

De menselijke natuur en het anarchisme

Door [Peter Marshall](#)

- Originele titel: Humane nature and anarchism
- Verschenen: 1989
- Bron: De As #92, <http://www.tijdschrift-de-as.nl>; Als essay verschenen onder de titel 'Humane nature and anarchism' in de bundel 'For Anarchism. History, Theory and Practice' (1989), Routledge, London/New York.

Dit essay verscheen als 'Humane nature and anarchism' in de door David Goodway geredigeerde bundel 'For Anarchism. History, Theory and Practice' (1989), een uitgave van Routledge/London and New York (zie De AS 90, p. 35). Peter Marshall (geb. 1946) doceerde filosofie en literatuur aan de universiteit van Londen. Momenteel is hij freelance schrijver in noord Wales. Volgend jaar verschijnt van hem bij Collins (Fontana) een omvangrijke studie over het anarchisme. Eerder publiceerde hij onder meer; William Godwin (1984), The Anarchist Writings of William Godwin (1986), William Blake. Visionary Anarchist (1988), Cuba Libre: Breaking the Chains? (1988).

De menselijke natuur en het anarchisme

Tegen het anarchisme, en in het algemeen tegen ieder streven naar vrijheid, wordt regelmatig het afgezaagde argument in stelling gebracht dat het tegen de 'menselijke natuur' is. Politiek-historici koesteren de opvatting dat anarchisten een optimistisch beeld hebben van de mens, die van nature goed is maar bedorven wordt door de staat. Schaf de staat af, laten zij anarchisten beweren, en de maatschappij zal een toestand van volmaakte harmonie bereiken. Doordat zij overtuigd zijn van de noodzaak van politiek gezag stellen de historici dat in werkelijkheid het tegendeel zal geschieden; zonder de staat zou de maatschappij tot de Hobbesiaanse nachtmerrie vervallen van gewelddadige wanorde en voortdurende oorlog. Het is dan voldoende om bij wijze van kritiek op het anarchisme te stellen dat het slechts een 'kinderlijk Utopia' is.[1] 'De menselijke natuur' wordt zo afgeschilderd als een lastpost die onze weg naar een vrije maatschappij en iedere andere verbetering blokkeert.

Het begrip menselijke natuur is ongetwijfeld een machtig wapen. Men doet er een beroep op alsof het van zichzelf een onoverkoombaar belang heeft. Enerzijds geeft men er de kracht van de logica aan, zodat het net als $2+2=4$ als een vanzelfsprekende waarheid geponeerd kan worden. Anderzijds wordt het als een empirische werkelijkheid gepresenteerd. De traditionele christelijke zedenmeesters die beweerden dat we door de oerzonde onherroepelijk veroordeeld zijn tot het hebben van een door en door verdorven aard, hebben van de Sociaal-Darwinisten van de vorige eeuw een pseudo-wetenschappelijk tintje gekregen. Deze immers hiel den vol dat in de strijd om het bestaan alleen de sterksten en slimsten het overleven. In onze eeuw hebben psycho-analiticen hun eigen versie van de erfzonde geleverd met de stelling dat wij ons in de greep van irrationele en onbewuste krachten bevinden of dat we gedreven worden door de wil tot macht. De sociobiologen, in hun streven naar het opsporen van de biologische wortels van de kapitalistische maatschappij, hebben niet zo lang geleden beweerd dat mensen van nature agressief zijn, genetisch egoïstisch en beheerst worden door een territoriaal imperatief (territoriumdrift, vert.).

Uit deze argumenten kan men concluderen dat een maatschappij van gewelddadige, bezitterige

egoïsten die naar macht streven natuurlijk is, en dat het politieke gezag in de vorm van staat en recht noodzakelijk is om de mens in toom te houden. Ieder alternatief maatschappij-model dat zou kunnen suggereren dat mensen in staat zijn zichzelf te besturen en een vreedzaam productief leven kunnen leiden zonder dwang van buitenaf, wordt als hopeloos naïef, onwaarschijnlijk en utopisch van de hand gewezen. De anarchistische visie van een vrije samenleving wordt daarom niet alleen als een onmogelijkheid maar ook als een vorm van zelfbedrog afgeschilderd.

Ik zou hier tegen in willen brengen dat, hoewel klassieke anarchistische denkers als [William Godwin](#), [Max Stirner](#) en [Peter Kropotkin](#) gemeenschappelijke vooronderstellingen over de mogelijkheden van een vrije samenleving delen, zij niet een gemeenschappelijk beeld van de menselijke natuur hebben. Ik hoop ook aan te tonen dat hun ideeën van de menselijke natuur niet zo naïef of optimistisch zijn als gewoonlijk beweerd wordt. Tenslotte wil ik mijn kritiek op het begrip menselijke natuur presenteren en een plausibele visie geven op de beperkingen en mogelijkheden van mensen, die toch het anarchistische ideaal van een vrije samenleving omvat. Anarchisten moeten duidelijk uitleggen waarom het geweld, de onderdrukking en de uitbuiting, die zozeer het verleden beheerst hebben, niet behoeven voort te duren in de toekomst. Zij moeten ook aantonen hoe de toenemende macht van staten in moderne industriële samenlevingen over de hele wereld niet alleen beteugeld kan worden maar zelfs beëindigd. Een verklaring van het menselijk gedrag is nodig om de gruwelen van Auschwitz en Hiroshima te verklaren en om een rijk van vrede, gerechtigheid en vrijheid tegemoet te zien.

Godwin

Als we de opvattingen over de menselijke natuur bekijken zoals die door de drie negentiende eeuwse anarchistische denkers William Godwin, Max Stirner en Peter Kropotkin naar voren zijn gebracht, ontdekken we enkele diepgaande en vaak onoverbrugbare verschillen. Godwin was het meest consequent en het meest logisch. In zijn *Enquiry Concerning Political Justice* (1793) heeft Godwin zijn ethiek en politiek op een duidelijk beeld van de menselijke natuur gegrond. Hij geloofde in universeel determinisme; dit wil zeggen, zowel de menselijke natuur als de natuur in de ruime zijn des woord worden door noodzakelijke en universele wetten beheerst. Binnen dit brede filosofische raamwerk stelde Godwin vervolgens dat 'het karakter van mensen voortkomt uit omstandigheden buiten de mens.[2] De gevolgen van erfelijkheid zijn dus minimaal (er zijn geen aangeboren denkbeelden of instincten): wij zijn bijna geheel het product van onze omgeving. Wij worden niet geboren als braaf of slecht, als altruïst of als egoïst, maar wij worden dit in overeenstemming met onze opvoeding en onderwijs.

Maar al stelt Godwin dat de menselijke natuur maakbaar is, hij gelooft ook dat deze zekere kenmerken bezit. Ten eerste: we zijn zowel unieke individuen als sociale wezens. Godwin schatte wel degelijk de persoonlijke autonomie hoog en het aan de Dissenters ontleende 'recht op een eigen oordeel' maakte hij tot de hoeksteen van zijn anarchisme. Hij hield staande dat wij niet onze individualiteit moeten prijsgeven om waarlijk gelukkig te worden of opgaan in de massa. Maar het is onjuist hem als individualist die geen rekening hield met de maatschappelijke dimensie van het menselijke leven te karakteriseren. Hij heeft meermalen beklemtoond dat wij sociale wezens zijn, dat onze plaats in de maatschappij is en dat de maatschappij onze beste gevoelens en capaciteiten tot uiting doet komen. Hij zag zeker geen spanning tussen autonomie en gemeenschap, omdat 'de liefde voor de vrijheid duidelijk tot een gevoel van eenheid en een neiging zich te vereenzelvigen met de zorgen van anderen leidt'.[3] In een maatschappij van vrijen en gelijken zouden we naar de overtuiging van Godwin tegelijk meer sociaal en meer individueel worden.

Godwin meende ook dat wij redelijke wezens zijn die de waarheid kunnen onderscheiden en hiermee in overeenstemming kunnen handelen. Als potentieel redelijk zijn wij met een wil begiftigd en in staat onze handelingen bewust vorm te geven.

Via de rede bracht Godwin zijn geloof in het determinisme in overeenstemming met zijn geloof in de menselijke keuzevrijheid: iedere handeling wordt bepaald door een motief en de rede stelt ons in staat te kiezen op grond van welk motief wij moeten handelen. De wil is daarom 'de laatste begripshandeling'.^[4] Doordat wij zowel redelijk als met een wil begiftigde wezens zijn, concludeert Godwin dat wij ook vooruitgang kennen. Godwins opvatting van de 'vervolmaakbaarheid van de mens' was gebaseerd op de stelling dat onze vrijwillige handelingen hun oorsprong vinden in onze meningen en dat de waarheid naar haar aard triomfeert over de onwaarheid. Hij bewees dit aan de hand van een syllogisme: 'Een juiste redenering en de waarheid moeten, indien goed verbonden met elkaar, altijd over onwaarheid prevaleren: Juiste redeneringen en waarheid kunnen goed gekoppeld worden: De waarheid is almachtig: De ondeugden en zedelijke zwakheden van de mens zijn niet onoverwinnelijk: De mens is vervolmaakbaar, of met andere woorden, is vatbaar voor voortdurende verbetering.'^[5]

Als de zonde niets anders is dan onwetendheid en, als onze meningen ons handelen bepalen, dan zullen opvoeding en onderwijs ons in staat stellen deugdzaam en vrij te worden. Hoewel we dus het product zijn van onze omstandigheden, kunnen wij hier kritisch over denken en wij kunnen er veranderingen in aanbrengen. Wij zijn dan ook in hoge mate de scheppers van ons eigen lot.

