

## HET INDIVIDU ALS COLLECTIEF PROJECT OF HET COLLECTIEF ALS INDIVIDUEEL PROJECT?

Eric Rosseel

### Intro

Toen ik positief reageerde op de uitnodiging een bijdrage te verzorgen over "Het Individu en het Socialisme als Collectief Project", leefde ik in de naïeve overtuiging deze zaak inhoudelijk te kunnen afhandelen met een heldere en dus overtuigende contrastering van drie ideaaltypische verhoudingen tussen Individu en Gemeenschap (of Staat): de Liberale, de Fascistische en de Socialistische. Ik meende daarmee de aard van de specifiek socialistische verhouding tussen het Individu en de Gemeenschap (als een sociaal systeem dat dat individu integreert) te kunnen schetsen en de praktische consequenties van deze theoretische duiding precies te kunnen aangeven. Maar deze onvoorwaardelijke overgave aan het subjectivistisch rationalisme (stoelend op een erkenning van het Subject en de Samenleving als universele en absolute categorieën) stelde mij al snel zwaar op de proef. Laat mij nu reeds besluiten dat deze subjectivistisch-rationalistische aanpak mij leek te veroordelen tot een roemloze en steriele pronkerij met schematische concepties van het type "einde van de uitbuiting van de éne mens door de andere", m.a.w. tot een zoveelste herhaling van utopische concepties die gesteld worden in "negatieve" termen, i.e. als negaties van actuele niet-socialistische toestanden, maar die er in wezen een verlengde van blijven. Want elke utopie wordt beschreven vanuit de concepties waarmee de actuele toestand wordt beoordeeld.

Meer bepaald (en voor dit inzicht dank ik het postmodernistische deconstructionisme) lijkt mij het begrip klasseloosheid niet te begrijpen binnen de klassieke liberaal-burgerlijke spanning tussen de autonomie van het rationele Subject en de integrerende disciplinerende functie van de Staat (als personificatie van de Gemeenschap). Mijn ultieme vraag luidt dan: steunt "klassenloosheid" (het "Socialisme") op de persoonlijke autonomie van het subject of veronderstelt klassenloosheid juist een feitelijke deconstructie van het subject, zoals het laat-kapitalisme deze reeds schijnt te realiseren ?

Voor mijn falen om de verhouding individu-gemeenschap in het socialisme schematisch en helder weer te geven, kan ik, alles bij elkaar genomen, verwijzen naar drie redenen:

1. de termen Individu en Gemeenschap (of Samenleving of Staat) zijn

geen historische constanten. Een analyse met marxistische pretenties zou dus een beschouwing vereisen omtrent de historiciteit van concepten als Individu, Subject, Staat, Gemeenschap, Maatschappelijk Project en aanverwante relevante termen. Een vergelijking van de definities van liberalisme, fascisme en socialisme in termen van individu en gemeenschap laat duidelijk zien dat de gehanteerde termen van inhoud wisselen.

2. de conceptie van de integratie van het individu als autonoom subject (en niet eenvoudigweg als singulier exemplaar van een biologische soort of een sociale klasse) in een samenleving als collectief (en "democratisch") project lijkt mij juist om historisch-materialistische redenen slechts ten dele denkbaar. Immers, de condities voor een vormgeving van de samenleving als een project van autonome individuen zijn zelf slechts ten dele gerealiseerd. Ik neem mij dan ook voor via mijn bijdrage eerder de problemen bloot te leggen die een dergelijke conceptie oproept, dan een precies model uit te tekenen van een socialistische samenleving. Dit is, vanuit marxistisch perspectief, eigenlijk een zwaarwichtige conclusie: want het rationalisme van het marxisme impliceert dat een socialistisch samenlevingsproject niet kan worden gerealiseerd zonder voorafbestaand redelijk beeld van de aard en functioneringswijze van die samenleving, zoals ook de klassenstrijd voortkomt uit een klassebewustzijn, m.a.w. een redelijk inzicht in de klassenverhoudingen. Mijn onmogelijkheid tot een precieze formulering van een dergelijk socialistisch model ervaar ik bijgevolg als een actuele onmogelijkheid tot het praktisch uitbouwen (en niet "decreteren") van een samenleving waarin alle individuen niet alleen hun autonomie kunnen handhaven, maar ze precies door hun maatschappelijke inschakeling verwerven. M.a.w. we bevinden ons op dat vlak als het ware nog in het stadium van het "utopische" socialisme.

