen van het eigen handelen vaak onderschatten of nihiliseren. Meestal gaat het dan om kleine dingen zoals het gebruiken van de auto in plaats van het openbaar vervoer, het gebruiken van aluminiumfolie in plaats van een brooddoos, maar evengoed het weggooien van voedsel dat net een dag 'over tijd' zou zijn²¹. Veel mensen denken dat het niet doen of verminderen van deze slechte gewoontes weinig tot geen invloed zal hebben aangezien de grote boosdoeners (industrie, maar bijvoorbeeld ook staten zoals de VS) zich er ook niets van aantrekken. Het tegendeel is echter waar: vele kleintjes maken één groot; het is daarnaast ook niet mogelijk om de grote spelers tot inkeer te doen komen door als kleine speler gewoon niet mee te spelen. Een ander voorbeeld van de publieke schizofrenie op ecologisch vlak vinden we in een onderwerp dat regelmatig aan bod komt in de sociologie van de sociale ruimte namelijk het NIMBY-syndroom (Not In My Backyard) (WEXLER, M.N., 1996). Kort gezegd gaat het er hierbij om dat de consument beseft dat bepaalde goederen noodzakelijk zijn (bijvoorbeeld elektriciteit), maar dat men niet wil dat deze goederen geplaatst worden in de eigen omgeving (bijvoorbeeld kerncentrales of opbergbunkers voor radioactief afval). Hierbij wil ik opmerken dat het niet alleen gaat om zaken met betrekking tot ecologie, maar ook veel sociaal noodzakelijke instellingen worden vaak geweigerd. Hierbij denk ik aan gevangenissen, psychiatrische instellingen en instellingen voor vreemdelingen. Dit is nefast

²⁰ Dit zijn gemeenschappen die zich afsluiten van de rest van de wereld door zo veel mogelijk publieke goederen zoals vuilnisophaling en buurtwacht zelf te voorzien. Daar bovenop zijn deze gemeenschappen vaak afgesloten door middel van poorten of baren opdat alleen mensen die er wonen of die op bezoek komen binnen kunnen. Op deze manier worden dus ook de straten een privédomein van deze gemeenschap. Zie: BLAKELY, E. en SNYDER, M. (1997) Forting up, in: *Fortress America: gated communities in the United States*, Washington DC: Brookings Institution Press, p. 1-28.

²¹ Helaas gaat de verspilling nog veel verder dan dat zoals aangetoond wordt in volgende ontvullende documentaire: *Gaspillage: plangée dans nos poubelles* van Guillaume Barthélémy, <http://www.youtube.com/watch?v=fSDjKGpq1mc>.

omdat men daarnaast ook niet wil dat deze individuen die zich er in bevinden, terugkeren naar de maatschappij (denk hierbij aan het probleem van pedofielen, illegale asielzoekers enzovoort). Het is alsof men wil dat deze zogezegd 'gevaarlijke' individuen simpelweg verdwijnen.

Om een lang verhaal kort te maken: "Privatisering is niet alleen een bekrachtiging van infantilisering: in het domein van de politiek is het de verwezenlijking ervan." (Barber, 2007: 206). Door zoveel mogelijk publieke goederen te bannen uit het politieke veld, zorgt men ervoor dat de politiek zelf in principe uitgehold wordt: de politiek heeft niet langer iets te zeggen in het veld van heel belangrijke publieke voorzieningen zoals onderwijs en defensie, waardoor ook de burgers zelf hun (al is het op dit moment maar een kleine) rol binnen dit veld verliezen. Op deze manier worden de rechten van de burgers uitgehold omdat er weinig tot geen mogelijke voorzieningen gaan overblijven die deze rechten kunnen garanderen (wat heb je bijvoorbeeld aan recht op onderwijs als er geen betaalbaar onderwijs voorzien wordt?). Volgens Barber is er dan ook nood aan een (her)opleving van het individu als burger van de gemeenschap, wat haaks staat om het infantilisme van de consument.

2.2 Vrijheid en burgerschap

In dit gedeelte gaan we kort in op de manier waarop Barber een oplossing voor het infantiliserend ethos ziet. Hij stelt dat verandering van binnenuit moet komen, dat alleen zij die weten wat er nu eigenlijk gaande is een antwoord kunnen bieden op deze processen: "Als het dialectische proces op deze manier werkt, dan betekent dat dat consumenten zelf de hoeders zijn van de geheimen die hen van het consumentisme kunnen bevrijden." (Barber, 2007: 325). Dit brengt met zich mee dat alleen de infantiele consument de processen van het totalitaire consumentisme ten volle kan begrijpen, en dus ook een uitweg kan vinden door weerstand te bieden aan de totaliserende macht van het consumentisme. Alleen de kritische consument kan de basis vormen voor het ontstaan van een kritische burger. Zoals eerder vermeld onder het deeltje over het totalitarisme van het consumentisme is dus sprake van een vicieuze cirkel waarbinnen het markttotalisme inspeelt op het infantiliserend ethos en het infantiliserend ethos op diens beurt het markttotalisme versterkt. De enige manier om de cirkel te doorbreken is om deze van binnenuit af te breken, maar hoe dit juist zou moeten gebeuren, zal de toekomst moeten uitwijzen. Barber geeft echter wel enkele voorbeelden van manieren waarop het infantiele ethos van binnenuit aangevallen kan worden waaronder culturele creolisering/hybridisatie,

culturele *carnavalisering* en *cultuurjamming*. Ik kies voor deze voorbeelden omdat zij de moeilijkheid van de doorbreking aantonen, maar er bestaan ook betere mogelijkheden zoals kritisch consumentisme (door bijvoorbeeld sociale acties en boycot van specifieke merken) en bedrijfsburgerschap (bedrijven als burgers).

Het is al eerder aangehaald, maar met culturele creolisering verwijst Barber dus naar de aanraking tussen verschillende culturen waardoor een soort van mengvormen van deze culturen ontstaan. Hoewel dit vaak positieve effecten kan hebben, hierbij denk ik aan het gebruiken van bijvoorbeeld traditionele instrumenten om hedendaagse muziek mee te maken, heeft het voor Barber eerder een negatief effect. Dit heeft één duidelijke reden: “[...] wat de grootste tekortkoming is van argumenten voor creolisering: die negeren domweg de relatieve *kracht* van de botsende culturen.” (Barber, 2007: 335). Het gaat hier dus om de macht van het consumentisme, de totaliserende kracht die zij heeft om elk contact tussen culturen om te buigen in haar eigen voordeel. Als voorbeeld zou je kunnen denken aan de manier waarop bepaalde gebruiken van oosterse levenswijzen de laatste jaren overgewaaid zijn naar het Westen. Denk hierbij aan yoga, een reeks technieken en bewegingen die de eenheid van lichaam en geest bevorderen. Op zich een zeer mooi gebruik, die in onze westerse samenleving voornamelijk tot zijn recht komt als manier van onthaasten, als het voelen van contact met je lichaam. Wat nu echter gebeurt, ik generaliseer hier, is dat yoga stilaan het onderwerp is geworden van een gehele consumptieproductie, waarbij alle mogelijke dingen die eventueel verbonden zouden kunnen zijn met yoga als product op de markt gebracht worden.²² Zo bekeken wordt creolisering een homogeniserende kracht waarin alle culturele elementen worden opgeslorpt door het consumentisme.

Ten tweede haalt hij culturele *carnavalisering* aan. Om dit uit te leggen, kan best gebruikt gemaakt worden van het volgende citaat: “Misschien kan het consumentisme weerstand bieden aan zijn eigen fossilisatie door een beroep te doen op zijn eigen inherente speelse karakter en te putten uit de sentimenten van zijn inherente carnavaleske hart.” (Barber, 2007: 338). Volgens voorstanders is het dan ook zo “[...] dat het consumentisme inderdaad het dialectische vermogen heeft om taboe doorbrekende culturen van geweld, erotiek en gewoon pure lol te produceren die, als ze in een geest van bevrijding worden gebruikt, kinderlijkheid kunnen omvormen tot een instrument dat diversiteit en vrijheid bevordert.” (Barber, 2007; 346). Hierbij moet ik denken aan de reclame van Zalando²³ waarin de man eigenlijk de kenmerken van het on-line shoppen bij Zalando negatief

²² Zie bij wijze van voorbeeld: <http://www.yogaonline.nl/>.

²³ Zie: <http://www.youtube.com/watch?v=5QXw88ct9Ng>.

benadert. Op deze manier is de reclame zich aan het promoten door net te spotten met zichzelf. Er kan gesteld worden dat op deze manier het on-line shoppen gepromoot wordt, maar dat dit ook ervoor zorgt dat consumenten beter geïnformeerd en dus ook beter beschermd zijn. Het doorbreekt dus het taboe van het wantrouwen ten aanzien van verkoop via internet. Echter, en dit is dezelfde kritiek die Barber heeft met betrekking tot de culturele creolisering, wordt hierbij geen rekening gehouden met de macht van het consumentisme. In het voorbeeld van Zalando zou je dus kunnen stellen dat, hoewel er een taboe doorbroken wordt en de consument meer rechten verwerft, het nog steeds gaat om het recht op consumeren en dat dus ook de weg open gemaakt wordt tot meer consumeren, en niet tot bijvoorbeeld duurzaam consumeren.

Tot slot spreekt Barber over *cultuurjammen* als datgene dat het meeste effect kan hebben omdat "Cultuurjammers' [...] bewust verzet [plegen] doordat ze de kracht van hun tegenstander kennen, en zich, net als bij jiu-jitsu, daar juist van bedienen om die kracht te ondermijnen." (Barber, 2007: 351). Bij cultuurjammen gaat het erom dat men zich verzet door gebruik te maken van de tactieken van de *telesector for infotainment*. Daarom zou ook gesproken kunnen worden van antireclame waarbij bijvoorbeeld reeds bestaande reclame zo aangepast wordt opdat het commentaar geeft op het doel van de oorspronkelijke reclame. Een voorbeeld van een cultuurjammer is Banksy, een Britse graffitiartiest die de steden opfleurt met tekeningen en slogans met een vaak pacifistische en antikapitalistische boodschap (zie Bijlage 2 voor enkele voorbeelden). De vraag die hierbij echter gesteld kan worden, is of niet ook deze antireclame geabsorbeerd wordt door het consumentisme. Het is immers zo dat in het geval van bijvoorbeeld Banksy diens kunstwerken ook voor verschrikkelijk hoge prijzen verkocht worden op de markt, anderzijds is het meeste van zijn kunst gratis te bewonderen en steunt hij verschillende goede doelen. Het is dus ook hier de kunst om de balans te bewaren tussen het meespelen van het spel van het kapitalisme en het ondermijnen van het spel van binnenuit.

Deze voorbeelden zijn echter nog, zoals reeds gezegd, volgens Barber enkel voorbeelden die geen volledige ommekeer of verandering zullen veroorzaken. Het is daarom dat Barber stelt dat we moeten evolueren naar een samenleving met mensen die zich gedragen als een werkelijk democratisch publiek: "[...] veel beter [...] is een democratisch publiek dat in staat is voor zichzelf te zorgen, met zijn eigen gemeenschappelijke middelen en zijn eigen beleidvolle planning." (Barber, 2007: 166) want het is zo dat "De machtigen zijn de mensen die de agenda bepalen, niet de mensen die kiezen uit de mogelijkheden die deze biedt." (Barber, 2007: 176). We moeten ons dus verwijderen van de publieke schizofrenie

die ons vandaag de dag leidt en waardoor we ons alleen bezig houden met onze private consumentenkeuzes en niet met de antiburgerlijke gevolgen die hiermee gepaard gaan. Om dit te bereiken is een omvorming van ons kapitalistisch bestel zoals het nu bestaat nodig: “Hiertoe zal het kapitalisme moeten worden omgevormd tot een behoefte bevredigende economische machine, en moet de democratie worden omgevormd tot een soevereine borg voor alle private sferen, inclusief de marktsfeer.” (Barber, 2007: 362). Van belang is dus dat het totaliserende van de markt zoals deze vandaag bestaat, moet doorbroken worden en dit is volgens Barber alleen mogelijk indien we ons kritisch opstellen ten aanzien van het consumentisme en we het heft terug in eigen handen nemen en op zoek gaan naar manieren waarop de publieke voorzieningen vorm gegeven kunnen worden binnen een democratisch bestel waarbinnen alle partijen inspraak hebben. Om hiertoe te komen, stelt Barber dat we moeten nadenken over de manier waarover gedacht wordt over vrijheid in onze hedendaagse samenleving. Hij ijvert voor het gebruik van de notie van vrijheid die gebruikt wordt binnen de sociaal contracttheorie.

