

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN

FACULTEIT PSYCHOLOGIE EN  
PEDAGOGISCHE WETENSCHAPPEN

Departement Sociale en Culturele Antropologie

**HET UTOPISCH COMMUNAUTARISME NA  
HANS ACHTERHUIS**

Een kritische analyse van 'De erfenis van de utopie'

Verhandeling aangeboden tot het  
verkrijgen van de graad van  
Licentiaat in de Sociale en Culturele  
Antropologie door  
**Dirk Van Daele**

o.l.v. Prof. Dr. Marie-Claire Foblets

2000

**Dirk Van Daele**, Het utopisch communautarisme na Hans Achterhuis. Een kritische analyse van 'De erfenis van de utopie'.

Verhandeling aangeboden tot het verkrijgen van de graad van Licentiaat in de Sociale en Culturele Antropologie, juni 2000

Leiding: Prof. Dr. Marie-Claire Foblets

### **Samenvatting**

In 1998 publiceerde de Nederlandse filosoof Hans Achterhuis een boek met de titel 'De erfenis van de utopie'. Dit werk is een historische analyse van het modern utopisch vertoog waarvan de auteur het ontstaan terugvoert op het werk 'Utopia' van de humanist Thomas More uit 1516. Uit de analyse van Achterhuis blijkt dat er in dit vertoog een inherente logica schuilt die verantwoordelijk is voor het feit dat de utopie, eens zij het leidmotief wordt van maatschappelijke gezagsdragers, ontaardt in een totalitair regime met de meest extreme vormen van geweld. Dit is volgens Achterhuis precies wat er gebeurd is tijdens het schrikbewind van de Jacobijnen ten tijde van de Franse Revolutie en tijdens het bewind van de voormalige communistische regimes. In de 'Erfenis van de utopie' is Achterhuis dan ook van mening dat we definitief moeten afrekenen met het utopisch denken en handelen.

Achterhuis besteedt echter nauwelijks aandacht aan het utopisch communautarisme. Het betreft hier utopisten die in de loop van de Westerse geschiedenis getracht hebben om maatschappelijke veranderingen te realiseren door het in praktijk brengen van hun idealen in kleine gemeenschappen (communauteiten), die dan als nastrevenswaardig voorbeeld moesten dienen voor anderen. De communes uit de jaren '60 en '70 zijn hiervan de bekendste voorbeelden.

De probleemstelling die in deze verhandeling wordt onderzocht, is de vraag of het utopisch 'gevaar' dat Achterhuis signaleert ook betrekking heeft op het utopisch communautarisme. Voortgaand op de studie van Achterhuis kunnen ook deze utopische experimenten ontaarden in geweld.

Deze verhandeling begint met een historisch overzicht van het utopisme en het utopisch communautarisme waarna een discussie wordt geanalyseerd tussen Saskia Poldervaart en Hans Achterhuis. Poldervaart verdedigt het utopisch communautarisme tegen de aanklacht van Achterhuis. Vervolgens worden er enkele kritische beschouwingen gemaakt bij de analyse van Achterhuis door zijn studie te lezen vanuit het perspectief van de utopisch-communautaire gemeenschappen, door zijn studie te confronteren met de commentaar van andere auteurs, door een vergelijking te maken met zijn voormalig werk en door te zoeken naar de mogelijke achterliggende motieven van Achterhuis voor deze afrekening met de utopie.

De conclusie is dat het verdict van Achterhuis m.b.t. de utopie wel gerelativeerd kan worden maar niet geheel ontkracht. Daaropvolgend wordt in het utopisch communautarisme gezocht naar sporen van de utopische geweldlogica. Ook deze verkennende studie kan alleen het vermoeden bevestigen dat enkel een grondige studie uitsluitsel kan geven over het al dan niet ontaarden van deze vorm van utopisme.

Tenslotte werpt deze verhandeling ook licht op de maatschappelijke betekenis van utopisch-communautaire gemeenschappen. Zij kunnen t.o.v. de samenleving een kritische functie vervullen omdat ze de normatieve vanzelfsprekendheden waarop onze cultuur steunt in vraag kunnen stellen door het uitwerken van een concreet alternatief. Dit kan belangrijk zijn wanneer, vooral in tijden van verandering, deze fundering haar positieve functie niet meer kan vervullen.

# Dankwoord

Sommige mensen kunnen ook wanneer zij niet fysiek aanwezig zijn een grote steun betekenen. Dit geldt des te meer voor mijn vader die een jaar geleden is overleden. Ik wil dit werk dan ook aan hem opdragen.

Ook in deze wereld zijn er heel wat mensen zonder wie dit werk nooit geschreven zou zijn.

Dank aan:

mijn promotor Prof. Dr. Marie-Claire Foblets, voor haar begeleiding, kritische lezing en inspirerende suggesties;

alle mensen die ik mocht interviewen, voor de bereidheid om hun ervaring en visie met mij te delen;

alle gemeenschappen die ik mocht bezoeken, voor hun gastvrijheid en voor de mogelijkheid die sommige boden om op een actieve wijze te participeren in hun project;

alle mensen die mij boeken, artikels, folders, enz. ter beschikking stelden (jullie krijgen ze ook allemaal weer terug);

Anke, Christel, Arvid en An, voor hun commentaar en hun taalkritische lezing;

alle vrienden en kennissen die elk op hun manier een bijdrage leverden;

en niet in het minst wil ik mijn partner Anke bedanken, voor haar begrip en steun in ‘moeilijke tijden’.

# Inhoudsopgave

<b>Inleiding</b> .....	1
<b>Hoofdstuk 1: Het maatschappelijk alternatief in historisch perspectief</b> .....	7
1.1 De utopische traditie .....	7
1.1.1 Wat zijn utopieën? .....	8
1.1.2 De functie van utopieën .....	12
1.1.3 De verborgen logica van de utopie: van Plato tot de jaren '70.....	13
1.2 De communautaire traditie.....	23
1.2.1 Historisch overzicht .....	24
1.2.2 Verschillen en gelijkenissen in de communautaire traditie .....	45
1.2.3 Kenmerken van communautaire gemeenschappen.....	47
<b>Hoofdstuk 2: Utopisch-communautair maar niet utopisch gevaarlijk?</b> .....	50
2.1 De ideologische lading van de alternatieve samenlevingen .....	50
2.2 Utopisme: vertoog versus alternatief .....	52
2.3 Voorlopige conclusie .....	61
<b>Hoofdstuk 3: Het communautarisme na 'De erfenis van de utopie'</b> .....	63
3.1 De erfenis van de utopie .....	63
3.2 Kritische beschouwingen bij de analyse van Achterhuis.....	64
3.2.1 Slechts één historische lijn in het utopisme? .....	64
3.2.2 Een analyse van het utopisch vertoog of van een ontologisch principe?.....	66
3.2.3 De erfenis van de utopie, een uitweg uit de schaarste?.....	67
3.2.4 Conclusie.....	74
3.3 Utopische logica in de communautaire traditie?.....	76
3.3.1 Algemene relativering.....	76
3.3.2 Meer concreet.....	77
3.3.3 Conclusie.....	83
3.4 De betekenis van het utopisch communautarisme .....	83
<b>Algemeen besluit</b> .....	88
<b>Appendix A: Principes van Llano del Rio</b> .....	i
<b>Appendix B: Adressen van enkele grote gemeenschappen</b> .....	ii
<b>Internet sites</b> .....	iii
<b>Bibliografie</b> .....	vi
<b>Eindnoten</b> .....	xii

# Inleiding

## *Probleemstelling en belang van deze studie*

Deze verhandeling is een literatuurstudie over een niet alledaags onderwerp. Oorspronkelijk was het de bedoeling om een studie te maken over de maatschappelijke betekenis van het woongroepenfenomeen in Nederland. De woongroep is een samenlevingsvorm die zich aan het begin van de jaren '70 ontwikkelde uit de communebeweging. In een woongroep leven een aantal mensen samen in één pand. Ze eten een aantal keer per week samen, verdelen de gemeenschappelijke huishouding en werken eventueel ook een regeling uit voor een gedeelde opvang en opvoeding van de kinderen. Ieder lid beschikt wel over een eigen woonruimte.

Ik woonde zelf ook enkele jaren in een woongroep en was geboeid door het sociaal-innovatieve aspect van deze samenlevingsvorm. Is de woongroep in vergelijking met het kerngezin niet beter aangepast aan onze moderne levensstijl? Op het eerste gezicht biedt de woongroep namelijk meer mogelijkheden qua kinderopvang, een grotere garantie voor wat betreft de gelijke verdeling van de huishoudelijke taken tussen de seksen, meer mogelijkheden op relationeel vlak, een duurzamer gebruik van huishoudelijke apparaten, enz.

Op vakantie bezocht ik een aantal andere (alternatieve) samenlevingsvormen zoals 'eco-dorpen' (ecovillages), religieuze gemeenschappen en coöperatieve boerderijen. Eén ding was alvast duidelijk: deze mensen namen geen genoegen met de uitgestippelde paden van onze samenleving en streefden naar andere waarden, andere relaties, andere verhoudingen en andere paden. Misschien probeerden ze hun idealen in de eerste plaats voor zichzelf te realiseren, maar hun project had altijd ook een maatschappelijke dimensie.

Toen ik de bestaande literatuur over het onderwerp begon door te nemen, raakte ik geboeid door de historische achtergrond van deze alternatieven. Volgens Saskia Poldervaart, professor aan de Universiteit van Amsterdam, zijn de woongroepen net als de vele andere hedendaagse alternatieve gemeenschappen en samenlevingsvormen de nieuwe dragers van een oude utopische vlag. Ze behoren tot de utopisch-

communautaire traditie. Dit is een traditie van kleine gemeenschappen die in de loop van de Westerse geschiedenis getracht hebben om los van de hen omringende samenleving een alternatieve maatschappelijke ordening uit te werken. Meestal met de bedoeling om ook de maatschappij in haar geheel te veranderen.<sup>1</sup> De gemeenschappen van de utopisch-socialisten uit de 19de eeuw en meer recent de communes uit de jaren '60 en '70 zijn de bekendste voorbeelden. Niet zelden treft men in deze traditie utopische beelden aan over hoe de samenleving er in de toekomst idealiter zou moeten uitzien. Daar waar dit soort utopische beelden ontbreken, is er toch een sterk geloof in een andere en betere samenleving.

Mijn onderwerp was dus geassocieerd met 'utopisme' en ietwat toevallig stuitte ik op het boek 'De erfenis van de utopie' van de Nederlandse filosoof Hans Achterhuis uit 1998. Deze auteur formuleert een verpletterende kritiek op het utopisme. Dit is de conclusie die hij trekt uit zijn historische analyse van het modern utopisch vertoog waarvan hij het ontstaan terugvoert op het werk 'Utopia' van de humanist Thomas More uit 1516. Uit zijn analyse is immers gebleken dat er in dit vertoog een inherente logica schuilt die verantwoordelijk is voor het feit dat de utopie, eens zij het leidmotief wordt van maatschappelijke gezagsdragers, ontaardt in een totalitair regime met de meest extreme vormen van geweld. Dit is volgens Achterhuis precies wat er gebeurd is tijdens het schrikbewind van de Jacobijnen ten tijde van de Franse Revolutie en tijdens het bewind van de voormalige communistische regimes. In 'De erfenis van de utopie' is Achterhuis dan ook van mening dat we definitief moeten afrekenen met het utopisch denken en handelen.

Achterhuis noemt het historisch traject van de verschillende vormen van het utopisch vertoog de 'utopische traditie'.

Er zou geen probleem zijn, moest de utopische traditie en de utopisch-communautaire traditie strikt van elkaar gescheiden blijven. De aanklacht van Achterhuis zou dan wel op de eerste maar niet noodzakelijk op de tweede vorm van utopisme betrekking hebben. Dat is echter niet het geval. Sommige auteurs zoals de Amerikaanse utopist Edward Bellamy en de feministe Charlotte Perkins Gilman worden tot beide tradities gerekend.<sup>2</sup> Het wordt ingewikkelder wanneer Achterhuis het utopisme van Bellamy op één lijn plaatst met dat van Marx, terwijl Poldervaart de associatie tussen communautarisme en Marx uit de weg wil gaan.<sup>3</sup> Marx behoort volgens haar niet tot de utopisch-communautaire traditie.

Achterhuis ontmaskert ook de gevaarlijke utopische logica bij Marcuse.<sup>4</sup> Deze niet-orthodoxe marxist was één van de ideologische motors van de jaren '60 en hij was ook een belangrijke inspiratiebron voor een aantal communes uit de jaren '60.

Voorts wijst Achterhuis op de aanlokkelijke aspecten van het utopisme en op de blindheid van haar 'fellow-travellers'.<sup>5</sup>

Op het eerste gezicht dus argumenten te over om de kritiek van Achterhuis ernstig te nemen. Het was voor mij dan ook een voldoende reden om eerst de aanklacht van Achterhuis m.b.t. het utopisch communautarisme grondig te onderzoeken, alvorens mijn aandacht te richten op de maatschappelijke betekenis van de woongroep. Als woongroepen en andere hedendaagse gemeenschappen uit de utopisch-communautaire traditie inderdaad de utopische geweldlogica in zich dragen, dan kunnen we dus maar beter ophouden om enig heil van deze gemeenschappen te verwachten. Het utopisch communautarisme moet dan maar mee met het utopisme ten grave worden gedragen.