3. een positieve benadering van het socialisme als een realisatie van zelfbewuste individuen die samen een klassebewuste klasse vormen, moet er bovendien nog in slagen de postmodernistische deconstructie van de modernistische begrippen individu en samenleving (als 'objectieve' totaliteit) te evalueren en te duiden.

Deze drie punten stellen ons voor zware opgaven. We kunnen onmogelijk garanderen ze alle drie bevredigend aan te pakken. Laten we eerst zien wat het ons opbrengt effectief fascisme, liberalisme en socialisme "ideaaltypisch" met elkaar te contrasteren.

## **1. Liberalisme, fascisme, socialisme.**

De profilering van fascisme, socialisme en liberalisme, die we hier naar voren schuiven als de "ideaaltypische" grondvormen van de verhouding tussen Individu en Gemeenschap, veronderstelt een aantal dimensies waarop ze verge-

leken kunnen worden en het lijkt me dat elke koppeling van deze drie vormen gemeenschappelijkheden en opposities vertoont. We zouden m.a.w. liberalisme, fascisme en socialisme als de punten van een driehoek kunnen voorstellen, waarbij voor elk punt geldt dat zijn oppositie tot de eerste tegenpool de basis is van zijn gemeenschappelijkheid met de andere pool.

Liberalisme

Fascisme

Socialisme

Fascisme en liberalisme hebben met elkaar gemeen dat ze stoelen op privé-bezit van de produktiemiddelen: het socialisme beoogt daarentegen een gemeenschapsbeschikking over die middelen.

Fascisme en socialisme delen met elkaar de eigenschap dat de leden van de samenleving samen een organische solidaire gemeenschap vormen: het liberalisme stoelt op het atomisme van de individuele eenheden. Socialisme en liberalisme erkennen het individu als autonome eenheid, als een maatschappelijke Gestalt met een eigen betekenis: in het fascisme heeft het individu slechts een ondergeschikte betekenis als werktuig van een nationaal geheel. De drie basisvormen kunnen dan in termen van de wijze waarop Individu en Staat deelnemen aan de realisatie van een maatschappelijk project als volgt worden omschreven:

1. in het liberalistisch optimisme komt het maatschappelijk geheel te voorschijn als een onbedoeld neveneffect van de activiteit van de ego-centristische individuen, terwijl de Staat ervoor zorgt de condities te scheppen opdat deze individuen in hun activiteiten vrijelijk hun gang kunnen gaan. Maatschappelijke vooruitgang resulteert als het ware automatisch uit de economische vrijheid van de producenten en warenaanbieders (de aanbieders van arbeidskracht inbegrepen).

2. het fascisme geeft de individuen vat op hun bestaansperspectieven door hen als collectieve eigenaars van de produktiemiddelen te betrekken bij de bestemming van de door hen zelf geproduceerde rijkdommen van de samenleving.

Deze kenschetsing van de maatschappelijke inpassing van het individu in het samenlevingsproject van de drie basisvormen lijkt reeds principieel verreichend, in wezen is ze puur schematisch en in ieder geval volkomen a-historisch geïnspireerd.

Twee problemen duiken namelijk op. De schematische voorstelling suggereert dat deze basisvormen in een historisch vacuüm kunnen worden geïmplementeerd, daar waar ze als (mogelijke) concrete realiteiten hoe dan ook zelf de uitkomst zijn van een historisch proces. Het socialistisch model groeit vanuit de concrete realiteit van een ander model dat in een bepaalde reële (en niet ideeële)

vorm wordt aangetroffen, zoals het liberale model uit de feodale realiteit is gegroeid en het fascistische model uit het kennelijk onvermogen het industrieel-kapitalistische liberale model in een socialistisch model te transformeren. De voorgaande vorm definieert een serie beperkingen voor de aansluitende vorm waarin ze kan overgaan. In principe is het mogelijk met de drie grondvormen wel een "ideologische" geschiedenis van het industrieel kapitalisme te beschrijven: "liberalisme" (ca. 1789) —> "socialisme" (ca. 1850: kritiek op privé-bezit) —> "fascisme" (ca. 1920: sociale integratie van de arbeidersmassa's na het falen van de verovering van de produktiemiddelen door de eerste en tweede Internationale —> "socialisme" (1945: sociaal-democratische toeëigening van een deel van de maatschappelijke rijkdom) —> "liberalisme" (1975: economische herstructurering van het neo-liberalisme).