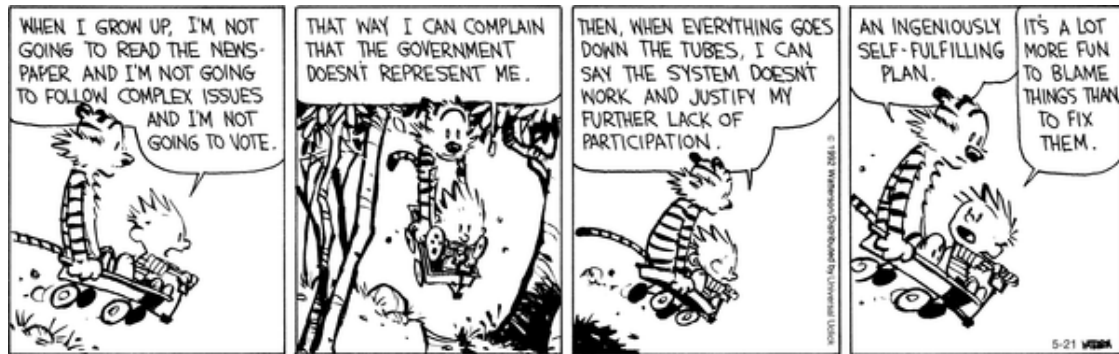
In de consumptiemaatschappij primeert de vrijheid van individuen op de publieke belangen van diezelfde individuen als een gemeenschap. Hij stelt dat “De liberale individualistische fase van het kapitalisme nauw samen [hangt] met het huwelijk tussen kapitalisme en liberale democratie, een fase die meer bepaald [werd] door vrijheid en persoonlijke keuze dan door participatie of gelijkheid van burgers.” (Barber, 2007: 101). Dit houdt in dat sprake is van een “[...] ‘beperkt bewustzijn’: hoe consumenten overgehaald worden om een notie van vrijheid te omhelzen die hun een reële persoonlijke keus laat, maar ten koste van hun burgerlijke vrijheid.” (Barber, 2007: 71). In de manier waarop omgegaan wordt met vrijheid wordt echter één historisch feit volledig over het hoofd gezien namelijk “[...] dat vrijheid op zich een wisselende betekenis had, die een afspiegeling was van veranderende maatschappelijke en politieke omstandigheden.” (Barber, 2007: 151). Hiermee doelt hij erop dat hoe meer we geëvolueerd zijn naar onze zogenaamde democratische samenleving en hoe meer het kapitalistisch bestel een invloed is beginnen uitoefenen op onze leefwereld, hoe meer de notie van vrijheid de vrijheid van individuen en hun keuzes is gaan betekenen en hoe minder sprake is van de vrijheid zoals voorop gesteld binnen de sociaal contracttheorie, namelijk de vrijheid van burgers als sociale wezens met zowel rechten als plichten²⁴. In onze hedendaagse samenleving ijveren consumenten steeds meer voor hun rechten en weigeren ze steeds vaker hun plichten na te komen. Kort gezegd: “Vergeten is de precieze betekenis van het sociaal contract, een convenant waarbij

²⁴ Daarnaast waren persoonlijke vrijheden van groot belang ten tijde van het ontstaan van de sociaal contracttheorie in het Frankrijk van de 17de en 18de eeuw.

individuen overeenkomen om hun niet-gewaarborgde persoonlijke vrijheid op te geven in ruil voor de zegeningen van een publieke vrijheid en een gewaarborgde veiligheid voor allen.” (Barber, 2007: 156), waarbij sprake is van morele begrenzings van vrijheid om de publieke levenssfeer van individuen te vrijwaren. Ook hier wijst Barber op het belang van educatie om te komen tot burgers die besef hebben van welke publieke vrijheden zij nodig hebben om bepaalde private vrijheden te kunnen vrijwaren. Een van de belangrijkste doelstellingen van educatie is dan ook het mondig maken van burgers want “Taal biedt een gemeenschappelijke grond (hoewel soms ook gemeenschappelijke verwarring). Taal ontsluit waarschijnlijk het maximum van waarheid [...] dat voor ons is weggelegd.” (Barber, 2007: 137).

3. Naar een kritisch burgerschap en civiele ruimte: *Strong Democracy*

(Barber, 2004)



– Calvin and Hobbes by Bill Watterson

“We need to cultivate a universal responsibility for one another, and the planet we share.”

– Dalai Lama, 1989

In dit gedeelte van de thesis zal Barbers concept *Strong Democracy*, als de oplossing voor de problemen die voordien besproken zijn, namelijk fundamentalisme (Jihad), globalisering (McWorld), individualisme en consumptiesamenleving (de infantiele consument), besproken en bekritiseerd worden. Het is hierbij niet de bedoeling om het concept radicaal af te breken, maar wel om vragen omtrent onder andere de praktische haalbaarheid ervan op te werpen. Dit zal gebeuren aan de hand van Barbers belangrijkste boek omtrent dit onderwerp *Strong democracy*. Ik heb er voor gekozen om dit boek als laatste te bespreken omdat ik denk dat het concept zelf, zoals we verder zullen zien, nog steeds een meerwaarde kan bieden voor het denken over de politieke invulling van het leven. Op deze manier werk ik Barbers eigen chronologie (namelijk eerst het schrijven van een boek over *Strong Democracy* en later het schrijven over de gevaren voor democratie nl. *Jihad vs. McWorld*, *Fear's Empire* en *De infantiele consument*) tegen, maar dit alleen om aan te tonen dat hij in mijn ogen de boeken eveneens in omgekeerde volgorde had kunnen schrijven omdat zijn sterke democratie nog steeds een antwoord kan bieden op de hedendaagse problemen.

Er al gestart worden met een korte samenvatting van Barbers kritiek op de liberale democratie zoals die heden ten dage bestaat. Hierna volgt een bespreking van het concept *Strong Democracy*, waarbij gekeken zal worden naar een invulling ervan op zowel het nationale als internationale vlak. Tot slot zal in het derde gedeelte fundamentalisme als gevaar van en voor de democratie (in verschillende vormen) besproken worden. Het is dan ook in het derde gedeelte dat het concept *Strong Democracy* algemeen bekritiseerd zal worden.

3.1 Kritiek op de hedendaagse liberale democratie

Barber spreekt over de liberale democratie als de *thin democracy*, een soort van basisdemocratie die volgens hem niet volstaat om te komen tot een meer rechtvaardige samenleving waarbinnen ieders rechten gerespecteerd worden. Hij snijdt bij wijze van spreken de liberale democratie door in drie basisdisposities, de anarchistische, de realistische en de minimalistische, die allen gebaseerd zijn op een manier van conflictoplossing (conflict als de basis van de liberale democratie) en een specifiek perspectief op de invulling van de relatie tussen individu en staat. De anarchistische is een basisdispositie die draait rond een sterk idealisme en een radicaal individualisme (absolute vrijheid voor het individu) daar “[...] for them freedom and state power are mutually exclusive [...]” (Barber, 2004: 10). De anarchist zal een strategie hanteren waarbij conflict simpelweg ontkend wordt. De realistische basisdispositie is een manier van denken gebaseerd op politiek als de kunst van de macht en zal dan ook steeds draaien rond de oorlog tussen vrijheid en macht (van de staat) en dan voornamelijk de manier waarop de individuele rechten beschermd kunnen worden. De strategie die zij hanteren om om te gaan met conflict is onderdrukking, het conflict wordt beëindigd door de machtigste. Tot slot is sprake van de minimalistische dispositie waarbij men op zoek gaat naar een manier om om te gaan met de soevereine macht (realistische dispositie) en de lust voor dominantie (anarchistische dispositie). Het gaat dus om een balans tussen de voorgaande disposities, waarbij een strategie van conflicttolerantie toegepast wordt. Het gaat dan ook om een meer pluralistische houding waarbij rekening gehouden wordt met de minderheid, maar ook met de gevaren van de meerderheid, en dit gebaseerd op de rationele zelfinteresse (samenwerking wordt tot op zekere hoogte beloond). Alle drie de mogelijke disposities hebben enkele belangrijke eigenschappen gemeen namelijk dat zij steeds uitgaan van het atomistische individu, de homo economicus (het beredeneerde individu gericht op de eigen materiële welvaart en lichamelijke zekerheid) en de negatieve vrijheid (vrijheid als het vrij zijn van x , niet als het vrij zijn om x) van dit individu. Het is daarom dat Barber spreekt over *politics as zookeeping*, een politiek gericht op het individu en diens eigen belangen, politiek gericht op het creëren van kooien waarin elk individu op zichzelf kan gedijen (geloof in het individu als zelfvoorzienend onder bepaalde omstandigheden).

In het verdere verloop van het boek zal Barber elke dispositie bespreken binnen een specifiek referentiekader, maar gezien de beperkte omvang van deze thesis zal op de aparte disposities niet ingegaan worden. Wel worden de kaders stuk voor stuk besproken om duidelijk te maken op welke manier binnen de liberale democratie gedacht wordt over

individu en maatschappij. Vooreerst spreekt hij over het preconceptuele kader als de *newtonian politics*. Hiermee verwijst hij naar het materialistisch axioma, waarin de mens gereduceerd wordt tot zijn materiële, of fysieke, zijn. Dit axioma houdt volgende zaken in: atomisme (op zichzelf staand), ondeelbaarheid (gelijke behoeftes en verlangens), commensurabiliteit (volledig verwisselbaar), wederzijdse exclusiviteit (men kan niet dezelfde tijd en plaats inpalmen waardoor alles altijd uit conflict bestaat) en sensationisme (mensen denken, voelen en verbeelden alleen als antwoord op concrete zintuiglijke sensaties). Dit alles leidt ertoe dat individuen gezien worden als atomen die geordend moeten worden op basis van fysieke wetten (*zookeeping*). De manier waarop zaken als vrijheid of gelijkheid ingevuld en beschermd worden door onze hedendaagse rechtsstaat zijn dan ook hierop gebaseerd.

Vervolgens spreekt Barber over het epistemologisch, kennistheoretisch, kader dat ingevuld wordt door de *cartesiaanse* politiek. Kennis wordt gezien als het zoeken naar zekerheid (dit is een onderdeel van wat eerder de technische rede werd genoemd). In het politieke veruitwendigt dit zich in de zoektocht naar zekerheid vanuit de Hobbesiaanse natuurstaat, waarin individuen zich enkel richten op de eigen belangen. Wanneer mensen beseffen dat hun zelfbehoud primeert op hun egoïstische belangen zal een staat ontstaan op basis van een sociaal contract tussen de individuen, waarin afgezien wordt van geweld om zo te komen tot meer zekerheid voor het individu binnen deze staat. Het komt er dus op neer dat het streven naar zelfbehoud en individuele vrijheid gericht op de individuele belangen enkel mogelijk zijn onder het toezicht van een soevereine staat die de veiligheid garandeert waarbinnen men zich als individu kan ontwikkelen. Op deze manier wordt het gemeenschappelijke (en dus het sociale) volledig buiten spel gezet: “Commonality itself is transformed into an enemy of doubt and thus into the nemesis of freedom. The impossibility of certain knowledge becomes the impossibility of affirmative politics, without an agreement on common principle and common thought, there can be no common life.” (Barber, 2004: 62). Hiermee wordt reeds duidelijk dat Barber het niet eens is met de grote aandacht die het individualisme krijgt in het cartesiaanse denken, alsof mensen op zichzelf staan en niets anders nodig hebben dan zichzelf en de eigen vrijheid. Hij zal dan ook stellen dat we moeten evolueren naar een meer praktische en historische politiek want “The object of democracy is not to apply independently grounded abstractions to concrete situations but rather to extrapolate working abstractions from concrete situations [...] politics is not the application of Truth to the problem of human relations but the application of human relations to the problem of truth.” (Barber, 2004: 64). Waarheid wordt gevormd, wordt

gemaakt en is dus voor iedereen anders, er bestaat geen Waarheid, alleen waarheden (pragmatisme); een sterke democratie wordt zo in diens denken het enige passende antwoord op de (morele) onzekerheid van het bestaan, zoals we verder zullen zien.

Tot slot spreekt Barber over het psychologische kader waarin individuen niet meer zijn dan een individu en gelijkheid hetzelfde inhoudt als volstrekte inwisselbaarheid. Barber stelt dat “Liberal democratic politics is [...] atomism wearing a social mask.” (Barber, 2004: 68). Zo wordt duidelijk dat politiek in de liberale democratie het aura van sociaal krijgt, maar dat het eigenlijk niet meer doet dan het beschermen van de persoonlijke levenssfeer van individuen. Hij zegt dan ook het volgende: “A self that exists only for itself, without regard to species, to justice, to need, to equality, or to obligation is Man Alone in extremis: man mimicking the self-sufficient God he has rejected.” (Barber, 2004: 71), waarin Barber verwijst naar de, al dan niet bewuste, gangbare opvatting van de mens als god (individualisme, maakbaarheid, vrijheid van het individu als hoogste waarden). Vrijheid in de negatieve vorm krijgt zo steeds meer belang: “[...] as the defense of liberty grows rich and powerful, the theory of democracy grows impoverished and thin.” (Barber, 2004: 79). Het gevolg is dus dat de sociale democratie die instaat voor de publieke belangen stilaan uitgehold wordt, nochtans is “The author of human language, thought, philosophy, science, and art as well as of law, convention, right, authority, and freedom is not Man but men.” (Barber, 2004: 90). Hiermee wijst hij op de mens als sociaal wezen, niet als radicaal individualistisch en onveranderlijk individu. Tot slot stelt Barber dat “The radical individualism of liberal democracy denies this immersion in time and thus denies the possibility of change or growth in human nature.” (Barber, 2004:90), iets waarmee het pragmatisme wel rekening houdt.

Zo komt Barber tot het besluit dat de hedendaagse liberale democratie een groot potentieel heeft voor het ontwikkelen van verschillende pathologieën daar zij allen streven naar perfectie en “[...] perfection can be a defect in the real world of history.” (Barber, 2004: 98). Om dit duidelijk te maken maakt hij opnieuw gebruik van de drie voornoemde disposities. Ten eerste stelt hij dat de anarchistische dispositie neigt tot het ontwikkelen van totalitarisme. Dit omdat de absolute vrijheid van individuen ervoor zorgt dat zij geen gemeenschappelijke grond meer hebben waardoor eigenlijk een angst voor de vrijheid kan ontstaan wat zich kan uiten in de geboorte van de tiran die een totalitaire staat zal oprichten. De realistische dispositie kan volgens Barber leiden tot een sterke gecentraliseerde macht, waardoor despotisme kan ontstaan. Tot slot houdt ook de minimalistische dispositie een gevaar in namelijk het gevaar voor passiviteit, het gevaar voor

becoming politically paralyzed. Dit omdat “[...] if Truth and Principle are forever uncertain, they cannot be legitimately deployed against the beliefs of individuals.” (Barber, 2004: 105). Er is dus geen mogelijkheid tot het komen tot publieke oordelen, waardoor het private de overhand zal krijgen. Volgens Barber kan slechts het democratisch burgerschap deze passiviteit vermijden of doorbreken: “Only an active politics and a democratic citizenry can prevent the transformation of relativism into nihilism or of philosophical skepticism into political impotence [...]” (Barber, 2004: 108-109).

3.2 Strong Democracy

Barber spreekt over *Strong Democracy* waarbinnen politiek als *a way of living* wordt beschouwd. Een korte inleidende definitie zou de volgende zijn: “It [strong democracy] rests on the idea of a self-governing community of citizens who are united less by homogeneous interests than by civic education and who are made capable of common purpose and mutual action by virtue of their civic attitudes and participatory institutions rather than their altruism or their good nature;” (Barber, 2005: 117). Politiek wordt dan een manier van leven als de manier waarop individuen met verschillende achtergronden en dus verschillende soms conflicterende, maar vaak overlappende interesses samenleven binnen een gemeenschap, maar niet alleen omwille van de voordelen die dit heeft voor henzelf (zoals in de liberale democratie), maar ook omwille van de voordelen van de gemeenschap op zich. Het gaat hier om een proces van transformatie, waarbij gezocht wordt naar een publieke taal om te komen tot de omvorming van private interesses naar publieke interesses, van individu naar gemeenschap, van atomisme naar ons sociale zijn.