Godwin is vaak afgedaan als een naïeve visionair omdat hij mensen op deze wijze als vatbaar voor rede en vooruitgang zag. Als historicus was hij zich maar al te zeer bewust dat van zeker standpunt bekeken de geschiedenis 'weinig meer dan een aaneenschakeling van misdaden' is.^[6] Hij kende uit eigen ondervinding de kracht van het kwaad en het gewicht van op dwang berustende instellingen. Toch nam Godwin in het verleden duidelijke tekenen van maatschappelijke en intellectuele vooruitgang waar, en hij zag geen reden waarom dit proces niet zou kunnen doorgaan, ook al waarschuwde hij dat de verbetering onvermijdelijk gradueel en vaak onderbroken zou zijn.

Het is daarentegen moeilijk de beschuldiging vol te houden dat Godwin te rationeel was. Hij mag evenals John Stuart Mill gevonden hebben dat de waarheid voor zichzelf zou moeten strijden - hij heeft zijn welsprekende verdediging van de vrijheid van meningsuiting op dit geloof gebaseerd -, toch was hij geheel op de hoogte van de kracht van het vooroordeel. De lotgevallen van zijn eigen werk en de politieke reactie in Groot-Brittannië na de Franse Revolutie herinnerden hem dagelijks aan de kwetsbaarheid van de waarheid. Godwin heeft inderdaad gesteld dat mensen gewoonlijk doen wat zij juist achten. Maar terwijl er in sommige gevallen duidelijk een kloof is tussen daad en gedachte, is het heel aannemelijk dat wij werkelijk niet overtuigd kunnen worden van de wenselijkheid van iets wat we niet willen.

Het is zeker niet waar dat de emoties geen rol speelden in het denken van Godwin. Hij stelde dat 'drift en rede niet van elkaar te scheiden zijn' en dat iemand de deugd niet 'met kracht kan nastreven' als hij haar niet 'vurig bemint'.^[7] De rede staat niet op zichzelf, in de praktijk is zij 'louter een met elkaar vergelijken en tegen elkaar afwegen van verschillende gevoelens'^[8], een subtiële stellingname waar we niet gemakkelijk omheen kunnen. Maar in laatste instantie bleef Godwin erbij dat mensen in aanleg rationeel te werk gaan en dat we voor een verbetering van onze sociale omstandigheden aangewezen zijn op de ontwikkeling van onze verstandelijke vermogens.

Godwins opvattingen over de menselijke natuur en over maatschappelijke veranderingen plaatsten hem voor een moeilijk dilemma. Enerzijds stelde hij dat opvattingen bepaald worden door de economische en politieke omstandigheden, vooral door de regering. Anderzijds verwachtte hij in de eerste plaats hervormingen door opvoeding en vergroting van het inzicht. Omdat de regering op

opinie berust betekende dit voor Godwin dat het voldoende was de publieke opinie te veranderen om aan de regering haar fundament te ontnemen. Daaruit volgde echter de tegenspraak dat de mensen niet volkomen rationeel kunnen worden zolang er regeringen zijn en dat er regeringen zullen zijn zolang de mensen irrationeel blijven.

Stirner

Wat betreft de ontbinding van de staat en het politieke gezag kwamen Stirner en Godwin tot ongeveer dezelfde anarchistische conclusies maar hun opvattingen over de menselijke natuur lagen mijlen ver uiteen. Stirner was egoïst in merg en been. Godwin was van mening dat menselijke wezens in staat zijn tot redelijkheid, welwillendheid en solidariteit, Stirner zag dat als onbereikbare idealen. Godwin stelde dat rationeel denkende mensen ook van goede wil zouden zijn, Stirner hield het op het tegenovergestelde en ging ervan uit dat mensen alleen uit eigenbelang kunnen handelen. In Stirners wereldbeeld is geen plaats voor Godwins kalme redelijkheid en universele goedwillendheid: de mens wordt gedreven door zelfzuchtige instincten, zijn eigen ik is zijn dierbaarste bezit.

Zoals de titel van zijn hoofdwerk *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) eigenlijk al zegt, gaat Stirner ervan uit dat ieder individu uniek is met het ik als de enige scheidsrechter. Deze opvatting is het best te begrijpen tegen de achtergrond van de links-Hegeliaanse godsdienstkritiek die in de jaren veertig van de vorige eeuw in Duitsland tot ontwikkeling kwam. In tegenstelling tot Hegel met zijn wijsgerige idealisme waarin de geschiedenis als een ontvouwen van de Geest werd gezien, zagen de links-Hegelianen de godsdienst als een vorm van vervreemding waarin de gelovige bepaalde eigenschappen die hem gewenst voorkwamen, in een transcendente godheid projecteerde. De mens is niet naar Gods beeld geschapen maar God naar des mensen ideaalbeeld. Om deze vervreemding te boven te komen moest de mens volgens de links-Hegelianen zich zijn menselijkheid weer 'toe-eigenen' en tot het besef komen dat de ideale aan God toegeschreven eigenschappen menselijke eigenschappen zijn, die ten dele al verwezenlijkt zijn maar in een andere samenleving volledig verwezenlijkt kunnen worden. De godsdienstkritiek werd zo een radicale roep om hervorming. Stirner ging in zijn kritiek nog verder. Waar de links-Hegeliaan Feuerbach stelde dat we, in plaats van God te aanbidden, het wezen van onze menselijkheid moesten proberen te verwerkelijken, stelde Stirner dat dit soort humanisme niets anders dan verkapte godsdienst was. Het begrip menselijk wezen is een louter abstract begrip, het kan derhalve geen onafhankelijke maatstaf zijn om onze daden aan af te meten. Evenals het begrip volk is het een puur 'hersenspinsel'.^[9] In metafysisch opzicht is Stirner strikt genomen geen solipsist, het ik is voor hem niet de enige werkelijkheid maar wel de hoogste.

In zijn psychologie gelooft hij in psychologisch egoïsme. Het ik is een grootheid die van een op zichzelf gerichte wil uitgaat: 'Voor mijzelf ben ik alles en ik doe alles voor mijzelf.'^[10] De schijnbare altruïst is zonder het te weten en zonder het te willen een egoïst. Zelfs liefde is een vorm van egoïsme: Ik houd van hen (de mensen, vert.) omdat dat mij gelukkig maakt, ik houd van iemand omdat dat iets natuurlijks voor mij is, omdat dat mij plezier doet'.^[11] Met de nadruk die hij legt op de invloed van de verlangens op het denken loopt Stirner zo vooruit op Freud en op Adler doordat hij de wil als het hoogste vermogen van het ik ziet.

In zijn ethica ziet Stirner het eigenbelang als het enige goed. Eeuwige zedelijke waarheden bestaan niet en in de natuur vallen geen waarden te ontdekken. Er bestaan geen natuurlijke, maatschappelijke of historische rechten. Recht is gewoon macht: 'Wat je vermag te zijn heb je het recht te zijn'.^[12] Daardoor bestaat de heersende moraal uit de waarden van de machtigsten. Het individu heeft geen verplichtingen ten opzichte van wet of moraal; zijn enige belang is de vrije

bevrediging van zijn behoeften. Dit plaatst de bewuste egoïst boven alle goed en kwaad: 'Weg dus met alles wat niet in ieder opzicht mijn zaak is! Moet volgens u mijn zaak tenminste de 'goede zaak' zijn? Wat heb ik met goed of slecht te maken? Ik ben mijn eigen zaak, en ik ben goed noch slecht. Dat zijn allebei zinloze woorden voor mij. Het goddelijke is Gods zaak en het menselijke die 'des mensen'. Mijn zaak is niet het goddelijke noch het menselijke, noch het ware, het goede, het juiste, het vrije, enz.; alleen het mijne is mijn zaak, en dat is niet iets algemeen maar iets unieks, zoals ook ik uniek ben. Niets gaat boven mijzelf!'[13] Stirner gaat inderdaad zover dat hij iemands 'eigenheid' boven de waarde vrijheid stelt omdat het gemakkelijker is zichzelf te zijn dan vrij te zijn:

"Je kunt van veel dingen afkomen maar niet van alles...'De vrijheid leeft alleen in dromenrijk'. Mijn eigenheid daarentegen is mijn hele wezen en zijn, dat ben ik zelf. Ik ben vrij van dat waar ik vanaf ben maar ik ben de eigenaar van hetgeen ik in mijn macht heb of waar ik macht over heb. Mijn eigen ik ben ik altijd en onder alle omstandigheden als ik in staat ben mijzelf te heb ben en mij niet aan anderen uitlever",[14] Uitgaande van deze nadruk op het primaat van het ik komt Stirner tot een vrijheidsopvatting die niet alleen afwezigheid van dwang betekent maar ook het vermogen om als door niets beperkt individu een werkelijk vrije keuze in daden om te zetten: 'Ik ben alleen mij zelf als ik mijn eigen meester ben'.[15]Op grond hiervan breekt hij vervolgens alle doctrines af die uitgaan van de onderschikking van de belangen van het individu aan hersenspinsels en abstracties zoals God, de Mensheid, de Wet, de Staat en de Kerk. Vanuit deze opvatting over de menselijke natuur ziet Stirner, evenals Hobbes, de maatschappij als een oorlog van allen tegen allen. Omdat ieder individu zijn verlangens tracht te bevredigen komt hij onvermijdelijk in botsing met anderen. Maar ofschoon Stirner met zijn opvatting over de menselijke natuur als zelfzuchtig, driftmatig en machtsbelust dicht bij die van Hobbes komt, komen zij toch tot tegengestelde conclusies. Terwijl Hobbes de oplossing zocht in een almachtige staat die met behulp van het zwaard wetten oplegt om de onhandelbare menselijke driften in het gareel te brengen, geloofde Stirner dat het mogelijk en wenselijk was een spontane vereniging van egoïsten te vormen. Hij was ook niet van mening, anders dan Godwin, dat daarvoor een lange periode van voorbereiding en voorlichting nodig zou zijn. Het is voldoende als de mensen beseffen wat zij zijn: 'Je natuur is eens en voor al een menselijke natuur, je bent menselijke naturen, menselijke wezens. Wel, als je het al bent hoeft je het niet meer te worden.'[16]

De reden waarom we zonder staat en zelfs zonder formele maatschappelijke instituties kunnen is omdat we min of meer even machtig en kundig zijn. Als de mensen helemaal egoïstisch worden is het afgelopen met de ongelijke machtsverdeling die een hiërarchische samenleving met dienaars en meesters tot gevolg had. In een 'oorlog van allen tegen allen' zou geweld misschien nodig zijn om een herverdeling van de rijkdommen tot stand te brengen maar in de lofzang op individuele zelfbevestiging en opstand waar hij zijn betoog mee beëindigt, gelooft Stirner dat een revolutie die nieuwe instituties tot stand wil brengen overbodig is:

'Omdat ik niet streef naar omverwerping van het bestaande maar mij erboven wil verheffen, zijn mijn doelstellingen en activiteiten niet politiek of maatschappelijk maar egoïstisch want ze zijn alleen op mijzelf en op mijn eigenheid gericht. De revolutie vereist het vormen van instituties, die opstand vereist van de opstandige dat hij zich opricht of opstaat.'[17] In feite bezingt Stirner niet het streven naar macht over anderen maar over zichzelf. Als alle mensen zich terugtrokken in hun eigen uniekheid zouden de maatschappelijk conflicten verminderen in plaats van te verergeren: 'Als uniek wezen heb je niets meer gemeen met de ander en dus ook niets meer wat je scheidt of tegen elkaar opzet'.[18] Dat was de reden waarom hij geloofde dat het mogelijk was losse verbanden of spontane verenigingen te vormen met andere egoïsten. Ondanks hun fundamenteel zelfzuchtige natuur is het mogelijk een beroep te doen op de zelfzucht van de mensen om contractuele overeenkomsten te sluiten ter voorkoming van geweld en conflicten en op die manier het eigen belang te dienen. Alles bij elkaar genomen lijkt er niet veel verschil te bestaan tussen de opvattingen van Stirner en die van Adam Smith met zijn welbegrepen eigenbelang.

Godwin en Stirner hebben dus diametraal tegenovergestelde opvattingen over de menselijke natuur maar hetzelfde geloof in de wenselijkheid en mogelijkheid van een vrije samenleving zonder regering. Beiden zijn zij op zoek naar de een of andere vorm van voorlichting om tot verandering van het menselijke gedrag te komen. Maar terwijl Godwin van mening was dat mensen redelijk en van goede wil kunnen zijn en verbetering van hun lot in opvoeding zocht, beschouwde Stirner de mensen als onverbeterlijk zelfzuchtig en spoorde hij hen alleen aan hun belangen verstandig na te streven.

Het probleem met de opvattingen van Stirner is dat het met zijn uitgangspunt dat de mensen zelfzuchtige egoïsten zijn moeilijk is zich voor te stellen dat zij in een vrije samenleving niet naar de macht zouden grijpen en geen geweld zouden gebruiken om geschillen te beslechten. Zonder de sanctie van een morele verplichting of de dreiging met geweld is er geen reden om te verwachten dat mensen zich door overeenkomsten gehouden zullen achten. Als zij zich er alleen uit voorzichtigheid aan zouden houden, is zo al moeilijk in te zien wat die overeenkomsten voor zin zouden hebben. Dat machtsstrijd wel in wapenstilstand zou eindigen omdat partijen in sterke mate tegen elkaar opgewassen zijn, lijkt ook niet waarschijnlijk. Juist omdat de mensen ongeveer gelijk begaafd zijn, dacht Hobbes dat er een oorlog van allen tegen allen zou ontstaan als de wetten geen rem vormden.

Evenals bij Hobbes lijkt het model dat Stirner van de menselijke natuur schetst, de vervreemde subjectiviteit van een kapitalistische maatschappij weer te geven. Stirner paste de kapitalistische economische uitgangspunten toe op alle aspecten van het menselijke bestaan, met als gevolg dat het dagelijkse leven een weerspiegeling was van de ergste uitwassen van de kapitalistische instituties. Op die manier verschillen zijn opvattingen weinig van die van Adam Smith (van wie hij *Wealth of Nations* in het Duits vertaalde) of van die van hedendaagse apologeten van het laissez-faire kapitalisme, Murray Rothbard.

Maar bij nader inzien is Stirner niet helemaal consequent met zijn leer van het amorele egoïsme. Een consequente egoïst zou waarschijnlijk niets zeggen en zonder zich iets van anderen aan te trekken zijn eigen belangen nastreven. Maar de aanbeveling allemaal egoïsten te worden, heeft een morele grond. Ofschoon Stirner zegt alle objectieve waarden te verwerpen, houdt hij toch aan sommige waarden, eventueel zelfs puur egoïstische, vast. Het lijkt er daarom in laatste instantie op of zijn agressieve nihilisme toch een morele grondslag heeft.[19]

Kropotkin

Aan het eind van de negentiende eeuw stelde Kropotkin een totaal ander model van de menselijke natuur voor. Enerzijds verwierp hij datgene wat Stirner de 'oppervlakkige verwerping van de moraal' noemde.[20] Anderzijds onderstreepte hij Godwins wetenschappelijke visie op de natuur, als geregeerd door de Wet van de Noodzakelijkheid, door de mens als een sociaal wezen te beschouwen en te erkennen dat veranderingen vaak slechts gradueel zullen zijn. Wat nieuw was, was Kropotkins vertrouwen in de creativiteit en deugdzaamheid van mensen die in eenvoudige maatschappijen leven, zijn wens om zijn anarchistische inzichten van een wetenschappelijk fundament te voorzien, en zijn door en door evolutionaire perspectief.

Kropotkins benadering van de natuur en 'de mens' was door en door wetenschappelijk. Als geograaf en onderzoeker van professie waren de subjectieve en vage denkbeelden van Stirner hem anathema (een vloek, vert.). Hij vertelt ons dat hij zich begon te realiseren dat het anarchisme 'onderdeel is van een filosofie, zowel natuur- als sociale filosofie, die op een volstrekt andere manier ontwikkeld zou moeten worden dan volgens de metafysische en dialectische methoden die tot op heden in de

menswetenschappen toegepast zijn. Ik zag in dat dat met dezelfde methoden als die van de natuurwetenschappen moet gebeuren... op basis van inductie (algemene wetten, vert.), toegepast op menselijke instellingen.'[21] In *Modern Science and Anarchism* (1901) betoogde hij vervolgens dat de ontwikkelingen in zowel de natuurwetenschappen als de sociale wetenschappen in de richting van het anarchistische ideaal wezen. Kropotkin ontwikkelde zijn ideeën in de context van Darwins evolutietheorie. De theorie werd onder andere gebruikt door de Sociaal-Darwinisten die er hun pseudo-wetenschappelijke theorieën mee onderbouwden, theorieën die kapitalisme, racisme en imperialisme legitimeerden. Aangezien er, zo stelden zij, zowel in de natuur als in de maatschappij een 'strijd om het bestaan' plaats vindt, is het juist en onvermijdelijk dat 'de sterksten' overleven en overheersen, of het nu om een klasse, een ras of een natie gaat. T.H. Huxley, Darwins trouwe volgeling, stelde de dierenwereld bovendien voor als een voortdurende 'gladiatorenshow' en het leven van de primitieve mens als een 'continu vrij gevecht'. Kropotkin mengde zich in de controversie met een alternatieve interpretatie van het evolutionaire proces. Hij merkte op dat er in de natuur veeleer sprake is van samenwerking binnen een soort dan van competitie. In zijn boek *Mutual Aid*. (1902) suggereerde hij, zich baserend op een hele reeks feiten uit de dierenwereld en de geschiedenis van de menselijke samenleving, dat biologische en sociale vooruitgang het beste gediend werden door het praktiseren van wederzijdse hulp: 'Wij houden vol dat onder alle omstandigheden sociabiliteit het grootste voordeel is in 'de strijd om het bestaan'. Die soorten die dat, al dan niet vrijwillig, nalaten zijn gedoemd in verval te geraken, terwijl die dieren die het beste samenwerken de grootste kansen op overleven en verdere evolutie hebben.'[22]