En ten tweede, de termen Individu, Samenleving (= Staat?) en Project hebben in de drie "ideaaltypische" grondvormen niet dezelfde distinctieve betekenis. In het liberalisme staan Individu en Staat in oppositie tegenover elkaar, de Staat is niet de Gemeenschap maar is zelf een particuliere groep van individuen die aan de andere individuen handelsbeperkingen opleggen, niet met het oog op de realisatie van een collectief samenlevingsproject maar opdat de vrijheid van de éne die van een ander niet in de weg zou staan. In het fascisme is het Individu een deel van een geheel dat hem absorbeert. In het socialisme tenslotte is het Individu een knoop in een netwerk van via coöperatieve banden verenigde lotgenoten. Maar bovenal is voor de socialistische filosofie het Individu zelf reeds een historische categorie, m.a.w. zelf maatschappelijk bepaald en in die zin zou men kunnen zeggen dat in het marxisme het Individu evenzeer een deel is van het samenlevingsgeheel als de Samenleving deel is van het per definitie gesocialiseerd Individu.

De termen Individu, Samenleving of Collectiviteit en Maatschappelijk Project zijn op zichzelf dus reeds problematisch. Ze kunnen zomaar niet als zelfstandige distincties worden beschouwd en hun onderlinge betrekking is niet zomaar rechtstreeks vergelijkbaar. We stellen dan ook voor deze termen in eerste instantie kritisch door te lichten.

Het woord Individu verwijst naar drie tegenstellingen:

1. het individu als subject, als (sociaal) autonome, i.e. "organisatieel gesloten", eenheid versus het niet-subject, i.e. een "instrueerbaar" en informeerbaar systeem zonder autonome structuur: het subject is dus (sociaal gezien) het individu als (rechts) persoon die verantwoordelijkheid draagt voor de "vorm" die ze aanneemt, een individu dat dus "vrij" is, in die zin dat het gedetermineerd is, niet door instructies vanuit zijn omgeving, maar door een inwendig organiserend principe vs. het niet-subject als eenvoudig input-output-systeem.

2. het individu als element van een dialectisch koppel, zijnde het Ik en de Ander.

3. het individu als element van een verzameling individuen, als element van een supra-individuele totaliteit.

ad 1. Het leven krijgt biologische individualiteit doordat een geheel van organische interacties ontstaat die afgeschermd zijn tegen de chaotische perturbaties van een eco-systeem door de ontwikkeling van een membraan. Deze biologische autonomie verfijnt zich verder door de progressieve uitbouw van inwendige subsystemen die de organische acties en reacties coördineren: een hormonaal systeem dat de inwendige (re)acties op elkaar afstemt, een immunologisch systeem dat de intrusie van vreemde stoffen "superviseert" en reeds onderscheid maakt tussen lichaamsbestendigende en lichaamsbedreigende stoffen (m.a.w. tussen Zelf en Niet-Zelf) en een zenuwstelsel, dat een actieve oriëntatie (sensibiliteit en motoriciteit) van het levend wezen bevordert. De individualiteit die zo ontstaat in samenhang met de prehistorische milieuveranderingen van de aardse planeet en die wordt aangeduid als "biologische evolutie", betreft in wezen de ontwikkelingen van nieuwe soorten, niet van gedifferentieerde individuen. Alle exemplaren van de soort blijven op dit pre-culturele niveau naamloos en onpersoonlijk: de enige identiteitsbepalende differentiatie betreft deze tussen de geslachten, behalve bij een aantal insecten waar ook nog een fysiologische "arbeidsverdeling" wordt uitgebouwd.

De ontwikkeling van de menselijke cultuur, met haar voortschrijdende productie van behoeftebevredigende artefacten en haar geraffineerde sociale differentiatie en arbeidsverdeling, vervangt de onmiddellijke interactie tussen individu en wereld, zoals die zich bij het dier voltrekt, door de ontwikkeling van een ratio die niet alleen deze interactie be-middelt maar tevens de gefragmenteerde handelingsgeneigdheden coördineert tot een geordend geheel dat de positie van het individu (zijn naam en identiteit) weerspiegelt. Het individu wordt een subject, een persoon, die een morele en psychologische eenheid vormt op basis van de constructie van een ego dat instaat voor de sturing van het individuele systeem (2). M.a.w. bovenop de ongeordende, ongerationaliseerde en niet met elkaar vergelijkbare ("incommensurabele", om de geijkte term te gebruiken, i.e. niet onder dezelfde noemer vatbare) "dierlijke" gedragmogelijkheden (trance, extase, erotiek, geweld), die Georges Bataille het "heterogene" noemt (3), bovenop dit tot irrationeel verklaarde gebied ontplooit zich een ordenende instantie. Deze "centrale" instantie onderwerpt de heterogene zelf gedisciplineerd.

