

DE RELEVANTIE VAN GUSTAV LANDAUER (1870-1919)

Henk Vandaele

Gustav Landauer, *Oproep tot socialisme*, met een voorwoord v. Rudolf de Jong, Utrecht, Kelderuitgeverij, 2014, 210 p., ISBN 9789079395194, € 17,50.

Gustav Landauer, *Revolutie*, met voorwoord v. Mathias Lievens en ingeleid d. Siegbert Wolf, Utrecht, Kelderuitgeverij, 2020, 187 p., ISBN 978079395453, € 17,50.

De Nederlandse *Kelderuitgeverij* brengt met een tweetal vertalingen de Duitse denker, journalist en progressief politiek activist Gustav Landauer (1870-1919) opnieuw onder de aandacht. De reden voor deze uitgave lezen we in de missie: “Wij graven niet meer verkrijgbare teksten op uit de archieven van de geschiedenis. Teksten die niet vergeten moeten worden, herinneringen van en monumenten voor mensen die hun leven eraan gewijd hebben een rechtvaardiger maatschappij te scheppen.” Verdient Landauer onze aandacht? In het voorwoord van het werk *Revolutie* wijst Mathias Lievens op Landauers unieke positie. Hij is een vreemde vogel die niet zomaar met een label te vangen valt. Hij is wars van elk ‘wetenschappelijk’, ‘ethisch’ of ‘politiek’ socialisme. Allicht is zijn werk nog het best, aldus Lievens, te vatten als een ‘zingevingssocialisme’, een ‘socialisme van de geest’, waarin (het klinkt als een vloek in de kerk) het christendom een bijzondere plaats inneemt.

Landauer werd op 7 april 1870 in Karlsruhe geboren en overleed op 2 mei 1919. Zijn leven valt samen met de opkomst en de ondergang van het Duitse Keizerrijk en als journalist (hij geeft talloze kranten uit) en activist (hij wordt lid van allerhande links-artistische politieke groepen) staat zijn leven in het teken van een verzet tegen het conservatieve nationalistische Duitsland. Toch staat Landauer sceptisch tegenover een politieke revolutie waarbij de onderdrukte massa op straat komt en de macht grijpt. Landauer vindt een dergelijke revolutionaire methode te arm, te naïef. Dergelijke pogingen lopen steevast uit op een dictatuur. Voor Landauer is een rechtvaardige samenleving niet enkel een zaak van economische verhoudingen (de marxistische onderbouw). Onvermoeibaar wijst hij op het revolutionair belang van cultuur en opvoeding. De revolutie is een zaak van de geest. Een samenleving wordt rechtvaardig en zinvol wanneer haar sociale en economische verhoudingen, organisaties en instituties ingebed zijn in een gedeelde symbolische orde. Opvoeding en cultuur moeten die geestelijke orde voeden. Je moet mensen inspireren en ‘leren’ samenleven. Dit alles ontbeert de klassieke marxistische theorie. Die is koud, positivistisch,

sciëntistisch, materialistisch – en: het kapitalisme is in hetzelfde bedje ziek. In die zin is Landauer virulent antimodern. De moderniteit staat voor centralisatie, massaproductie en techniek, wat leidt tot een fragmentatie van de gemeenschap, atomisering en isolement. Landauer begrijpt de moderne samenleving als een ‘fysieke’ massa, ontdaan van elke geest en dit geldt voor zowel het kapitalisme als het marxisme. Hier situeert zich zijn verrassende zwaai richting het christendom. In de late middeleeuwen bood het christendom het geestelijk fundament voor een gedecentraliseerde niet-sciëntistische samenleving waarin er ruimte was voor coöperaties, gilden en dorpen, allemaal verschillende vormen van gemeenschappen og commons, waarin mensen op basis van gelijkheid en vrijheid samen produceren, samen het leven maken. Huh?

Wat kunnen we met die vreemde snuiter aanvangen? Het is onmogelijk om in het bestek van dit bibliografisch essay de rijkdom van Landauers geschriften te tonen, maar in zekere zin is Landauer razend actueel. Ik begrijp hem als een fenomenologisch denker die ons een stel bouwstenen aanlevert voor een antwoord op een aantal hedendaagse moeilijkheden. In wat volgt probeer ik Landauers filosofie vanuit zijn ontologie, geschiedenisbegrip en mensbeeld te duiden. Ik doorspek dit met een tweetal verbanden. Een eerste is dit met de fenomenologie en in het bijzonder het denken van Rudolf Boehm waarmee Landauer nogal wat gelijkenissen vertoont. Op het eind van zijn leven wist Boehm me te vertellen dat de toekomst van onze samenleving zich allicht situeert in een ambachtelijk leven. Ik moet toegeven dat ik schrok en niet goed wist hoe ik een dergelijke stelling een plaats moest geven. Ik dacht, begin er maar aan: ‘Hoe onze hoogtechnologische samenleving hiervan overtuigen?’ Toch geeft ook Landauer me hier enige richting. Een hedendaagse invulling van Landauers pleidooi voor het ambachtelijke laat me toe om hem te linken met het werk van Michel Bauwens, stichter van de peer-to-peer foundation (<https://p2pfoundation.net>) en pleitbezorger van de commonsbeweging. Plots wordt Landauer actueel.