Barber kijkt politiek, of het politieke probleem, dan ook niet als de zoektocht naar Waarheid of naar Rechtvaardigheid, maar als het zoeken naar een manier voor het voeren van concrete actie: “[...] politics as being circumscribed by conditions that impose *a necessity for public action, and thus for reasonable public choice, in the presence of conflict and in the absence of private or independent grounds for judgment.*” (Barber, 2004: 120). Hierdoor wordt het belangrijkste element van het politieke het **kiezen** zelf, kiezen voor het al dan niet stellen van **noodzakelijke publieke acties**, en dit zonder concrete vaststaande normen of waarden om zich aan vast te houden, zonder een **onafhankelijke grond**. Op deze manier wordt ook niet kiezen, of geen actie ondernemen, iets waarvan men de consequenties moet afwegen. Daarnaast wordt het belangrijk dat men kiest omdat men dat wil: er is sprake van vrije kiezers. Deze vrije kiezers komen tot besluitvorming op basis van **redelijkheid**, iets dat men alleen kan bereiken als men zichzelf in de plaats van de ander leert stellen opdat men

een manier kan vinden om op een redelijke, begripvolle wijze te reageren op de ander, op diens wensen en gedragingen. Dit houdt dan ook in dat ook binnen de sterke democratie **conflict** aan de basis ligt, want “The garden where there is no discord makes politics unnecessary; just as the jungle where there is no reasonableness makes politics impossible.” (Barber, 2004: 128). Dit maakt ineens duidelijk waarom er sprake is van de afwezigheid van een vaststaande onafhankelijke grond want “Where consensus stops, politics starts.” (Barber, 2004: 129). Op basis van de voorgaande, in vet gedrukte, kenmerken komt Barber op volgende concrete definitie van *Strong Democracy* “[...] as politics in the participatory mode where conflict is resolved in the absence of an independent ground through a participatory process of ongoing, proximate self-legislation and the creation of a political community capable of transforming dependent, private individuals into free citizens and partial and private interests into public good.” (Barber, 2004: 132).

Om dit alles te duiden gaat Barber ook hier in op verschillende referentiekaders die van belang zijn voor het begrijpen van de invulling van *Strong Democracy*. Hij start met het conceptuele kader als de politiek *in the participatory mode*. In dit gedeelte gaat hij dieper in op vijf verschillende alternatieve vormen van democratie, waarin het belangrijkste verschil zich uit in drie types van representatieve democratie (autoritair, juridisch en pluralistisch) en twee types van directe democratie (unitair en sterk). De drie types van representatieve democratie zijn types die gerelateerd zijn met de disposities (respectievelijk anarchistisch, realistisch, minimalistisch) voorheen besproken in het gedeelte over de liberale democratie. Echter is duidelijk dat voor Barber de representatieve democratie niet volstaat, op welke wijze deze ook ingevuld wordt: “The representative principle steals from individuals the ultimate responsibility for their values, beliefs, and actions.” (Barber, 2004: 145). Hij stelt dan ook dat de basiswaarden van de democratie onmogelijk een invulling kunnen krijgen in een dergelijk systeem: “Freedom, equality, and justice are in fact all *political* values that depend for their theoretical coherence and their practical efficacy on self-government and citizenship.” (Barber, 2004: 146). Beter dus dan deze representatieve vormen van democratie is een vorm van democratie waarin burgers direct deelnemen. Hiervoor maakt hij een onderscheid tussen de unitaire democratie en de sterke democratie (*Strong Democracy*). Het probleem met de unitaire democratie situeert zich in de manier waarop een consensus bereikt wordt namelijk door middel van de verplichte identificatie met de groep, en dus met de symbolische collectiviteit van deze groep. Om deze reden is sprake van groepsdruk, sociaal conformisme en (vrijwillige) aanvaarding van groepsnormen. Hier tegenover staat de *Strong Democracy* in de participerende vorm die Barber typeert als de

vorm die “[...] *resolves conflict in the absence of an independent ground through a participatory process of ongoing, proximate self-legislation and the creation of a political community capable of transforming dependent private individuals into free citizens and partial and private interests into public goods.*” (Barber, 2004: 151). Hierbij legt hij een sterke nadruk op het belang van participatie voor het vormen van een gemeenschap (en omgekeerd) om tot dit soort van democratie te komen: “Community grows out of participation and at the same time makes participation possible; civic activity educates individuals how to think publicly as citizens even as citizenship informs civic activity with the required sense of publicness and justice. Politics becomes its own university, citizenship its own training ground, and participation its own tutor.” (Barber, 2004: 152). Dit alles zorgt ervoor dat we verplicht worden tot denken en handelen in de wij-vorm. Het belangrijkste verschil met de liberale democratie verwoordt Barber als volgt: “[...] liberals insist that knowing nothing for certain means doing nothing for certain, whereas strong democrats insist that knowing nothing for certain, when something must nevertheless be done (this is the political condition), means substituting for the missing certain knowledge an autonomous logic of public action – substituting reasonableness for reason, judgment for knowledge, and common will for truth.” (Barber, 2004: 163).

Zo komt Barber tot het tweede referentiekader namelijk het kennistheoretische: *politics as epistemology* waarmee hij stelt dat de echte uitdaging om te komen tot politieke en morele kennis de praktijk zelf is en dat op deze manier de politiek zelf diens eigen kennistheorie wordt. Dit is zijn antwoord op het probleem van passiviteit ten gevolge van de zoektocht naar zekerheid of het aanvaarden van onzekerheid en het verval in scepticisme: “[...] skepticism and certainty are two sides of a single error: that of thinking that knowledge about the conduct of life or the creation of community can be derived from abstract reasoning or justified by appeal to the epistemological status of truth.” (Barber, 2004: 164). De taak van democratie wordt dan de volgende: “[...] to invent procedures, institutions, and forms for citizenship that nurture political judgment and succor common choice and action in the absence of metaphysics.” (Barber, 2004: 166). Politiek krijgt op deze manier een soevereine macht “[...] precisely because it describes an autonomous domain whose standards are created by rather than applied to the ‘highest and most encompassing of human associations’ (Aristotle).” (Barber, 2004: 168). Politiek heeft een ervaringsgericht karakter: “Political knowledge is made in a context of history and experience and it is meant to be applied to a future realm of common action.” (Barber, 2004: 169),

waarbij het verleden de basis zal vormen voor politieke acties in de toekomst. Dit maakt van politiek het nooit eindigende proces dat het is, een proces van voortdurende democratische dialoog, deliberatie, oordeelsvorming en actie.

3 fases van het democratisch politiek proces

Barber spreekt over het democratisch proces als bestaande uit drie fases: het politieke gesprek of het politieke spreken (*political talk*) waarna men overgaat naar de fase van het toepassen van politieke oordeelsvorming op de publieke besluitvorming. Tot slot breekt de fase aan van de realisatie van gemeenschappelijk werk en gemeenschappelijke actie (*common work and common action*). Vooral de eerste fase is voor hem van groot belang waarmee hij verwijst naar het spreken als elke menselijke interactie waarbij gebruik gemaakt wordt van taal of linguïstische symbolen. Democratisch spreken is meer dan spreken alleen: “First, strong democratic talk entails listening no less than speaking; second, it is affective as well as cognitive; and third, its intentionalism draws it out of the domain of pure reflection into the world of action.” (Barber, 2004: 174). Barber stelt dat stilte van groot belang is want “[...] silence is the precious medium in which reflection is nurtured and empathy can grow.” (Barber, 2004: 175). De stilte is de plaats waar men werkelijk luistert naar wat de ander gezegd heeft, stilte is de plaats waar men leert reflecteren, en wordt op deze manier dan ook de plaats waar men elkaar leert kennen, leert begrijpen en leert aanvaarden. Het ware democratische spreken is het spreken waarbij geluisterd wordt en waaruit iets nieuws voort kan vloeien: “Political talk is not talk *about* the world; it is talk that makes and remakes the world.” (Barber, 2004: 177). Barber gaat verder dieper in op negen functies van het democratisch spreken: het bepalen van interesses (onderhandelen en uitwisselen van ideeën), overtuigen, het bepalen van de agenda (“He who controls the agenda – if only its wording – controls the outcome.” (Barber, 2004: 181)), ontdekken van gemeenschappelijkheid (respect; de deugd van de gemeenschappelijke taal; “It aims at creating a sense of commonality, not of unity, and the mutualism it aspires to weave into one carpet the threads of a hundred viewpoints.” (Barber, 2004: 185)), komen tot connectie en affectie (belang van empathie voor het bekomen van artificiële vriendschappen met vreemden), onderhouden van de autonomie (reëvalueren van de maxims die opgesteld werden waardoor vrijheid behouden kan worden; belang van *common memory*), toeschouwen en zelfexpressie (de stem van de minderheden), reformuleren en reconceptualiseren (belang van taal; “Those who control language thus control the

communal we.” (Barber, 2004: 193)) en gemeenschapsopbouw (creëren van publieke interesses, gemeenschappelijke goederen en actieve burgers).

Al deze kenmerken zijn van groot belang voor het bekomen van een *Strong Democracy*. Ze zijn dan ook nodig om te kunnen overschakelen naar de volgende fase in het politieke proces: het maken van beslissingen en dus de politieke wil en oordeelsvorming. Van belang is de negatieve perceptie van Barber op de representatieve democratie waarin het stemmen de basisactie van het publiek is, en dat gebaseerd is op keuze en voorkeur, in plaats van op wil en oordeel. Zijn negatieve visie komt sterk naar voren in volgend citaat: “[...] our primary electoral act, voting, is rather like using a public toilet: we wait in line with a crowd in order to close ourselves up in a small compartment where we can relieve ourselves in solitude and in privacy of our burdens, pull a lever, and then, yielding to the next in line, go silently home.” (Barber, 2004: 188). Op deze manier wordt stemmen iets individueel, terwijl politieke actie van nature uit sociaal is. Voor deze fase zal Barber gebruik maken van zowel Kant als Rousseau als die denkers “[...] for whom the aim was not to choose common ends or to discover common interests but to will a common world by generating a common will.” (Barber, 2004: 200). Het willen zelf wordt zo gelijkgesteld aan (actief) creëren: “To will is to create a world or to bring about events in a world, and this act entails (and thus defines) power – the ability to create or modify reality.” (Barber, 2004: 200). In het democratische proces komen al deze individuele ‘willen’ samen tot één gemeenschappelijke wil, een soort van Kantiaans categorisch imperatief dat universaliseerbaar is.

Zo komt Barber tot de derde en laatste fase van het democratisch politiek proces namelijk de actieve fase van gemeenschappelijke actie, gemeenschappelijk werk en gemeenschappelijk doen. Bij deze fase is het van belang dat “[...] common action exerts a powerful integrating influence on the doers even as they are achieving common goals.” (Barber, 2004: 209). Het is de uiteindelijke actie die bepaalt of de voorgaande fases gelukt zijn en hun doel bereikt hebben. Waar geen actie is, heeft het proces van spreken en besluitvoering gefaald. Dit doet Barber besluiten dat “The key to politics as its own epistemology is, then, the idea of public seeing and public doing.” (Barber, 2004: 211).

Tot slot zal Barber ook hier dieper in gaan op het psychologisch referentiekader waarin hij politiek situeert als *Social Being*. Het gaat hier om de manier waarop de menselijke natuur gezien wordt binnen de sterke democratie. Hiervoor wordt gebruik gemaakt van de mens als *zoön politikon* (Aristoteles): de mens als politiek dier dat alleen tot

zijn volwaardigheid kan komen binnen het politieke (en bij uitbreiding sociale) leven. Het gaat hierbij om een dialectisch proces tussen mens en wereld, mens en maatschappij waarbij beide door elkaar geschapen worden en kunnen groeien. Hierdoor “[...] it [strong democratic theory] places human self-realization through mutual transformation at the center of the democratic process.” (Barber, 2004: 215). Van groot belang is dus het besef van afhankelijkheid, iets wat zoals gezien doorheen Barbers werk blijft terugkomen, en deze afhankelijkheid kan alleen in goede zin gelegitimeerd worden door op zoek te gaan naar een gemeenschappelijk bewustzijn. Als we dus uitgaan van de politieke menselijke natuur dan wordt het burgerschap de “[...] only legitimate form that man’s natural dependency can take.” (Barber, 2004: 217). Burgerschap is voor Barber dus niet gewoon een sociale rol onder vele anderen, maar een cruciale sociale rol, hier sluit hij zich aan bij Aristoteles, die in feite alle andere mogelijke sociale rollen determineert: “[...] the civic bond is in fact the one bond that orders and governs all others – the bond that creates the public structure within which other, more personal and private social relationships can flourish.” (Barber, 2004: 217). De basishandeling van de burger is dan ook actie want “[...] activity is power, the powerful will always have a special claim on activity.” (Barber, 2004: 227). Deze actie is gebaseerd op een civiele band die ontstaat door middel van dialoog en conflict, niet zozeer door middel van consensus. Om te komen tot dit soort van civiele band en burgerschap noemt Barber enkele zaken op die een grote invloed op de vorming ervan kunnen hebben: civiele educatie (het belang van kennis gepaard met verantwoordelijkheid door middel van directe politieke participatie), leiderschap (de vraag naar omgaan met natuurlijk leiderschap (charismatisch, moreel, ...); oplossing zou verlichtend leiderschap zijn dat de instituties doet werken zonder de verdraaiende effecten van andere soorten van leiderschap) en waarden en normen (gevaar voor homogenisering). Daarnaast zijn er echter ook enkele elementen die problematisch (kunnen) zijn voor het burgerschap namelijk de schaal van de samenleving, het kapitalisme en diens onrechtvaardigheid en privatisering, en onzekerheid als gevolg van een onafhankelijke grond. Op het probleem van schaal reageert Barber dat dit de sterke democratie niet in de weg hoeft te staan als gebruik gemaakt wordt van mediërende instituties waarbinnen alle burgers een inspraak hebben. Op deze manier worden zowel laterale als verticale banden versterkt. Ook wat het gevoel van behoren tot een gemeenschap (gemeenschappelijkheid) betreft, ziet Barber geen probleem daar “The communal imagination is like a rubber balloon; the initial stretching is the hardest, but after that it stretches with increasing ease.” (Barber, 2004: 249). Het grootste probleem situeert zich dus in de beginfase van de zoektocht naar gemeenschappelijkheid, waarbij het

overstijgen van de eigen groepsgrenzen, door onder andere het aangaan van dialoog met de ander, het moeilijkst zal zijn. Het tweede problematische element, het kapitalisme en diens neiging tot onrechtvaardigheid en privatisering, is reeds meerdere malen aan bod gekomen. Barber stelt het volgende: “If we wish to make such central values as freedom and equality the measure of democracy, then we must regard them as the products rather than the conditions of the political process – which is to say that politics precedes economics and therefore creates the central values of economy and society.” (Barber, 2004: 252). Tot slot is sprake van het probleem van onzekerheid dat, zoals reeds vermeld, kan overgaan tot absoluut scepticisme en politieke verlamming. Barber ziet deze onzekerheid en machteloosheid dan ook als de kwetsbaarheid van de mens als sociaal wezen en roept op tot voorzichtigheid: “Strong democratic thinking and strong democratic doing in fact require a special cautiousness. Where men walk together, the risk to those who may stumble and fall underfoot is all the more dire.” (Barber, 2004: 260).