Deze zelfsturing via het (grammaticale) ego volstrekt zich via de taal, waardoor het individu, in zelfdialoog, zijn handelen kan sturen in functie van rationeel geformuleerde doelen en aldus een (sociale) autonomie verwerft t.o.v. zijn omgeving(4). Een "historische ontwikkeling" van de relatie tussen "denken" en "handelen" wordt ingesteld: op het nul-orde niveau van het bewustzijn zijn denken en

handelen niet gedifferentieerd en gaan ze samen op in een niet rationeel bemiddelde interactie met de Umwelt; op het niveau van de eerste-orde wordt het denken van het handelen afgesplitst om een zinvol handelen mogelijk te maken (probleemoplossend denken) en op het tweede orde-niveau begint het denken zichzelf tot onderwerp te nemen met een risico op een demobilisatie van het handelen (het Subject als loutere "toeschouwer") (5). Op het tweede-orde-niveau dreigt het bewustzijn met andere woorden een suïcidair karakter aan te nemen.

De uitbouw van de burgerlijk-industriële samenleving bekroonde (be Kroont?) de ontwikkeling van deze psychologische autonomie van het individu. De integratie van de individuen in de burgerlijke samenleving veronderstelde de vestiging in elk individu van een stevig Ego, van een sterke "Persoonlijkheid", met twee wezenlijk met elkaar verbonden componenten: 1. een arbeidsethos en 2. het principe van het bevredigingsuitstel van primaire verlangens. Het Ego wordt dan de bevredigingschakel van primaire verlangens. Het Ego wordt dan de verbindingschakel tussen individu en samenleving: 1. via het arbeidsgericht Ego stelt het individu zich ter beschikking van de vereisten van het sociaal productiesysteem 2. tegelijkertijd reguleert het Ego de individuele verlangensbevrediging in functie van de mogelijkheden van de economie om te voorzien in consumptiegoederen die rechtstreeks op deze (heterogene) verlangens zijn afgestemd.

Maar het liberalisme verliest quasi onmiddellijk controle over de rationaliteit die ze zelf bevordert en oplegt. Want de individuen die leren rationeel te denken, stellen snel vragen omtrent de rationaliteit van het maatschappelijk systeem als geheel en poneren daarop onmiddellijk socialistische visies.

En ten tweede blijven de subjecten zich er als het ware van bewust dat de arbeid een rationeel middel is en worden de revendicaties van het gedroomde "goede leven" steeds luider geformuleerd. De berekende sociale transacties die het liberalisme stimuleert (egocentrische inschakeling in het maatschappelijke domein en benutting van het maatschappelijke domein ter realisatie van het persoonlijk project) ondermijnen op deze manier zelf een op privé-bezit gebaseerde economie. De individuen ontplooiën anderzijds een waaier van verlangens die met het bestaande niveau van de productiekrachten niet kunnen worden bevredigd (althans niet voor iedereen). Het liberalisme is derhalve verplicht haar oorspronkelijk egalitarisme te laten varen.

De pretentie de sociale contradicties te kunnen klaren, werd (nogmaals: wordt?) dan geformuleerd door het fascisme, die de arbeid propageerde als een "plezier op zichzelf" ("zelfopoffering") en niet als een middel tot het bevredigen van buiten het werk gelegen doelen. Het fascisme negeert het rationele Ego en appeleert aan de naamloze (zowel "dierlijke" als "spirituele") "heterogene" dimensies van de mens. Het vraagt het individu zichzelf op te offeren en voor deze zelfopoffering in werk en oorlog maakt het het individu deelachtig aan de glorie van

een grandioze Natie.