Vooreerst nog een korte nota over beide vertaalde teksten. Ik ervoer het werk *Revolutie* als veruit het interessantst. In dit werk is Landauer op zoek naar wat een zinvol leven kan zijn en dit vindt hij in het bouwen aan nieuwe en betekenisvolle verbanden tussen mensen. Ik geef in mijn bespreking aan dit werk de meeste aandacht. Het tweede werk *Oproep tot socialisme* schat ik minder in. De opzet is sterk polemisch. Het is één grote afrekening met het historisch materialisme. Landauer is spottend. Hij schuwt zijn woorden niet. Hij laat de marxisten alle hoeken van de kamer zien. Die kritiek is duidelijk gekend. Marx’ utopische toekomstperspectief is allerminst overtuigend. Toch vind ik dat Landauers eenzijdigheid Marx geweld aan doet. Marx’ analyse en ontmaskering van het kapitalisme als streven naar winst om de winst, de Geld-Waar-Geld’-cyclus, is nog steeds relevant. Bij Landauer krijgt dit weinig aandacht. Landauer richt zijn pijlen te veel op wat Merleau-Ponty het pseudo-marxisme noemt.

Het principe van geordende multipliciteit

Landauer is wat zijn filosofie betreft duidelijk. Hij grondt deze in een *principe van de geordende multipliciteit* (R95). Wat betekent dit voor zijn ontologie, zijn begrip van de geschiedenis en de mens?

Wat is Landauers ontologie? Voor Landauer is de werkelijkheid een voortdurende evolutie zonder begin en einde (R69). Hij wijst elke ultieme eerste oorzaak af. Er bestaat niet zoiets als een God, een Onbewogen Beweger, een Idee of een ultieme materiële eerste oorzaak (vandaag zouden we zeggen Big Bang) die al wat is bepaalt en er zin aan geeft. Bijgevolg is de werkelijkheid voor Landauer niet totaal bepaald. Zijn ontologisch basisconcept is dus niet één of ander monolithisch of totaal vaststaand zijn. Het heelal kent geen totaal ankerpunt. Landauers denken appelleert sterk aan een evolutie- of procesfilosofie. Zijn ontologisch basisconcept is het worden. Hij spreekt van: het gebeuren – wat het resultaat is van een wisselwerking tussen vele factoren, zoals natuurlijke, economische, culturele, sociale... Kortom: een multipliciteit. Toch bezit die multipele werkelijkheid een zekere orde, een zekere begrenzing. Het multipele betekent niet dat alles kan. Landauer ziet geen totale chaos. Wat hij duidelijk afwijst is elke ultieme oorzaak (in welke betekenis dan ook) of iets wat zich totaal opdringt. Alles kan, met uitzondering van een of ander totalitarisme. Hier situeert zich een eerste link met Boehms fenomenologie die eveneens stelt dat er niet zoiets is dat zichzelf totaal opdringt (UvM32(4)249). Landauers filosofie is dus geen relativisme. Niet alles is waar. De multipliciteit bezit een zekere orde, logica. Het is dus geen totale multipliciteit. Ik herken daarin wat ik een filosofie van de relatie noem, een chaos in relatie met een kosmos.

Wat betekent dit voor zijn begrip van de geschiedenis? Landauers filosofie verwerpt elk historicisme en dus ook het historisch materialisme. (Hij vindt het marxisme een ontaarde moderne reactie op een even ontaard kapitalisme.) De loop van de geschiedenis staat niet totaal vast en de reden daarvoor ligt in een tweetal krachten. Een eerste kracht staat voor constructie, wat leidt tot het ontstaan van hogere en complexere organisatievormen (kosmos). De tweede kracht is destructie die deze complexiteit tenietdoet (chaos). Je kunt de verhouding tussen beide krachten, die mekaar tegenwerken en tegelijk veronderstellen, opvatten als centrifugale en centripetale krachten. Deze dynamiek staat voor het principe van de geordende multipliciteit in zijn hoogste abstractie en die wisselwerking is de motor van de geschiedenis. Kenmerkend voor Landauers antitotalitarisme is dat niet één van de twee krachten zich totaal aan de andere kan opdringen. Zelfs de verhouding tussen beide staat niet vast. In de loop van de geschiedenis wint de ene kracht het voorlopig van de andere, waarna die verhouding opnieuw verschuift, omkeert en vervolgens opnieuw, tot in het oneindige... Deze dynamiek staat voor ‘het leven’ en dit in zijn organische en anorganische betekenis. De fysica, de natuur, de cultuur, het politieke, de mens... zijn de vele verschillende aspecten (of modi) van deze eeuwigdurende