3.2.1 Toepassing Strong Democracy

In het laatste hoofdstuk van het boek *Strong democracy* gaat Barber dieper in op de zaken die volgens hem kunnen leiden tot het ontwikkelen van een sterke democratie. In dit gedeelte zal hier kort op ingegaan worden. Daarnaast zal aan bod komen op welke manier dit zou kunnen, of zou moeten gebeuren, in zowel westerse als niet-westerse landen. Eveneens zal ook het internationale niveau aan bod komen.

Barber stelt dat om te komen tot een sterke democratie men zal moeten werken aan instituties die moeten voldoen aan enkele criteria namelijk ze moeten realistisch en werkbaar zijn, ze moeten elkaar complementeren en compatibel zijn, ze moeten een antwoord bieden op de liberale angsten (irrationalisme, vooroordelen, uniformiteit, intolerantie), ze moeten een antwoord bieden op de obstakels die overeen komen met de moderne samenleving (schaal, technologie, complexiteit en parochialisme (lokale participatie vs. gecentraliseerde macht)) en tot slot moeten zij expressie geven aan de eisen van de sterke democratie (democratisch spreken, oordeelsvorming, gemeenschappelijkheid) door een alternatief te bieden voor representatie, het simplistisch stemgedrag en de heerschappij van bureaucraten en experts. Om hiertoe te komen stelt Barber enkele mogelijkheden voor, waarvan slechts enkele voorbeelden gegeven zullen worden. Voor het komen tot sterk democratisch spreken is onder andere nood aan buurtvergaderingen en aan een institutie die erop toeziet dat individuen de noodzakelijke educatie (*civic education*) krijgen, maar ook dat zij toegang hebben tot de nodige informatie (hiervoor zou Barber

gebruik willen maken van de nieuwe technologieën). Voorbeelden van instituties die het politieke besluitvormingsproces zouden dienen zijn het gebruik maken van referenda waarbij gebruik gemaakt wordt van een meerkeuzeformaat (in plaats van simpelweg ja of nee) en wat “[...] would compel citizens to examine their own electoral opinions.” (Barber, 2004: 287), elektronisch stemmen waarbij gebruik gemaakt zou worden van interactieve communicatie door middel van video (of andere sociale media in deze tijd) en een stemprocedure door middel van het lot wat zou zorgen voor een rotatie van individuen en dus ook een rotatie van behoeften en belangen die aan bod komen in het politieke proces. Tot slot enkele voorbeelden voor het institutionaliseren van sterke democratische actie: het verplichten van universele burgerdienst in verschillende vormen (legerdienst, sociale diensten), maar ook lokale opties moeten mogelijk zijn (vrijwilligersdiensten), en het creëren van werkelijke publieke plaatsen waar mensen kunnen samenkomen. Van belang is dat al deze strategieën van binnenuit geconcretiseerd moeten worden wat inhoudt dat het niet de bedoeling is om reeds bestaande instituties af te breken en herop te bouwen, maar om ze om te vormen: “Strong democracy is a complementary strategy that adds without removing and that reorients without distorting. There is no other way.” (Barber, 2004: 309). Het gaat erom ervoor te zorgen dat burgers de mogelijkheid en macht krijgen om te spreken, te beslissen en te handelen “[...] for in the end human freedom will be found not in caverns of private solitude but in the noisy assemblies where woman and men meet daily as citizens and discover in each other’s talk the consolation of a common humanity.” (Barber, 2004: 311).

Strong Democracy in de westerse wereld

Wat de westerse wereld betreft, heeft Barbers invulling van de sterke democratie weinig uitleg gezien het doorheen de thesis reeds meerdere malen aan bod gekomen is op welke manier Barber stelt dat burgerschap gevormd zou moeten worden. Om samen te vatten, kan gesteld worden dat in onze landen de nadruk terug verschoven moet worden van het economische naar het politieke, en dit op verscheidene vlakken. Denk hierbij aan de manier waarop omgegaan wordt met onderwijs: we moeten terug naar een onderwijs dat zich baseert op het aanleren van onder andere sociale vaardigheden zoals het leren gebruiken van taal om zo te komen tot dialoog. Kinderen en jongeren (maar ook volwassenen) moeten leren omgaan met verscheidenheid. Dit omgaan met verscheidenheid zou ook, zoals Barber zegt, baat hebben bij verschillende vormen van vrijwilligerswerk. Hiervoor denk ik bijvoorbeeld aan (voor kinderen en jongeren verplichte) informatiesessies met betrekking

tot sociale problemen zoals de migratieproblematiek en armoede, en dit zowel in eigen land als elders. Door reeds op jonge leeftijd in aanraking te komen met bijvoorbeeld vluchtelingen, illegale asielzoekers en armen of daklozen uit eigen land kan men een perspectief ontwikkelen waarin duidelijk wordt dat we allemaal afhankelijk zijn van elkaar, en dat slechts weinigen kiezen voor het bekomen van een vluchteling of het leven in armoede, een gangbare opvatting bij veel mensen in onze samenleving. Op deze manier kan ervoor gezorgd worden dat mensen een meer sociaal besef krijgen van de werkelijkheid en dat zij dan ook later zullen participeren in verschillende vormen van hulpverlening, al was het maar door simpelweg af en toe een maaltijd af te staan. Het moet duidelijk zijn dat deze informatiesessies een plaats moeten geven aan zowel experten die zich met deze problematiek bezighouden als aan wat tegenwoordig *ervaringsdeskundigen* wordt genoemd. Wat de experten betreft, denk ik aan een interdisciplinaire dialoog waarin verschillende vormen van het sociale leven aan bod kunnen komen, zoals economie, sociologie, communicatiewetenschappen, filosofie, ..., maar even goed moet ook plaats zijn voor bijvoorbeeld ingenieurs en bouwkundigen die een beter beeld hebben op de manier waarop een samenleving letterlijk opgebouwd kan worden waarbij dan rekening gehouden kan worden met de sociale problematiek van bijvoorbeeld het ophopen van migranten en armen in specifieke buurten en wijken, en de milieuproblematiek. Met ervaringsdeskundigen worden die mensen bedoeld die ervaring hebben met een specifieke sociale problematiek doordat zij er in opgegroeid zijn of er doorheen hun leven in beland zijn. Het gaat dan bijvoorbeeld om migranten, maar evengoed (uitgewezen) vluchtelingen of armen die hun verhaal kunnen doen. Op deze manier zou het mogelijk kunnen zijn om naar een meer respectvolle samenleving te evolueren, met uiteraard als uiteindelijke doel het evolueren tot een meer rechtvaardige samenleving waarbinnen de sociale problematiek tot zijn minimum gebracht zou worden. Van belang voor dit alles is dat men elkaar met wederzijds respect zal aanschouwen. Het is niet de bedoeling om de vinger te wijzen naar de grote schuldige van armoede of de migrantenproblematiek, het is eveneens niet de bedoeling om mensen een gevoel van schuld aan te praten voor de situatie waarin de ander zich bevindt. Uiteindelijk moet de aanvaarding van de ander gebeuren op basis van wie de ander is als individu, als persoon, en dus niet op basis van welk schuldgevoel hij of zij bij jou verwekt. Van belang is dan ook, en dit telt in mijn ogen voornamelijk voor experten, dat men gebruik maakt van een taal die voor iedereen (of voor zoveel mogelijk mensen) te begrijpen is door het

achterwege laten van moeilijk vakjargon of door onder andere gebruik te maken van simpele voorbeelden, of zelfs metaforen, om een specifieke stelling duidelijk te maken. Kennis is niets als men niet in staat is deze kennis aan een ander over te dragen.

Strong Democracy in niet-westerse landen

Wat betreft de niet-westerse landen is het veel moeilijker om te besluiten op welke manier een dergelijke samenleving opgebouwd zou moeten worden. Democratie is tot nu toe iets dat voornamelijk eigen is aan de westerse wereld en dat doorheen een moeizaam historisch proces is opgebouwd tot de democratie waar we nu in leven en, zoals duidelijk moet zijn, is zelfs deze volgens Barber geen perfecte democratie. Het is dan ook van belang dat we beseffen dat het oprichten van een democratische samenleving tijd kost, heel veel tijd en dat het daarbovenop ook een nooit eindigend proces zal blijven: "Democratie is altijd meer een streven dan een gedane zaak, meer een voortgezette reis dan een bereikt einddoel." (Barber, 2007: 421). Daarnaast moet eveneens de vraag gesteld worden wat verstaan wordt onder een democratische samenleving: bekijken we democratie als een universele politieke vorm met overal dezelfde formele regels of bekijken we het eerder als een soort van omhulsel voor een zelf in te richten staat, waarbij het draait om enkele universele principes die op een specifieke manier ingevuld kunnen worden naargelang de noden van een samenleving/cultuur? En welke zijn deze universele principes dan? Om een voorbeeld te geven, grijp ik terug naar *Jihad vs. McWorld* waarin verwezen wordt naar de verenigbaarheid van de Islam en een democratische samenleving: "Arab democracy along Western terms is wishful thinking." (Hilal Kashan in Barber, 2003: 208). Als dit dan toch zo duidelijk is, waarom blijven we dan toch verwachten dat dit zomaar kan? Vaak wordt gezegd dat de Islam en democratie moeilijk verenigbaar zijn omwille van de inhoud van het geloof zelf, maar ik ben ervan overtuigd dat er vele andere factoren van invloed zijn op de problematiek in de Arabische wereld. Zo kan ik moeilijk geloven dat armoede, lage scholingsgraad, lage arbeidsparticipatie, ... allemaal het gevolg zijn van een godsdienst (past godsdienst zich uiteindelijk ook niet aan aan de sociale context?), en dan hebben we het nog niet over de verschillende vormen van Islamitisch geloof of het onderscheid tussen godsdienst en fundamentalisme. De Arabische Lente toont trouwens aan dat mensen verandering willen, en voor zover ik weet, zijn ook veel van de opstandelingen moslims. Dat democratie gelijkgesteld is, of moet zijn, aan secularisme, geloof ik moeilijk (op het probleem van secularisme wordt in het laatste gedeelte teruggekomen). Tenslotte zijn de Europese democratieën toch ook gebaseerd op christelijke of katholieke waarden, of we dat nu willen

of niet, je kan onmogelijk stellen dat onze samenleving zich volledig heeft afgescheurd van haar verleden; het gaat om een groeiproces. Dat het ons bijvoorbeeld heel veel moeite heeft gekost en kost voor het reglementeren van euthanasie, abortus, homohuwelijken, maar evengoed palliatieve zorgverlening, ocmw's en welzijnzorg, moet toch iets te maken hebben met onze christelijke achtergrond, niet?

Strong Democracy internationaal

Het opstellen van een internationale democratie is zowaar een nog moeilijker vraagstuk. Wat de niet-westerse landen betreft, zal de toekomst moeten uitwijzen op welke manier zij een democratische samenleving willen oprichten, iets wat hoe dan ook van binnenuit zal moeten gebeuren en waarin we niet meer kunnen doen dan luisteren, raad geven en eventueel het aanbieden van de nodige middelen (voor bijvoorbeeld onderwijs). Dit zorgt er dan ook voor dat het kan zijn dat zij kiezen voor een heel andere invulling van hun democratisch bestel, waarmee dan ook rekening gehouden zal moeten worden om te komen tot een internationale democratie. Het internationale vraagstuk wordt duidelijk wanneer gekeken wordt naar het belang van macht voor het handhaven van de wet: nationale soevereiniteit is nodig om internationale zaken te kunnen bespreken en handhaven, maar dit is natuurlijk net het probleem in onze geglobaliseerde wereld doordat de nationale staat doorheen de tijd steeds zwakker geworden is naarmate de wereld meer en meer geglobaliseerd werd. Dit brengt natuurlijk problemen met zich mee die zich, zoals gezien, veruitwendigen in rechtvaardigheid, de verdeling van de voor- en nadelen van de internationale economie en de verantwoordelijkheden die staten hiervoor moeten dragen. Er is gebrek aan politieke wil om een degelijke regelgeving hieromtrent op te stellen, daar de machtigste landen ook diegene zijn die tot nu toe vaak het meeste voordeel bij een beperkte regelgeving hebben. Moet er dan een mondiale centralisatie van de macht komen? Dit is natuurlijk een zeer moeilijk en problematisch vraagstuk want ook een mondiale macht heeft controle nodig, en in hoeverre is de uitvoering daarvan mogelijk? Dit is de uitdaging voor de democratie want de democraten moeten nu “[...] een weg te vinden naar globalisering van democratie, niet binnen maar tussen naties, dat wil zeggen, een weg naar het democratiseren van de globalisering: de ultieme uitdaging.” (Barber, 2007: 413).

3.3 Het gevaar voor fundamentalisme

In dit gedeelte zal Barbers concept *Strong Democracy* onderworpen worden aan een kritische benadering. Het moet dan ook duidelijk zijn dat het hier gaat om een persoonlijke

argumentatie waarbij het geenszins de bedoeling is het concept af te breken. Dit zal gebeuren aan de hand van verschillende punten van kritiek waarbij eerst gekeken wordt naar democratie als fundamentalisme, waarin het gevaar van secularisme (meer bepaald het onderliggende neutraliteitsprincipe) behandeld zal worden. Daarnaast wordt ook het belang van religie in onze hedendaagse wereld besproken en zal kort gegrepen worden naar een andere politieke denker namelijk John Gray (°1948). Vervolgens zal Barbers mensbeeld onder de loep genomen waarbij gekeken zal worden naar de vraag of pragmatisme en relativisme een mogelijke levenshouding vormen voor het hedendaagse individu.