Met het postmodernisme lijkt het laatkapitalisme een nieuwe poging ondernomen te hebben de contradicties van liberalisme en socialisme te verzoenen. Het gaat hier veeleer om een door de onzichtbare hand van de "markt" verwekt resultaat, eerder dan om een kapitalistische intentie of strategie. Maar de analyse van het postmodernisme is bijzonder complex en we verschuiven dit punt dan ook naar onze derde sectie. Laten we hier volstaan met de synthese dat de ontwikkeling van de kapitalistische arbeidsmaatschappij resulteert (en vice versa, in een rationeel subject dat een verleden en een toekomst heeft, en dat door de arbeidsverdeling ook behept is met een gedifferentieerde (sociale en professionele) identiteit die richting geeft aan de levensloop.

Toch is het niet evident via deze ontwikkeling te spreken van een tegenstelling tussen het individuele en het sociale. Immers, de autonomie van het subject is niet gebaseerd op een "biologische" individualiteit maar op een deelname aan het sociale universum van de taal. De rationaliteit van het subject, die hem zijn psychische autonomie bezorgt en die zijn interacties met de omgeving een bemiddeld in plaats van een onbemiddeld karakter verleent, steunt op de door de samenleving zelf georganiseerde toeëigening van de taal door datzelfde Subject. Pas in de toeëigening van de taal als infrastructureel gegeven wordt het individu waarlijk een Subject.

De verbindingen die zich tussen de individuen vestigen, stoelen derhalve op via de taal tot stand gebrachte communicaties, m.a.w. op sociale processen die reeds voor de genese van het concrete individu werkzaam zijn. De onzichtbare samenleving neemt dan de gedaante aan van "het verleden van de mensheid" dat via de taal op elk individu wordt overgedragen, maar hercombinaties van de taal maken het tevens mogelijk de wereld op een nieuwe manier te zien, m.a.w. een open toekomstperspectief te formuleren. De Gemeenschap wordt dan voor het individu tegelijk bron van terreur én bron van emancipatie en zo ook stelt het Ego van een individu zich op tegenover het eigen lijfelijke Zelf. De ondoorzichtigheid van de begrippen Subject (Ego, Individu) en Gemeenschap maakt het dan extra moeilijk de verhouding Individu en Gemeenschap te schetsen voor een toekomstige samenleving.

Naast de verwarring tussen het psychische en het sociale schemert doorheen de genese van het Rationeel Subject een andere fundamentele paradox. Aan de éne kant verschijnt het Rationeel Subject als het resultaat van een "reële" geschiedenis van de menselijke soort, aan de andere kant zijn termen als "geschiedenis" en "rationeel subject" slechts denkbaar door een subject dat historisch en rationeel denkt te zijn.

M.a.w. het rationeel subject is tegelijk het gevolg en de uitvinder van de geschiedenis. Van hieruit concludeert dan ook menig postmodernist dat het rationeel

subject een instrument is van pure terreur, een dwangbuis voor de spontane "lijfelijkheid" van het individu.

ad 2. en ad 3. Onze eerste distinctie (Rationeel Subject vs. Biologisch Individu) voert een historische temporele dimensie in: het individu ontvouwt zich tot historisch Subject. Maar de verzelfstandiging van het Ego geldt niet enkel in de tijd (als een moment versus een verleden en een toekomst, in de psychoanalyse omgevormd tot Id en Super-ego of Ideaal-Ik), maar ook ruimtelijk.

Tegenover het Ego staat de Ander, of staan de Anderen. De tegenstelling tussen het Ego en "het Andere", zoals Kristeva de "vreemdeling" definieert (6), verwijst eerder naar de historische tegenstelling tussen het heterogene individu en het rationele (homogene) Subject en de confrontatie met de "vreemdeling" weerspiegelt slechts de confrontatie met de afgewezen "duistere kanten" van onszelf. De Ander verwijst daarentegen naar een interactievorm tussen twee afzonderlijke en op zichzelf staande individuen. In principe kan deze interactie, op basis van een tweeledig onderscheid, vier vormen aannemen: het eerste onderscheid betreft de basis van de relatie, "heteroëen" ("spontaan", m.a.w. niet ontstaan op basis van een scheiding tussen handelen en bewustzijn) of "rationeel" (geval in doel-middel relaties), het tweede betreft de symmetrie van de relatie, egalitair of hiërarchisch. Zo krijgen we:

	heteroëen	rationeel
egalitair	vriendschap	coöperatie
hiërarchisch	sado/masochisme	imperativiteit

De socialistische ik-ander verhouding stoelt op een coöperatieve basis, waarbij het doel van elke enkeling convergeert in het collectieve doel van de verbonden enkelingen. "Heterogene" elementen kleuren weliswaar deze coöperatieve verbanden, zodat een mengsel van coöperatie en vriendschap ontstaat ("solidariteit"). Maar wanneer de heterogene solidariteitsbanden het manifest halen op de coöperatieve (zoals bvb. medelijden met anderen waarmee geen rechtstreekse of onrechtstreekse coöperatieve banden bestaan), dan krijgen de samenhorigheidsbanden een fascistoid karakter.