dynamiek. Dat wat is, zowel globaal alsook lokaal is steeds het voorlopig resultaat van die eeuwigdurende wisselwerking van krachten. Hiermee krijgt Landauers denken een sterke ontologisch-historische dimensie. Dat wat gebeurt, de geschiedenis of de kosmische orde – tussen alle drie is er geen verschil – beantwoordt in al zijn aspecten aan dit onrustig, steeds evoluerend principe van geordende multipliciteit.

Hoe begrijpt Landauer de menselijke historische praktijk? De elementaire bouwsteen van de sociale praktijk is de interactie tussen mensen. Mensen ontmoeten elkaar als centrifugale en centripetale krachten, ze interageren, ze maken voor, tegen en met elkaar leven, wat op een bepaald moment kan leiden tot het ontstaan of de constructie van verschillende complexere organisatievormen zoals de kerk, de staat, het economische leven, de intellectuele stromingen, de kunst, de cultuur, het onderwijs... (R66). Landauer noemt dit amalgaam van sociale verschijningsvormen een *topie* (R67), die hij definieert als een mengsel van sociale praktijken “dat zich gedurende een bepaalde tijdspanne in een toestand van relatieve [Ik zou schrijven ‘relationele’] autoritatieve stabiliteit bevindt” (R67). Elke *topie* is echter, conform de voortdurende evolutie, eindig. Ze staat in voortdurende wisselwerking met andere gemeenschappen en wisselende natuurlijke omstandigheden (zoals misoogsten, een Covid-besmetting...) waardoor haar tijdelijke stabiliteit steeds wat meer of wat minder onder druk komt te staan. De krachten van de destructie kunnen op een bepaald moment de bovenhand krijgen. Het ontrafelen van de sociale structuren (zoals de staat, de kerk...) van een *topie* vraagt echter zijn tijd. De sociale structuren werken tot op zekere hoogte stabiliserend. Ze vertonen een zekere weerstand. Soms herstellen ze zich tijdelijk, maar op een bepaald moment implodeert de *topie*. Doorheen dit aftakelingsproces krijgt de gedachte van een utopie – die trouwens nooit helemaal verdwijnt, maar tijdens een stabiele *topie* een sluimerend bestaan kent – weer de boventoon. In momenten van crisis groeit “uit een combinatie van individuele en heterogene wilsmotieven” de utopische passionele eis voor een nieuwe maatschappij: een *topie* zonder gebreken en rechtvaardigheden (R67). De implosie is een historische opportuniteit om de utopie waar te maken en dit door middel van een revolutie. In een moment van oproer en toenemende chaos grijpen bepaalde sociale groepen de macht, ze hopen op het realiseren van hun utopie, maar, aldus Landauer, wanneer die revolutie niet gedragen wordt door ‘een geest’ (waarover straks meer), dan verzandt deze steevast in een dictatuur.

Wat betekent dit voor Landauers mensbeeld? Elk mensenleven situeert zich in die historische stroom, het gebeuren, de evolutie. Bijgevolg is een mens nooit zomaar een individu, een subject. Nee, het verleden werkt in elk mens door. In zekere zin wordt dit hem opgedrongen. “Ik *ben* het milieu waaruit ik kom.” (R75) Elk mens leeft in een wereld waar hij innig (fysiek, natuurlijk, cultureel... dus, algemeen historisch, ontologisch) mee verbonden is en dit werkt intergenerationeel. “Er bestaat dus geen verschil en geen onderscheid tussen de voorouders die ik *heb* en de voorouders die ik *ben*.” (R75) Dit alles doet sterk