De probleemstelling die dus in deze verhandeling wordt onderzocht, is de vraag of het utopisch 'gevaar' dat Achterhuis signaleert ook betrekking heeft op het utopisch communautarisme.

Op voorstel van mijn promotor heb ik de oorspronkelijke vraagstelling over het maatschappelijk belang van de woongroep laten varen. Zo kon ik mij volledig toelagen op de nieuwe onderzoeksvraag die op dat moment al een groot deel van mijn aandacht en energie had opgeëist.

Hoe deze onderzoeksvraag werd aangepakt leest u in het volgende hoofdstuk.

### ***Onderzoeksmethode en structuur van de verhandeling***

Ander onderzoek is er m.b.t. dit onderwerp bij mijn weten nog niet verricht. Volgens Achterhuis is het maar sinds de val van de Berlijnse Muur dat een volledige deconstructie van de utopische traditie<sup>i</sup> mogelijk is geworden.<sup>6</sup> 'De erfenis van de utopie' heeft anderzijds al wel wat reacties losgeweekt die betrekking hebben op de onderzoeksvraag. Saskia Poldervaart die het utopisch communautarisme verdedigt, is

---

<sup>i</sup> Volgens Achterhuis is de bekende studie van Karl Popper 'The open society and its enemies' uit 1945 nog geen volledige analyse van de utopie. Dat kon ook nog niet gezien het historische tijdstip [Achterhuis: 1998, 117].

reeds met Achterhuis in discussie getreden over het utopisch gevaar.<sup>7</sup> Haar verdediging heeft voor wat mij betreft onvoldoende overtuigingskracht en miskent in zekere zin de kritiek van Achterhuis.

Dit geeft meteen ook de lijn aan die ik gevolgd heb bij het beantwoorden van de onderzoeksvraag. In plaats van de analyse van Achterhuis voor waar te nemen en op zoek te gaan naar de door hem gesignaleerde utopische logica in de utopisch-communautaire traditie, heb ik voor een meer kritische benadering gekozen. Eerst heb ik de verdediging van Poldervaart bestudeerd door haar argumenten naast die van Achterhuis te plaatsen. Dit resulteert zoals gezegd niet in een weerlegging van zijn kritiek maar het levert wel een aantal elementen op voor de verdere analyse.

Daarna neem ik de analyse van Achterhuis zelf onder de loupe door zijn studie te lezen vanuit het perspectief van de utopisch-communautaire gemeenschappen, door zijn studie te confronteren met de commentaar van andere auteurs, door een vergelijking te maken met zijn voormalig werk en door te zoeken naar de mogelijke achterliggende motieven van Achterhuis voor zijn afrekening met de utopie. Dit plaatst 'De erfenis van de utopie' terug in de filosofische en ideologische context van waaruit het is geschreven en het resulteert in een aantal kritische bemerkingen en in een relativering van zijn aanklacht.

Pas in derde instantie onderneem ik een verkennende studie naar sporen van de utopische logica in de utopisch-communautaire traditie. Ik ben hierbij niet historisch-systematisch te werk gegaan, omdat dit een gigantische opdracht zou zijn. Als alternatief ben ik gaan grasduinen in de informatie die ik ondertussen had verzameld over utopisch-communautaire bewegingen met het oog op aanwijzingen die het utopisch gevaar zouden bevestigen of ontkennen.

Als laatste punt ga ik op zoek naar de functie van utopisch-communautaire gemeenschappen en meer algemeen naar de maatschappelijke betekenis van het utopisch communautarisme. Dit is in feite de terugkeer van de oorspronkelijke onderzoeksvraag naar de maatschappelijke betekenis van de woongroep, maar nu op een meer algemeen niveau. Dit punt behoort niet strikt tot de onderzoeksvraag maar het zou zeer onvolledig zijn om zich enkel te concentreren op het maatschappelijke gevaar van het utopisch communautarisme zonder naar de (mogelijke) maatschappelijke zin ervan te vragen. Het ene roept in feite het andere op en dat is ook gebleken uit de discussie tussen Poldervaart en Achterhuis. Een vergelijking



tussen beide auteurs geeft de aanzet tot het antwoord dat ik vervolgens zal staven met verwijzingen naar twee andere auteurs.

Dit alles heeft zich vertaald in de volgende structuur.

Deze verhandeling begint met een hoofdstuk dat de titel kreeg: *‘Het maatschappelijk alternatief in historisch perspectief’*. Het bestaat uit twee delen: de utopische traditie en de communautaire traditie. In het eerste deel (d.i. 1.1) wordt eerst uitgelegd wat utopisme is. Vervolgens wordt het historisch traject van het utopisch vertoog samengevat zoals Achterhuis het in zijn boek beschrijft. Dit hoofdstuk is dus maar een beperkte samenvatting van ‘De erfenis van de utopie’. Andere elementen uit het boek worden later uitgelegd en besproken.

Het tweede deel (d.i. 1.2) begint met een historisch overzicht van de verschillende bewegingen die tot de communautaire traditie worden gerekend. Daarna worden de belangrijkste kenmerken van deze traditie geformuleerd.

Ik laat in dit hoofdstuk, en soms ook daarna, de toevoeging ‘utopisch’ (bij communautair) weg omdat dit vlotter leest en omdat dit woord juist ter discussie staat. Deze discussie wordt pas in de volgende hoofdstukken gevoerd. Door de toevoeging in eerste instantie weg te laten wil ik vermijden dat de lezer automatisch het utopisme in beide tradities aan elkaar gelijk zou stellen. In elk geval wordt er met de woorden ‘communautair’ en ‘utopisch-communautair’ steeds hetzelfde bedoeld.

In hoofdstuk 2 *‘Utopisch-communautair maar niet utopisch gevaarlijk?’* wordt de verdediging van Poldervaart m.b.t. het utopisch communautarisme onderzocht. Dit gebeurt door eerst (in 2.1) haar visie op de communautaire traditie te vergelijken met die van Kenneth Rexroth. Vervolgens (in 2.2) worden haar argumenten geconfronteerd met die van Achterhuis. Waarna er (in 2.3) een voorlopige conclusie volgt.

Hoofdstuk 3 kreeg de titel: *‘Het communautarisme na ‘De erfenis van de utopie’*. Eerst wordt er (in 3.1) uitgelegd wat Achterhuis precies bedoelt met de erfenis van de utopie. Daarna volgen er (in 3.2) enkele kritische beschouwingen bij deze erfenis en bij zijn boek in het algemeen. Dit is het centrale deel van mijn betoog. De belangrijkste bevindingen worden samengevat in een conclusie.

In een volgende stap (3.3) ga ik zelf op zoek naar sporen van de utopische logica in de communautaire traditie en als laatste volgt dan (in 3.4) de betekenis van het utopisch communautarisme.

De verhandeling eindigt met een algemeen besluit met daarin een terugblik en een overzicht van de belangrijkste bevindingen.

### ***Opmerkingen***

Wie het boek ‘De erfenis van de utopie’ heeft gelezen, kan eventueel hoofdstuk 1.1 over de utopische traditie overslaan.

Hoofdstuk 1.2 over de communautaire traditie is tamelijk descriptief en misschien wat lang uitgevallen. Misschien heb ik mij wat teveel laten verleiden door het rijke verleden van deze traditie. Anderzijds wilde ik de lezer voldoende achtergrond meegeven omdat het hier toch om een niet alledaags onderwerp gaat. Niet alle details uit dit hoofdstuk zijn belangrijk voor het vervolg van het betoog en het hoofdstuk kan desgewenst meer oppervlakkig worden gelezen. Dit geldt niet voor de hoofdstukken 1.2.2 en 1.2.3. Deze zijn wel essentieel.

Ik heb getracht om het besluit aan het eind van deze verhandeling zodanig te schrijven dat het begrijpbaar moet zijn voor iemand die alleen de inleiding heeft gelezen.

### ***Noten en literatuurverwijzingen***

Bij een literatuurstudie horen veel verwijzingen. Om de tekst niet te overladen, heb ik alle verwijzingen opgenomen in eindnoten. Daar waar het zinvol is, geef ik ook het paginanummer op. Bij citaten wordt uiteraard altijd het paginanummer vermeld.

Om het voor de lezer overzichtelijk te houden heb ik een strikt onderscheid gemaakt tussen eindnoten en voetnoten. Eindnoten bevatten enkel verwijzingen en zijn te herkennen aan hun nummering in ‘gewone’ cijfers (1,2,3, ...). In voetnoten staan randopmerking en aanvullende gegevens. Ze zijn genummerd met Romeinse cijfers (i, ii, iii, iv, ...). Bij elke pagina begint de nummering opnieuw.

Als er een eindnoot bij de titel van een hoofdstuk staat, verwijst deze naar de literatuur waarop dit hoofdstuk gebaseerd is. In het betreffende hoofdstuk staan dan geen eindnoten meer, tenzij bij de zinnen die toch aan een andere bron zijn ontleend.

# Hoofdstuk 1: Het maatschappelijk alternatief in historisch perspectief

## 1.1 De utopische traditie

Wie denkt zich niets van de geschiedenis van dit begrip [=utopie] en de historische ervaringen die ermee verbonden zijn te hoeven aantrekken en een eigen definitie hanteert, raakt achter zijn rug om in de valstrikken ervan verzeild. (Hans Achterhuis)<sup>8</sup>

In de premoderne Westerse wereld hebben mensen verschillende ideaalbeelden ontwikkeld. Uit de christelijke godsdienst kennen we het Paradijs. Maar ook in de Antieke Wereld kende men reeds het idee van een ‘Gouden Tijd’ aan het begin van de mensheid. Volgens de Griekse dichter Hesiodos was dit de meest oorspronkelijke wereld. De mensen werden er nooit oud, ze moesten niet werken, waren altijd vrolijk en verdreven hun tijd met feesten.<sup>9</sup> Tijdens de Renaissance kwam er een synthese tot stand tussen de joods-christelijke paradijsmythe en de Grieks-Romeinse mythe van de Gouden Tijd. Het werd een soort Arcadisch landschap met eenvoudige mensen die een gelukkig leven leidden zonder arbeid, wetten en oorlogen.<sup>10</sup> In de middeleeuwen dook regelmatig het Land van Cocagne op. Encyclopædia Britannica beschrijft dit luilekkerland als volgt: “In Cockaigne there are rivers of wine, houses built of cake and barley sugar, and streets paved with pastry, and the shops gratuitously give goods to everyone. Roast geese wander about inviting people to eat them, and buttered larks fall from the skies like manna”.<sup>11</sup> En dan zijn er nog het verdwenen Atlantis, het Duizendjarige Rijk en het Nieuwe Jeruzalem. Deze ‘volmaakte’ werelden lagen ver buiten de actuele wereld. Sommige situeerden zich in de toekomst, andere in het verleden. Ze hadden voornamelijk een kritische en een soteriologische functie.<sup>12</sup>

In de moderne tijd verscheen een nieuw soort ideale werkelijkheid. In 1516 schreef de humanist Thomas More, in Leuven, het werkje ‘Utopia’. Met More’s ‘Utopia’ was het modern utopisch literair genre geboren. Later volgden werken als: ‘De zonnestad’ (1623) van Thomasso Campanella, ‘Nova Atlantis’ (1627) van Francis Bacon, ‘News

from Nowhere' (1891) van William Morris, 'Walden Two' (1948) van Burrhus Frederic Skinner, en 'Ecotopia' (1975) van Ernest Callenbach. In dit genre gaat het in hoofdzaak ook om de beschrijving van een ideale *samenleving*. Veel van de christelijke, klassieke en middeleeuwse ideeën over het Gouden Tijdperk, de Ideale Staat (uit 'De Staat' van Plato), het Paradijs, het Nieuwe Jerusalem, het monastieke ideaal en het land van Cocagne zijn er in opgegaan.<sup>13</sup> Toch hebben we hier, volgens Achterhuis, te maken met een nieuw soort 'vertoog' dat een eigen logica volgt.<sup>14</sup>

### 1.1.1 Wat zijn utopieën?

De utopie bestaat bij de gratie van de apocalyps, het geluk straalt des te schitterender als men het vergelijkt met ramspoed en ellende. (Hans Achterhuis)<sup>15</sup>

Een utopie levert een uitvoerig en rijkgeschakeerd model van een perfecte samenleving. De utopist schetst een rechtvaardige wereld waarin de mensen volmaakt gelukkig zijn; verdriet, pijn en geweld zijn er uitgebannen. De lezer van de utopie krijgt een alomvattend, samenhangend, (en voor zover mogelijk) logisch verantwoord model van de herordende maatschappij gepresenteerd.<sup>16</sup>

Volgens De Geus<sup>i</sup> gaat er van de utopie een zekere betoveringskracht uit. De utopische verleiding weet volgens hem de snaar van het machtsgevoel te bespelen.<sup>17</sup>

Utopieën doen een appèl aan het heimelijk verlangen van veel mensen om radicaal te breken met het verleden.<sup>18</sup> [...] De onvolmaakte en onvoorspelbare chaos van het werkelijke leven wordt voor één keer vervangen door een ogenschijnlijk perfecte orde die berekenbaar en beheersbaar lijkt [...] Voor één kort moment lijkt het menselijk bestaan scherp te ordenen, maakbaar en controleerbaar.<sup>19</sup>

Volgens Achterhuis is de utopie nauw verbonden met de dystopie, waarvan 'Brave New World' van Aldous Huxley en '1984' van George Orwell de meest bekende voorbeelden zijn. In een dystopie wordt ons een toekomst voorspeld waarin het geluk

---

<sup>i</sup> Marius De Geus is verbonden aan het departement Politieke Wetenschappen van de Rijksuniversiteit Leiden. Hij doceert o.a. 'De geschiedenis van de politieke theorieën' en 'Milieu filosofie'.

volledig gerealiseerd is maar ten koste van alles wat wij doorgaans menselijk noemen. Meestal gaat het verhaal over één of meerdere ‘individuen’ die proberen om zich aan deze onmenselijke wereld te onttrekken. Ze worden terug mens of trachten dit te doen. In hun strijd met het ‘systeem’ wordt de logica van de dystopische ‘samenleving’ uiteengezet. Op het einde sluit zich opnieuw de dystopische wereld. Elke opstand moet in principe op een mislukking uitdraaien.