Kropotkin maakte duidelijk dat 'de strijd om het bestaan' die plaats vindt, een strijd tegen ongunstige omstandigheden is en niet zozeer een strijd tussen individuen van dezelfde soort. Waar de Sociaal-Darwinisten stelden dat de strijd tussen individuen tot 'het overleven van de sterksten leidde', stelde Kropotkin dat het kader van de competitie de soort als geheel is en dat de soort met de hoogste graad van samenwerking en wederzijdse ondersteuning de grootste kans heeft om tot bloei te komen. Wederzijdse hulp binnen de soort vertegenwoordigt aldus 'de principiële factor, de principiële actieve actor in datgene wat je de evolutie kunt noemen'.[23] Kropotkin aarzelt niet om deze waarnemingen in de dierenwereld over te planten naar de menselijke samenleving. Hij houdt vol dat de samenleving een natuurlijk verschijnsel is dat aan het ontstaan van de mensheid vooraf gaat, en dat de mensheid van nature toegerust is om in een maatschappij zonder kunstmatige ordening te leven.

De mens is een sociaal wezen. Kropotkin wijst op bevindingen van de culturele antropologie waaruit blijkt dat in traditionele samenlevingen de mens in clans en stammen leefde, waarin gewoonten en taboes samenwerking en wederzijdse hulp reguleerden en concludeert op grond van historische studies dat de wederzijdse hulp in de middeleeuwse steden een hoogtepunt bereikte. Zelfs de opkomst van dwang-instituties en de staat heeft de vrijwillige samenwerking niet uitgeroeid. Volgens Kropotkin zal de evolutietheorie, mits juist begrepen, de mogelijkheid van het anarchisme onderstrepen, eerder dan dat die theorie het kapitalisme zou kunnen rechtvaardigen. Het anarchisme als een sociale filosofie is derhalve niet in strijd, maar juist in overeenstemming, met de evoluerende menselijke natuur. Kropotkin betoogt niet alleen dat een en ander een accurate en ware beschrijving van de natuur en de menselijke soort is, maar beschouwt het als een fundament voor de moraal. 'De natuur', zo schrijft hij in zijn posthume *Ethics* (1924), 'moet derhalve erkend worden als de eerste ethische leermeester van de mens. Dit sociale instinct, de mens, evenals alle sociale dieren aangeboren, is de oorsprong van alle ethische concepties en alle op basis daarvan ontwikkelde moraal.'[24]

De mens is daardoor van nature een moreel wezen. Bovendien, door te leven in een samenleving ontwikkelt hij een daaraan inherent gevoel voor rechtvaardigheid met als gevolg dat het als een gewoonte gaat functioneren. Als gevolg daarvan gaat de mensheid in moreel opzicht vooruit. Ons primitieve instinct voor solidariteit wordt verfijnder en veelomvattender naarmate de beschaving

voortschrijdt.

Kropotkin presenteert de mens aldus als een sociaal wezen en suggereert dat de belangrijkste factor in zijn ontwikkeling de vrijwillige samenwerking en wederzijdse hulp geweest is. Maar bij al zijn respect voor de sociabiliteit van traditionele maatschappijen verwerpt Kropotkin zeer zeker de verworvenheden van de beschaving en de cultuur niet. Basisbehoeften van de mens dienen evenals die van andere diersoorten bevredigd te worden, maar de mens is bovendien creatief en beschikt over verbeeldingskracht. Inderdaad, ons intellect en moreel bewustzijn worden primair door het samenleven opgeroepen. In *The Conquest of the Bread* (1906) (vert. [De verovering op het brood](#) was Kropotkins principiële kritiek op de ongelijke verdeling van het eigendom dat het niet aan allen de nodige vrije tijd schenkt om zich tot volwaardige menselijke persoonlijkheden te ontwikkelen: 'De mens is niet een wezen dat zich als enig doel het verschaffen van voedsel, drinken en een onderdak stelt. Zo gauw deze behoeften bevredigd zijn, dringen zich andere behoeften op, behoeften die zich in algemene termen als van artistieke aard laten beschrijven. Deze behoeften lopen zeer uiteen, zij zijn voor elk individu verschillend en hoe verder de beschaving vordert, des te sterker ontwikkelt zich de individualiteit en variëren de verlangens.'[25]

In de evolutie van een beschaving naar een vrije samenleving kunnen mensen niet alleen de volle reikwijdte van hun artistieke en intellectuele mogelijkheden ontwikkelen maar worden zij werkelijk sociaal en individueel. Daarom wordt werk aantrekkelijk en betekenisvol, het zal de arbeiders voldoening geven en hen niet, zoals nu, tekort doen. De prikkel om te werken zal eerder moreel dan materieel zijn - de bewuste bevrediging die voortvloeit uit het leveren van een bijdrage aan het algemene welzijn. En als eenmaal het brood veilig is gesteld, dan wordt het hoogste doel de ontwikkeling van het rijke menselijke potentieel.

Kropotkins anarchisme is aldus, zoals dat van Godwin, stevig gefundeerd op een duidelijke visie op de menselijke natuur. Wederzijdse hulp is een principiële factor in de natuurlijke en menselijke evolutie. Er is een moreel principe in de natuur dat er voor zorgt dat de mens een gevoel voor rechtvaardigheid heeft. Wij zijn van nature sociaal, coöperatief en moreel. Maar terwijl de maatschappij een natuurlijk verschijnsel is, is de staat met haar dwang-instellingen een kunstmatig en kwaadaardig gezwel.

Indien samenwerking een natuurlijk verschijnsel is, blijft voor Kropotkin het probleem bestaan hoe de huidige ongelijkheden en het egoïsme verklaard moeten worden. Om dit op te lossen, gaat hij er van uit dat menselijke wezens een tweede natuur hebben ontwikkeld die hen er toe bracht om macht na te streven en de medemens te overheersen en uit te buiten. Bovendien is het een gegeven dat, hoewel hij de invloed van economische omstandigheden op politieke instituties inzag, zijn analyse van de oorsprong van de staat, waarbij een minderheid een aantal militaire en juridische privileges in bezit wist te nemen, suggereert dat politieke macht van het begin af aan belangrijker was dan economische macht.

Niettemin bleef Kropotkin er op vertrouwen dat de bezitloze meerderheid de nieuwe dwang-instellingen zou vernietigen en een natuurlijke geneigdheid zou ontwikkelen om elkaar bij te staan. Wanneer politiek gezag, met inbegrip van alle andere kunstmatige beperkingen, verwijderd zou worden, zouden de mensen volgens Kropotkin sociaal gaan handelen, dat wil zeggen in overeenstemming met hun sociale aard. Hoe ver ook van ons af, geloofde hij toch dat er als de natuurlijke uitkomst van de evolutie van de mens een vrije maatschappij zou komen.

Kritiek

Ondanks dat ik enkele van de veronderstellingen van deze drie klassieke anarchisten deel, is mijn eigen filosofische uitgangspunt in zekere zin verschillend. Ik voel weinig sympathie voor Stirners egoïsme en beschouw zijn weergave van de drijfveren van de mens als onjuist. Godwins visie op de mens als in aanleg rationeel, voorzien van een vrije wil en vooruitstrevend, is aantrekkelijk, maar is uiteindelijk gebaseerd op het geloof in de almacht van een universele waarheid, wat moeilijk is vol te houden. Het evolutionaire perspectief van Kropotkin is van belang, maar zijn ethisch naturalisme is niet te verdedigen. Er liggen geen waarden in de natuur verborgen: alle waarden zijn geschapen door de mens.