De convergentie van levens- en arbeidsdoelen zou de socialistische samenleving (socialistisch, omdat ze de individuen betreft bij de formulering van het sociaal doel) moeten omvormen tot één alomvattende groep van individuen, die allen in gelijke mate hun inbreng hebben gehad in het sociaal doel van de sa-

menleving. De onmogelijkheid van de technische realisatie van een dergelijke samenleving geeft aan dat er iets mis is met het idee van de democratische sturing van de samenleving.

Want er openen zich slechts twee wegen: of een (technocratische) elite formuleert de maatschappelijke opties en zoekt hiervoor een democratisch legitimatie via verkiezingen, of de maatschappelijke opties worden afgebroken tot zeer concrete aan individuen toewijsbare subdoelen. In beide gevallen dreigt het individu van de maatschappelijke opties en hun formulering vervreemd te geraken, waarbij de convergentie tussen de levens van de individuen de vorm aanneemt van onverschilligheid en onbetrokkenheid ("we leven naast elkaar", "ik doe mijn job, punt"). Dit is de toestand van vervreemding zoals we die kennen of hebben gekend zowel onder liberaal-democratische als onder "socialistische" (stalinistische) regimes.

Maar deze impasse van de totale democratie geeft in wezen aan dat de personificatie van de Staat (als analogon van het Ego en vice versa) op een illusie berust. De illusie namelijk dat er zoiets bestaat als een Gemeenschap die het statuut kan krijgen van een sociale actor met een eigen bewustzijn en finaliteit. Met het opgeven van het idee van de supra-individuele totaliteit, van het idee van het individu als organisch lid van een verzameling individuen, lijken we ook te verzaken aan de mogelijkheid dat het individu vat zou krijgen op zijn maatschappelijk bepaalde levenscondities en op de instanties die aan deze levenscondities vorm geven. Verder wordt het praktische perspectief van de "politisering" van de burger daarmee verdoemd tot gevechten met donquichottiaanse windmolens.

De oplossing moet o.i. niet worden gezocht in nieuwe spitsvondige systemen van "sociale administratie", maar in de reductie van de Staat, zodat ze opnieuw herkend kan worden in haar ware gedaante. Waar ambtenaren opnieuw hun lijfelijke gedaante aannemen van burgers naast andere burgers, en niet langer de belichaming zijn van een "idee", hetzij van het Staatsbelang, hetzij van de Natie. Want wanneer de samenleving geen supra-individuele entiteit (meer) is, wat is ze dan wel? De Staat en alle andere "boven de individuen staande" instanties worden teruggebracht tot hun ware aard: zij zijn mensen die zich, net zoals alle anderen, met bepaalde zaken bezighouden, in functie van deze zaken met anderen in contact komen en op basis daarvan hun levensloop uittekenen. Staatsambtenaren worden geen dirigenten die individuen inpassen in een systeem, maar werkers zoals andere werkers: zij produceren goederen of diensten die het mensen mogelijk maken hun verlangens te bevredigen, verlangens die niet hoeven te worden gelegitimeerd. De interagerende individuen vormen dan samen geen supertotaliteit, maar een in de tijd en ruimte wisselend netwerk van interacties. De burgers worden niet langer opgedeeld in ambtenaren en onderdanen, maar elkeen is in zijn werk "dienstverlener" m.b.t. de organisatie van een behoeftebevrediging (productie, distributie, administratie, enz.) en in zijn "vrije tijd" consument. M.a.w. alle arbeid wordt onder eenzelfde noemer gebracht: de

bevrediging van verlangens, die niet t.o.v. welke Staat dan ook moeten worden gelegitimeerd.

Via de analyse van het problematisch karakter van het Individu-begrip hebben we tegelijkertijd de begrippen "Gemeenschap" (en Staat) en "Collectief Project" op de helling gezet. De Staat als belichaming van de teleologie van de Geschiedenis verwordt tot de organisator van de "terreur" waarmee de individuen in het (illusoir) maatschappelijk geheel worden ingepast. Op deze manier vernietigt de Staat in wezen het gemeenschapsgevoel of vestigt dit op de basis van een negatief anti-autoritarisme. Het individu wordt een "collectief" project, een produkt van de Staatsinterventie en de Staat wordt zelf een individueel project van een tiran (of een tirannieke groep). De Gemeenschap van haar kant verwordt tot een woord.