denken aan het fenomenologisch concept van een leefwereld en Heideggers *geworfenheit*. Toch is die wereld voor elk mens niet dezelfde. Ook hier speelt de multipliciteit. Landauer geeft aan dat mensen hun wereld nooit totaal als dezelfde ervaren. Tot op zekere hoogte zijn ze individu, ze ervaren ‘hun’ wereld, doch evenzeer delen ze ook een stuk van die wereld. “Er bestaat een verschil tussen jou en mij, tussen de ene wereld en de andere wereld. Want jij bent slechts een klein fragment van mij, terwijl ik voor jou een hele wereld ben. En op mijn beurt ben ik slechts een klein fragment van jou, terwijl ik, net als jij, een hele wereld ben.” (R75) Alhoewel Landauer in zijn formuleringen niet altijd scherp is, begrijp ik het zo dat die fundamentele centripetale en centrifugale krachten ook in en tussen mensen werkzaam zijn. Mensen delen tot op zekere hoogte een wereld (het centripetale). Allerhande gedeelde culturele, sociale, familiale... relaties brengen mensen samen. Doch evenzeer verschillen mensen van elkaar (het centrifugale). Diezelfde relaties werken in andere contexten verdelend. Kortom, mensen zijn niet totaal verschillend, alsook niet totaal gelijk. Mensen ervaren hun wereld in een complexe wisselwerking. Een menselijk leven is er een van “vrijheid en gebondenheid” (R99), een “Mitleben” (R75). Een samenleving is een gemeenschap van mensen, “een veelheid van steunpunten die elkaar ondersteunen.” (R99).

Een gemeenschap van de geest

Een cruciaal begrip in Landauers filosofie is het begrip ‘geest’. Lievens spreekt van een ‘socialisme van de geest’ (R10). Dit heeft niets van doen met een Hegeliaanse wereldgeest die zich doorheen de geschiedenis doorzet, noch met één of andere transcendente geest. Alhoewel Landauer dit nooit systematisch uitwerkt, begrijp ik zijn geest als een ‘menselijke’ geest die oprijst uit onze natuur en groeit, zich verruimt in relatie met onze cultuur. Onze geest is ingebed in en een onderdeel van de menselijke leefwereld. Voor mijn interpretatie heb ik het volgende argument. Zoals reeds aangegeven vallen mensen, volgens Landauer, nooit zomaar met hun wereld samen. Een mens is niet louter object of product van de geschiedenis. Nee, de mens is ook vrij – en deze vrijheid situeert zich zowel in onze geest, ons denken, als ons handelen, onze praktijk. Hiermee appelleert Landauers denken aan een fenomenologisch-existentialisme. Een mens bezit in zich het vermogen om zich progressief of groeiend bewust te worden van zijn (of de) stuwende geschiedenis en dit laat hem toe om op zijn geschiedenis een zekere greep te krijgen. Een mens is nooit zomaar overgeleverd aan zijn geschiedenis. Deze dringt zich nooit totaal op. Dit belet echter niet dat de mens er soms niet in slaagt om de grenzen van zijn tijd te overstijgen. Dat hij niet in staat is om voorbij zijn culturele horizon te denken en te handelen. Toch draagt de mens in zich de mogelijkheid om meer te worden dan wat hij is. Hij bezit een geestelijk vermogen om voorbij het bestaande, het zijn, te kijken. Alleen vraagt

dit oefening, scholing en cultuur. Dit is voor Landauer de revolutie die de moeite waard is. Niet één of ander oproer of putsch, maar met volgehouden inspanningen mensen leren hoe complex hun verhoudingen met elkaar, met de geschiedenis... zijn. Dit inzicht is de geest die zorgt voor een gedeelde symbolische orde die zin geeft. Mensen leren inzien dat ze tot op zekere hoogte een geschiedenis (een gezin, familie, gemeenschap...) delen en dat ze 'samen' in vrijheid hun leven tot op zekere hoogte kunnen maken, kunnen sturen. In hedendaagse termen zou je kunnen stellen dat Landauer onomwonden pleit voor sociaal-cultureel werk, een onderwijs dat staat voor de *humanities*, de geesteswetenschappen, een sterke cultuursector en zo meer.¹ Uiteindelijk identificeert Landauer de geest met de liefde. "Dat is waarom de mensen van de geest – geest als liefde en als het creëren van samenleven [*Mitleben*] – het gezin, de gemeente, de natie (taal, gewoonten, kunst) nodig hebben. Deze maatschappelijke vormen zijn bruggen van licht die onze verschillende werelden met elkaar verbinden" (R75).