Naar mijn mening doen we er beter aan om het begrip 'menselijke natuur' af te schaffen, aangezien het uitgaat van het bestaan van één vaststaande essentie binnen de mens die bepaalde omstandigheden vereist om tot uitdrukking te komen, of uitgaat van één of andere inherente kracht die ons buiten de invloed van de geschiedenis of de cultuur om voortdrijft. Verstrekkende beweringen over de menselijke natuur zijn eigenlijk altijd verdacht te noemen. Het zijn vaak verdeckte definities - zoals in de uitspraak 'alle mensen zijn wilde beesten' - en kunnen als zodanig niet met behulp van enig bewijsmateriaal geverifieerd, bewezen of afgewezen worden. Bovendien bevatten zij meestal een enigszins verwarde mengeling van feit en norm, een beschrijving van hoe mensen zijn en hoe ze zouden moeten zijn. De bewering dat 'mensen van nature agressief zijn' wordt naar voren gebracht als een feitelijke stelling - 'alle mensen zijn in feite agressief' - maar impliceert ook de norm dat we allemaal agressief behoren te zijn. Dit wordt nog meer duidelijk in beweringen als 'pacifisme is onnatuurlijk'. Uiteraard zijn feiten van belang voor waarden, want het begrip van wat we zijn, helpt ons om te bepalen wat we kunnen en zouden moeten doen. Maar wat geldt als een feit hangt onveranderlijk af van een reeds eerder vaststaande theorie en norm. Etnologen en psychologen zijn berucht om het projecteren van menselijke waarden op de natuur en het vervolgens claimen dat ze deze hebben aangetroffen als harde en vaststaande feiten. Zij verbreiden bijvoorbeeld bepaalde ideeën over dominantie en hiërarchie naar de natuurlijke wereld van niet-menselijke biologische verhoudingen, terwijl dergelijke ideeën het product zijn van de door de maatschappij geconditioneerde menselijke geest. Aldus wordt 'de mens' afgeschilderd als een 'naakte aap' die wordt gedreven door een sterke territoriumdrift en die in hevige mate last heeft van agressie zoals ganzen dat bijvoorbeeld hebben. De wetenschap kan ons helpen om de maatschappij en de cultuur te begrijpen, maar het is belangrijk om te onthouden dat de zogenaamde 'objectieve' wetenschap op haar beurt door beide wordt beïnvloed. Gezien het bovenstaande lijkt het raadzaam om een stap verder te gaan dan het bekende feit/waarde (is/ought) debat en te erkennen dat er geen onoverbrugbare kloof bestaat tussen 'normatieve' en 'beschrijvende' beweringen. Dialectisch gezien zijn 'wat zou kunnen' en 'wat zou moeten' onscheidbare onderdelen van 'wat is', aangezien het eerste het morele en praktische potentieel bevat voor het laatste. Het probleem met de meeste visies op 'de menselijke natuur', met name die welke door psycho-analytici en sociobiologen naar voren worden gebracht, is dat zij een opvallende gelijkenis vertonen met het wereldbeeld van de klasse waar de denkers toe behoren. In het westen is het gezichtspunt van de heersende klasse dat menselijke wezens fundamenteel egoïstisch, concurrerend en agressief zijn. Dit standpunt gaat echter historisch gezien alleen maar op voor de opkomst van het kapitalisme en de natiestaat, en houdt geen rekening met het organische en coöperatieve gedrag van traditionele maatschappijen of bijvoorbeeld de wederkerige hulppraktijken in de Middeleeuwen. Het bezitsindividualisme van de westerse wereld is een relatief recente ontwikkeling. De heersende klasse en haar ideologische verdedigers trachten ons te overtuigen dat bepaalde menselijke eigenschappen zoals eigenbelang en het streven naar bezit, welke van historische en voorbijgaande aard zijn, in feite existentieel en eeuwigdurend zijn.

Een ander probleem met het concept van de menselijke natuur is dat iedere bewering over die

menselijke natuur pas geldig is, wanneer deze opgaat voor alle menselijke wezens. Indien men in de antropologie en de geschiedenis tegenvoorbeelden van een bepaald menselijk gedrag kan ontdekken, dan zijn zulke uitspraken niet universeel geldig. Zij dienen derhalve aangeduid te worden onder vermelding van de betrokken omstandigheden; er kan bijvoorbeeld alleen worden gesteld dat in bepaalde kapitalistische maatschappijen de mensen zo sterk op bezit zijn gericht. Dergelijke uitspraken zouden dan ook geïnterpreteerd dienen te worden als dat mensen, of de meeste mensen, zich normaliter op een zekere manier gedragen. Wanneer dit het geval is, dan is het voor anarchisten eenvoudig om te beweren dat ondanks het feit dat de meeste mensen zich in het verleden op een agressieve manier hebben gedragen, en ondanks dat de meeste mensen zich heden ten dage egoïstisch opstellen, dit niet betekent dat dit altijd zo zal blijven, of dat gewijzigde omstandigheden niet zullen leiden tot een ander gedrag. Het wordt dan mogelijk om naar tijd en plaats verschillende maatschappijen aan te duiden (lering trekkend uit de antropologie en de geschiedenis zoals Kropotkin en meer recent [Murray Bookchin](#) dat hebben gedaan) om te bewijzen dat eigenbelang en hiërarchie niet universeel zijn en dat het mogelijk is om een maatschappij te creëren die afwijkt van de modellen die door de machthebbers worden voorgestaan. In plaats van het presenteren van één model van de mensheid, wijst kermis van de geschiedenis en de antropologie er op dat menselijk gedrag per definitie onvoorspelbaar is.

Ik zou het argument echter nog verder willen uitbreiden, en willen suggereren dat het fundamenteel misleidend is om te spreken van de collectieve abstractie 'de mens'; er zijn alleen mannen en vrouwen, menselijke wezens. Menselijke wezens zijn sociale dieren, maar zij zijn ook ieder op zich uniek. De menselijke soort is te gevarieerd om te kunnen spreken van één onderliggende en vaststaande essentie die wordt uitgerukt door de maatschappij en de cultuur. Aangezien 'de menselijke natuur' zo'n dubbelzinnige en misleidende term is. lijkt het een goed idee om het gebruik ervan volledig af te schaffen.

Dit wil niet zeggen dat er geen eigenschappen zijn die kenmerkend zijn voor de menselijke soort. Wij zijn een soort die zich tijdens een miljoenen jaren durende biologische evolutie heeft ontwikkeld. Met andere soorten: wij hebben de fundamentele instincten van honger en seks gemeen. Zonder de bevrediging van de eerstgenoemde zouden we niet als individu overleven, zonder de laatstgenoemde zou onze soort uitsterven. Ik ben het dan ook eens met Marx dat we fundamenteel gezien sociale wezens zijn: we worden allemaal geboren binnen een netwerk van sociale verhoudingen. Maar afwijkend van andere soorten zijn we uit de natuurlijke wereld te voorschijn gekomen als denkende wezens - Homo sapiens. De menselijke geest is als enige in staat tot conceptueel denken, symbolische communicatie, en zelfbewustzijn en individualiteit.

Cultuur

Naast de biologische evolutie, zijn wij de laatste miljoen jaren een periode van culturele evolutie binnengetreden, waarin onze verzamelde ervaringen van de ene op de andere generatie worden overgeleverd. Het gevolg is dat, hoewel we een aantal biologische behoeften met andere dieren delen, de wijze waarop deze worden uitgedrukt en bevredigd, cultureel en sociaal wordt bepaald. Bovendien heeft de menselijke samenleving zelf een aantal nieuwe behoeften gecreëerd, zoals de behoefte aan productief werk, liefdevolle relaties, en een zinvolle verhouding met de wereld.

Hoewel we niet beschikken over één bepaalde 'menselijke natuur' als een soort vaststaande essentie, worden we wel geboren met een bepaalde hoeveelheid voor uitbreiding vatbaar vermogen tot waarneming, begrip en taal. Deze aangeboren capaciteiten, die een centraal onderdeel uitmaken van

ons menselijk bewustzijn, stellen ons in staat om na te denken, te communiceren en scheppend bezig te zijn. In het geval van taal bijvoorbeeld, worden we geboren met het vermogen om uitdrukkingen zowel te begrijpen als te gebruiken. Dit stelt ons niet alleen in staat om de wereld waarin wij ons bevinden te interpreteren, maar het verschaft ook de basis van onze persoonlijke identiteit en sociale vrijheid. Het voordeel van deze stellingname is dat deze het reductionisme vermijdt van zowel de rationalist die beweert dat we ter wereld komen met een aantal aangeboren ideeën als dat van de empiricus, die stelt dat we bij de geboorte een volkomen onbeschreven blad zijn.

De aangeboren vermogens en capaciteiten liggen echter niet volledig vast en kunnen worden uitgebreid. Zij kunnen van te voren bepaald zijn, maar worden ook weer door de ervaringen gevormd. Het afgezaagde debat over het relatieve belang van erfelijkheid en omgevingsfactoren, aard versus opvoeding, gaat voorbij aan het feit dat geen van beide constante variabelen vormen. Vanaf het moment dat een menselijke wezen is verwekt, vindt er een interactie plaats tussen de geërfde factoren en de omgeving, en latere ervaringen worden altijd geïnterpreteerd in overeenstemming met eerdere ervaringen. Variaties in lichaamslengte hingen vroeger bijvoorbeeld vooral af van omgevingsfactoren zoals voeding en gezondheid, en worden pas in de laatste tijd voornamelijk bepaald door genetische factoren.

Hieruit volgt dat de wijze waarop onze aangeboren vermogens uitdrukking vinden, afhangt van de omstandigheden waaronder we worden geboren. Onze omstandigheden beperken en dwingen ons. Maar onze omstandigheden, zoals al het andere in het heelal, zijn in constante beweging. Omdat we met verstand begiftigd zijn, is daar aan toe te voegen dat wij niet alleen in staat zijn om bedoelde omstandigheden bewust te accepteren, maar ook om ze te veranderen en nieuwe te creëren. Door de omstandigheden te veranderen, veranderen we ons zelf. Wij zijn namelijk tegelijk producten en producenten van de geschiedenis. De menselijke maatschappij is dus niet gebouwd op een onveranderlijk fundament van 'menselijke natuur', of op enig vastliggend biologisch gegeven, maar ontwikkelt zich dialectisch en kan bewust geschapen worden om onze behoeften uit te drukken en te bevredigen.