3.3.1 Democratie als fundamentalisme

Eerst en vooral wordt vaak gesteld dat democratie samengaat met secularisme namelijk de scheiding tussen kerk en staat. Hierbij worden politiek en religie volstrekt van elkaar gescheiden waarbij het politieke voornamelijk wordt bekeken als iets publiek, en religie voornamelijk als iets privaat. Dit is ook het geval in Barbers *Strong Democracy* daar hij stelt dat de politiek het kennistheoretisch kader betreft. Hij stelt dan ook dat er geen onafhankelijke grond bestaat op basis waarvan men zou kunnen beslissen. In het geval van religie bestaat deze kennistheoretische basis wel: zij is de religie zelf. Het komt er dus op neer dat mensen een onderscheid moeten maken tussen de publieke belangen van een hele gemeenschap en de private belangen die op basis van hun religie ingevuld mogen worden. Zoals eerder gezegd, lijkt dit een zeer moeilijke houding daar het ten eerste reeds moeilijk is om de private en publieke belangen volstrekt van elkaar te scheiden, maar daarnaast is het ook zeer moeilijk om te stellen dat onze hedendaagse democratische instellingen volstrekt vrij zijn van religie, ook al zou dit volgens de wet wel zo moeten zijn. Ik wil dan ook waarschuwen voor het fundamentalistische geloof in secularisme, waarbij secularisme alle mogelijke sferen van het sociale leven zal beïnvloeden op basis van het neutraliteitsprincipe. Dit is een actuele discussie als we kijken naar de manier waarop we in onze samenleving proberen om te gaan met verscheidenheid en neutraliteit. Zo wordt gesteld dat mensen in staat zijn om neutraal te handelen, maar dat dit alleen kan als men diens eigen achtergrond niet laat zien. Dit is volgens mij iets dat volstrekt onmogelijk is daar mensen niet neutraal zullen handelen omdat ze hun religieuze (of politieke) achtergrond niet mogen tonen. Mensen blijven mensen en zullen altijd handelen naargelang hun eigen ideeën omtrent de werkelijkheid. In mijn ogen is er binnen het secularisme een neiging tot **schijnneutraliteit**, een vorm van pretenderen neutraal te zijn door zich bijvoorbeeld neutraal te kleden. Op deze manier wordt echter de verscheidenheid die bestaat binnen onze multiculturele

samenleving gereduceerd tot een private aangelegenheid. Ik zie dan ook niet in hoe men kan leren omgaan met deze verschillen tussen mensen als men niet in aanraking komt met deze verschillen. Hoe kan men tolerant zijn ten aanzien van anderen als men iedereen homogeniseert tot een 'neutrale' persoon? Het zou zelfs zo ver kunnen komen dat mensen net nog intoleranter worden ten aanzien van verscheidenheid net omdat men andere mensen over één kam gaat scheren. Iemand die bijvoorbeeld negatief staat ten aanzien van de Islam zou op deze manier immers alle Noord-Afrikanen kunnen aanzien als moslims en om deze reden zich dan ook negatief beginnen gedragen ten aanzien van mensen die eigenlijk niet zijn wat zij 'gemerkt' worden, iets wat heden ten dage ook gebeurt. In mijn ogen is aanvaarding van de ander alleen mogelijk wanneer we de ander ook de kans geven om te zijn wie ze zijn. Uiteraard wil ik hiermee zeker niet stellen dat alle mogelijke vormen van expressie daarom klakkeloos aanvaard moeten worden: er bestaat nog steeds een groot verschil tussen (geloof)sovertuigingen die de ander in waarde laten zoals ze zijn, en (geloofs)overtuigingen die specifieke groepen van mensen onderwaarderen of zelfs uitsluiten. Dit is echter een heel dunne en ambigue scheidingslijn. Het moet duidelijk zijn dat aan de hand van de definiëring van fundamentalisme in het eerste gedeelte met betrekking tot Jihad en McWorld ook het secularisme, en dus democratieën die het secularisme als basisprincipe hanteren, een neiging tot fundamentalisme kunnen vertonen. Het gaat hier immers over een principe dat indien tot het uiterste gedreven specifieke groepen kan beginnen uitsluiten. Zo gaat het in de hedendaagse discussie over het hoofddoekenverbod en de eis naar neutraliteit aan het loket, maar wordt niet stilgestaan bij het feit dat bijvoorbeeld ook in bepaalde strekkingen van het judaïsme de vrouwen een pruik moeten dragen en dat zij zich dus ook met deze pruik in de publieke ruimte begeven. Daarnaast zijn in mijn ogen ook het atheïsme en agnosticisme vormen van geloofsovertuigingen waar men voor kiest en worden deze groepen op deze manier volledig vrijgesteld van enige verdenking van subjectief handelen, terwijl ook zij niet altijd even correct kunnen handelen ten aanzien van mensen met een andere geloofsovertuiging. Uiteindelijk is de enige eis die je kan stellen van mensen achter het loket dat zij kennis van zaken hebben en in staat zijn om jou op een zo goed mogelijke wijze verder te helpen en voor mij maakt het dan ook niet uit of daar een man, vrouw, moslima of mindervalide zit. Zoals reeds gezegd, is het enige besluit dat ik kan hebben simpelweg dat een volledige neutraliteit niet bestaat, en dat het dan maar beter is om de bestaande verscheidenheid te tonen opdat dialoog en een gemeenschappelijke visie kunnen ontstaan. Hiertoe gekomen, wordt het onmogelijk om Barbers denken volledig uit te schakelen daar Barber wel een goede stap zet in de richting van een meer tolerante en

bewuste samenleving door mensen een publieke ruimte te geven waarin men de eigen stem kan laten horen. Op deze manier heeft de burger geen andere keuze dan te luisteren en in aanraking te komen met andere mensen, hun culturen en hun (geloofs)overtuigingen. Ik denk dan ook dat Barber zelf het niet eens zou zijn met de manier waarop het secularisme stilletjes aan aan het evolueren is tot een alles overkoepelende strekking, waarbij de scheiding publiek-privaat haast onmogelijk wordt. Het gaat hier dus puur over het secularisme als een bijna totaliserende macht, een totalitaire controle over het politieke leven, niet zozeer over het secularisme als de scheiding tussen kerk en staat.

Dit brengt ons meteen op een tweede punt namelijk het gebrek aan het religieuze binnen Barbers politieke overtuiging. Dit is een punt dat eveneens samenhangt met de kritiek in het volgende gedeelte met betrekking tot Barbers invulling van de menselijke natuur. Echter gaat het hier om de manier waarop het politieke al de andere mogelijke sociale sferen overtreft, en zelfs tot op zekere hoogte determineert, als een onafhankelijke op zichzelf staande sfeer. Op zich is dit een zeer aantrekkelijk idee, maar of dit een mogelijkheid vormt binnen onze geglobaliseerde wereld is een heel moeilijk gegeven. Zo kan de vraag gesteld worden of het religieuze werkelijk aan het verdwijnen is in onze hedendaagse wereld. Kuënzlen stelt in zijn artikel *The Other Side of Globalization. The New Power of Religion as a Cultural and Political Challenge* (Kuënzlen, 2009) dat sprake is van een herontdekking van religies als een civilisatiedeterminerende en identiteitcreërende kracht, en waarbij dus steeds meer mensen teruggrijpen naar religie om het leven zin te geven. Hierbij stelt hij dat ook sprake is van de opkomst van specifieke godsdiensten/religies op plaatsen waar deze tot nu toe echter nooit bestaan hebben (denk bijvoorbeeld aan het christendom in Aziatische landen als China en Mongolië, waar het soms zelfs zo ver gaat dat het gaat om 'ondergrondse' bijeenkomsten). Dit zou uiteraard een gevolg kunnen zijn van globalisering en de steeds grotere mogelijkheid tot het bekomen van informatie over alle hoeken van de wereld, maar het is eveneens een mogelijke reactie op de groeiende onzekerheid in de hedendaagse samenlevingen. Daarbovenop stelt Kuënzlen dat "[...] Europe – and Western Europe, in particular – is an exception from a global perspective; an exception in world history because of its marginalization of religion and almost complete secularization." (Kuënzlen, 2009: 223). Uitgaan van een gesecculariseerd wereldbeeld kan dus in feite gezien worden als een manier van denken waarin de dominantie van de westerse wereld bestendig wordt. Dit brengt met zich mee dat een intolerantie ten aanzien van geloof kan ontstaan, en dit terwijl net de basiswaarden van onze gesecculariseerde samenleving draaien rond respect en tolerantie ten aanzien van de ander. Er bestaat dus

een gevaar voor het eisen van deze waarden van anderen, terwijl we blijkbaar niet altijd in staat zijn ze zelf toe te passen. Kuënzlen komt dan ook tot het volgende besluit: “Political action is not to bring *salvation* but to increase the *welfare* of the people [...] There is no political action free of religion, ideology or philosophy of life.” (Kuënzlen, 2009: 228). Politiek zal altijd getint blijven en dit is dan ook de grote uitdaging voor het democratisch denken namelijk een manier zoeken waarop een specifieke religie, ideologie of filosofie niet gaat overheersen en dus rekening gehouden wordt met andere manieren van denken. Dit is iets waarmee Barber wel rekening houdt door de macht van alle mensen te vergroten, maar de vraag blijft hoe al deze verschillende overtuigingen tot één geheel kunnen komen, en hoe mensen in staat zouden zijn over te schakelen naar een puur politiek denken. Ik vrees dat Kuënzlen de nagel op de kop slaat als hij zegt dat “We will *not be able* to evade the new power of religion, neither culturally nor theologically, and most certainly not politically.” (Kuënzlen, 2009: 225), maar dit neemt niet weg dat we toch zouden moeten proberen om een zo neutraal mogelijke staat op te richten waarin alle mensen en hun achtergronden aan bod kunnen komen om zo te zoeken naar een middenweg. Ditzelfde komt ook terug bij Bernholz: “[...] it is not obvious how a confrontation of several belief systems with conflicting *substantive supreme values* which are thought to be absolutely true by the adherents of both creeds could be resolved by arguments and discussion.” (Bernholz, 2006: 230). Dit brengt met zich mee dat de enige mogelijke basiswaarde die we kunnen innemen die is van het toestaan van het nemen van de eigen beslissingen, de vrijheid om te denken wat men wil en hiernaar te leven en dit met het zicht op regelgeving waar niemand anders onder zou lijden; maar hoe kunnen we mensen opdragen om zich aan deze basiswaarde te onderwerpen daar er sprake is van een paradox namelijk dat men dan ook het recht heeft om zich er niet aan te onderwerpen? Dit brengt ons terug op de vraag naar de universele basiswaarden die in de democratie beschermd moeten worden. Dit is iets dat niet aan bod komt in Barbers denken aangezien hij stelt dat de basiswaarden ontdekt moeten worden op basis van dialoog, maar het blijft dus moeilijk om te besluiten op welke manier deze dialoog aangegaan kan worden als er geen basis voor het denken is, en dus geen reden tot dialoog buiten het feit dat politieke actie nodig is om tot een meer rechtvaardige samenleving te komen. Zo gaat Barber toch weer uit van vrije burgers en rechtvaardigheid, twee zaken, die zoals eerder gezien, heel moeilijk te definiëren zijn daar zowel vrijheid, burgerschap als rechtvaardigheid drie termen zijn die op verschillende wijzen ingevuld kunnen worden.

Tot slot is er de vraag of democratie op zich fundamentalistisch kan zijn. Omdat Barber, zoals gezien, zelf ook stelt dat het liberale democratische denken een gevaar voor

fundamentalisme in zich houdt, zou ik hier graag grijpen naar een boek van John Gray, een Brits politiek filosoof, die zich ook bezig heeft gehouden met de manier waarop het democratische denken een gevaar in zich houdt. Het gaat hier om het boek *Zwarte mis. Apocalyptische religie en de moderne utopieën*.

John Gray en het apocalyptische denken

Gray spreekt over politieke systemen als religieuze utopieën, waarmee hij doelt op het bijna religieuze geloof in een specifiek politiek systeem zoals bijvoorbeeld het democratie, maar evengoed kan ook het kapitalisme als een politiek systeem benaderd worden als we kijken naar de manier waarop aanhangers van het kapitalisme geloven in de onzichtbare hand om te komen tot rechtvaardigheid. Hij stelt dan ook dat “Moderne revolutionaire bewegingen [...] een voortzetting [vormen] van de religie met andere middelen.” (Gray, 2007: 11): er is sprake van utopisme en idealisme zoals in het geloof in de universele democratie en het exporteren van de democratie (al dan niet in westerse vorm) naar bijvoorbeeld het Midden-Oosten. Hij stelt dat sprake is van een heropleving van de apocalyptische religie na de dood van de utopie (utopie als “[...] dromen van collectieve verlossing die in het wakende leven nachtmerries blijken.” (Gray, 2007: 31)), maar hij gaat verder dan dat en stelt dat er ook sprake is van een apocalyptische politiek. Hiermee doelt hij op de teleologie waarvan het doel de verlossing van de mens is (denk alweer aan de verspreidingspolitiek van het democratie) en spreekt hij ook over het *millennialisme* als de idee van verlossing dat collectief, aards, imminent, totaal en wonderbaarlijk is. Verder in het boek zal hij verschillende voorbeelden van postapocalyptische politiek geven zoals het Sovjet-communisme als een ideaal voorbeeld van het vooruitgangdenken en het geloof in de mogelijkheid van de superieure mens (dit is het verlichtingsdenken tot het uiterste gedreven). Het gaat hier dan ook om een soort van *social engineering* (Popper) waarbij een ideaalbeeld vooropgesteld wordt waartoe men zal streven, maar dit ideaalbeeld is eigenlijk niet haalbaar. Ook het nazisme is een voorbeeld van een dergelijke politiekvoering.²⁵ Al deze zaken hebben enkele dingen gemeen namelijk het vooruitgangdenken en het gebruik van terreur om deze toekomstige werkelijkheid te bereiken. Gray maakt dan ook de volgende opmerking over de hedendaagse fundamentalistische islamgroeperingen: “Islamitische bewegingen zien geweld als middel om een nieuwe wereld te scheppen, en wat dat betreft maken ze geen deel uit van het middeleeuwse verleden maar van het moderne Westen.”