## 2. Prelabele condities van klassenloosheid.

De kwestie van het "individu en socialisme als collectief project" kan in wezen niet worden opgelost zonder een nadere beschouwing van de voorwaarden die een conceptie mogelijk maken van het socialisme als klassenloze samenleving of als samenleving die de klassenloosheid voorbereidt. Dat we op een term als klassenloosheid moeten terugvallen, geeft reeds aan dat deze "eindtoestand" allereerst in negatieve termen wordt gedacht. Het wegvallen van klassenonderscheiden betekent in klassieke socialistische zin dat alle leden van de samenleving in eenzelfde relatie staan tot (het beheer van de) produktiemiddelen: ze zijn er "eigenaar" en "gebruiker" van.

Nu hebben we in het voorgaande punt betoogd dat zolang de arbeid als "voltijdse bezigheid", als ethos, voor de meeste individuen noodzakelijk is om hun bestaanszekerheid veilig te stellen en deze op persoonlijk niveau een "ego" scheidt die een analogon is van een disciplinerende Staat, die zelf een sociale ongelijkheid tussen eigenaars/beheerders en uitvoerders weerspiegelt. M.a.w. in de fase waarin de industrialisatie van de goederen- en dienstenproductie steunt op een arbeidsintensieve inbreng, is slechts een illusorisch socialisme mogelijk: er blijft steeds een spanning tussen revendicatieve opstelling en een enthousiast produktivisme, zoals die bvb. in het anarcho-syndicalisme tot uiting kwam en die verklaart dat het (Frans-Italiaans) anarcho-syndicalisme zich in de jaren 1910-1920 met een ultra-rechts nationalisme kon verbinden tot een volgroeid fascisme (7).

Dit betekent dat we de mening toegedaan zijn dat de toeëigening van de produktiemiddelen zich niet in de eerste plaats in de arbeid maar veeleer in de consumptie moet voltrekken.

Naarmate de deelname aan het economisch leven minder op arbeid gaat steunen, ten gevolge van de progressieve verplaatsing van menselijke arbeid naar machinale arbeid, maar op consumptie, zal ook de oriëntatie van de economie minder berusten op de organisatie van de arbeid en op de contestatie van het patronaal gezag op de werkplaats, maar op de dwingende formulering van individuele en collectieve behoeften. De maatschappelijke toeëigening van het productieapparaat, het "gemeenschapsbezit", zal aldus de vorm kunnen aannemen van een imperatieve oriëntatie van de produktiemiddelen en van de "winst" naar de bevrediging van verlangens en behoeften, waarbij a. de "winsten" geaccumuleerd worden tot een investeringsfonds en b. verlangens en behoeften hun puriteins en samaritaans keurslijf kunnen verlaten en zich evenredig met de omvang van het investeringsfonds kunnen ontplooien. De vraag die blijft, betreft de vertaling van deze gevarieerde massa van verlangens en behoeften in maatschappelijke opties. Moet die gebeuren op basis van één of andere maatschappelijke statistiek en administratie, die allerhande moraliserende, paternalistische en/of technocratische ingrepen en manipulaties mogelijk maakt? Wij neigen ertoe te stellen dat deze regulering maximaal moet worden overgelaten aan een vrije dialoog tussen consumenten en produktieve instanties en ondernemingen, die op die manier hun infrastructuur voortdurend flexibiliseren in functie van deze dialoog.

Kan in een dergelijke situatie waarin de privé-toeëigening van winsten en de privé-beschikking over de produktiemiddelen ondergeschikt zijn aan hun maatschappelijke inzet, nog van een "markt" worden gesproken?

We krijgen derhalve vier trends die maximaal en gelijktijdig moeten worden gesteund:

1. een transfer van menselijke arbeid naar machinale arbeid;
  2. een transfer van werkzekerheid op basis van een loon naar een bestaanszekerheid via één of andere vorm van basisinkomen die onafhankelijk is van de kwantiteit en kwaliteit van de verrichte arbeid;
  3. de organisatie van de dialoog tussen consumenten en produktieve instanties;
  4. de versnelde inschakeling van de vrijgekomen menselijke arbeid in de "distributie" van de maatschappelijke rijkdom aan goederen en diensten.
3. Postmodernisme en socialisme.