Er zijn vanzelfsprekend existentiële beperkingen aan onze menselijke mogelijkheden: we verlangen naar onsterfelijkheid, terwijl we geboren zijn om op een zeker moment dood te gaan; we zijn op zoek naar absolute kennis, toch verkeren we in voortdurende twijfel. En ook: we kiezen onze ouders niet; we zijn geboren in een omstandigheid die naar tijd en plaats bepaald is. Maar hoe we op deze existentiële beperkingen reageren is vervolgens weer niet voorbeschikt, ligt niet vast.

Het is ons bewustzijn dat ons vrij maakt. Omdat bewustzijn intentioneel is, kunnen we de invloeden die op ons inwerken opmerken en ze ook begrijpen. Dan kunnen we kiezen op welke invloeden we greep willen hebben of welke we willen ontwikkelen en op grond van welke motieven we verder willen. Tussen ons zelf en de wereld is een ruimte die we kunnen benutten om 'neen' te zeggen. We zijn geen vastliggende conclusies: we kunnen weigeren om het type te zijn of te worden dat onze opvoeders en leiders van ons willen maken.

Daarin ligt onze vrijheid, het gebied van de bewuste keuze. Wij zijn vrij om in evenwicht te geraken met onze existentiële en sociale mogelijkheden, en om met in achtnaam van het verleden ons zelf te werpen in een toekomst, die we zelf geschapen hebben. Wij kunnen kiezen, zoals Sartre suggereerde, om niet te kiezen en te worden als een steen. We kunnen angst hebben voor vrijheid en vermijden er verantwoordelijkheid voor te dragen. Dit alles niet tegenstaande dat we uiteindelijk allen voor een groot deel verantwoordelijk zijn voor ons individuele leven, voor de sociale omgeving en voor de natuur zelf. Deze positie kan een zachte vorm van determinisme genoemd worden. Er wordt erkend dat er oorzaken zijn die invloed op ons uitoefenen, maar deze beschouwt alle oorzaken als incompleet en met een open einde. Zulke oorzaken dringen wel een bepaalde richting op, maar beschikken niet in onwrikbare zin.[26] Het ziet kennis als onlosmakelijk van vrijheid en definieert vrijheid tegelijk als

de bevrijding van externe dwang en als de mogelijkheid om de eigen vermogens tot ontwikkeling te brengen. Zoals planten verwerklijken menselijke wezens hun aanwezige vermogens in overeenstemming met de omgeving; maar in tegenstelling tot planten kunnen zij de omgeving waarin zij zich bevinden veranderen.

Dat biedt de mogelijkheid om het binnen het anarchisme uit te werken, iets waarop [Noam Chomsky](#) wees, daarbij gebruik makend van het idee van de zelf-regulatie van de aanwezige intellectuele en creatieve vermogens van de menselijke geest.[27] Het is een soort zelf-regulatie die geen dwanginstituties of politiek gezag nodig heeft; het is juist zo dat deze alleen maar kwaad doen. Het ziet vrijheid als een uitzonderlijke voorwaarde waaronder menselijk bewustzijn en geluk kunnen gedijen en groeien. Het is een vrijheid, zoals [Michael Bakoenin](#) opmerkte, die inhoudt: "de volledige ontwikkeling van alle materiële, intellectuele en morele krachten die bij iedereen als verborgen mogelijkheden aanwezig zijn; de vrijheid die geen andere beperkingen kent dan ons door de wetten van onze eigen natuur zijn voorgeschreven, zodat er eigenlijk gesproken geen beperkingen bestaan. Die wetten zijn ons immers niet door een of andere wetgever die zich naast of boven ons bevindt, opgelegd: zij zijn ons immanent en inherent gegeven, zij vormen de grondslag van ons bestaan".[28]

Bovendien is het niet alleen onze geest, maar zijn het ook onze emotionele en seksuele krachten die zichzelf besturen als zij niet verstoord worden door kunstmatige beperkingen, die door dwanginstituties worden opgelegd. Het is zoals Wilhelm Reich naar voren bracht: "Onder natuurlijke voorwaarden reguleren de vitale krachten zichzelf spontaan, zonder een dwangmatige plicht of een dwangmatige moraliteit".[29] Het klassieke conflict tussen rede en verlangen is niet onvermijdelijk maar een product van onze sociale omstandigheden. Omdat lichaam en geest twee aspecten van de hele persoon zijn en de hele persoon zichzelf stuurt, kunnen mensen alleen in een vrije maatschappij van zelfsturende individuen hun potentiële vermogens ontwikkelen en uitgroeien tot sociale en creatieve wezens.

Dat we zelfsturende en autonome individuen zijn, betekent niet dat we als op drift geraakte atomen zonder enig contact langs elkaar heen schieten. We zijn gevormd in gehelen en we kunnen onze individualiteit alleen door middel van anderen verwerklijken. Om een volwaardig individu te worden, moeten we volledig sociaal worden. Deze paradox verschijnt als minder problematisch wanneer we hem vergelijken met Arthur Koestlers beschrijving van de biologische en sociale individuen als 'holons' - "zelfregulerende systemen die zowel de autonome vermogens van zelfstandige entiteiten aan de dag leggen als de afhankelijke vermogens van de delen".[30] Zij beschikken over een dubbele aanleg waardoor ze zich kunnen laten gelden in hun individualiteit als autonoom geheel maar ook kunnen functioneren als geïntegreerd deel van een groter geheel.

In het licht van de controverse of wij van 'nature' goed of slecht zijn, egoïstisch of weldadig, zachtmoedig of agressief, beschouw ik het zoeken naar één onherleidbare waarde om over het wezen van de mens te spreken als absurd en te beperkend. We hebben aangeboren neigingen voor beide typen gedragingen; het zijn de omstandigheden die deze neigingen stimuleren of intomen. Hoewel de huidige autoritaire en hiërarchisch ingerichte maatschappij egoïsme, concurrentie en agressie stimuleert, is er toch een goede reden om te menen dat een vrije samenleving zonder opgelegd gezag en dwang onze weldadige en sympathieke neigingen zal stimuleren. In plaats van dat wat we in de huidige maatschappij aantreffen te veralgemeniseren, moeten we onderkennen dat het om een uitzondering gaat eerder dan om een norm. De hedendaagse ideologie, die vooruitgang vereenzelvigd met groei en concurrentie, die geluk definieert in termen van consumptie en die 'hebben' verwart met 'zijn', staat historisch op zichzelf.

De antropologie leert bijvoorbeeld dat er vele zachtmoedige samenlevingen hebben bestaan, waarin

mensen niet elkaar wilden vermoorden of overheersen. Verschillende samenlevingen getuigen daarvan, zoals de Arapesh in Nieuw Guinea, de Lepchas van Sikkim in het Himalaya gebied en de pygmeeën in de Ituri regenwouden van de Kongo. Er bestaat een rijke hoeveelheid gegevens die aantonen dat voor een groot deel van de geschiedenis mensen zonder leiders vreedzaam en in onderlinge samenwerking hebben geleefd. Dit type maatschappij heeft verschillende vormen gekend van kleine groepen jagers als de eskimo's en de bosjesmannen tot de Tiv agrariërs, waarvan er een miljoen leefden in Nigeria. Zelfs in agrarische maatschappijen, die een overschot voor de leidende klasse moesten verbouwen en een over hen gestelde regering hadden, bestonden vaak een groot aantal vergaand gedecentraliseerde federaties. De bedoeïenen in het Midden Oosten en de Kabylen in Algerije regeerden zichzelf door middel van autonome dorpsraden. En ook de Santals die met over de drie miljoen mensen in oost India verbleven, namen beslissingen over zaken die hen aangingen in vrije en open vergaderingen, waarbij de dorpsvoorman voornamelijk dienst deed als vertolker van de consensus.

De anarchie van deze traditionele maatschappijen zonder leiders betekent niet noodzakelijkerwijs dat zij vrij zijn in de moderne zin, dat wil zeggen in de zin van het aan het individu voorhouden van een uitgebreid keuze-scala. Die maatschappijen worden vaak gekarakteriseerd door seksisme en ageïsme (age=leeftijd; vert.), dus door de macht die aan mannen en veelal daarbij op grond van leeftijd wordt verleend. In plaats van wetten zijn er ingrijpende sancties om de overtreder van regels te hervormen en om het afwijkende individu aan te passen. Dit kunnen religieuze sancties zijn, zoals de dreiging met bovennatuurlijke straffen, en sociale, in het bijzonder uitstoting, kleinering en roddel. De kracht van de gewoonte en het gebruik is ook zeer sterk en kan domheid, intolerantie en vooroordeel in stand houden. Ondanks dit alles tonen deze maatschappijen aan dat menselijke wezens hebben geleefd en kunnen leven zonder dwanginstituten en autoritaire leiders.[31] In de recente geschiedenis hebben zich verschillende pogingen voorgedaan om op uitgebreide schaal een 'gemenebest' te verwerkelijken, gebaseerd op aloude patronen van coöperatie, gecombineerd met een modern verlangen naar persoonlijke vrijheid. De zelfbesturende wijken in de Parijse Commune blijven inspireren. De boeren in de Oekraïne tijdens de eerste dagen van de Russische revolutie vormden anarchistische communes. Het grootste experiment tot dus ver speelde zich af tijdens de Spaanse revolutie, toen de boeren in Aragon en Valencia en de arbeiders in Barcelona zichzelf organiseerden in communes en raden en zij in de burgeroorlog tegen Franco in anarchistische eenheden vochten. Het feit dat de revolutie stuk liep, waaraan vooral externe factoren debet waren, verandert niets aan de zaak dat het anarchistisch ideaal deelsgewijs gerealiseerd was en toonde aan dat het uitvoerbaar was.