²⁵ Een heel interessant boek over het nazisme en de holocaust als inherent aan de moderniteit is een boek van Zygmunt Bauman, voornoemde socioloog en filosoof, namelijk *Modernity and The Holocaust*.

(Gray, 2007: 102). Hiermee wordt duidelijk dat Barber en Gray in dezelfde lijn denken: het islamitisch terrorisme en bij uitbreiding Jihad zijn een gevolg van de globalisering en zijn dan ook een aspect inherent aan het (post)moderne leven.

Gezien dit westerse verleden van zoeken naar verlossing is het dan ook niet te verbazen dat heden ten dage een Amerikanisering van de apocalyps is ontstaan. Gray ziet dit immers als een verder verloop van het vooruitgangdenken en stelt dat “Revolutionairen beginnen met beperkte doelstellingen, maar zijn steeds meer geweld gaan accepteren om de wereld van het kwaad te zuiveren.” (Gray, 2007: 202). Op deze manier wijst hij erop dat men aanvankelijk start met het geloof in vooruitgang en in verlossing voor andere landen en hun culturen naar een meer rechtvaardige wereld, maar dat dit elke keer opnieuw uit lijkt te lopen op een verregaande legitimering van het gebruik van geweld ten aanzien van mensen die deze verlossing in de weg staan. Hij wijst er dan ook op dat het geloof in een (opgelegd) democratisch bestel in de rest van de wereld naïef is wanneer hij zegt dat “Politieke processen kunnen helpen het terrorisme aan te pakken, maar de democratie is geen wondermiddel.” (Gray, 2007: 205). Ook dit is iets dat we terugvinden bij Barber, echter lijkt het (of toch aanvankelijk) zo te zijn dat hij de democratie bijna bekijkt als een wondermiddel. Echter stelt hij zelf ook dat dit een proces is van zeer lange adem en dat de democratie geen vast recept heeft (het scepticisme van de democratie).

Vervolgens stelt Gray dat “Het moderne ideaal van een kosmopolitische democratie lijkt het best te kunnen worden gerealiseerd in landen met premoderne instituties.” (Gray, 2007: 234). Hier verwijst hij naar de West-Europese landen, zoals België, waarin naast een democratische politiek ook sprake is van een oudere institutie zoals het koningshuis. Men zou zich hierbij kunnen afvragen of het koningshuis als een onafhankelijke oude institutie op deze manier er niet net voor zorgt dat de willekeur van het democratische publiek ingedijkt wordt, net doordat het onafhankelijk is en ook doordat het ervaring heeft doorheen de tijd. Op deze manier bekeken kan het volledig afschaffen van de monarchie zoals gevraagd wordt door enkele partijen in onze landen wel eens het einde betekenen van de zorgvuldige opgebouwde democratie zoals we die vandaag de dag kennen. Echter is het ook zo dat de monarchie op zich helemaal niet democratisch verkozen is dus dat de afschaffing van een dergelijke monarchie een stap voorwaarts zou kunnen zijn naar een sterke democratische samenleving. Wat juist zou gebeuren, moest de monarchie afgeschaft worden, blijft natuurlijk een groot vraagteken. Wel moet duidelijk zijn dat een dergelijke afschaffing zeker niet alleen bekeken mag worden als een kostenbesparende maatregel, maar dat dus ook de mogelijke consequenties onderzocht moeten worden, waarbij zeker in gedachte moet

gehouden worden dat de monarchie een grote rol gespeeld heeft in het construeren van onze samenleving en dat deze rol misschien niet zomaar teniet gedaan kan worden. Dit alles maakt duidelijk dat het grootste verschil tussen Barber en Gray zich situeert in de aandacht die Gray heeft voor andere mogelijke en eventueel betere regeringsvormen: “De wereld zal in de toekomst net zoals in het verleden worden geregeerd door allerlei soorten regimes.” (Gray, 2007: 235). Gray stelt dan ook dat de geschiedenis bepaalt welk soort van regime het beste gedijt in een specifiek land. Zo is het dus eveneens mogelijk dat een islamitisch land het beste gedijt onder een regime waarin kerk en staat niet gescheiden zijn, net omdat er nog steeds een groot belang gehecht wordt aan de religie. Voor Gray betekent de samenhang tussen beide dus helemaal niet dat er geen sprake kan zijn van vrijheid van burgers, of van sociale voorzieningen. Doch neemt dit niet weg dat ook Gray stelt dat dit slechts een overgangsvorm kan zijn naar een democratische samenleving, maar dit kan alweer alleen de toekomst uitwijzen.

Tot slot spreekt Gray over het secularisme als iets dat zelfs alweer tot het verleden kan zijn gaan behoren en benadrukt hij dat de mens niet gemaakt is om neutraal te zijn: “Er is niets menselijker dan de bereidheid om te doden en te sterven om het eigen leven zin te geven.” (Gray, 2007: 256). Het gevaar van het secularisme is reeds besproken, maar ook Gray wijst op het secularisme als “[...] niet zozeer een wereldbeschouwing als wel een politieke doctrine.” (Gray, 2007: 261) waarmee hij wijst op het gevaar van de westerse zendingsdrang om het democratische, en het in de westerse wereld daarmee gepaarde secularisme, te verspreiden. Hij stelt dan ook dat het realisme in feite de enige mogelijke manier is van omgaan met de wereld daar “Realisten geloven niet dat de internationale relaties, net als het menselijke leven in het algemeen, bestaan uit oplosbare problemen.” (Gray, 2007: 266) en hier lijkt ook Barber het mee eens te zijn wanneer hij stelt dat de democratie de problemen niet kan oplossen, maar dat zij er wel voor kan zorgen dat er aan de hand van historische ontwikkelingen vernieuwingen bestaan om toch te kunnen leren omgaan met specifieke problemen. Echter, zo zegt Gray, primeert het belang van grote verhalen om doel te geven aan het leven: “De universele verhalen creëren een betekenis voor hen die volgens deze verhalen leven, maar ze vernietigen ook de betekenis die anderen in hun leven hebben.” (Grey, 2007: 280). Hij wijst dus op de onmogelijkheid van het loskoppelen van het politieke en het religieuze of de grote levensverhalen, maar stelt net dat zij onlosmakelijk verbonden zijn aan het mens-zijn zelf. Dit brengt ons meteen op het volgende punt van kritiek op Barbers *Strong Democracy*, namelijk de (on)mogelijkheid van het pragmatisme en het hiermee gepaard gaande relativisme voor de mens.

3.3.2 Het mensbeeld: pragmatisme en relativisme

Barber stelt dat het politieke alleen kan bestaan zonder onafhankelijke grond omdat de politieke actie pas nodig wordt wanneer er geen vaststaande ondergrond meer aanwezig is. Hoewel ik er van overtuigd ben dat hij hiermee de nagel op de kop slaat, is het echter heel moeilijk om te geloven dat mensen werkelijk in staat zouden zijn om op deze manier over de werkelijkheid te denken. Het geloven dat ieder een eigen waarheid heeft en het aanvaarden van de waarheid van de ander zoals gesteld wordt binnen het pragmatisme, is een in mijn ogen heel mooie manier van denken, en het zou dan ook ideaal zijn, moesten mensen in staat zijn dit ook in het alledaagse (politieke) leven toe te passen. Echter vrees ik dat het verlies van de eigen grote waarheid een enorm gevaar voor nihilisme en een gevoel van verloren zijn met zich meebrengt. Dit is iets wat ook Barber erkent, maar voor hem blijft de mogelijkheid wel bestaan. Hoewel ik heel graag zou willen dat dit een mogelijkheid zou vormen voor iedereen over deze hele wereld, vrees ik dat, net zoals Gray zegt, de mens nood heeft aan een groot verhaal, aan een grote waarheid die het hele (sociale) leven overlapt, opdat men de grond niet onder diens voeten zou verliezen. Ik vrees dan ook dat het inherent is aan het menselijke zijn om dit grote verhaal dan ook door te willen trekken naar de publieke levenssfeer, en dat het aanvaarden van de ander die niet gelooft in dit wereldbeeld een enorme complicatie met zich meebrengt. Dit neemt uiteraard niet weg dat door middel van educatie en dergelijke wel een basis zou kunnen ontstaan tot een meer pragmatische levenshouding, maar of dit mogelijk is voor het overgrote deel van de bevolking is een zeer moeilijke stelling om te aanvaarden. Misschien is Barbers visie op de menselijke natuur te optimistisch, misschien ben ik simpelweg te pessimistisch, maar dat zal alweer de toekomst moeten uitwijzen.

Daarnaast stelt Barber dan ook dat men geen waarheid nodig heeft om te komen tot waarden door middel van dialoog. Echter is elke mogelijke dialoog toch gebaseerd op de beelden van de waarheid die de sprekers hebben, en dit maakt, zoals eerder gezegd, het moeilijk om een dialoog aan te gaan en te komen tot een gemeenschappelijke waarheid, zeker wanneer de basiswaarden van de verschillende deelnemers enorm verschillen. Barber stelt hierop dat "But if values and interests are incommensurable it is because they have neither been harmonized by an integrated will nor put to the test of being willed into a single world." (Barber, 2004: 204). De vraag die ik mij hierbij stel is of dit überhaupt wel mogelijk is. Is het werkelijk mogelijk om een gemeenschappelijke visie over de toekomst te bestendigen door rekening te houden met alle mogelijke partijen die in deze wereld leven?

Dit brengt ons eveneens op een misschien nog groter probleem namelijk het probleem van het universele burgerschap. Dit is een kritiek op Barbers werk die niet nieuw is, maar dat wel veel gevolgen met zich meebrengt. Barber gelooft immers dat het geven van een stem aan alle individuen er ook voor zal zorgen dat al deze individuen mee willen werken aan een betere toekomst. Op deze manier scheert hij alle mensen over dezelfde kam en gaat hij er van uit dat zij ook allemaal dezelfde vaardigheden bezitten, alsof ze enkel een trigger nodig hebben om tot uiting te komen. Ook dit is in mijn ogen een veel te optimistisch beeld over de menselijke natuur daar mensen heel sterk verschillen in hun vaardigheden, en ik denk niet dat alle mensen in staat zijn om door gebruik van hun verbeelding te komen tot een gemeenschappelijke visie op de wereld. Daarnaast is ook interesse van belang, en ik geef hem dan ook wel gelijk als hij stelt dat de meeste interesse wegebt net omdat men toch geen stem krijgt in het politieke proces, maar daarnaast is ook sprake van een significante groep van mensen die simpelweg geen stem willen hebben, of zich er niet kunnen opleggen om zich werkelijk bezig te houden met het politieke proces. Op deze manier zal toch weer een grote groep van mensen uitgesloten worden en zal men opnieuw komen tot een specifieke perceptie van een 'algemene' visie op de wereld. Dit alles is dan ook een groot probleem in een directe democratie waar geen representatie mogelijk is. Een mogelijke (gedeeltelijke) oplossing voor het probleem van de schaal van een democratische samenleving is een vorm van burgerschap die Young in haar artikel *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship* (Young, 1989) *differentiated citizenship* noemt. In het artikel maakt zij duidelijk dat het ideaal van een gemeenschappelijk goed, een gemeenschappelijke wil en een gedeeld publiek leven kan (en vaak zal) leiden tot een enorme druk om tot een homogeen burgerschap te komen. Ik wil er hierbij eveneens op wijzen dat dit eveneens een probleem is met een te verre doordrijving van het neutraliteitsprincipe, zoals eerder gesteld, dat zou kunnen leiden tot het onder druk zetten van bepaalde groeperingen om zich 'neutraal' op te stellen, waardoor individuen eveneens gekneed worden tot een homogene massa. Terug naar Young die stelt dat "In a society where some groups are privileged while others are oppressed, insisting that as citizens persons should leave behind their particular affiliations and experiences to adopt a general point of view serves only to reinforce that privilege; for the perspectives and interests of the privileged will tend to dominate this unified public, marginalizing or silencing those of other groups." (Young, 1989: 257)., waarmee zij stelt dat de machtigen nog steeds de machtigste zullen blijven. Als antwoord hierop zegt zij dat we moeten evolueren naar een gedifferentieerd burgerschap en een heterogeen publiek, maar om dit te kunnen bereiken

moet het duidelijk zijn dat het recht op politieke vrijheid niets waard is als sprake is van sociale en economische ongelijkheid, en omgekeerd. Wanneer Barber dus stelt dat het politieke voorgaat op het economische, ontkent hij het grote belang van het laatste om een mogelijke stem te kunnen krijgen in het eerste. Het gaat hier dus om een tweesnijdend zwaard waar geen eenduidige oplossing voor bestaat: uiteindelijk is de enige mogelijkheid om zowel het sociaal-economische als het politieke tezamen te hervormen, maar hoe doen we dat als de mensen die aan de macht zijn over het algemeen geen enkel besef hebben of willen hebben van de sociaal-economische moeilijkheden die anderen ondervinden? Dit wordt door Young verwoordt als volgt: "The privileged are usually not inclined to protect and further the interests of the oppressed partly because their social position prevents them from understanding those interests, and partly because to some degree their privilege depends on the continued oppression of others." (Young, 1989: 262). Young stelt dat elke mogelijke groep binnen een samenleving dan ook inspraak moet kunnen krijgen in het politieke proces, en dit door middel van representatie door een door de groep verkozen leider. Echter brengt dit met zich mee dat er een eenduidige definitie van wat een dergelijke groep is, zou moeten bestaan. Het toeschrijven van een individu tot een groep op basis van een aantal kenmerken volstaat niet net omdat deze kenmerken vaak kenmerken zijn die van buitenaf toegeschreven worden, terwijl een individu zich net zal identificeren met een groep op basis van een gemeenschappelijke identiteit, niet op basis van enkele kenmerken die de groep bezit. Dit brengt met zich mee dat groepen steeds verstaan moeten worden in relationele termen en ze moeten dan ook bekeken worden "As products of social relations, groups are fluid: they come into being and may fade away." (Young, 1989: 260). Dit brengt met zich mee dat het toekennen van een stem in het politieke proces aan een groep voor een groot stuk afhankelijk is van de manier waarop de groep zichzelf percipieert en dus ook afhankelijk is van de manier waarop zij van zichzelf vinden dat ze onderdrukt of uitgesloten worden, en dat daar bovenop deze groep op een gegeven moment in de tijd wel aan de voorwaarden kan voldoen om een extra stem te krijgen in het politieke proces, maar op een ander moment niet meer. Waar Young hier voor ijvert, is wat tegenwoordig ook positieve discriminatie wordt genoemd, waarbij naast universele rechten ook specifieke groepsgebonden rechten bestaan. Hoewel ik denk dat een dergelijke vorm van representatie in de hedendaagse staten een meer haalbare vorm zou zijn dan de directe democratie, brengt ook dit verschillende problemen met zich mee wat betreft de invulling van dergelijke specifieke rechten. De grens trekken zal altijd en overal moeilijk zijn, en het zal dan ook altijd een proces zonder einde blijven.