De voorgaande klemtoon op het individu als consument eerder dan als producent sluit aan bij een aantal sociologische analyses die de postmoderne samenleving analyseren als een nieuw type samenleving en niet als een "ziektetoestand" van een gedesorganiseerd kapitalisme (8). Postmoderniteit kenmerkt zich dan door een implosie van de Staat en de politieke partijen als belichamingen van de Historische Rede, de fragmentatie van het sociale weefsel, de vervanging van de Cultuur als een door intellectuele verlangens door de markt, het optreden van sociale veranderingen die richtingsloos zijn en niet overkomen als een ont-

wikkelingsstadium naar wat dan ook.

Sociaal-psychologisch gezien, m.a.w. het niveau dat ons hier interesseert, kan het postmodernisme geassocieerd worden met:

1. de onmiddellijke exteriorisatie van verlangens in het gedrag en het handelen, m.a.w. de verlangens zijn geen "expressie" of "vertaling" van ("psychoanalytische") complexen, maar worden aanvaard als "brute" gegevens. Daarmee wordt ook het onderscheid tussen "ware" en "valse" behoeften, dat door Erich Fromm in het marxisme werd geïntroduceerd (9) en dat in linkse kringen altijd veel aanhang heeft gevonden, ontmaskerd als een list van de moraliserende supra-individuele totaliteit om de individuen binnen een hen vervreemdende volks- of natiegemeenschap te integreren.

2. de onmiddellijke onderdompeling van de persoon in zijn handelen en de afbouw van een Ego dat als "toeschouwer" optreedt. M.a.w. het individu wikt en weegt zijn handelen niet voortdurend vanuit een hem aangeleerde moraal.

3. een duizendvoudig "zelf" dat zich situationeel en contextueel verbindt los van elke totaal-coördinatie van het gedrag middels een zelfdisciplinerend Ego.

4. de overbodigheid van Grote Verhalen (zoals de "Opbouw van het Socialisme", de "Voltooiing van het Plan Gods" of "het Duizendjarig Rijk") waar het individu zich bij aansluit om zijn privé-leven zin te geven. Dit laatste punt impliceert ook andere vormen van collectief gedrag en politiek handelen.

Partijen en Staat worden waargenomen als (slechte) dienstverleners en in die zin ge-ontideologiseerd. De individuen ervaren weinig behoefte om zichzelf deel te weten van een allesomvattende sociale ontwikkeling.

5. de inpassing van het individu in losse netwerken in plaats van in vaste bindende relaties. Eenmalige solidariteiten kunnen intens worden beleefd (bvb. evenementen van het type Live Aid, of ook een massale "Hand in Hand"-manifestatie), maar vormen geen demonstratie van een identiteitsbepalend engagement: het traditionele "militantisme" is verdwenen.

Deze psychische structuur wordt dikwijls voorgesteld als een aanpassingsstrategie van het laat-kapitalisme. Veel aspecten van deze structuur zijn in de voorgaande beschouwingen reeds aan bod gekomen. De grote vraag is in hoeverre de vervanging van een externe mor

## NOTEN

(1) Bauman, Z. *Intimations of Postmodernity*. London, Routledge, 1992.

(2) Jaynes, J. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston, Houghton Mifflin, 1976.

- (3) Bataille, G. *La structure psychologique du fascisme. La critique sociale*, 1933, 10:159-165 ; 1934, 11:205-211.
- (4) Rosseel, E. *De Celfeirische Waan: een theorie over het Ik binnen de structurele drift van het Zelf*, Nieuw Tijdschrift van de Vrije Universiteit Brussel, 1989, 2: 99-111.
- (5) Rosseel, E. *Writers of the Lost I: second-order selfobservation and absolute writership*. in: Van de Vijver, G. (ed.) *New perspectives on Cyberneticis*. Dordrecht, Kluwer Academic, 1992.
- (6) Kristeva, J. *Etranger à nous-mêmes*.
- (7) Sternhell, Z., Sznajder, M. & Asheri, M. *Naissance de l'ideologie fasciste*, Paris, Fayard, 1989; Rosseel, E. *Het onmeetbare fascisme*, Brussel, VUB.
- (8) Bauman, Z. O.C. Vergelijk met Offe, C. *Disorganised Capitalism*. Cambridge, Politiy Press, 1985.