Landauers revolutie van de geest verklaart zijn kritiek op de moderne wetenschap, als een onderdeel van zijn antimodernisme. De wetenschap is geestdodend. Ze onderzoekt het leven enkel op basis van wat is. Ze heeft geen oog voor de wording, het gebeuren, het zingevend werk van de geest, de impact van de menselijke subjectiviteit. Ze ziet enkel een gesloten oorzakelijkheid (die er volgens Landauer niet is), ze opereert met een kille levenloze mathematische logica en een afstompemd rationalisme. Wat het Westen beschouwt als de verlichting, een superieure kennis met denkers als Galilei, Descartes, Copernicus, de prestigieuze wiskundige natuurwetenschap als basis voor alle weten... is voor Landauer een ramp. Men noemt de moderniteit, als reactie op de donkere middeleeuwen, een revolutie. Voor Landauer is ze dit niet. Het is een catastrofe. De reden daarvoor is dat de moderniteit door haar rationele oogkleppen niet ziet dat voor het welslagen van een revolutie 'de geest' noodzakelijk is. De moderne revoluties schakelen de geest uit. Onmiddellijk sluit dit aan bij zijn kritiek op het marxisme. Voor Landauer is het marxisme, net als het kapitalisme, te economisch-mathematisch, te rationeel, kil en dood. Het is een culturele woestijn. Zo bouw je geen samenleving op. Het is me niet duidelijk of Landauer de wetenschap totaal afwijst. Soms wordt Landauer naar mijn indruk te polemisch, maar in elk geval wijst hij erop dat een zuiver sciëntistisch wereld- en mensbeeld niet houdbaar is. Vanuit de fenomenologie kunnen we stellen dat een samenleving nood heeft aan wetenschappen, maar men moet zoeken om deze symbolisch of filosofisch in te bedden. Je mag de wetenschappen niet totaliseren. Ze zijn in een evolutionair denken niet het laatste antwoord op dat wat is – want er is geen totaal vaststaand zijn of een essentie, ook niet in de grond.

Met zijn pleidooi voor het belang van de geest draait Landauer de klassieke marxistische onderbouw-bovenbouwverhouding om. Wanneer mensen geen filosofie, inspiratie, geest of verhaal delen, dan wordt elke praktijk, ook de wetenschappelijke, zinloos. Dan is elke revolutie op voorhand verloren. Een materialistische revolutie loopt dan ook uit op een dictatuur. Let wel, gezinszins

pleit Landauer met zijn ‘geest’ voor een groot vernieuwd universeel verhaal. Eerder doelt hij op een interactie of wisselwerking tussen de vele menselijke verhalen die tijdelijk een gemeenschaps- of een gedeeld verhaal, een symbolische orde vormen voor een haalbare en leefbare topie.

Een topie als een politieke fenomenologische categorie

Landauer noemt een samenleving een topie. Het merkwaardige is dat hij in een brief vermeldt dat hij dit begrip ooit voor de grap in tegenstelling met het begrip utopie creëerde, maar dat het hem nadien nuttig bleek (R67). Of het woord nu werkelijk het resultaat is van een grap, laat ik in het midden, maar in elk geval is het niet slecht gekozen. In het Grieks betekent topos ‘plaats’, wat we kunnen begrijpen als een bepaalde context, een zekere ruimte en tijd. Een samenleving is dan, zoals ook Landauer deze definieert, een tijdelijk gesitueerde (niet stabiele, niet perfecte) politieke structuur. Een topie is dus geen totalitair begrip. In tegenstelling daarmee staat een utopie voor een stabiele, perfecte en dus niet-tijdelijke samenleving, waardoor dit begrip totalitair wordt. Een utopie is immers af. Alle sociale (en alle mogelijke andere problemen) zijn totaal en dus voor eeuwig en altijd van de baan. Voor de utopist stopt op een bepaald moment de geschiedenis. Ik verwijs even naar de etymologie van het begrip. In het Grieks kan het zowel eu-topie (een goede plaats) als een ou-topie (een onmogelijke plaats) betekenen. Voor Landauer is een utopie in elk geval onmogelijk. Zijn grondconcept van een eeuwig voortdurende evolutie laat een dergelijk totale stabiele samenleving niet toe. De centripetale krachten kunnen tijdelijk dominerend worden. Een samenleving kan eeuwen standhouden, maar nooit is haar evidentie verzekerd.

Wat me verrast is dat Landauer het woord topie gebruikt als een politieke categorie. We kennen dit woord uiteraard van Aristoteles’ werk *Topica*, dat de kunst van het argumenteren tot thema heeft. Minder bekend is dat één van Boehms laatste werken de titel *Topica*² draagt. Bij Boehm is dit begrip een epistemologische categorie. In dit werk pleit hij voor een ‘topisch’ begrip van de waarheid, wat niets anders is dan een waarheid die binnen een bepaald perspectief (een bepaalde context, plaats of topos) relevant is. Het is een waarheid die steeds tijdelijk, gesitueerd en dus nooit af is, maar die binnen een bepaalde context relevant is. Boehm begrijpt zijn topische waarheid in contrast met een objectieve wetenschappelijke waarheid, die claimt de objecten te beschrijven zoals deze ‘totaal’, en dus op zich, losgekoppeld van hun context, zijn. De parallellie met Landauer is snel gelegd. Landauers begrip van een topische samenleving en Boehms concept van een topische waarheid delen hun tijdelijk, lokaal en antitotalitair karakter. In elk geval sterkt die link me in mijn fenomenologische lezing van Landauer.³