Het huidige verloop van de geschiedenis lijkt te gaan in de richting van meer centralisatie, militarisering en autoritaire staten, maar de verloren gegane resultaten van gebrekkige anarchieën kunnen ons veel vertellen over hoe men een maatschappij kan organiseren zonder leiders. Zij tonen aan dat de natiestaat alleen een recente ziekte is van het politieke lichaam. Bovenal herinneren zij ons aan de belangrijke waarheid dat vrijheid de moeder en niet de dochter is van orde. Hoewel er heden ten dage geen zelfbewuste anarchistische maatschappij bestaat, tonen de grote sociale experimenten van de laatste honderd jaar aan dat het gaat om een steeds aanwezige mogelijkheid en een onuitroeibaar deel van de menselijke potentie. Een vrije maatschappij behoort tot het rijk van de objectieve mogelijkheden. Er bestaat geen voorbeschikt patroon van de geschiedenis, geen ijzeren wet van de kapitalistische ontwikkeling, geen rechte weg die we moeten volgen. Hoewel de geschiedenis steeds mede wordt bepaald door voorgaande omstandigheden, maken we ze zelf; en zoals het verleden kan de toekomst er afhankelijk van onze keuzen en handelingen autoritair of libertair uitzien.

Bookchin

De mythe dat de menselijke natuur in essentie een vastliggend gegeven zou zijn is nu ontmaskerd en er is een alternatieve kijk op de menselijke beperkingen en mogelijkheden gegeven. Ik zou nu enige morele gevolgtrekkingen willen behandelen. Hoewel de natuur niet de mogelijkheid uitsluit van vrijheid en autonomie, is het moeilijk om een objectieve ethiek te baseren op een filosofie over de natuur, zoals Kropotkin eens en Murray Bookchin nu trachten te doen.[32] In de eerste plaats wordt bij zo'n poging over het hoofd gezien dat het in strijd met de logica is om te beweren dat iets behoort te zijn omdat het er is. Een studie van agressie kan al dan niet licht werpen op agressie bij de mens; het zegt niets over de vraag of agressie goed of slecht is. Stirner heeft gelijk als hij benadrukt dat mensen waarden scheppen. Wij hebben de neiging om in de natuur datgene te zien wat wij willen vinden. De strategie van mensen als Kropotkin en Bookchin, evenals die van de Sociaal-Darwinisten en hun hedendaagse tegenhangers de sociobiologen maken deze fundamentele vergissing. Toch zou ik willen betogen dat het belangrijk is om een evolutionair perspectief te hebben dat erkent dat de mensen in het verleden veranderd zijn en in de toekomst waarschijnlijk zullen blijven veranderen. Het maakt ons er van bewust dat wij een soort zijn te midden van andere soorten en dat er alleen een gradueel en niet een fundamenteel verschil is tussen ons en andere dieren. We maken niet alleen deel uit van de mensheid maar van een wijdere gemeenschap van levende wezens. We hebben geen van God gegeven voorrechten om de managers van het kosmische proces te worden of de heersers over de schepping.

Nog belangrijker is dat we een ecologisch perspectief zouden moeten ontwikkelen dat de mensheid als een onscheidbaar deel ziet van het levende web van de natuur, dat erkent dat onze overleving afhangt van het overleven van onze ecologische omgeving en dat de verschillende soorten beziet als intrinsiek waardevolle leden in een niet-hiërarchische wereld. De volledigheid van het geheel en de volledigheid van een deel zijn wederzijds van elkaar afhankelijk. Dit wil niet zeggen dat we louter en alleen een beroep moeten doen op doelmatigheid om het verspillen van de aarde door de mensheid een halt toe te roepen. Evenmin houdt het in dat alle organismen gelijke burgers zijn in een democratie van de biosfeer.[33] Ik zou, in tegenstelling tot de biocentrische ethiek, willen betogen dat alle organismen niet van gelijke waarde zijn. Zij bezitten geen gelijke 'rechten' die het recht op een identieke behandeling zouden moeten geven. Niet alleen zijn rechten zuiver menselijke afspraken, maar zo'n redenering zou mensen en neushoorns op hetzelfde niveau stellen als het Aids virus of waterpokken. Maar terwijl de zuivere nuttigheidsberekening tot afschuwelijke conclusies kan leiden en het spreken over 'rechten' dubbelzinnig en verward is, geloof ik wel op grond van het vermogen om te voelen -pijn lijden en geluk beleven- dat er een gelijke aandacht voor de verschillende soorten moet zijn.[34] De graad van bewustheid moet mede een factor zijn in onze overwegingen. Hoewel zij allebei kunnen lijden, is het redelijk om te beslissen dat de belangen van een kind zwaarder wegen dan de belangen van een slak, omdat de één een grotere mate van bewustzijn heeft dan de ander. Maar ook al nemen wij deze beslissing dan moeten wij ons toch bewust blijven van de bredere beginselen van de heiligheid van het leven en de vitaliteit van de evolutie, en erkennen dat er in de wereld plaats is voor zowel slakken als kinderen.

Het is misleidend om waarnemingen over de natuur over te hevelen naar de wereld van de menselijke samenleving. Wèl is het heilzaam om het ecologisch beginsel in gedachte te houden, dat leert dat hoe meer variatie er in de natuur is, des te groter de algehele vitaliteit is. Dit biedt een model van eenheid in verscheidenheid, verschil bij gelijkheid, verandering en evenwicht in een niet-hiërarchisch raamwerk. Toegepast op de samenleving houdt dit beginsel in dat de gezondheid van een vrije samenleving gemeten kan worden aan de hoeveelheid individualiteit die het kan verdragen en het

aantal parasieten dat het kan hebben. Nogmaals, de ecologie ziet de wereld als een zelfregulerend en zichzelf ontwikkelend systeem, hetwelk de zelf-regulerende en de ontwikkelingsmogelijkheden van menselijke individuen weerspiegelt.

Wij hebben ons ontwikkeld tot de unieke bewuste en scheppende wezens die wij nu zijn en als zodanig hebben wij een verantwoordelijkheid voor de wereld. Wij zijn rationele en morele wezens. Wij zijn in de gelegenheid om deel te nemen aan het proces van de natuurlijke evolutie en om te helpen bij het verwerkelijken van de evolutionaire tendens naar grotere complexiteit, meer bewustzijn en meer individualiteit. We moeten verder gaan dan Kropotkin die nog vast zat aan de negentiende eeuwse idee van 'industriële vooruitgang' als een 'consequentie van de natuur', en we moeten de gedachte van Godwin verder ontwikkelen over het beheer van de goede dingen in de wereld.[35] We moeten niet optreden als veroveraars maar als beheerders van de planeet. Het mag dan te arrogant en te ambitieus zijn om te proberen om de natuur zelf te 'bevrijden' door zijn potentiële mogelijkheden te ontwikkelen, zoals Bookchin heeft gesuggereerd, we kunnen zeker verscheidenheid aankweken, lijden verminderen en latente levensvormen aanmoedigen.[36] Het is het waard om te benadrukken dat dit een moreel en sociaal probleem is, dat niet verward moet worden met de modieuze misantropie of vage oproepen tot universele liefde zoals in sommige delen van de groene beweging gebeurt.

Hoe scheppen wij een vrije samenleving die ecologisch gezond is? Ik geloof dat een zo wenselijke stand van zaken stapsgewijs en langs vreedzame weg bereikt moet worden. Ik ben het niet eens met Godwin die meende dat een periode van opvoeding en onderwijs vooraf dient te gaan aan de ontbinding van de regeringen. Ik deel daarentegen Kropotkins vertrouwen in het vermogen van gewone mensen om hun eigen leven vorm te geven en zichzelf te regeren. Je toevlucht nemen tot geweld om de samenleving te veranderen -wat een kleinere maar wel belangrijke richting in de anarchistische traditie is geweest- is onvermijdelijk zelfvernietigend. Zoals de voornaamste revoluties van deze eeuw -de Russische, de Chinese, de Cubaanse- maar al te duidelijk hebben aangetoond, is het onmogelijk om autoritaire middelen te gebruiken om libertaire doeleinden te verwerkelijken. De middelen en de doelstellingen moeten gelijk zijn, anders worden de doelstellingen zelf vervormd. De weg en het doel moeten één zijn. Alhoewel er een mogelijkheid is, is er geen zekerheid dat een vrije samenleving ooit bereikt wordt. Als deze ooit wordt verwerkelijkt dan zal het zijn door onze bewuste keus en door overtuigen en het geven van het goede voorbeeld.