Om te besluiten, kan ik niet anders dan Barber voor een groot stuk gelijk geven wanneer hij zegt “[...] that strong democracy is the only fully legitimate form of politics [...]” (Barber, 2004: xxxvi), of toch wat betreft ons eigen land en misschien nog net bij uitbreiding de westerse wereld. Misschien is het wel de enige mogelijke vorm die weinig negatieve aspecten met zich mee zou kunnen brengen, maar dit betekent jammer genoeg niet dat het ook een haalbare vorm is. Dit neemt niet weg dat ook ik ijver voor een meer democratisch systeem waarin burgers een echte stem krijgen in plaats van een druk op een knopje, waarbij vaak achteraf nog blijkt dat de partijen dan toch weer anders zijn gaan denken over de dingen. Ik sluit me dan ook aan bij Barber wanneer hij wijst op het belang van onderwijs om te komen tot een meer tolerante samenleving, maar ook het belang van onderwijs om mensen te leren hun stem te gebruiken. Ik geloof dan ook dat Barbers concept *Strong Democracy* ook een hedendaagse invulling kan krijgen, want uiteindelijk is de wereld niet veranderd en zijn dezelfde problemen van toen vandaag nog steeds aanwezig, alleen misschien in een andere en nieuwere vorm. Uiteindelijk is er geen andere mogelijkheid over gebleven dan de mogelijkheid tot het komen tot actie op basis van wederzijds respect, waarbij rekening gehouden wordt met het feit dat we allemaal afhankelijk zijn van elkaar en dat wat wij beslissen steeds een invloed zal hebben op het leven van mensen ergens anders. Misschien is een werkelijke sterke democratie idealistisch, maar ik sluit me aan bij Barbers jongere zelf: “It appears increasingly likely that man is not going to make it. He has done too much that is self-destructive and too little to save himself. Although it is hardly consoling, there will be a certain justice in his extinction if it results from his thoughts and choices. But it would be an unpardonable irony if he were to destroy himself not because of what he thought, but **because he thought what he thought made no difference.**” (Barber, 1971: 8-9; eigen markering).

Conclusie

Deze thesis werd gerstart met een beschrijving van twee fenomenen die van enorm belang zijn voor het begrijpen van de ons omringende werkelijkheid: Jihad en McWorld. McWorld verwijst naar Barbers concept voor het beschrijven van het proces van globalisering en meer specifiek de verspreiding van het liberalistisch kapitalisme. Dit gebeurt door middel van de *telesector for infotainment*, het groeiende belang van reclame- en imagovorming, en de videologie, de manier waarop woord door beeld vervangen wordt en sprake is van het ontstaan van een globale monocultuur, ook Amerikanisering genoemd. Deze verregaande vervlakking en uniformisering van de wereld brengt echter ook een vorm van fundamentalistische cultuurverering met zich mee. Barber verwijst hiervoor naar Jihad, een Arabische term die in Barbers werk steeds zal verwijzen naar de verdediging van de eigen groep of cultuur (gebaseerd op eender welke identiteit), en dit aan de hand van de processen van McWorld zelf (ambivalente aard van Jihad). Er is dan ook sprake van een wederzijdse afhankelijkheid tussen beide, waarbij ze elkaar versterken en op deze manier vrijheid en democratie ondergraven. Omdat Barber steeds verwijst naar Jihad als een fundamentalistische reactie op globalisering, werd ook kort dieper ingegaan op de manier waarop in andere lectuur gesproken wordt over fundamentalisme. Op deze manier kwamen we tot enkele typische kenmerken van fundamentalistische groeperingen, die hoewel voornamelijk toegepast op religieuze strekkingen, ook toegepast kunnen worden op onder andere politieke strekkingen. Het ging hierbij om *scripturalisme*, *traditioning* waarmee verwezen werd naar het incorporeren van rituelen en tradities, het belang van charismatisch leiderschap en *casuistic ethics* als de waarden en normen die zeer rigide zijn en die men tracht toe te passen op de gehele werkelijkheid. Wat zeker onthouden dient te worden is de manier waarop fundamentalisme, en dus ook Barbers Jihad, vaak een reactie is op de sociaal-economische en culturele context van de snel veranderende wereld waarin we leven. Hierbij kwam eveneens aan bod dat, hoewel beide een reactie zijn op diezelfde context, terrorisme en fundamentalisme twee zaken zijn die van elkaar gescheiden moeten worden daar het eerste draait rond politieke actie en het tweede rond de verdediging van de eigen identiteit. Van groot belang is dan ook het feit dat fundamentalisme niet inherent is aan een religie, en dus ook niet inherent aan de Islam, en dat daarbovenop terrorisme en fundamentalisme geen inwisselbare concepten zijn. Het benaderen van andere culturen moet dus steeds met grote voorzichtigheid gebeuren en er moet rekening gehouden worden met de belangrijke rol die wijzelf spelen (zowel door middel van de media, als op sociaal-economisch vlak) in de omstandigheden elders.

In het tweede gedeelte werd dieper ingegaan op de manier waarop volgens Barber McWorld zijn invloed kan verwerven. Hij spreekt in dit geval over het infantiliserend ethos en de infantiele consument, het op private belangen gerichte individu. De goede burger in McWorld is dan ook de consument. Het gaat hier om een totaliserend consumentisme dat alle factoren van het leven tracht te beïnvloeden. Een van de belangrijkste beïnvloedende factoren is dan ook hier de *telesector for infotainment* die zorgt voor het ontwikkelen van de *lovermark*, de manier waarop mensen verliefd worden op en zich identificeren met een merk. Aan de hand hiervan werd besproken hoe het consumentisme steeds meer de karakteristieken van een religie verworven heeft, waarbij mensen producten kopen omdat zij geloven dat deze producten een effect zouden hebben op hun leven. Op deze manier geeft de consument betekenis aan het leven door te consumeren, net zoals religie betekenis geeft aan het leven door te geloven. Barber spreekt in deze context ook over publieke schizofrenie als het vooropstellen van de eigen belangen, en dit terwijl de publieke belangen eigenlijk het kader vormen waarin het private kan gedijen. In een consumptiesamenleving is echter geen plaats voor het publieke waardoor dus sprake is van een toenemende individualisering en privatisering. Daarnaast werd ook ingegaan op de manier waarop het infantiliserende ethos een neiging heeft tot het zoeken van snelle, gemakkelijke oplossingen voor problemen waardoor een tendens tot oppervlakkigheid ontstaat: het is niet de bedoeling bewust te leven, maar enkel om simpelweg te consumeren. Dit brengt volgens Barber een vreugdeloze dwangmatigheid met zich mee, en dit veruitwendigt zich in de manier waarop het individu over zichzelf denkt. Omdat Barber hier weinig aandacht voor heeft, werd ingegaan op een tekst van Brennan die spreekt over de hybride identiteit, en Bauman die spreekt over de liquide identiteit. Van beide moeten we onthouden dat de wijze waarop mensen over zichzelf denken van groot belang is voor de manier waarop het politieke tot stand komt. Om dus te komen tot een meer rechtvaardige samenleving op zowel nationaal als internationaal vlak, moet gekeken worden naar zowel het micro-, meso- als macroniveau. Het moet dan ook duidelijk zijn dat het consumentisme zorgt voor een toenemende onzekerheid, wat zich veruitwendigt in de manier waarop mensen over zichzelf denken. Dit betekent dat om te komen tot een burgerlijke vrijheid en dus tot burgerschap ook een manier gezocht moet worden om te werken aan het individu en de manier waarop deze zichzelf percipiëert.

Vervolgens werd Barbers kritiek op het liberale denken uiteen gezet. Kort gezegd, stelt hij dat sprake is van een *thin democracy* en *politics as zookeeping*, waarbij alleen rekening gehouden wordt met de individuele belangen van de mensen. Op deze manier is

politiek verworden tot het opsluiten van elk individu in een eigen hokje opdat hij of zij zich ten volle kan ontwikkelen op zichzelf. Hierbij wordt het sociale echter volledig uitgesloten, iets wat volgens Barber nefaste gevolgen heeft. Als antwoord op de liberale democratie en op de problematiek van fundamentalisme, globalisering, individualisme en consumentisme, werd Barbers concept *Strong Democracy* besproken. Het gaat hier om de invulling van het politieke leven als de zoektocht naar een publieke taal en het zoeken naar actie. Barber spreekt over drie fasen van het sterk democratisch proces namelijk het politieke spreken (het belang van taal), publieke oordeelsvorming en gemeenschappelijke actie. Zo kwamen we tot de toepassing van een dergelijk ingericht democratie op verschillende vlakken. Wat de westerse wereld betreft, moet duidelijk zijn dat er, ondanks de reeds bestaande democratische instellingen, nog veel werk aan de winkel is waarbij gefocust moet worden op de terugkeer van het economische naar het politieke. Hoe dit allemaal juist een invulling zou moeten krijgen, is iets dat alleen de toekomst kan uitwijzen, en waarvoor, in mijn ogen, meer interdisciplinair onderzoek vereist is. Echter moet om tot dit onderzoek te komen meer geïnvesteerd worden in onderwijs, iets wat men nu stelselmatig tracht af te bouwen. Wat de democratie in niet-westerse landen betreft, moet steeds rekening gehouden worden met de culturele achtergrond van deze landen. De enige conclusie die we hier kunnen trekken, is dat we geduld moeten hebben en dat we respect moeten tonen voor de keuzes die zij maken. Wat de internationale mogelijkheid van een democratie betreft, is sprake van een vraagstuk waarbij eveneens rekening gehouden moet worden met de politieke invullingen van niet-westerse landen. Hoe we zouden kunnen komen tot een internationale gecentraliseerde macht is een onderwerp dat voor discussie vatbaar is, en waarschijnlijk ook zal blijven.

Tot slot werd het gevaar voor democratie als fundamentalistische strekking besproken. Hierbij werd eerst ingegaan op het gevaar van het secularisme, waarmee bedoeld werd op de verregaande doortrekking van het neutraliteitsprincipe en dus de scheiding tussen kerk en staat. In mijn ogen is het niet mogelijk om een meer tolerante samenleving te ontwikkelen als we niet leren omgaan met diversiteit. Zoals ik gezegd heb, neigt deze verre doortrekking van het secularisme tot het ontstaan van een soort van schijnneutraliteit, waarbij gedacht wordt dat als men de eigen achtergrond niet toont, men dan ook volstrekt neutraal zal handelen. Iets wat in mijn ogen ten eerste niet kan, en ten tweede lijkt het me dat het onderdrukken van de eigen perceptie op de wereld net het omgekeerde effect kan hebben en ervoor kan zorgen dat men net nog intoleranter wordt ten aanzien van de ander. Vervolgens werd het gebrek aan het religieuze in Barbers werk

besproken waarbij de vraag gesteld werd of het überhaupt wel mogelijk is om te komen tot een volstrekt politiek proces vrij van enige religieuze of ideologische achtergrond. Het lijkt zo te zijn dat de mens nood heeft aan een soort van Waarheid voor zichzelf om het eigen leven zin te geven. Dit leidde ons tot de mogelijkheid van het pragmatisme en relativisme op grote schaal. Hoewel Barber zelf denkt dat dit een mogelijkheid vormt en dat men door middel van dialoog zal komen tot een tolerante samenleving, lijkt dit een idealistisch en optimistisch mensbeeld te zijn. Het is moeilijk te aanvaarden dat we daadwerkelijk kunnen komen tot een samenleving waarbinnen alle mensen de eigen waarheid opzij willen en kunnen schuiven om te komen tot een gemeenschappelijke wil en een universeel burgerschap. Doch neemt deze moeilijkheid niet weg dat geconcludeerd moet worden dat Barbers *Strong Democracy* veel toekomstmogelijkheden in zich houdt, en dat, hoewel uitgaand van een optimistisch en idealistisch mensbeeld, we moeten blijven ijveren voor een invulling van het politieke leven waarbinnen wederzijds respect en tolerantie kan groeien.

Nawoord

Ik heb voor dit onderwerp gekozen omdat het me nauw aan het hart ligt, hoewel ik niet kan verklaren waarom dit juist zo is. Ik herinner me nog goed die dag, later bekend als 9/11, waarop de wereld leek te veranderen. Hoewel ik toen slechts 12 jaar oud was, herinner ik me dat de oorlog die hierop volgde in slechte aarde viel bij de mij omringende volwassenen. Ik weet niet of ik me op dat moment echt bewust was van de gevolgen die een dergelijke, achteraf bekeken oneindige en nutteloze, oorlog met zich mee zou brengen, maar ik herinner me wel dat ik verbaasd was over het gemak waarmee de VS in staat was om de tegenwerpingen van vele naties naast zich neer te leggen en prompt een oorlog te starten. Als opgroeiende tiener heeft deze gebeurtenis op mij een diepe impact achtergelaten: is het mogelijk om geweld met geweld te bestrijden? Is het rechtvaardig om andere dan de daders te bestraffen op een dergelijke manier? Wat zullen de gevolgen zijn? Is dit wel een oplossing? Doorheen de jaren ben ik me meer en meer bewust geworden van de gevolgen die deze oorlog had op de mensen daar, maar eveneens op de manier waarop wij als westerlingen begonnen om te gaan met mensen die behoorden tot 'hen', de 'islam'. Ik heb me dan ook steeds geïnteresseerd in de achterliggende redenen van de daders van 9/11 en andere terroristische aanslagen: hoe komt het dat mensen tot zoiets in staat zijn? Is dit echt een gevolg van een diepgeworteld geloof, of is er meer aan de hand? Kan je zomaar een hele bevolkingsgroep, namelijk moslims, bombarderen tot terroristen zonder echt rekening te houden met alle andere mogelijke factoren die van invloed kunnen zijn op een dergelijke keuze? En boven al: is het wel een keuze als mensen 'kiezen' om een einde aan het eigen leven te maken en daarbij zoveel mogelijk andere slachtoffers te maken? Hoe meer ik over deze zaken begon na te denken, hoe meer ik het gevoel kreeg dat wij (de westerse wereld) een veel grotere verantwoordelijkheid in het verhaal hebben dan we zelf willen toegeven. Het kwam me voor als een wisselwerking waarbij de negatieve respons van de westerse wereld alleen maar een nog negatievere respons van de 'moslimwereld' veroorzaakte. En zo belandden we uiteindelijk in een vicieuze cirkel, een impasse, we geraken niet vooruit.