Toch is ook bij Landauer het concept topische waarheid aanwezig, maar het

wordt niet op deze wijze benoemd. Ik geef één passage. Op een bepaald moment stelt Landauer, op het eerste gezicht paradoxaal, dat het verleden de toekomst is, waarop hij vervolgt: het verleden “is nooit voltooid, altijd in wording. Het verandert en wordt getransformeerd naargelang we verder schrijven.” (R80) Dit ‘verder schrijven’ of ‘transformeren’ van de geschiedenis raakt onze waarheidsvraag. Kunnen we de geschiedenis ‘objectief’ en dus ‘zuiver wetenschappelijk’ benaderen of eerder topisch? Landauer suggereert dat de context van waaruit we een historisch gebeuren proberen te begrijpen een impact heeft op onze historische praktijk waardoor die geschiedenis objectief, materieel een andere impact heeft – en dus verandert de geschiedenis. Zo loochent niemand de Franse Revolutie met zijn verklaring van de Rechten van de Mens. Alleen is het de vraag vanuit welke ‘geest’ men naar dit gebeuren kijkt, waarmee dan ook bepaald wordt hoe dit historisch gebeuren vandaag, in de wijze waarop wij geschiedenis maken, werkzaam is. De werkzaamheid, de objectiviteit, de impact van de geschiedenis wordt dus medebepaald door de wijze waarop we die vandaag begrijpen. (De objectivist kan dit erg vinden, maar Landauers punt is dat de geschiedenis niet anders werkzaam is. De menselijke subjectiviteit speelt steeds een bepaalde rol.) Landauer meent dan ook dat de geschiedenis geen causale keten is, die zich vast en stabiel doorzet. “Dat is niet het geval. De hele keten gaat vooruit – niet de laatste schakel. De zogenaamde oorzaken veranderen bij een nieuw effect. Het verleden is datgene waarvoor we het houden, en zijn effecten hangen daarvan af.” (R80)

Het christendom en de late middeleeuwen

Een aspect van Landauers beruchtheid is dat hij als progressief politiek activist een lans brak voor het christendom. Wat is daarvan aan? Hij werd ook al snel hiervoor bekritiseerd, onder andere door tijdsgenoten zoals Kropotkin. Is Landauer de heraut voor een bepaald godsbegrip, de heilige Drievuldigheid... Wat Landauer aan het christendom apprecieert is dat het een gemeenschappelijke of collectief gedragen symbolische orde kent. Als illustratie wijst hij op de middeleeuwse christelijke kunst. Van al die mooie romaanse of gotische bouwwerken is geen enkele individuele kunstenaar bekend. In die periode was daar ook geen behoefte aan. Kunst was een uiting van de collectiviteit.

Landauer erkent uiteraard dat de christelijke middeleeuwen ook maar een topie zijn. Zo is hij niet blind voor het feodalisme, het klerikalisme, de inquisitie, de onderdrukking,... (R102). Toch kennen de middeleeuwen op de moderniteit één groot voordeel. Ze kenden geen reëel centralisme of totalitarisme. Het middeleeuws totalitarisme is overwegend religieus-metafysisch van aard. De door het geloof gelegitimeerde middeleeuwse heerser bezit niet de technische middelen om daadwerkelijk reëel totalitair te heersen. Pas met de moderniteit zet het totalitarisme van het geloof zich door in een reëel en technisch-