Ik hoop dat ik die lastpost die 'menselijke natuur' heet er nu van overtuigd heb om opzij te gaan en zijn eigen bestaan eens in twijfel te trekken! Ik heb ook getracht om duidelijk te maken dat anarchisme geen kinderlijke droom is, gebaseerd op een veel te optimistische of onnozele opvatting van de mens. Het anarchisme is niet alleen de uitdrukking van een essentieel deel van de menselijke ervaring, maar het weerspiegelt ook het organische proces van de natuur zelf. Het biedt een aannemelijk ideaal voor het komende post-industriële tijdperk. Ik zie in de mens geen biologische hinderpalen die de schepping in de weg zou staan van een samenleving die ons bevrijdt van psychologische afhankelijkheid en economische nood en ons in staat stelt om in harmonie met de ons omringende natuur de volledige mogelijkheden van onszelf tot ontwikkeling te brengen.

Voetnoten

- [1] Voor een recente versie van die visie, zie Leszek Kolakowski's bespreking van David Miller, *Anarchism* (Londondry Dent 1984) in *Times Literary Supplement*, januari 4, 1985, p. 3. Miller zelf maakt zich niet schuldig aan zo'n over-simplificatie (op.dt., p. 76).
- [2] William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, Isaac Kramnick (red.) (Harmondsworth: Pelican 1976, herdr. van 1798), book I, chapter IV.

- [3] The Anarchist Writings of William Godwin, Peter Marshall (red.) (London: Freedom Press 1986), pp. 172-3. Zie ook mijn William Godwin (New Haven, Conn. & London: Yale University Press 1984), pp. 112-3,400.
- [4] Godwin, Political Justice, op.cit., p. 349.
- [5] The Anarchist Writings of William Godwin, op.cit., p. 61.
- [6] Godwin, Political Justice, op.cit., p. 83.
- [7] The Anarchist Writings of William Godwin, op.cit., p. 29.
- [8] Ibid., p. 51.
- [9] Max Stirner, The Ego and its Own (vert. [De enige en zijn eigendom](#)) (London: Rebel Press 1982), p. 39-43.
- [10] Ibid., p. 162.
- [11] Ibid., p. 291.
- [12] Ibid., p. 189.
- [13] Ibid., p. 5.
- [14] Ibid., p. 157.
- [15] Ibid., p. 169.
- [16] Ibid., p. 332.
- [17] Ibid., p. 316.
- [18] Ibid., p. 209.
- [19] Cf. John P. Clark, Max Stimer's Egoism (London: Freedom Press 1976), p. 53.
- [20] Peter Kropotkin, Ethics: Origin and Development, N. Lebedev (red.) (Dorchester: Prism Press z.j.. herdruk van 1924), p. 338.
- [21] Geciteerd bij George Woodcock, Anarchism (Harmondsworth: Penguin 1983), p. 184.
- [22] Peter Kropotkin, Mutual Aid: A Factor of Evolution (London: Heinemann 1919, herdruk van 1902), pp. 49-50.
- [23] Kropotkin, Ethics, op.cit., p. 45.
- [24] Ibid., p. 45.
- [25] Kropotkin, The Conquest of Bread (vert. [De verovering op het brood](#)) (London: Elephant Editions 1985, herdruk van 1913), p. 108.
- [26] Cf. Mary Midgley, Beast and Man: The Roots of Human Nature (London; Methuen 1980), p. 64.
- [27] In een interview door Paul Barker, gepubliceerd in New Society, 2 april 1981, betoogt Chomsky dat "libertair links een gevestigd belang zou moeten hebben bij natuurlijkheid". Ik zou echter niet zover willen gaan als Chomsky, die gelooft in een glashelder gedefinieerde biologische conceptie van de menselijke natuur, die onafhankelijk is van sociale en historische omstandigheden. Hij aarzelt niet om het vermogen tot taal als een onderdeel van de menselijke natuur te beschouwen en beweert dat we op die gebieden "beginnen kunnen met het formuleren van een significante conceptie van 'menselijke natuur' in haar intellectuele en cognitieve aspecten". Language and Responsibility (New York: Pantheon Books 1979), p. 77. Cf. Carlos P. Otero, 'Introduction to Chomsky's social theory', in Noam Chomsky, Radical Priorities, C.P. Otero (red.) (Montreal: Black Rosé Books 1981), pp. 26-8. Chomsky stelt dat het niet tegenstrijdig is om te veronderstellen dat "de essentiële kenmerken van de menselijke natuur de mensheid de mogelijkheid bieden om sociale condities en vormen te scheppen die de mogelijkheden tot vrijheid, verscheidenheid en zelfontplooiing maximaliseren". For Reasons of State (New York: Pantheon Books 1973), pp. 395-6. Zijn nadruk op de menselijke natuur als een natuurlijk structureel fundament ondergraaft een creatieve en open kijk op de menselijke intelligentie en het menselijk handelen.
- [28] Bakunin, 'The Paris Commune and the idea of the state' (vert. [De Commune van Parijs en de staatsopvatting](#)); in Bakunin on Anarchy, Sam Dolgoff (red.) (London: Allen & Unwin 1973),

pp. 261-2, en geciteerd bij Noam Chomsky in de New York Review of Books 21 mei 1970. Chomsky vergelijkt in zijn noot 11 Bakoenins opmerking over de wetten van de individuele natuur met zijn benadering van creatief denken in zijn eigen werken. Cartesian Linguistics (New York: Harper & Row 1966) en Language and Mind (New York: Harcourt 1968). In een interview door Graham Baugh, waarvan een versie gepubliceerd werd in Open Rood (zomer 1984) erkent Chomsky echter dat "men welke sociale of politieke consequenties dan ook niet simpelweg uit taal kan afleiden". Daaraan voegt hij toe dat men weliswaar mag hopen op het vermogen "aan te tonen dat autoritaire en controlerende structuren de intrinsiek menselijke capaciteiten en behoeften beperken en vervormen, en een theoretische basis te leggen voor een sociale theorie die uitmondt in praktische ideeën om die te overwinnen", maar dat zo'n argumentatie 'enorme gaten' bevat.

- [29] Wilhelm Reich, *The Function of the Orgasm* (New York: Noonday Press 1942), p. XIX, geciteerd bij Charles Rycroft, *Reich* (London: Fontana 1971), p. 40.
- [30] Arthur Koestler, *The Ghost in the Machine* (Chicago: Regnery 1967), p. 341. Cf. Clark, *Egoism*, op.cit., p. 98.
- [31] Zie Harold Barclay, *People without Government: An Anthropology of Anarchism* (London: Kahn & Averill en Cienfuegos Press 1982), in het bijzonder hoofdstuk 8.
- [32] Zie Kropotkin, *Mutual Aid* (vert. [Wederzijdse hulp](#)), op.cit.; en Ethics, op.cit.; Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (Palo Alto, Calif.: Cheshire Books 1982) en 'Thinking ecologically: a dialectical approach', *Our Generation* 18, 2 (voorjaar/zomer 1987). Hoewel Bookchins bijdrage tot de [sociale ecologie](#) fundamenteel en stimulerend is, veronderstelt zijn poging om een 'objectieve moraal' in de natuur te grondvesten niet alleen een rationeel patroon en een rationele orde in de natuur, maar ondergraaft deze ook de morele spontaniteit en creativiteit van de mens. Voorts brengt zijn opvatting dat de menselijke samenleving een 'tweede natuur' is die is afgeleid van de 'eerste natuur' ons in verlegenheid en lijkt zijn dialectiek waarin 'wat mogelijk is' opgesloten zit in 'wat is' onredelijk deterministisch en Hegeliaans. Tot slot betoogt hij dat er een 'menselijke natuur' bestaat, zelfs ondanks zijn suggestie dat deze bestaat uit "neigingen en mogelijkheden die in toenemende mate bepaald worden door de verankering van sociale behoeften" (*Ecology of Freedom*, op.cit., p. 114). Zo'n ruime definitie voegt nauwelijks iets toe aan de notie van 'menselijke natuur' zoals die gewoonlijk omschreven wordt.
- [33] Zie voor deze opvatting Bill Devall & George Sessions, *Deep Ecology* (Salt Lake City: Peregrine Books 1985), p. 67. (34) Cf. Peter Singer, *Animal Liberation: Toward an End to Man's Inhumanity to Animals* (London, Paladin 1977), p. 22.
- [35] Kropotkin, *Mutual Aid* (vert. [Wederzijdse hulp](#)), op.cit., p. 221; *The Anarchist Writings of William Godwin*, op.cit., pp. 130,133.
- [36] Bookchin, 'Thinking ecologically', op.cit., p. 36. Zie ook zijn artikel 'Social Ecology versus deep ecology' (vert. [Sociale ecologie vs. 'deep ecology'](#), *Green Perspectives*, 4-5 (zomer 1987), p. 21.

[menselijke natuur](#), [filosofie](#), [anarchisme](#)

From:

<https://www.anarchisme.nl/> - **Anarchisme.nl**

Permanent link:

https://www.anarchisme.nl/namespace/de_menselijke_natuur_en_het_anarchisme

Last update: **30/04/21 08:43**