Het is dan ook om deze reden dat ik heb gekozen voor het werk van Benjamin Barber die me heel wat inzicht heeft verschaft met betrekking tot de wederzijdse afhankelijkheid tussen alle landen in onze geglobaliseerde wereld. De manier waarop hij nadenkt en schrijft over de dialectische relatie tussen Jihad en McWorld, maar ook de manier waarop hij denkt over het ideaaltype van de infantiele consument in McWorld, heeft mij doen nadenken over de tijd waarin we leven, maar vooral over de manier waarop we met de dingen omgaan en hoe we de zaken percipiëren. Hoewel ik het dus niet altijd eens

ben met zijn denken, is het wel een waardevolle manier van denken waaruit we veel kunnen halen om te leren omgaan met de verschillende gevolgen van de globalisering en van de consumptiesamenleving. Een concrete praktische invulling van de sterke democratie zoals hij ze uiteen zet, is misschien niet haalbaar, maar het lijkt interessant om door middel van het bundelen van de krachten (interdisciplinair) te komen tot kleinere praktische invullingen die ons op weg kunnen zetten tot het ontwikkelen van een dergelijke democratie.

Ik wil bij deze graag de mij omringende mensen bedanken die me bijgestaan hebben bij het schrijven van en reflecteren over deze thesis: mijn promotor Marc Van den Bossche, mijn moeke, mijn vriend Cis, mijn broer Niels en mijn vrienden, maar evengoed alle mogelijke mensen die mijn denken doorheen het schrijven hebben beïnvloed of die een, af en toe broodnodige, klare kijk op de dingen getoond hebben.

Bibliografie

- ARCHER, T. (2004) *Practical and Ethical Difficulties in doing Research on Terrorism Issues*, (on-line), http://www.einiras.org/conf/conferences/documents/Terrorism_does_not_exist_without_us.pdf, gelezen op 30 april 2013.
- BANKS, T. (2004) The White House's Burden: Benjamin R. Barber, *Fear's Empire*, in *Logos* 3(2): z.p., (on-line), <http://www.logosjournal.com/banks.htm>, gelezen op 15 april 2013.
- BARBER, B. (1972) *Superman and Common Men. Freedom, Anarchy and the Revolution*, Middlesex England, Penguin Books.
- BARBER, B. (1992) Jihad vs. McWorld, in *The Atlantic Monthly*, 53-55 en 58-63.
- BARBER, B. (1996) Making Democracy Strong. A Conversation With Benjamin Barber, in *The Civic Arts Review*, 9(3): z.p., (on-line), <http://car.owu.edu/pdfs/1996-9-3.pdf>, gelezen op 16 april 2013.
- BARBER, B. (1997) Fantasy of Fear. Huntington and the West versus the Rest, in *Harvard International Review*, 20(1), z.p.
- BARBER, B. (1998) *A Place For Us. How to make society civil and democracy strong*, New York, A division of Farrar, Straus and Giroux.
- BARBER, B. (1999) How Not to Change the World, in *Constellations*, 6(2): 233-236.
- BARBER, B. (2000) Can Democracy Survive Globalization?, in *Government and Opposition*, 35(3): 275-301.
- BARBER, B. (2001) Which Technology for which Democracy? Which Democracy for which Technology?, in *International Journal of Communications Law and Policy*, 6: z.p., (on-line), http://ijclp.net/old_website/6_2001/ijclp_webdoc_5_6_2001.html, gelezen op 12 april 2013.
- BARBER, B. (2002) *The Educated Student: Global Citizen or Global Consumer*, (on-line), <http://www.tarleton.edu/Faculty/sword/The%20Educated%20Student.pdf>, gelezen op 14 april 2013.
- BARBER, B. (2002a) Beyond Jihad Vs. McWorld, in *The Nation*, (on-line), <http://www.thenation.com/article/beyond-jihad-vs-mcworld#>, gelezen op 15 april 2013.
- BARBER, B. (2003 [1995]) *Jihad vs. McWorld. Terrorism's Challenge to Democracy*, London, Corgi Books (Transworld Publishers).
- BARBER, B. (2003a) *Fear's Empire. War, Terrorism, and Democracy*, New York, W. W. Northon & Company Inc.
- BARBER, B. (2004 [1984]) *Strong democracy. Participatory politics for a new age*, Berkeley, University of California Press.
- BARBER, B. (2007) *De infantiele consument. Hoe de markt kinderen bederft, volwassenen klein houdt en burgers vertrap*, vert. P. Diderich, Amsterdam, Ambo/Anthos.
- BARBER, B. (2007a) Terror is inescapably Contestable, in *World Polity Journal*, 24(1): 55.
- BARBER, B. (2008) The Near-Death of Democracy, in *World Policy Journal*, 25(4): 145-151.
- BARBER, B. (2008a) Shrunken Sovereign. Consumerism, Globalization, and American Emptiness, in *World Affairs Journal*, 170(4): 73-82.
- BARBER, B. (2013) *Benjamin R. Barber*, (on-line), <http://www.benjaminbarber.org/>, gelezen op 24 april 2013.
- BARKUN, M. (2003) Religious Violence and the Myth of Fundamentalism, in *Totalitarian Movements and Political Religions*, 4(3): 55-80.
- BAUMAN, Z. (1998) From the work ethic to the aesthetic of consumption in: *Work, consumerism and the new poor*, Buckingham, Open University Press, p. 23-41.
- BAUMAN, Z. (2001) Identity in the globalising world, in *Social Anthropology*, 9(2): 121-129.
- BAUMAN, Z. (2005 [1996]) From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity, in: HALL, S. en DU GAY, P. (red.) *Questions of Cultural Identity*, Londen, Sage Publications Ltd, p. 18-36.

- BAUMAN, Z. (2011) *Vloeibare tijden. Leven in een eeuw van onzekerheid*, vert. J.M.M. de Valk, Zoetermeer: Klement.
- BERNHOLZ, P. (2006) International political system, supreme values and terrorism, in *Public Choice*, 128(1/2): 221-231.
- BREST, P. (1985) Book Review of Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age by Benjamin Barber, in *Political Theory*, 13(3): 465-469.
- CLITEUR, P. (2011) Religieus extremisme als studieobject, in: SLEMBROUCK, J. (red.) *Voorbij het atheïsme?*, Brussel, UPA, p. 109-124.
- CRENSHAW, M. (2003) "New" versus "Old" Terrorism, in *The Palestine-Israel Journal*, 10(1°: z.p., (on-line), <http://www.pij.org/details.php?id=80>, gelezen op 30 april 2013.
- DE LA CALLE, L. en FINDLEY, M. en YOUNG, J. (2012) Killing Civilians or Holding Territory? How to Think about Terrorism, in *International Studies Review*, 14: 475-497.
- ESQUITH, S. L. (1995) Book Review of An Aristocracy of Everyone. The Politics of Education and the Future of America by Benjamin Barber; *The Learning of Liberty: The Educational Ideas of the American Founders* by Lorraine Smith Pangle and Thomas L. Pangle, in *Political Theory*, 23(2): 376-382.
- GRAY, J. (2007) *Zwarte mis. Apocalyptische religie en de moderne utopieën*, vert. R. van Kappel en A. Witteveen, Amsterdam, Ambo.
- HEIT, J. (2005) *What is Jihad?*, (on-line), <http://www.scu.edu/ethics/publications/submitted/heit/whatisjihad.html>, gelezen op 27 april 2013.
- IVASHOV, L. (2006) *International terrorism does not exist*, (on-line), <http://www.voltairenet.org/article133909.html>, gelezen op 30 april 2013.
- JACKSON, R. (2008) An Argument for Terrorism, in *Perspectives on Terrorism*, 8(2): z.p., (on-line), <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/27/html>, gelezen op 26 april 2013.
- KAPLAN, R.D. (2002) *Soldaten van God. Onder de mujahidin in Afghanistan*, vert. M. Meeuwes, Utrecht, Het Spectrum B.V.
- KUENZLEN, G. (2009) The Other Side of Globalization. The New Power of Religion as a Cultural and Political Challenge, in *Synthesis Philosophica*, 48(2): 219-231.
- METZL, J.F. (1996) Book Review of Jihad vs. McWorld by Benjamin Barber, in *Harvard Journal of Law & Technology*, 9(2): 565-576.
- NASR, S. H. (z.d.) The spiritual significance of *Jihad*, in *Al-Serat*, 6(1): z.p., (on-line), <http://www.al-islam.org/al-serat/>, gelezen op 27 april 2013.
- PERUSEK, D. (red.) (2010) *Between Jihad and McWorld. Voices of Social Justice, Papers presented at a Conference with Benjamin Barber*, Newcastle UK, Cambridge Scholars Publishing.
- THE EQUALITY TRUST (2012), *Because more equal societies work better for everyone*, (on-line), <http://www.equalitytrust.org.uk/>, gelezen op 27 maart 2013.
- VAN DEN BOSSCHE, M. (z.d.) *Hedendaagse cultuurfilosofie*, niet-gepubliceerde syllabus van de opleiding Bachelor in de wijsbegeerte en moraalwetenschappen, Brussel, Vrije Universiteit Brussel, 170 p.
- VAN DEN BOSSCHE, M. (2001) *Ironie en solidariteit. Een kennismaking met het werk van Richard Rorty*, Amersfoort, Drukkerij Wilco.
- VAN MOER, W. (2007) De atheïst en het religieuze leven van de ander. Enkele lessen van Wiliam James uit de *Varieties of Religious Experience* als een poging tot beter wederzijds begrip, in *Wijsgerig perspectief*, 47(4): 19-31.
- VORSTER, J.M. (2008) Perspectives on the Core Characteristics of Religious Fundamentalism Today, in *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 7(21): 44-65.
- VRANCKX, R., MAES, I. en VRANCKEN, I. (2006) *Geesten van het avondland. De roots van het moslimterrorisme*, Antwerpen, Meulenhoff/Manteau.

- VRANCKX, R. (2008) *Stemmen uit de oorlog*, Antwerpen, De Bezige Bij.
- VRANCKX, R. (2011) *De vloek van Osama. Tien jaar die de wereld hebben verscheurd*, Antwerpen, De Bezige Bij.
- VRANCKX, R. (2012) *Het gezicht van de oorlog*, Antwerpen, De Bezige Bij.
- WEXLER, M.N. (1996), A Sociological Framing of the NIMBY (Not-in-my Backyard) Syndrom, in *International Review of Modern Sociology*, 26(1): 91-110.
- WILKINSON, W. (2007) *Book review of Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults and Swallow Citizens Whole by Benjamin Barber*, (on-line), <http://www.cato.org/sites/cato.org/files/serials/files/cato-journal/2007/5/cj27n2-18.pdf>, gelezen op 18 april 2013.
- Young, I. M. (1989) Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship, in *Ethics*, 99(2): 250-284.

Krantenartikels

- DE KEYZER, A.S. (2013) Niet alle baarden over dezelfde kam scheren. Hoe herken je een jihadstrijder?, in *De Standaard*, 1 april 2013.
- DE STANDAARD (2012) *VS onder vuur na foto's van menselijke resten. Amerikaanse militairen dollen met lijken vijanden*, (on-line), <http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=KR3OUACF&word=Amerikaanse+militairen>, gelezen op 19 april 2012.
- HANCKE, C. (2012) *'Onder de Taliban was er tenminste orde'. In het noorden van Afghanistan willen vele boeren dat de buitenlandse troepen verdwijnen. Op hun onvrede groeit de Taliban*, (on-line), <http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=S73ONPOC&word=afghanistan>, gelezen op 17 april 2012.
- KHELIFA, K.B. (2012) Portretten van vijanden, in *De Standaard*, 17-18 november 2012.
- KOCAK, B. (2012) Het succes van de 'gekke moslims'. Waar zijn de positieve moslimstemmen?, in *De Standaard*, 11 juni 2012.
- LAHLALI, A. en LAYTOUSS, B. (2013) De ene salafist is de andere niet, in *De Standaard*, 18 april 2013.
- LIBERT, M. (2013) Ex-beleidsmedewerker van Monica De Coninck trekt aan alarmbel: 'Ze spijbelen nu zelfs om naar de boodschap te gaan luisteren', in *De Standaard*, 13-14 april 2013.
- NEURINK, J. (2013) Onder Saddam was het tenminste veilig?, in *De Standaard*, 16-17 maart 2013.
- POLFLIET, J. (2012), *Jemen wordt stilaan nieuw Afghanistan. VS vrijdelen 'onderbroekaanslag' van jemenitisch Al-Qaeda*, (on-line), <http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=HP3PR90H&word=jemen+wordt+stilaan+nieuw+afghanistan>, gelezen op 9 mei 2012.
- STURTEWAGEN, B. (2013) De illusie van opgelegde neutraliteit, in *De Standaard*, 26 april 2013.
- VANDECASTEELE, J. (2013) Column: De Neutrale Ambtenaar, in *De Standaard*, 4 februari 2013.
- VEREecken, K. (2012) Palestijnse vader galauwerd om uitzonderlijk vredesgebaar, in *De Standaard*, 14 december 2012.
- VERMEULEN, S. (2012) *Helaas niet meer naar Compostela. Door berg en dal en dal en dal en nog een dal?* (on-line), <http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=JF3PQGAI>, gelezen op 10 mei 2012.
- YSEBAERT, T. (2013) Siham, mondige pletbezorgster van de hoofddoek op school, in *De Standaard*, 5 februari 2013.

- ZAOUGI, C. E. (2012) *Het terreurwapen van de VS. Hoe drones Al-Qaeda een duwtje in de rug geven*, (on-line), <http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=UB3P13LV&word=het+terreurwapen+van+de+VS>, gelezen op 24 april 2012.
- ZAOUGI, C. E., (2013) Amerika's tragisch mislukte proeftuin, in *De Standaard*, 18 maart 2013.

Bijlage 1

BRUSSEL VERBIEDT VOEDSELBEDELING UIT ANGST
VOOR RONSELAARS...



Bijlage 2