Een dystopie is dus een verschrikkelijke wereld en lijkt op het eerste gezicht het tegenovergestelde van een utopie. Dit is slechts schijn. In een dystopie wordt de utopische logica slechts uitvergroet. Het resultaat is meestal een totalitaire staat gebaseerd op pure machtslogica. In sommige gevallen is de scheiding tussen utopie en dystopie volgens Achterhuis nauwelijks te trekken.<sup>20</sup>

### 1.1.1.1 Familiegelijkenissen

Achterhuis herkent in het utopisch vertoog 10 familiegelijkenissen.<sup>1</sup> Ik bespreek ze hier kort. Voor een meer volledige uitwerking, gestaafd met veel voorbeelden, verwijs ik naar het boek van Achterhuis.<sup>21</sup> Wanneer ik een andere auteur citeer, is dit slechts om de visie van Achterhuis te verduidelijken.

- **De onderschikking van het individu**

In zowat alle utopieën draait het om gemeenschappen en niet om individuen. Voor mensen die het ‘ik’ centraal stellen is er in de utopie geen plaats. De persoonlijke keuze voor een individueel geluk zou immers het geluk van ‘de anderen’ kunnen belemmeren. In dystopieën worden mensen nummers en radertjes in een grote sociale machine.

- **Maakbaarheid**

Kenmerkend voor het middeleeuws luilekkerland Cocagne is dat het er gewoon ligt, onaangeroerd door menselijk ingrijpen. Pas in More’s ‘Utopia’ vinden we de opvatting dat de ideale wereld door de mens gemaakt kan worden. Hiermee gaat hij in

---

<sup>1</sup> Het idee om een soort te typeren a.d.h.v. familiegelijkenissen i.p.v. de ‘essentie’ van de soort, ontleent Achterhuis aan Wittgenstein (zie: Wittgenstein, L., *The blue and brown books*. Blackwell, Oxford, 1969)

tegen de christelijke boodschap die het Rijk Gods uitsluitend van een goddelijke ingreep verwacht.

In veel utopieën vertaalt het kenmerk van maakbaarheid zich in de nadruk op de mogelijkheden van de techniek. Technologische middelen worden ingezet om het geluk te realiseren. Het ‘Nova Atlantis’ van Bacon is hier een typisch voorbeeld van. Maar de techniek wordt ook ingezet om de ‘goede’ maatschappelijke ordening te creëren. In ‘Woman on the Edge of Time’ (van Marge Piercy) wordt de gelijkheid tussen de seksen op een technologische manier mogelijk gemaakt. Mannen kunnen ervoor kiezen om ‘moeder’ van mechanisch gekweekte foetussen te worden. Ze kunnen via hormonale ingrepen ook borsten krijgen waarmee ze hun kinderen kunnen voeden. In een dystopie vertaalt zich dit in het kweken en opvoeden van kinderen onder volledige controle van de staat.

- **Totaliteit en detail in een panoptische blik**

Hier maakt Achterhuis gebruik van de inzichten van Michel Foucault uit ‘Surveiller et punir’. Wie utopieën leest, moet aandacht besteden aan de in overvloed aanwezige details. Pas dan kan men oog krijgen voor de microfysica van de macht. De ideale samenleving kan maar ideaal zijn en blijven als het totale leven van de onderdanen wordt beheerst. De sociale controle wordt veelal ondersteund met technologische middelen. Het leven van mensen in een utopie wordt beheerst door strikte regels, inspecties en controles. Het bekende ‘Big Brother is watching you’ uit ‘1984’ is er het dystopisch equivalent van.

- **Een radicale breuk voor een nieuw begin**

Tegen het licht van de ideale wereld verschijnt het slechte van de huidige samenleving als inherent aan de maatschappelijke ordening. De kloof wordt daardoor onoverbrugbaar. In utopieën wordt daarom afstand genomen van halve maatregelen, bescheiden compromissen en een voorzichtig stappenbeleid. De utopist schetst een samenleving die consequent breekt met het verleden. In de woorden van De Geus: “Hij [=de utopist] voert met één groots gebaar ingrijpende veranderingen door die de hele samenleving raken en die geen onderdeel onaangetast laten”.<sup>22</sup>

- **De Lex sexualis**

Dat liefde en seksualiteit de harmonie en het geluk bedreigen is duidelijk. Er dreigen conflicten en spanningen als afgunst en jaloezie vrij spel krijgen. In de liefde draait het bovendien om de unieke persoonlijkheid van de ander en het zelf. Dit kan in een utopische samenleving niet geduld worden omdat de persoonlijkheid, zoals we zagen, altijd ondergeschikt moet zijn aan het collectief. De utopie heeft twee mogelijke oplossingen voor dit probleem. Ofwel wordt het verschil tussen man en vrouw genivelleerd, ofwel wordt de seksuele relatie strikt gereguleerd.

Wat in de utopie nog als een goed bedoelde regeling van het seksueel verkeer wordt gepresenteerd, draait in de dystopie radicaal uit op een eugenetisch voortplantingsmechanisme.

- **Van zuiverheid tot zuivering**

In een perfecte samenleving is onreinheid taboe. Wat precies onrein is, hangt sterk af van de ideeën en idealen van de tijd waarin de utopie geschreven werd. Soms zijn het zaken als sigaretten, alcohol, koffie en cola. Maar het kunnen ook handelingen zijn zoals: het jagen, het slachten, oorlogvoeren, enz. De nadruk op zuiverheid blijkt steeds, bijna automatisch, tot zuiveringen te leiden.

- **Plaats en verdeling van arbeid**

Werd in het Land van Cocagne nog de lof der luiheid gezongen en het lanterfanten geprezen, in de moderne utopie wordt de arbeid bewierookt. Het arbeidsethos dat kenmerkend is voor de moderne maatschappij, werd al door de klassieke utopieën (die van voor 19de eeuw) uitgewerkt. In Utopia wordt door iedereen gewerkt en zelfs in de zogenaamde vrije uren moet men zich nuttig maken voor de gemeenschap. De zware en onaangename arbeid wordt meestal uitbesteed aan derden: slaven, allochtonen, huurlingen, enz.

In 'Brave New World' wordt iedereen reeds als embryo voorbestemd voor een bepaald soort werk dat hij dan via conditionering leert leuk vinden. De rioleringsarbeiders zijn hier dan ook zeer tevreden over hun werkzaamheden.

- **Het belang van opvoeding en onderwijs**

Om een nieuwe samenleving te creëren, is opvoeding en onderwijs van groot belang. Kinderen zijn immers nog niet besmet door de gewoonten en ideeën uit de slechte en oude samenleving. En ook wanneer de nieuwe samenleving al in essentie tot stand is gebracht, zoals dat in de meeste utopische geschriften het geval is, blijven opvoeding en onderwijs van levensbelang. Alleen door er in detail aandacht aan te besteden, kan de reproductie van de utopische maatschappij gegarandeerd worden.

- **Geluk**

In de ideale samenleving kan het niet anders, of mensen voelen zich gelukkig. Een lang en gezond leven is één van de hoofddoelen in elke utopie. De dood kan hieraan wel een einde stellen, maar in de meeste utopieën slaagt men er in om de dood zo lang mogelijk uit te stellen. In tegenstelling tot het eeuwige leven, kan het geluk wel gegarandeerd worden. “De belofte ervan bezielt het utopisch streven”, schrijft De Geus.<sup>23</sup>

In utopieën wordt een duidelijk onderscheid gemaakt tussen echte en onechte behoeften, tussen schijn genot en werkelijk genieten. Voeg daarbij één of andere vorm van genotscalculi, en geluk wordt beheersbaar en controleerbaar.

- **Geweld**

Om de samenleving perfect te maken en te houden, moet je de dingen – en de mensen – geweld aandoen. En vermits er maar één samenleving perfect kan zijn, “legitimeert het absolute gelijk het absolute geweld”.<sup>24</sup> Het geweld is dan ook in allerlei vormen aanwezig. In de bovenstaande kenmerken is het impliciet of expliciet aanwezig. En “in elke utopie zit de wil tot macht, zelfs de absolute macht, verstopt”.<sup>25</sup> In de dystopie wordt deze zwarte zijde van de utopie in zijn extreme consequenties belicht.

### **1.1.2 De functie van utopieën**

Volgens Poldervaart en De Geus zijn geschreven utopieën bedoeld als maatschappijkritiek.<sup>26</sup> De Geus legt uit hoe utopisten te werk gaan.<sup>27</sup> Ze formuleren hun kritiek door hun tijdgenoten een spiegel voor te houden. Ze vergroten bepaalde negatieve aspecten van de samenleving uit en geven bespiegelingen over een



gelukkigere wereld in het verleden of in een verre toekomst. Op deze manier trachten ze hun tijdgenoten bewust te maken van onrechtvaardigheden en tekortkomingen waar zij al lang aan gewend zijn geraakt. Door het tonen van een aansprekend en samenhangend alternatief politiek systeem, wordt de lezer met de neus op de feiten gedrukt en gaat hij eindelijk beseffen dat de maatschappij waarin hij leeft, is ontspoord, of op termijn zeker uit de rails zal lopen. De Geus benadrukt verder het dwingend karakter van de utopie: “De aandacht van de lezer, of hij dat nu wil of niet, wordt automatisch gericht op dringende maatschappelijke kwesties, nieuw opgekomen morele vragen, of een schrijnende politieke situatie”.<sup>28</sup> Wat paradoxaal uitgedrukt *leidt de voorstelling van de utopische wereld dus tot een scherper waarnemen van de eigen realiteit.*

### **1.1.3 De verborgen logica van de utopie: van Plato tot de jaren ‘70**

Wie utopieën bestudeert, komt steeds dezelfde wendingen, beelden en logica tegen. Hoewel Achterhuis volmondig de stelling onderschrijft dat het metaforisch repertorium van utopieën vrij beperkt is,<sup>29</sup> heeft hij toch tweederde van zijn boek nodig om het gevaar van de utopische logica te analyseren. Dit heeft te maken met het feit dat de utopische logica zich steeds weet te verhullen. Volgens Achterhuis heeft de utopie van meet af aan (te beginnen bij de proto-utopie van Plato) getracht om de opkomst van een open samenleving op geraffineerde wijze te verhinderen en is ze teruggedeeind voor de vrijheid en ongekende mogelijkheden van het individu die hier opdoemden. Om dit te realiseren, suggereert de utopie dat ze zelf toekomstgericht is en openstaat voor de idealen van de verlichting. Deze verlichtingsfaçade heeft, aldus nog Achterhuis, een consequente utopiekritiek tot op heden zeer bemoeilijkt.<sup>30</sup>

De Geus heeft voornamelijk aandacht voor het effect van de betoveringskracht van de utopie op de recreatieve lezer. Achterhuis daarentegen besteedt bijna uitsluitend aandacht aan het effect van de utopie op gezagsdragers en intellectuelen. In de handen van deze mensen kunnen utopieën daadwerkelijk gerealiseerd worden. Dit heeft volgens Achterhuis geleid tot de grote drama’s van de moderne geschiedenis. Voor Achterhuis zijn dit de gewelddaden van de communistische regimes.

Achterhuis maakt in ‘De erfenis van de utopie’ een *vertoog*analyse van de utopische literatuur. Het resultaat is dan ook niet de fantasie en de creativiteit van de schrijver, maar de onderliggende logica van het genre.

Achterhuis volgt het historische pad dat deze logica van de utopie heeft afgelegd. Dit pad begint bij de proto-utopie van Plato en loopt via Thomas More over Rousseau naar Marx en Marcuse. Deze logica heeft zich echter niet beperkt tot de literatuur en de filosofie. Zij manifesteerde zich ook in de praktijk. Dit gebeurde voor het eerst toen de Franse revolutie omsloeg in terreur. Later werd de geweldlogica van de utopie gerealiseerd in de communistische regimes. En ook in de jaren ‘60 en ‘70 meent Achterhuis deze logica te herkennen.