wetenschappelijk heersen. De middeleeuwen waren dus niet zonder gebreken, maar het was een leefbare topie. Om deze reden noemt Landuaer het christendom en in het bijzonder de late middeleeuwen “de enige bloeiperiode in onze eigen geschiedenis – een synthese van vrijheid en dwang”. (R88) Ik geef nog het volgende citaat. “Ik wil hier herhalen: het christelijk tijdperk vertegenwoordigt een cultureel niveau waarin uiteenlopende maatschappelijke instellingen, die elkaar uitsluiten en naast elkaar bestaan, door een gemeenschappelijke geest doordrongen worden en een eenheid vormen van vele soevereine elementen die in vrijheid samenkomen. We noemen dit principe van de middeleeuwen *het principe van de geordende multipliciteit [das Prinzip der Schichtung]*, dat in tegenstelling staat tot *het principe van het centralisme en van de staatsmacht*, dat steeds opduikt wanneer de gemeenschappelijke geest verloren ging.” (R95) Met die geest doelt Landauer op het begrijpen van de complexe gelaagdheid of relationaliteit (let wel: niet rationaliteit) van de (ook politieke) werkelijkheid. Landauer beweert daarmee niet dat er geen middeleeuwse politieke entiteiten zijn. De middeleeuwen kennen alvast geen almachtige of gecentraliseerde overheden die alle andere vormen van gemeenschap overschaduwden. De middeleeuwse overheid is beperkt in zijn mogelijkheden, ze beoefent nog niet de biopolitiek. Het is een rudimentaire eenheid naast andere zeer diverse vormen van gemeenschap. “Het christelijk tijdperk wordt niet vertegenwoordigd door het feodale systeem; evenmin wordt het vertegenwoordigd door de dorps- of districtsorganisatie met zijn gemeenschappelijk bezit van de grond en zijn gemeenschappelijke economie; evenmin door de *Reichsversammlung*; evenmin door de kerk en de kloosters; evenmin door de gilden, de ambachten en de broederschappen met hun eigen juridische systemen; evenmin door de onafhankelijke staten en parochies van deze steden; evenmin door de federaties van steden of de vereniging van ridders; evenmin door de exclusieve en onafhankelijke vorm van de maatschappelijke organisatie. Het christelijk tijdperk wordt getypeerd door de totaliteit van deze vormen – vormen die elkaar doordrongen en georganiseerd waren zonder een maatschappelijke piramide van totalitaire macht te creëren.” (R95/6) De middeleeuwen staan voor “libertaire en federalistische tradities en instellingen” (R126) en “oude libertaire christelijke waarden” (R128). Kortom, de middeleeuwse adellijke heerser bezit geen stabiele autoriteit. Hij wankelt, is onzeker en geaccepteerd. De middeleeuwen bezitten een multipliciteit van autoriteiten, “maar er was geen heilig principe van wereldlijke autoriteit. Er waren vele onderhandelingen, vergaderingen en besluiten, maar geen wetten in de huidige [moderne]betekenis.” (R117) Geeft Landauer de middeleeuwen niet te veel ruimte?

Topische technologie, Bauwens en de nieuwe commons

Toen Boehm stelde dat hij een toekomst ziet in het ambachtelijke, kon ik dit

moelijk plaatsen. Het zou weinig Landaueriaans zijn te hopen dat we driehonderd jaar moderne technologisering ongedaan kunnen maken. De geschiedenis dringt zich immers op – alhoewel niet totaal, en hier ligt een kans. Tijdens het lezen van Landauers libertaire en federalistische werk moest ik steeds opnieuw denken aan Michel Bauwens' werk *De wereld redden. Met peer-to-peer naar een postkapitalistische samenleving*. In dit werk wijst Bauwens erop hoe de hedendaagse digitalisering de moderne tendens tot centralisering kan doorbreken. Het concept peer-to-peer komt uit de computerwereld. Het staat voor een netwerk van computers die functioneren zonder een centrale server. Door middel van peer-to-peer netwerken kunnen gebruikers mekaar als 'gelijken' en in 'vrijheid' vinden, informatie en kennis delen en als groep nieuwe toepassingen ontwikkelen. Dit zijn open netwerken die zoeken naar een oplossing voor een concreet probleem en dit gebeurt buiten de traditionele organisaties zoals bedrijven, ngo's, overheidsinstellingen. De kracht van Bauwens' werk is dat hij het digitale P2P-model opschaaft naar de politiek. Ook hij pleit voor een doorgedreven federalisering en een erkenning van verschillende samenwerkingsvormen op verschillende niveaus, elk met hun specifieke finaliteit en hun relationele autonomie. Zo heeft de staat zijn domein, maar evenzeer de buurt, de gemeenschap, de centrumstad... en in het organiseren van deze politieke structuren is de digitalisering een kans. Een oud middeleeuws begrip dat in deze digitale dynamiek weer aan kracht wint zijn 'de commons' – als een lokale politieke categorie.

Bauwens' werk situeert zich in een groeiende stroming van denkers die wijzen op een bepaalde ideologie omtrent Big Tech. Deze meent dat we als mens aan de superalgoritmes van Silicon Valley zijn overgeleverd, dat we het slachtoffer zijn van de totaal dwingende notificaties op onze smartphone – waarmee impliciet gesteld wordt dat de digitalisering zich totaal opdringt. Hiermee wordt de Big Tech meer macht toegeschreven dan nodig is. In dezelfde sliptestream wordt dan uiteraard gemeend dat mensen reageren zoals een computer en dus geesteloos surfen, swipen, klikken... en op die manier een tandrad zijn in één grote centralistische staat (het communistisch China) of één groot globaal bedrijf (de kapitalistische Big Tech), het surveillancekapitalisme. Deze ideologie is een aanfluiting van Landauers ontologie, wereld- en mensbeeld. Een hedendaagse Landauer zou stellen dat ook de digitalisering zich nooit totaal kan doorzetten. De digitale mathematische logica sluit niet aan op de werkelijkheid als een voortdurende nooit totaal bepaalde evolutie. Wat we nodig hebben, en dit sluit aan bij Bauwens, is een nieuwe filosofie (van de geest). Er is nood aan een onderwijs, een cultuur, een sociaal-agogisch werk, een herwaardering van de commons waarin mensen kunnen ervaren dat ze geen slachtoffer zijn van de zich steeds sterker opdringende digitalisering, dat ze hun leven (ook hun digitaal leven) voor een stuk in handen kunnen nemen. Dat de wijze waarop Facebook zijn algoritmes programmeert, ook een morele en politieke keuze is. Zo kunnen mensen zich bewust worden van hun topische mogelijkheden en in groep (of P2P)