### 1.1.3.1 Plato: de *politicus* als *homo faber*

‘De Staat’ van Plato verscheen zo’n 1900 jaar voor More’s ‘Utopia’.<sup>31</sup> Achterhuis noemt dit werk een proto-utopie omdat men er zowat alle ingrediënten van de latere utopie uit kan afleiden.<sup>32</sup> We herkennen in de allegorie van de grot reeds het dualisme tussen de ‘werkelijke’ ideale wereld tegenover de slechte en onvolmaakte bestaande wereld. Het verleent de filosoof-koning de legitimiteit om ‘de velen’ die in de grot gevangen zitten te overheersen en hun de ideale samenleving, die hij als model in de hemel heeft gezien, op te leggen.

Volgens de filosofe Hannah Arendt, aan wie Achterhuis veel van zijn Plato-interpretatie ontleent, was de Griekse burger er zich van bewust dat zijn politiek handelen niet volledig voorspelbaar en beheersbaar was. De uitkomst stond nooit vast, omdat men in zijn (politiek) handelen altijd afhankelijk was van andere mensen. Toch weerhield dit de Griek niet om in de gemeenschap met anderen macht te ontwikkelen en zo de vrijheid te ervaren zichzelf en de samenleving gestalte te geven.<sup>33</sup> Voor Plato was het publieke handelen zodanig contingent en onbeheersbaarheid dat hij de handelende *zoön politikon* inruilde voor de *homo faber*.<sup>1</sup> Op deze manier werd het onzekere gezamenlijke handelen van politiek gelijken vervangen door de zekerheid van het voorspelbare maken van de *homo faber* die gestalte krijgt in de filosoof-koning. Zoals de beeldhouwer een beeld maakt, zo zal deze koning de staat maken.

---

<sup>1</sup> Arendt brengt Plato’s afkeer van het handelen in verband met zijn traumatische ervaringen met het proces van zijn leermeester Socrates [Achterhuis: 1998, 217].

En net zoals de eerste heeft ook de tweede een model voor ogen dat hij aan de hand van bepaalde criteria en richtlijnen zo exact mogelijk zal realiseren.<sup>34</sup>

Achterhuis wijst op de omslag in Plato's ideeënleer. Oorspronkelijk culmineerden de ideeën in de hoogste idee van het Schone dat door de filosoof *om zichzelf wille* bemind werd (zie de dialoog 'Symposium').<sup>35</sup> Dat verandert als Plato ze op de politiek gaat betrekken. Voor de filosoof-koning is het goede de hoogste idee die hij *terwille van de aangelegenheden der mensen* vertaalt in normen, richtlijnen en wetten.<sup>36</sup> De ideeën leveren nu plotseling ook de maatstaven om de politieke en maatschappelijke realiteit in te richten. Bij Homeros en Herodotos was de koning vooral een initiatiefnemer. Als *primus inter pares* begon hij een handeling. Voor de voortzetting en uitvoering ervan was hij afhankelijk van het hem omringende netwerk van medemensen. Alleen samen met hen kon hij daadwerkelijk macht uitoefenen. Bij Plato komt de koning-filosoof alleen te staan, gescheiden van en boven de anderen, zijn onderdanen.<sup>37</sup>

Volgens Arendt hoeft de oorspronkelijke platoonse aanschouwing van de ideeën niet de gewelddadige politieke consequenties te hebben die we in 'De Staat' aantreffen.<sup>38</sup> Er is geen noodzakelijk verband tussen beide, als men tenminste het domein van het schone en het politiek-goede gescheiden houdt. Achterhuis trekt daaruit de volgende les: "Wanneer het streven naar het schone, de hang om dit op absolute wijze te realiseren, zich politiek gaat vertalen, belanden we onvermijdelijk in de gewelddadige werkelijkheid van de utopie".<sup>39</sup>

De politieke maakbaarheid van een ideale staatsorde gedreven door het goede en het schone, waren dus reeds bij Plato aanwezig. De erfenis van Plato bleef tot de nieuwe tijd sluimeren. Zolang in de Middeleeuwen de *vita contemplativa* als hoogste wijze van leven voor de mens werd beschouwd, bleven de vele implicaties die in Plato's vervanging van 'handelen' door 'maken' besloten lagen, veelal onzichtbaar. Pas in de moderne tijd, die de *vita activa* boven de *vita contemplativa* stelde, openbaarden zich de moorddadige en desastreuze consequenties.<sup>40</sup>

### 1.1.3.2 Thomas More: Utopia

More was met zijn werk 'Utopia' uit 1516 de eerste schrijver die het utopisch literair genre gestalte gaf. Dit was meteen het begin van het modern<sup>i</sup> utopisch vertoog dat reeds met 'De Staat' van Plato was ingezet. Alle hierboven beschreven familiekenmerken zijn erin te herkennen en Achterhuis grijpt bij de studie van latere utopische denkers, staatslieden en revolutionairen regelmatig terug naar dit werk om aan te tonen dat hun (gewelddadige) praktijken en ideeën een logica volgen die reeds door More in al zijn consequenties werd doordacht.

De volgende belangrijke stap vinden we bij Rousseau. Hij zal het utopisch vertoog enten op een filosofisch vertoog. Met de Franse Revolutie zal ook het idee ontstaan dat een ideale wereld in het hier en nu door mensen maakbaar is.

### 1.1.3.3 Rousseau: de algemene wil

Rousseau komt de eer toe als eerste filosoof de utopische logica te hebben doordacht.<sup>41</sup> Zijn zoektocht naar een samenleving waar de mens echt vrij kan zijn, mondt uit in een maatschappelijk verdrag waarin elke deelgenoot zijn rechten totaal overgeeft aan de gemeenschap. Na een aantal spitsvondige redeneringen komt Rousseau in zijn tekst 'Du contrat social' tot het concept van de 'algemene wil'. Deze wordt gehypostaseerd en komt aldus los te staan van de persoonlijke wil en wensen van de burgers. Het begrip vrijheid krijgt bij Rousseau dan een wel erg vreemde betekenis: "Iedereen die weigert de algemene wil te gehoorzamen, zal door de gemeenschap hiertoe gedwongen worden; dit betekent niets anders dan dat hij gedwongen zal worden vrij te zijn".<sup>42</sup> Weliswaar geeft Rousseau toe dat het volk nooit corrupt is, maar het wordt wel vaak misleid en alleen dan schijnt het te willen wat slecht is. Daarom zijn er vaak verlichte leiders nodig die het volk leren kennen wat het eigenlijk wil.<sup>43</sup> Voor Achterhuis is het duidelijk dat Rousseau hier de totalitaire staatslogica van de latere communistische regimes voorbereidt. Naast de dwang om vrij te zijn, wijst Achterhuis nog op twee andere gewelddadige principes die later in de communistische regimes zullen opduiken: (1) het wegzuiveren van grote groepen

---

<sup>i</sup> Achterhuis brengt het ontstaan van de utopie in verband met de notie 'schaarste' en het ontstaan van de moderniteit, zie [Achterhuis: 1998, hoofdstuk 3]

boosdoeners die de wording van de ideale maatschappij in de weg staan en (2) het idee dat mensen die zich niet onderwerpen en dus niet vrij willen worden, actief met hun eigen straf moet instemmen. Achterhuis noemt verder 2 factoren die deze geweldlogica zowel camoufleren als versterken. De eerste is het feit dat Rousseau van het medeleven een politieke deugd maakt en de tweede is het verinnerlijken van een vijandsbeeld met als doel de ‘algemene wil’ tot uiting te brengen. Als vijandsbeeld identificeert Rousseau de ‘bijzondere wil’ (persoonlijke voorkeur) en het ‘bijzonder belang’ (eigenbelang). Pas in het licht van deze vijand die iedere persoon in zichzelf ervaart, komt de ‘algemene wil’ tot uiting. “De overeenstemming van alle belangen wordt gevormd door de tegenstelling met het belang van eenieder”.<sup>44</sup> Voor Achterhuis is dit “zeker in het licht van latere ontwikkelingen in reël bestaande utopieën [...] een onheilspellende uitspraak. Ze stelt namelijk uitdrukkelijk dat het algemeen belang steeds als het ware geconstrueerd moet worden door afwijkende privé-belangen aan het licht te brengen en te bestrijden. Wil de algemene wil richtinggevend blijven en wil het algemeen belang ieder steeds helder voor ogen blijven staan, dan lijkt er nooit een eind aan dit proces te kunnen komen”.<sup>45</sup>

De praktische uitwerking van deze logica wordt voor het eerst duidelijk onder het schrikbewind van de Jacobijnen. De guillotine wordt bij hen het symbool van de vrijheid, “ze zuivert letterlijk de republiek door de kwaadwilligen die de algemene wil en de universele rede tegenspreken, te elimineren”.<sup>46</sup>

Terwijl de Franse revolutionairen nog meenden de nieuwe maatschappij, compleet met nieuwe kalender en een nieuwe godsdienst, onmiddellijk te kunnen inaugureren, verschuift in de volgende eeuw, door de historisering van het wereldbeeld, de utopie naar de toekomst. Marx komt in de plaats van Rousseau.<sup>47</sup>

#### **1.1.3.4 Marx: utopie en revolutie**

Met Marx verschuift zoals bekend de ideale wereld naar de toekomst. De utopische belofte ligt niet meer in een geïdealiseerd verleden dat moet vastgehouden worden zoals bij Rousseau nog het geval was en evenmin in een verhaal over een ideale samenleving à la Utopia die direct geconstrueerd kan worden.<sup>48</sup>

Marx en Engels lijken op het eerste gezicht sterk gekant tegen het utopisme. Engels benadrukt dit in ‘De ontwikkeling van het socialisme van utopie tot wetenschap’. Toen de ‘materiële feiten’ nog niet genoeg geëvolueerd waren, konden de eerste

utopisten volgens hem weinig anders dan vanuit een kritiek op de bestaande maatschappelijke verhoudingen vluchten naar een tot in de meest fantastische details uitgewerkte toekomstvisie.<sup>49</sup> Wanneer de tegenstelling tussen productiekrachten en productieverhoudingen echter uitgekristalliseerd is en het proletariaat wel gedwongen wordt om deze op revolutionaire wijze te overwinnen, lost de strenge dialectische wetenschap deze fantasieën af.<sup>50</sup> De utopische bewegingen en denkers uit het begin van de 19de eeuw meenden onterecht dat de ideale samenleving direct kon worden geconstrueerd. Zij werden door Marx en Engels dan ook smalend als ‘utopisch-socialisten’ bejegend.<sup>51</sup>

Marx en Engels thematiseren dus niet de ideale toekomst op zich. Hun maatschappij-analyse richt zich op het onderkennen van de materiële voorwaarden die de overgang naar de nieuwe maatschappij mogelijk kunnen maken en naar het opsporen van de actor die deze overgang kan bewerkstelligen.<sup>52</sup>

Achterhuis toont aan dat ook Marx’ filosofie de lijnen van het utopisch vertoog volgt. Ik geef slechts enkele voorbeelden uit zijn argumentatie. Marx bekritiseert de industriële maatschappij. Die zou de traditionele organische banden tussen mensen desintegreren en mensen als onpersoonlijke individuen tegenover elkaar plaatsen. Zo komt Marx tot de tegenstelling tussen de (goede) organische gemeenschap en de (slechte) mechanische moderne maatschappij.<sup>i</sup> Hij wilde deze tegenstelling opheffen door terug te keren naar een volmaakte eenheid, waarin alle verscheurheden tussen individuen, tussen individu en maatschappij en binnen het individu zouden zijn opgelost.<sup>53</sup> In deze toekomstige samenleving zal het recht als een extern systeem van dwang en controle dat de negatieve vrijheden van de burgers moet garanderen gewoon overbodig zijn. Elk individu zal zich spontaan met het geheel identificeren.<sup>54</sup>

Achterhuis doet in zijn interpretatie van Marx een beroep op het werk van Leszek Kolakowski: ‘Geschiedenis van het Marxisme’ uit 1980 en 1981.<sup>55</sup> Deze acht Marx’ weigering om natuurlijke grenzen te aanvaarden en zijn pogingen om al het menselijke – lichamelijke, dood, geslachtelijkheid, voortplanting, agressie – tot een beheersbaar sociaal feit te transformeren, één van de minst opgemerkte aspecten van de marxistische utopie.<sup>56</sup> Volgens Kolakowski is de verlossing voor Marx een zuiver menselijke zaak. De collectieve Prometheus<sup>ii</sup> zet de voorwaarden van het

---

<sup>i</sup> Een tegenstelling die we ook reeds bij Rousseau terugvinden [Achterhuis: 1998, 134].

<sup>ii</sup> Prometheus is de halfgod van de techniek.

menselijk bestaan volledig naar zijn hand.<sup>57</sup> Hierin herkent Achterhuis het kenmerk maakbaarheid van het utopisch vertoog.

Met het nu volgende voorbeeld wil Achterhuis de kracht van het utopisch vertoog benadrukken. Marx en Engels weigerden om in de kookpotten van de toekomst te kijken. Volgens de utopische logica zouden we van Marx een zeer gedetailleerde beschrijving van de ideale (communistiche) wereld verwachten. Dergelijke details meent Marx niet te kunnen geven.<sup>i</sup> Ik laat nu Achterhuis aan het woord:

Paradoxalerwijze blijkt juist het veronachtzamen naar de vraag van de concrete invulling van de nieuwe maatschappij zich, achter hun rug, op Marx en Engels te wreken. De nadruk op details, als onontkoombaar onderdeel van de utopische logica, kwam pas naar voren nadat de socialistische revolutie had plaatsgevonden. [...] niet in de teksten maar in de werkelijkheid, waarin de nieuwe machthebbers in hun totaalplannen de miniemste details trachten te regelen.<sup>58</sup>

### **1.1.3.5 De communistische regimes: reëel bestaande utopieën**

Dit brengt ons bij de communistische regimes die Achterhuis beschouwt als ‘reëel bestaande utopieën’. Te beginnen natuurlijk met de Sovjet-Unie. Na de Tweede Wereldoorlog kwamen er de Oostbloklanden, Noord-Korea, Cuba, Vietnam, Cambodja, Albanië en China bij. De terreur van figuren als Mao, Stalin en Pol Pot en vooral de *gedrevenheid* van hun volgelingen, wordt door Achterhuis vanuit het utopisch vertoog inzichtelijk gemaakt.

De ingrediënten van de utopische logica zijn eenvoudig te herkennen: het scherpe onderscheid tussen de goede en de slechte wereld, de onderschikking van het individu, de nadruk op collectiviteit, de (moordende) sociale controle, de zuiveringen, de controle op het onderwijs, het geweld, enz. Achterhuis komt in zijn onderzoek naar

---

<sup>i</sup> Volgens Poldervaart geven Marx en Engels op verschillende plaatsen in hun werk wel een fragmentarisch beeld van de toekomstige ideale samenleving: de arbeidsdeling (tussen mannen), privé-eigendom, egoïsme, schaarste, natuurlijke beperkingen, ... zijn er overwonnen. Maar een gedetailleerde beschrijving blijft achterwege. [Poldervaart: 1993, 51]

de reëel bestaande utopieën 5 premissen<sup>i</sup> van deze utopisch-revolutionaire logica op het spoor.

1. Het geloof in een utopische toekomst.
2. Een dialectische interpretatie die de dualiteit tussen wat subjectief gewild wordt en hoe dat in de realiteit objectief uitpakt, weet te overstijgen in een (geconstrueerde) ‘objectieve’ werkelijkheid.
3. De dualiteit tussen de huidige slechte wereld en de toekomstige goede wereld.
4. Het morele appèl.
5. Het inclusief denken.

Ik vat kort deze premissen samen.<sup>59</sup>

De eerste premisse is duidelijk en Achterhuis wijdt er geen aparte bespreking aan.

De tweede is moeilijker te begrijpen. Het betreft de spanning tussen subjectief moreel goede bedoelingen en de wijze waarop deze objectief in de maatschappelijk-politieke werkelijkheid uitpakken. Deze spanning wordt in de ‘dialectische interpretatie van de feiten’<sup>60</sup> opgeheven door alleen de objectieve pool over te houden. Objectief verwijst hier niet noodzakelijk naar de empirische feiten noch naar de (subjectieve) bedoelingen of meningen van mensen (als objectieve gegevens). Wat objectief is wordt door de machthebber gecreëerd in zijn ‘dialectische interpretatie van de feiten’. Met dit instrument – ‘het grote spel van verdraaiing der realiteit’<sup>61</sup> – konden machthebbers de meest waanzinnige en, naar onze normen, immorele daden goedpraten. Mensen die zichzelf als rechtschape communist beschouwden maar die toch kritiek hadden op het regime, konden door deze redeneertechniek zonder probleem gelijkgeschakeld worden met een fascist of een contrarevolutionair. Gezien door de dialectische bril konden ook gruweldaden en andere immorele praktijken opgenomen worden in de ‘objectieve’ beweging van de geschiedenis die met zekerheid naar de werkelijk goede wereld leidt.

Dit brengt ons tot de derde premisse. Het verheven humanitaire doel heiligt de middelen, vermits er moet gekozen worden tussen de huidige verderfelijke wereld die

---

<sup>i</sup> Op pagina 143 [Achterhuis: 1998] maakt Achterhuis gewag van 6 premissen en hij kondigt aan dat hij er 5 van zal bespreken. Maar in de tekst die erop volgt, worden er slechts 4 besproken. Ofwel heeft hij zich vergist in aantal, ofwel is er een premisse opgegaan in zijn argumentatie. Na de tweede premisse houdt de nummering op.



afstevent naar de apocalyps, of de toekomstige volmaakte wereld. Een tussenweg is er niet.

De vierde premisse verwijst naar het morele appèl dat uitgaat van de communistische regimes en van hun leiders in het bijzonder. In toespraken en boeken werden mensen opgeroepen tot moreel gedrag. Achterhuis geeft o.a. het voorbeeld van Mao die opgevoerd wordt als een profeet - maar ditmaal een profeet die zijn uitspraken ook in daden omzet. Dit sterk geïdealiseerd moralisme wist massa's mensen te mobiliseren. Voor de verklaring van dit fenomeen doet Achterhuis een beroep op Van Ree (ex-maoïst). Die stelt dat mensen een machtsgevoel ontwikkelen wanneer ze zich kunnen inschrijven in een grote groep die via een charismatisch leider over de absolute waarheid beschikt.<sup>62</sup>

Het morele appèl versterkt de collectieve blindheid voor de gruweldaden van het regime. Of juist, men zag ze wel, maar men interpreteerde ze zodanig dat het hun enthousiasme voor de hoge morele waarden die verbonden zijn met het uiteindelijke doel, versterkte.<sup>63</sup> Het volgende citaat van Achterhuis geeft een voorbeeld van de wijze waarop deportaties geïnterpreteerd kunnen worden.

In China wordt de coöperatieve benadering steeds sterker, mensen worden van een bepaald gebied naar andere gebieden gestuurd, de sterken helpen de zwakken en proberen ze niet te vertrappelen. Bourgeois-economen die in de concurrentiegeest opgevoed zijn, kunnen niet begrijpen dat dit een evangelische benadering is waarmee geprobeerd wordt een geest van samenwerking onder de mensen te brengen.<sup>64</sup>

De vijfde premisse betitelt Achterhuis als 'inclusief denken'. Achterhuis verduidelijkt:

De kern van inclusief denken is dat het een benadering is die de ander niet uitmaakt maar insluit, die niet alleen op eigen voordeel gericht is, maar die het heil voor de ander wil realiseren. Inclusief denken kan beschouwd worden als de eigentijdse vertaling van het medelijden van de Franse Revolutionairen<sup>65</sup> [...] en is ongetwijfeld de geseclariseerde versie van de christelijke zending en missie.<sup>66</sup>

Het heil van de ander wordt voor hem gedefinieerd en beoogd. In een politiek utopisch vertoog kan dit ontaarden in het uitzuiveren van hen die zich niet in dit heil herkennen.

### 1.1.3.6 Marcuse en de woelige jaren '60 en begin '70

Ook de jaren '60 en (begin) '70 bestempelt Achterhuis als utopisch. Hij citeert met instemming de conclusie van een televisiedocumentaire die meent dat de inspiratie van de jaren '60 kan worden teruggebracht tot twee woorden: moralisme en maakbaarheid. Achterhuis meent dat er in deze periode een aantal familiekenmerken van de utopie terugkeren:

[...] het radicale nieuwe begin – ‘we waren het liefst me z’n allen naar een onbewoond eiland gegaan om helemaal opnieuw te beginnen’, zei Maaïke Meijer van de radicaal lesbische groep Paarse September; nadruk op opvoeding – het was de tijd van de anti-autoritaire crèches en andere opvoedingsexperimenten om betere mensen te creëren; de nieuwe man-vrouwverhoudingen – de tweede feministische golf; de nadruk op zuiverheid en zuivering – elke radicaal-kritische groep creëerde steeds zijn eigen dissidenten; het zoeken naar nieuwe vormen van arbeid – van Memo-bedrijfjes<sup>i</sup> tot de strijd tegen het arbeidsethos; en de nadruk op het (maakbare) geluk, gekoppeld aan [...] inclusief denken.<sup>67</sup>

Achterhuis is voorts van mening dat het familiekenmerk ‘geweld’ steeds sluimerend maar onmiskenbaar aanwezig was.<sup>68</sup> Hij verwijst hiervoor naar de radicale vrouwenbeweging en naar de ideologie van de kraakbeweging.<sup>69</sup>

Achterhuis typeert Marcuse als de filosoof die het meest voorbeeldig de utopisch-revolutionaire inspiratie uit de jaren '60 tot uitdrukking bracht.<sup>70</sup> En op zijn beurt leverde Marcuse de ideologische legitimering voor heel wat geweld uit die tijd (van voornamelijk militante linkse jongeren).<sup>71</sup>

---

<sup>i</sup> ‘*Verbeter de wereld, begin een bedrijfje*’. Dit credo stond twintig jaar geleden aan de wieg van de Memo-beweging (mens- en milieuvriendelijk ondernemen). Winst maken was taboe: aan groei en inkomen moesten grenzen worden gesteld. Zelfbeheer en gelijkwaardigheid waren de uitgangspunten, evenals milieuvriendelijk produceren en openheid over kwaliteit en prijsvorming [Bussink: 1996].

Volgens Achterhuis was het overheersende intellectuele klimaat zonder meer utopisch.

## 1.2 De communautaire traditie

From Christianity to Gandhism, Owenite socialism to contemporary communes [...], the 'exemplary' project and moral stand have been deployed to effect social change. This form of practice is not to be undervalued. It is an important ingredient in any strategy for social change. (Frank Ashton)<sup>72</sup>

Communautaire woon-, werk- en leefgemeenschappen hebben een lange traditie. Het gaat om kleine groepjes mensen die niet tevreden waren met bepaalde aspecten van de samenleving. Om hun idealen te realiseren hebben ze (relatief) kleine gemeenschappen opgericht. Afhankelijk van de aard van hun kritiek lag de nadruk op: religie, arbeid, sociaal economische verhoudingen, politieke besluitvorming, sociale relaties, psychische gezondheid, beheer van productiemiddelen, zelfontplooiing, ... en recentelijk ook ecologie. Eigenlijk komen alle aspecten van een samenleving in aanmerking. Vaak hadden de leden van deze gemeenschappen als doel voor ogen te komen tot een ideale maatschappij. Meestal vormden ze een onderdeel van een bredere sociale beweging, waarin meerdere gemeenschappen verenigd waren.

Poldervaart meent in navolging van Benjamin Zablocki<sup>i</sup> dat er in de loop van de laatste twintig eeuwen een soort golfbeweging te ontdekken is in het opkomen en weer wegebben van dergelijke communautaire bewegingen.<sup>73</sup> Hoogtepunten waren er rond het begin van onze jaartelling, in de 12de en 13de eeuw, in de 16de en 17de eeuw, halverwege de 19e eeuw, in het begin van de 20ste eeuw en in de periode 1965 - 1975. Als verklaring voor het voortdurend ontstaan van communautaire bewegingen geeft Zablocki: het zoeken naar gemeenschappelijke waarden, dat ontstaat in tijden van snelle en schoksgewijze culturele veranderingen. In zo'n periode bevinden zich grote aantallen mensen in een soort cultureel niemandsland; als zij daarbij over de vrijheid en de middelen (tijd, land, kennis, geld) beschikken zullen ze een beperkte sociale microkosmos trachten te creëren met een relatief homogeen normen- en

---

<sup>i</sup> Zablocki is een Amerikaanse socioloog die in de jaren '60 en '70 communes bestudeerde. Zijn boek 'Alienation and charisma' [1980] wordt als een standaardwerk over de Amerikaanse communes beschouwd. Het staat in de bibliografie van bijna alle boeken over communautaire gemeenschappen.

waardensysteem.<sup>74</sup> Aangezien dit soort culturele veranderingen zich meestal niet beperkt tot één enkel land, is het logisch dat communautaire bewegingen in diverse landen tegelijk voorkomen. Wel blijven ze beperkt tot bepaalde werelddelen waar de culturele ontwikkelingen zich het scherpst vertonen.

## **1.2.1 Historisch overzicht**

Het nu volgende historisch overzicht is een samenvatting van de inzichten van Poldervaart<sup>75</sup> en Zablocki,<sup>76</sup> aangevuld met informatieve gegevens en verduidelijkingen van andere auteurs. Ik volg hoofdzakelijk de tekst van Poldervaart. Eindnoten bij de titels en in de tekst verwijzen naar de oorspronkelijke teksten.

### **1.2.1.1 De periode rond het begin van de christelijke jaartelling**

Volgens Poldervaart zijn de eerste utopische gemeenschappen, voor zover bekend, opgericht door de Essenen.<sup>77</sup> Deze joodse sekte leefde in de bergen rond de Dode Zee rond het begin van de jaartelling. Ze leefden een teruggetrokken monastiek leven in gemeenschap van goederen. Het onderscheid tussen arm en rijk was er in principe opgeheven. Het loon dat men verdiende ging in de algemene kas die voor ieders behoefte diende. Vrouwen en mannen waren er aan dezelfde voorschriften gebonden en slaven bestonden er bij hen niet.