zoeken naar topische digitale oplossingen waarvan ze mede-eigenaar zijn. Misschien kun je dit ook ambachtelijk noemen. Niet dat elk dorp opnieuw zijn middeleeuwse wagenmaker moet hebben. Eerder kunnen we denken aan een lokaal digitaal ambachtsman die bijvoorbeeld door middel van een 3D-printer, vanuit globaal gedeelde en collectief beheerde kennis, een oplossing maakt voor een lokaal probleem. Je kunt denken aan een lokale mobiliteitsapp die ook lokaal wordt beheerd. Een dergelijke benadering breekt met het utopisch totaliserend idee dat (1) de digitalisering ‘de oplossing’ is voor alle problemen en (2) alle digitale functies in één globaal systeem moeten worden opgenomen. Misschien is er meer nood aan een topische technologie, gestoeld op een fenomenologisch-relationale filosofie – met een afgewogen of relevant evenwicht tussen het lokale en het globale.

Stoten we hiermee op de politieke discussie van de komende eeuw? Komt er een herwaardering van ‘het lokale’? De klassieke moderne globalisering is voorbij. De vraag is alleen hoe gaan we dit lokale begrijpen? Welke geest is hier noodzakelijk en zinvol? Een politiek die het lokale totaliseert, zoals bijvoorbeeld het opnieuw opkomende nationalisme, en dus uiteindelijk op zijn beurt opnieuw de geest doodt? Een dergelijke evolutie is mogelijk. Dan nemen de antirelationele krachten van de destructie de overhand. De Brexit is een voorbeeld. Of worden we getuige van een politiek waarin de herwaardering van het lokale in relatie (en openheid) staat met het globale? Misschien vraagt een dergelijke politiek een filosofie waarin mensen leren inzien hoe complex, gelaagd of multipel hun werkelijkheid is. Dit wordt een enorme pedagogische en politieke uitdaging. Hoe een onderwijs ontwikkelen die ruimte geeft aan de ‘humanities’? Hoe een juridisch, economisch en sociaal kader ontwikkelen dat lokale gemeenschappen of commons mogelijk maakt? “Maar op een dag [schrijft Landauer] zal men beseffen dat socialisme niet de uitdrukking van iets nieuws betekent maar de ontdekking van iets dat al lange tijd bestond. Zodra men de juiste bouwstenen gevonden heeft zullen ook de juiste bouwers gevonden worden.” (R152). Er is nood aan een herontdekking van de relationele mens.

Ik sluit af met een laatste citaat. “Indien wij de maatschappij willen, dan moeten wij haar opbouwen, dan moeten wij haar in toepassing brengen. MAATSCHAPPIJ IS EEN MAATSCHAPIJ VAN MAATSCHAPIJEN VAN MAATSCHAPPIJEN; EEN BOND VAN BONDEN VAN BONDEN; EEN GEMENEBEST VAN GEMEENSCHAPPEN VAN GEMEENTEN; EEN REPUBLIEK VAN REPUBLIEKEN VAN REPUBLIEKEN. Daar alleen is vrijheid en orde, daar alleen is geest; een geest, die zelfstandigheid en gemeenschap, verbinding en onafhankelijkheid is.” (O182)

Het is goed dat de Kelderuitgeverij dergelijke teksten opdiept.

Noten:

1 Landauer was in 1919 tijdens het kortstondig bestaan van de Beierse Radenrepubliek minister van cultuur en opvoeding. Hij zag het als zijn opdracht om die 'revolutie van de geest' waar te maken. Kort na zijn benoeming werd hij tijdens een rechtse tegenputsch vermoord.

2 Dit boek verscheen als nummer 162 in de reeks *Phaenomenologica*. Boehm R., *Topik*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publisher, 2002, p. 203. Het verscheen in vertaling: Boehm R., *Topica*, uit het Duits vert. d. Quintelier G., Imavo, Brussel-Gent, 2012, p. 371.

3 Het is verrassend dat Landauer het begrip *topie* aanwendt als een politieke categorie. Op basis van de lectuur van Boehms *Topica* werk ik in mijn cursus sociale filosofie aan de Sociale Hogeschool VIVES al jaren met het concept 'topische samenleving' en dit in contrast met een 'utopische'. Mijn definitie van een topische samenleving is parallel met deze van Landauer.