Ik wil hier toch opmerken dat de gelijkheid tussen mannen en vrouwen die Poldervaart hier suggereert, niet door iedereen wordt gedeeld.<sup>i</sup> De Essenen protesteerden tegen de Romeinse overheersing en wilden met hun ascetische levenswijze de menselijke waardigheid benadrukken.

Ook Jezus, die in die tijd leefde en waarvan sommigen denken dat hij een Essenen was,<sup>78</sup> predikte een communautaire maatschappij waarin men als broeders en zusters moest leven. De eerste christengemeenschappen probeerden volgens deze communautaire idealen te leven.

---

<sup>i</sup> De Encyclopædia Britannica is van oordeel dat “the Essenens clustered in monastic communities that, generally at least, excluded women”. [Britannica: 1999, ‘Essene’]. Volgens Rexroth is het waarschijnlijk dat de gemeenschap intern opgedeeld was in een celibataire orde en in een associatie van leken. Hij suggereert dat het dus best mogelijk is dat de ‘vrouwelijke’ skeletten die tijdens archeologische opgravingen in Qumran (één van de nederzettingen van de sekte) gevonden zijn, afkomstig zijn van vrouwen die tot de associatie van leken behoorden [Rexroth : 1974, 13].

Toen zowel het Romeinse Rijk als de christelijke kerk meer gevestigd waren, verdween de communautaire impuls.

### **1.2.1.2 Het kloostercommunisme<sup>79</sup>**

Vanaf het einde van de 5de tot het einde van de 7de eeuw bloeide in Europa het ‘kloostercommunisme’. De kloosters werden opgericht als protest tegen het wereldlijk karakter en de economisch-politieke macht van het christendom. Poldervaart typeert ze als “een gemeenschappelijke huishouding op godsdienstige grondslag”.<sup>80</sup> Na verloop van tijd werden deze kloosters steeds rijker en de abten gingen steeds meer behoren tot de hogere lagen van de maatschappij. Monniken en nonnen stopten met het eigenhandig leveren van productieve arbeid. In de loop van de achtste eeuw kwamen de meeste abdijen in handen van adellijken en hield deze vorm van communistisch kloosterleven op te bestaan.

### **1.2.1.3 De 12de en 13de eeuw<sup>81</sup>**

Eind 11de eeuw was de rijkdom en de ongelijkheid binnen de kerk dusdanig toegenomen dat sommigen er zich niet meer mee konden identificeren. In de 12de en 13de eeuw richtten zij nieuwe gemeenschappen op die opnieuw volgens de christelijke utopie van solidariteit en gelijkheid wilden leven. Het waren ‘ketterse’ groepen die zich opnieuw bezonnen over de oerchristelijke gemeenschapsvorm. De bekendste zijn onder meer de Katharen en de Waldensers. In alle ketterse groepen werd de gezinsstructuur opgeheven en leefde men in gemeenschap van goederen. Deze groepen trokken veel vrouwen aan, omdat ze streefden naar de gelijkwaardigheid van de seksen. Poldervaart typeert de Katharen als een emancipatoire volksbeweging waarvan de vrouwen de motor waren.<sup>82</sup>

Ook binnen de kerk ontstonden er oppositionele bewegingen die gericht waren tegen haar rijkdom, zoals de franciscanen, de dominicanen, de karmelieten en de augustijnen. Ze predikten de gelijkheid van mensen en zagen af van materieel bezit.

Poldervaart rekent ook de begijnen tot deze stroming. Begijnen waren een vorm van vrouwenverzet. Ze wezen het huwelijk af, leefden en werkten samen in groepen, hielpen de armen en stonden open voor elke vrouw die zich bij hen wilde aansluiten.

Omdat ze zich echter aan de controle van de kerk onttrokken, keerde de clerus zich later tegen hen.

#### **1.2.1.4 De 16de en 17de eeuw<sup>83</sup>**

De 16de eeuw luidde het tijdperk van de hervormingen in. Niet alleen ontstond er een duidelijke afsplitsing binnen de kerk, maar ook de sociaal-economische situatie veranderde grondig. De feodaliteit verviel, steden kwamen op, de kerk werd minder machtig, manufactuur en handel namen toe, loonarbeid, kapitaal en kapitaalsrente ontstonden.

Ontevreden met de sociale verhoudingen, verkondigden rondtrekkende predikers gelijkheid en kregen massale aanhang. Eén van de bekendste is ongetwijfeld de prediker Münzer, die een grote commune om zich heen vormde. Een andere beweging die in deze tijd ontstond, was die van de Wederdopers. Dit was een radicaal reformistische beweging die in 1533 de Duitse stad Münster bezette en er een ‘nieuw Jeruzalem’ wilde stichten: “een stad waarin door de kracht der liefde van de gemeenschap alle onchristelijke bezigheden die alleen het eigenbelang en het bezit gediend hadden, verdwenen zouden zijn”.<sup>84</sup> In praktijk werd echter alleen het privé-bezit van goud en zilver en van overbodige kledingstukken en voedselvoorraden opgeheven. In 1535 viel de stad na maandenlange belegering terug in handen van de katholieke kerk en de adel.

In de 17de eeuw trokken veel religieuze gemeenschappen naar Amerika (o.a. de Quakers en de Shakers) omdat hun het leven in Europa vaak onmogelijk werd gemaakt. Poldervaart herkent in deze gemeenschappen een aantal opvallende overeenkomsten. Ze wilden alle volgens de vroegere christengemeenschappen leven. Dit betekende zo weinig mogelijk privé-bezit, hard werken en soberheid; de huishouding was gemeenschappelijk en werd door de vrouwen uitgevoerd (roulerend of met vaste taken); daarnaast hadden vrouwen ook productieve taken en waren ze economisch onafhankelijk van een eventuele echtgenoot; meestal kregen de vrouwen dezelfde rechten als de mannen.

### 1.2.1.5 Het utopisch-socialisme (eerste helft van de 18de eeuw)<sup>85</sup>

De utopisch-socialisten zijn volgens Poldervaart in belangrijke mate schatplichtig aan de humanistische intellectuelen uit de 16de eeuw. Ze verwijst hier onder meer naar Thomas More die in 1517 het eerste utopisch ontwerp schreef ('Utopia'). In de 16de en 17de eeuw ontstonden nog utopische ontwerpen, waarvan 'De Zonnestad' van Thomasso Campanella (1623) en 'Nova Atlantis' van Francis Bacon (1627) de bekendste zijn. Poldervaart benadrukt dat in de 16de en 17de eeuw de utopische ontwerpen en de communautaire gemeenschappen wel gelijkaardige idealen nastreefden, maar dat zij verder niets met elkaar te maken hadden. De ontwerpen waren in de eerste plaats als maatschappijkritiek bedoeld.

Ook in de 18de eeuw werden er utopieën op papier gezet, maar nu kwam het idee op om deze utopieën ook daadwerkelijk te realiseren.

Pas rond 1800 ontstonden er rond de utopisch-socialisten sociale bewegingen. Ze probeerden wetenschappelijke wetten over ontwikkeling en vooruitgang in hun utopieën te betrekken en oplossingen te bedenken voor de maatschappelijke problemen uit hun tijd. De zich ontwikkelende Industriële Revolutie creëerde armoede, overbevolking, lange werkdagen en competitie onder de arbeiders. Dit leidde tot moreel verval en winstbejag. In de socialistische utopia's zouden allen samenwerken voor het profijt van allen.<sup>86</sup>

De utopisch-socialisten hadden nadrukkelijk als doel de maatschappij op basis van hun theorieën te veranderen. Ze schreven geen statische ontwerpen voor de verre toekomst maar ontwikkelden theorieën waarin benadrukt werd dat hun maatschappij-ideaal door het historisch proces zou worden bepaald.

In deze periode ontstonden voor het eerst niet-religieuze communautaire bewegingen. Volgens Poldervaart vertonen de alleen op schrift gestelde en de op praktijk gerichte utopieën uit die tijd grote overeenkomsten:

1. *opheffing van privé-bezit*, werken voor geld werd afgeschaft en er werd een arbeidsplicht ingesteld;
2. *arbeid op het land*, in latere utopieën meestal gecombineerd met industriearbeid;
3. *een collectieve huishouding*, waarin het werk rouleerde tussen de vrouwen, ook de kinderverzorging werd vaak collectief georganiseerd;

4. *vrouwenemancipatie*, tot uiting komend in een pleidooi voor gelijkheid tussen mannen en vrouwen.

De belangrijkste vertegenwoordigers van de utopisch-socialisten, die zelf of hun aanhangers, communautaire projecten oprichtten, zijn Robert Owen, Charles Fourier, Saint-Simon en John Humphrey Noyes.

In 1812 schreef Owen in zijn boek ‘A new view of society’<sup>87</sup> dat: “het gedrag en het karakter van mensen uitsluitend bepaald wordt door de omstandigheden waarin zij waren grootgebracht en door de levensomstandigheden waarin zij verkeerden”.<sup>88</sup> Owen was directeur van een katoenfabriek in Schotland en voegde de daad bij het woord. In zijn fabrieksdorp (Lanark) richtte hij bewaarscholen op voor kinderen vanaf 2 jaar, een gemeenschappelijke eetzaal, keukens en bibliotheken. Na problemen met zijn religieus geïnspireerde geldschieters, vertrok hij in 1825 naar Amerika en richtte er meerdere woon- en werkgemeenschappen op, waaronder New Harmony de bekendste is. In Engeland ontstond in deze periode een grote Owen-beweging met als doel het opzetten van een wereldwijd netwerk van ‘Communities of Mutual Association’, waarin alle belemmeringen voor gelijkheid tussen de seksen zouden zijn verdwenen, evenals de onderdrukkende huwelijkswetten, de privé-huishouding en het privé-bezit.

Los van de meer bekende utopisch-socialisten waren er in deze periode allerlei mensen die, als reactie op de vervreemdende effecten van de industrialisatie en als protest tegen het gezinsarrangement, waarbij het voor vrouwen steeds moeilijker werd om huishouding met loonarbeid te combineren, pogingen deden om zoiets als ‘woongroepen’ op te starten, waarin nieuwe patronen van sociale relaties gepraktiseerd zouden kunnen worden. Poldervaart vond verschillende annonces in de kranten; ik geef één voorbeeld: “twee getrouwde individuen zoeken derde ‘intelligente Socialist’ om gemeenschappelijk te wonen”.<sup>89</sup>

Poldervaart geeft nog een uitwijding over de Oneida gemeenschap van Noyes. Belangrijk hier is dat Noyes het monogame huwelijk als een religieuze en maatschappelijke belemmering zag voor het bereiken van de hoogste staat van volmaaktheid waarin iedereen elkaar even lief moest kunnen vinden.<sup>i</sup> Er werden

---

<sup>i</sup> Dziamka legt in zijn interpretatie van Noyes’ motieven een ander accent: “The monogamous marriage, being exclusive, shuts out the possibility of any other legal love relationship and makes all



bijzondere huwelijksregels geïntroduceerd, het vormen van echtparen werd onwenselijk geacht en het plezier in seksualiteit voor mannen en vrouwen werd benadrukt. Met een door Noyes (her)uitgevonden seksuele techniek<sup>1</sup> kon de liefdesfunctie van het seksuele spel gescheiden worden van de procreatieve functie. Dit verhoogde de kans op meer seksueel genot voor de vrouwen. In tegenstelling tot de vrije seksuele omgang met partners, was het voortbrengen van kinderen strikt geregeld. Voor meer informatie over dit systeem van ‘complex marriage’ verwijs ik naar de literatuur.<sup>90</sup>

### 1.2.1.6 De periode rond de eeuwwisseling (1890 – 1915)<sup>91</sup>

In deze periode zijn er veel initiatieven ontstaan van uiteenlopende aard en oorsprong. Waarom juist in deze periode zo’n opbloei van zulke verschillende communautaire initiatieven plaatsvond, is moeilijk te verklaren. Een aantal mensen geloofde niet in het heil van de klassenstrijd. Men ging op zoek naar meer concrete oplossingen voor de kapitaalsuitbuiting en de erbarmelijke woon- en werkomstandigheden als gevolg van de industrialisatie. In een aantal gevallen werden coöperaties opgezet om tot meer samenwerking tussen de klassen te komen. En in sommige initiatieven trachtte men ook wat te doen aan de werkdruk van vrouwen.

Poldervaart onderscheidt 6 communautaire bewegingen:

1. De Amerikaanse utopisten
2. De kunstenaarscommunes
3. De Tuinstadbeweging
4. De Koloniebeweging
5. De huishoudelijke coöperaties in Duitsland en Scandinavië
6. De Kibboetsbeweging

---

but impossible the art and science of the *eugenic improvement* of mankind” (door mij gecursiveerd) [Dziamka: 1997].

<sup>1</sup> Deze techniek heet officieel ‘coitus reservatus’ en mag niet worden verward met ‘coitus interruptus’. Het is een techniek waarbij de man in staat is om de ejaculatie bewust voor een (zeer) lange tijd uit te stellen – een soort langdurig orgasme zonder ejaculatie. De techniek is van oosterse origine en duikt ook in een andere utopie op, namelijk ‘Island’ van Aldous Huxley. [Dziamka: 1997]

### ▣ De Amerikaanse utopisten

De Amerikaanse utopisten Edward Bellamy en Charlotte Perkins Gilman hebben zelf geen woon-werkgemeenschappen opgezet, waar wel grote invloed gehad op anderen die dat wel deden. Bellamy's utopie berustte op het idee dat het volk als geheel de enige kapitalist en grondeigenaar zou zijn en er voor iedereen – mannen en vrouwen – een algemene arbeidsplicht zou gelden van het 21ste tot het 45ste levensjaar. Het huishouden zou volledig gecollectiviseerd zijn en per wijk georganiseerd worden. Met een kredietkaart zou het begrip arbeidsloon verdwijnen en de wereld een paradijs voor vrouwen zijn. Ook Charlotte Perkins Gilman pleitte voor een collectivisering van het huishouden. In de sporen van Darwin zag ze het verdwijnen van de keukens als een vanzelfsprekende stap in de menselijke evolutie, zoals ook de broodovens uit de huizen waren verdwenen.

De ideeën van Bellamy en Gilman zijn voor een deel verwerkt in de commune Llano del Rio bij Los Angeles. Deze gemeenschap realiseerde verschillende technologische uitvindingen op huishoudelijk vlak, o.a. een ondergrondse transportverbinding van de centrale keuken naar de huizen.

### ▣ De kunstenaarscommunes

In Amerika ontstonden rond het jaar 1910 kunstenaarscommunes. Het waren kleine stedelijke groepjes radicale intellectuelen en kunstenaars die begon te experimenteren met communes. Ze verwierpen het huwelijk en trachtten binnen hun gemeenschap seksualiteit te herwaarderen als een positieve menselijke ervaring. Hun seksuele rebellie was voor hen onafscheidelijk verbonden met de klassenstrijd.

### ▣ De Tuinstadbeweging

De Engelse utopist Ebenezer Howard inspireerde de Tuinstadbeweging. De nu volgende gegevens zijn ontleend aan De Geus.<sup>92</sup>

Howard pleitte voor het stichten van steden op het platteland die in belangrijke mate zelfvoorzienend zouden zijn. Howard zocht een oplossing voor de plattelandsvlucht die overbevolking in de steden veroorzaakte. Met het concept van de tuinsteden probeerde hij de voordelen van de stad en het platteland te combineren.

Voor Howard waren de eigendomsverhoudingen de fundamentele oorzaak van natuurvernietiging, sociale ongelijkheid en algemeen moreel verval. Het privé-bezit van land en woningen waren naar zijn opvatting de voornaamste oorzaak van de

scheiding van de maatschappij in een kleine inhalige klasse van rijken en een massa armen. Voor de bewoners van zijn tuinsteden voorzag hij een pachtregeling met uitdovend karakter. Nadat de oorspronkelijke aankoop van de volledige stad was terugbetaald zouden de mensen alleen nog maar belastingen moeten betalen voor het onderhoud en de verbetering van de gemeenschappelijke voorzieningen.

In zijn boek 'Garden Cities of To-morrow' werkte hij de blauwdruk van zijn tuinstad uit. Het grondplan bestaat uit concentrische cirkels die doorkruist worden met 6 brede lanen. Het oogt erg esthetisch en voorziet in veel groen. Zijn ecologische bekommernissen vertaalde Howard onder meer in een intelligent uitgewerkt vervoersplan (minimale afstanden, te voet of met de tram in het centrum, daarbuiten via een snel treinnetwerk). De locale industrie werd geacht op grondstofbesparende, energie-efficiënte en schone wijze te produceren. In de tuinstad zouden er ook per wijk collectieve voorzieningen komen die een deel van het huishoudelijk werk op zich zouden nemen. Deze voorzieningen moesten door de bewoners beheerd worden.

Als algemeen principe geldt dat de tuinstad die goederen en diensten moest realiseren die voor een gelukkig leven wenselijk zijn. De Geus merkt op dat Howard in zijn plannen redeneert vanuit een vooraf vastgesteld - op een ecologische evenwichtssituatie gebaseerd - niveau van welstand en welvaart. Een onophoudelijke economische groei achtte Howard niet wenselijk.

Volgens Poldervaart<sup>93</sup> kreeg de Tuinstadbeweging ook buiten Engeland veel aanhangers. Toch zijn er uiteindelijk slechts twee tuinsteden opgezet die enigszins op de oorspronkelijke plannen leken, namelijk Letchworth (bebouwd vanaf 1905, voor in totaal 55 wooneenheden, met gemeenschappelijke eetzaal en keuken) en Welwyn (voor 40 wooneenheden). Deze tuinsteden hebben het zo'n dertig jaar volgehouden; toen verdwenen de collectieve voorzieningen. De later gebouwde 'tuinsteden' hadden slechts 'het groen voor de arbeiders' en misten de collectieve voorzieningen.

#### □ De Koloniebeweging

De Koloniebeweging had een anarchistische achtergrond. Ze wilde landbouwkolonies samen met productie- en verbruikcoöperaties oprichten om zo het kapitalisme van binnenuit uit te hollen. Eén van de bekende vertegenwoordigers is Frederik van Eeden. Na mislukte pogingen met coöperaties in eigen land (Nederland) trachtte hij zijn ideeën te realiseren in Amerika - zonder veel resultaat. Zijn controversiële ideeën,

waarin hij socialistische en kapitalistische inzichten aan elkaar koppelde, vonden in Amerika weinig gehoor. Toch wist hij een aantal Amerikanen voor zich te winnen en werd in 1911 de Van Eeden Colony in North Carolina opgericht. Uit Nederland werden landbouwers en tuinders aangetrokken. Maar de kolonie kon haar beloftes niet waarmaken en van de exponentiële expansie en verspreiding over Amerika, zoals van Eeden voorspeld had, was geen sprake. Het project faalde uiteindelijk.<sup>94</sup>

#### □ De huishoudelijke coöperaties

De feministe Lily Braun pleitte in haar boek ‘Frauenarbeit und Hauswirtschaft’ uit 1901 voor de oprichting van huishoudelijke coöperaties. Er zouden grote huizencomplexen gebouwd moeten worden met centrale keuken, voorzien van alle moderne arbeidsbesparende machines, een eetzaal, een waskeuken en een crèche. De huishouding zou er onder de leiding van een ervaren huishoudbeamte en een kindermeisje staan die aangesteld waren door de bewoners. Alle mensen zouden verder buitenshuis werken. Volgens Braun zou zo’n huishoudelijke coöperatie ook voor de arbeidersklasse betaalbaar kunnen zijn. Ze slaagde er echter niet in haar plannen in de praktijk te realiseren.

Meer succes had de beweging voor ‘woonblokken met één keuken’ die zich meer op de middenklasse richtte. In Wenen werd het Einküchenhaus Heimhof opgezet, bestaande uit 246 wooneenheden met centrale voorzieningen. Er bestond een actieve bewonerscommissie met regelmatige huisvergaderingen. Volgens de voorzitter van deze coöperatie vervulde het huis alle dromen van een ‘onbezwaarlijk huishoudelijk leven’.<sup>95</sup> Met de opkomst van de Nazi’s moesten echter de centrale keuken en de eetzaal gesloten worden. Ook in Scandinavië ontstonden in deze periode ‘collectieve’ huizen.

#### □ De Kibboetsbeweging<sup>96</sup>

De Kibboetsbeweging die rond 1908 in Palestina ontstond, combineerde joodse, nationalistische en socialistische ideeën.<sup>i</sup> Deze beweging werd niet gedreven door een uitgewerkte ideologie. Shenker<sup>ii</sup> schrijft over de leden van de eerste Kibboets: “The

---

<sup>i</sup> De stichters van de eerste Kibboets waren joodse immigranten uit Oost-Europa. Daar waren ze beïnvloed geweest door socialistische ideeën.

<sup>ii</sup> Shenker leefde een aantal jaar in een Kibboets en schreef er aan de London School of Economics zijn proefwerk over.

group had little conception of what type of society they wanted. They knew they were rejecting the life-style of the ghetto, the patriarchal family, the hierarchy of status, wealth and learning, the estrangement from life on the land, the narrow religiosity and the intense emotionality of the family”.<sup>97</sup>

Al vrij vlug ontwikkelde zich een eigen Kibboetsideologie.<sup>1</sup> Eén van de belangrijkste uitgangspunten was dat de mens intrinsiek sociaal en goed is. Men experimenteerde met arbeiderszelfbestuur, organiseerde collectieve huishoudelijke voorzieningen en stichtte eigen scholen. Kinderen konden reeds kort na de geboorte in het schoolsysteem opgevangen worden, zodat de vrouw zich verder aan haar arbeid kon wijden. In het begin werden huwelijk en gezin afgewezen, maar daar kwam men later op terug. Het collectieve huishoudelijke werk werd in hoofdzaak door vrouwen verricht. De laatste decennia wordt opnieuw de huishouding per gezin geregeld.

Ondanks het feit dat een aantal oorspronkelijke ideeën zijn teruggedraaid, vormen de kibboetsen één van de meest langdurige experimenten van communaal wonen en werken.

In al deze communautaire bewegingen werden er volgens Poldervaart verschillende oplossingen voor de kapitalistische uitbuiting aangereikt. Geen enkele daarvan werd echter overgenomen door de maatschappij. Dit heeft te maken met het feit dat juist vanaf deze periode heel duidelijk de tendens ontstond het gezin te beschermen en te versterken.

In Europa keerde de opkomende sociaal-democratische beweging zich af van haar utopische erfgoed. Vrouwenemancipatie en de zoektocht naar alternatieve samenlevingsvormen verdwenen naar de achtergrond - of werden uitgesteld tot na de revolutie. De klassenstrijd werd de eerste bekommernis. De sociaal-democraten waren daarom niet in staat om verweer te bieden tegen de confessionele maatschappijopvatting die aan het gezin een onmiskenbare plaats toekende en vrouwen vastpinde op het huisvrouwschap.

In Amerika counterde de opkomende anti-socialistische stemming de ideeën van de communautaire beweging. Bovendien ontstond er na arbeidersopstand van 1919-1920 bij de middenklasse het idee dat de arbeiders, om beter te kunnen werken, het best

---

<sup>1</sup> Voor een uitgewerkte weergave van de Kibboetsideologie zie [Shenker: 1986, 83 ev.]

gediend waren met een eigen huis en dat hun vrouw best zou thuis blijven om voor het huishouden en de kinderen te zorgen.

### **1.2.1.7 De communebeweging (1965 - 1975)**

Na de communautaire opleving rond de eeuwwisseling is het zo'n vijftig jaar stil gebleven. De wereldoorlogen, de tussentijdse crisis, de wederopbouw na de Tweede Wereldoorlog en de angst voor het rode gevaar hebben in het Westen waarschijnlijk een rem geplaatst op de zoektocht naar alternatieven voor de eigen samenleving. Pas na het op gang komen van internationale ontspanning na de Koude Oorlog,<sup>i</sup> gecombineerd met een omvangrijke economische groei en het opkomen van verzetsbewegingen in de derde wereld tegen de koloniale uitbuiting, bleek het weer mogelijk de Westerse maatschappij ter discussie te stellen en alternatieven uit te werken.

Adri Bolt ziet 3 belangrijke maatschappelijke ontwikkelingen die geleid hebben tot het ontstaan van 'gezins-alternatieve' woonvormen in de jaren '60 en '70: (1) de toenemende individualisering, (2) de afname van het verlenen van zingeving door de bestaande maatschappelijke instituties - het 'abstract' worden van de samenleving, (3) een sterk groeiende natuurbeheersing door wetenschap en techniek.<sup>98</sup>

Met de toename van de individualisering ontstond de behoefte om de eigen persoonlijkheid te ontwikkelen. Dit impliceert de vrijheid om te kiezen voor verschillende rollen zonder zich door maatschappelijke categorieën te laten bepalen. Met het tweede punt bedoelt Bolt de kloof die is ontstaan tussen de individuele zingeving en de intersubjectieve zingeving die door sociale instituties, zoals huwelijk en godsdienst, wordt verleend. De verschillende maatschappelijke sectoren vertonen weliswaar een functionele samenhang (gecoördineerd door de bureaucratie), maar ze verschaffen het individu niet langer één samenhangend zingevingsysteem. Volgens Bolt is de existentiële band tussen de mens en zijn sociale omgeving verbroken. Het gevolg is dat:

---

<sup>i</sup> Wat Poldervaart hier met het 'einde' van de Koude Oorlog bedoelt, is niet meteen duidelijk. Vermoedelijk bedoelt ze het einde van de Oost-West crisis over de installatie van kernraketten op Cuba in 1962. Zablocki heeft er van zijn kant op gewezen, dat er een duidelijk verband is tussen het succes van de communes in de VS en de Amerikaanse betrokkenheid in de Vietnamoorlog [Zablocki: 1980, 50-56].

1. de instituties een sterke neiging vertonen om te verzelfstandigen, een doel op zichzelf te worden;
2. de instituties niet langer in staat zijn de menselijke emotionaliteit te coördineren en de mens teruggeworpen wordt op zijn eigen subjectiviteit;
3. de mens een rationele instelling krijgt ten opzichte van zijn institutionele omgeving, deze wordt tot te manipuleren object.<sup>99</sup>

Het derde punt ‘groeïende natuurbeheersing door wetenschap en techniek’ werkt Bolt niet verder uit.

Als de naoorlogse babyboom in de jaren ‘60 de adolescentie bereikt, ontstaat voornamelijk binnen de jeugd van de middenklasse een protestbeweging als reactie op: (1) het consumptie- en concurrentiegericht individualisme, (2) het verminderde zingevend vermogen van de bestaande maatschappelijke instituties en (3) de toenemende invloed van de techniek. Rigby weet het treffend te verwoorden:

Materialism, the concern with acquiring more and more consumer goods and status symbols, the competitive individualism and the associated lack of concern for one’s fellow man, the routine and machine-like quality of daily life and the loss of opportunity for the expression of one’s individuality and creativity, the concern with technical efficiency at cost of self-fulfilment and human control – these are the features of life in urban industrial society that the commune members tend to define as unbearable and insufferable.<sup>100</sup>

Vanuit deze protestcultuur ontstonden in Amerika de eerste communes in het begin van de jaren ’60.<sup>i</sup> Europa volgde met enkele jaren vertraging. Pas rond 1965 kan men in Amerika spreken van een communebeweging. In haar beginjaren was de beweging vooral anarchistisch georiënteerd (hippies, flower power, lsd). Deze communes vestigden zich als ‘drop-outs’ op het platteland en stichtten er agrarische bedrijfjes om zoveel mogelijk in eigen levensonderhoud te voorzien, wat overigens bij gebrek aan organisatie en kennis van zaken meestal niet lukte. De plattelandscommunes bereikten rond 1967 een hoogtepunt. Daarna namen ze geleidelijk af in aantal en ontstonden de communes voornamelijk in de steden. Sommige van deze communes waren ‘politiek’

---

<sup>i</sup> De volgende gegevens zijn ontleend aan [Jansen: 1990, hoofdstuk 2]

van aard. Ze koppelden de seksuele revolutie aan de politieke (klassen)strijd. Het gezin met zijn vast seksueel partnerschap en autoritaire opvoeding werd gezien als een instrument in dienst van het kapitaal, waarmee het individu werd beroofd van zijn seksuele lust en gedresseerd tot tevreden ‘loonslaaf’.<sup>101</sup> Deze visie was geïnspireerd op ideeën uit de Frankfurter Schule (o.a. Reich, Adorno en Marcuse).<sup>102</sup>

Volgens Poldervaart is de beeldvorming rond de communes lange tijd bepaald geweest door de plattelandscommunes die door hun toegankelijkheid veel journalisten en sensatiepers aantrokken. Over de communes zijn talloze sensationele verhalen in de media verschenen die weinig hebben bijgedragen aan een juiste beeldvorming en die ook nu nog de huidige communautaire gemeenschappen parten spelen.<sup>103</sup>

Volgens Zablocki waren de communes in 1975 geen manifestaties van een utopisch-sociale beweging meer, maar veeleer een ‘levensvatbare, alternatieve levensstijl’.<sup>104</sup>

Tegen 1978 was het volgens Zablocki in Amerika afgelopen met de communautaire beweging.<sup>105</sup>

De ideologische verscheidenheid van de Amerikaanse communes is groot. Zablocki onderscheidt maar liefst 8 hoofdtypes: ‘Eastern, Christian, Psychological, Rehabilitational, Cooperative, Alternative Family, Counterculture, Political’.<sup>106</sup>

Ondanks deze verscheidenheid blijkt uit Zablocki’s onderzoek dat men de doelen die de communeleden nastreven onder één noemer kan brengen. Zo’n 76 procent streeft naar ‘*relationele doelen*’ die te maken hebben met vriendschap, samenwerken, communicatie, persoonlijke groei door interactie met andere leden, het delen van ouderschap, het creëren van broeder-zuster relaties, ... “cutting across all their differences, there is a wide spread common concern for the creation of a form of social organization, a vaguely defined ‘community’, that may be located on a scale of intimacy somewhere between the neighborhood and the nuclear family”.<sup>107</sup> Ook als communeleden andere doelen (bv: politieke doelen) nastreven, impliceert dat voor hen meestal het zoeken naar een alternatief voor de ‘traditionele’ gezinsrelaties. Met ‘traditioneel’ wordt hier verwezen naar de toen heersende gezinsideologie. Deze ideologie heeft haar wortels in de idealen van het burgerlijke gezin uit het begin van de 19de eeuw.<sup>108</sup> Ze berust volgens Jansen op de volgende 3 pijlers:<sup>109</sup>

1. de beperking van geslachtsverkeer, zelfs alle erotiek moest beperkt worden tot één levenslange partner;



2. de koppeling van dit seksueel partnerschap aan een gemeenschappelijke huishouding en het voortbrengen en opvoeden van kinderen;
3. het ‘patriarchaat’, in die betekenis dat de kostwinning, met de daaraan verbonden formele (economische) macht, werd toebedeeld aan de man en de huishoudelijke arbeid, met de daaraan verbonden informele (verzorgings)macht, werd toebedeeld aan de vrouw.

Dit normatief gezinscomplex<sup>i</sup> werd door de communes bekritiseerd. Relaties moesten dusdanig hervormd worden dat het ‘ik’ zich op een vrije en authentieke wijze zou kunnen ontwikkelen. Het onderscheid tussen een ‘vrouwelijk’ en een ‘mannelijk’ ik bleef voorsnog op de achtergrond.<sup>110</sup>

Ook bij de Engelse communes was er een grote verscheidenheid. Toch menen ook Abrams en McCulloch<sup>ii</sup> dat relationele hervorming de essentie van de communebeweging was.<sup>111</sup> Dit rechtvaardigt volgens hen het beperken van hun onderzoeksdomein tot de ‘family commune’ – wat in het Nederlands nog het best wordt vertaald als ‘relatiecommunes’ – omdat daar het ‘communalism’ als een doel op zich werd beschouwd.<sup>112</sup> Volgens deze auteurs typeerden de communeleden het gezin met termen als: dominantie, bezit, geslotenheid, geweld, enz. In de commune ging men op zoek naar een alternatief waar openheid, spontaniteit en persoonlijke groei centraal zouden staan.

Uit onderzoek van Van Ussel (1972) blijkt dat de Nederlandse communes niet wezenlijk van de Engelse en de Amerikaanse verschilden. Uit zijn onderzoek blijkt voorts dat vrijwel geen enkele commune emancipatie en roldoorbreking als doelstelling noemde.<sup>113</sup>

Het niet ter discussie stellen van de bestaande sekse-ongelijkheid heeft onder meer als resultaat gehad dat zowel in Nederland als in Amerika vrouwen in communes veel meer tijd besteedden aan huishoudelijk werk dan hun mannelijke groepsgenoten.<sup>114</sup> Dit heeft Bartelt doen besluiten dat de communes voor wat betreft het doorbreken van rolpatronen, minder bereikt hebben dan de gemeenschappen uit de 19de eeuw, waar

---

<sup>i</sup> Deze term is ontleend aan Jansen [1990].

<sup>ii</sup> Deze Engelse sociologen bestudeerden in de beginjaren ’70 de communes in hun land. Hun studie ‘Communes, sociology and society’ [1976] is een vaak geciteerd werk.

de economische en daardoor ook de emotionele afhankelijkheid van vrouwen een veel duidelijker discussiepunt vormden.<sup>115</sup>

### **1.2.1.8 De huidige communautaire gemeenschappen**

Of er na de communebeweging nog sprake is van een nieuwe opbloei in de communautaire traditie is niet meteen duidelijk. Als we de media als referentie nemen, dan bestaan er momenteel alleen nog enkele gevaarlijke sektes. Hedendaagse gemeenschappen zijn in elk geval geen nieuws-items. Ook in de dagelijkse omgang met mensen is het samenleven in groep zelden of nooit een gespreksonderwerp. Ook wie zich in België gericht gaat informeren, zal niet overstelpt worden met informatie en ellenlange lijsten van bestaande gemeenschappen. Als je doorzet, stuit je op een klein circuit van enkele tientallen gemeenschappen die in mindere of meerdere mate gecollectiviseerd zijn.<sup>116</sup> Daarnaast zijn er enkele honderden geïnteresseerden, waarvan er een aantal met plannen en ideeën rondlopen om zelf een gemeenschap op te richten. Dat blijkt althans uit de ‘Anders Wonen’ dag die Elcker-Ik Leuven 1 à 2 keer per jaar organiseert.<sup>117</sup>

De hedendaagse communautaire gemeenschappen kan men onderverdelen in: woongroepen, centraal wonen, eco-dorpen en intentionele gemeenschappen. Deze typologie is echter niet strikt. Er zijn overlappingsen en voornamelijk de twee laatste fungeren soms als een containerbegrip. Het is niettemin deze typologie die men in de literatuur en op het internet terugvindt. Dat er geen eenduidige typologie bestaat, heeft m.i. te maken met het experimentele karakter van dergelijke gemeenschappen. Ook het feit dat de huidige communautaire beweging, hoewel in opmars, nog maar weinig voorstelt, maakt dat veel mensen aan een dergelijk project beginnen zonder veel kennis van de reeds bestaande gemeenschappen. Het resultaat is een grote verscheidenheid aan gemeenschappen.

#### **□ De woongroep**

Met het adagium ‘individualiteit in groep’ als drijvende kracht heeft men in de nadagen van de communebeweging een woonvorm ontwikkeld met allerlei

arrangementen om maximale zelfontplooiing binnen de primaire leefwereld<sup>1</sup> mogelijk te maken. Dit resulteerde in de *woongroep*. Het is een samenlevingsvorm die zich voornamelijk in Nederland ontwikkelde. Het huidige aantal wordt op enkele duizenden geschat.<sup>118</sup>

De woongroep is meestal gevestigd in één pand en telt gemiddeld een 7-tal volwassen leden, koppels en/of alleenstaanden.<sup>119</sup> Het zijn hoofdzakelijk mensen die een hogere opleiding hebben genoten.<sup>120</sup> Men leeft in eigen leefruimtes en deelt een aantal gemeenschappelijke voorzieningen.

Het leven in groep wordt gezien als een middel om het emotionele en materiële isolement van het paar in het gezin te doorbreken.<sup>121</sup> De woongroep wil meer keuzevrijheid bieden op het relationele vlak<sup>122</sup> en werk maken van de gelijkheid tussen mannen en vrouwen.<sup>123</sup>

In vergelijking met het kerngezin heeft de woongroep op drie vlakken een andere sociale ordening uitgewerkt: het huishouden, de opvang en opvoeding van de kinderen en op relationeel vlak. Ik bespreek ze kort.

**Huishouden:**<sup>124</sup> Een deel van het huishouden is gecollectiviseerd. Meestal wordt er meermaals per week samen gegeten. Het koken, de gemeenschappelijke aankopen en het onderhouden van het huis gebeuren via een beurtrol. De meeste woongroepen hebben als uitgangspunt dat iedereen evenveel huishoudelijk werk verricht. Voor Poldervaart vormen de woongroepen dan ook de eerste historische poging om op het huishoudelijk vlak de arbeidsdeling naar sekse te doorbreken.<sup>125</sup> Het belangrijkste instrument is hier de beurtrol. Dit systeem heeft voor vrouwen een bevrijdende functie omdat het de huishoudelijke arbeid opdeelt in afgeronde eenheden en omdat het de eindverantwoordelijkheid bij de groep legt. Het gaat de versnippering van het werk tegen en voorkomt dat alle tijd volslibt met huishoudelijke arbeid.

**Kinderopvang en kinderopvoeding:** In groepen met kinderen is de kinderopvang en in sommige gevallen ook de kinderopvoeding collectief geregeld. Ouders behouden wel de eindverantwoordelijkheid.<sup>126</sup> In principe geldt ook hier een gelijke

---

<sup>1</sup> Met primaire leefwereld wordt hier de groep van mensen bedoeld waarmee men samenwoont.

taakverdeling tussen mannen en vrouwen; de praktijk blijft enigszins achter op dit ideaal.<sup>127</sup>

In vergelijking met een twee-oudergezin verschilt de opvoedingssituatie inhoudelijk. De Kanter<sup>i</sup> spreekt van een ‘verbreding van de opvoedingssituatie’.<sup>128</sup> Er zijn immers meer dan twee volwassenen in het primair opvoedingsmilieu aanwezig. Opgroeiende kinderen krijgen hierdoor een veel gevarieerder beeld van opleiding, arbeidsmarkt en sekse. Ze ontwikkelen daarom ook minder stereotype beelden van mannelijkheid en vrouwelijkheid: “hun cognitieve en fantasmatische genderschema is flexibeler”, aldus nog De Kanter.<sup>129</sup> Het voornaamste probleem in deze opvoedingssituatie is het grote verloop van de leden van de woongroep.<sup>130</sup>

**Relationeel:** Woongroepen typeren de relaties tussen huisgenoten soms als ‘broertje-zusje’ verhoudingen, maar dan zonder ouders. Binnen de woongroep is er echter een grote variatie in de intimiteit tussen de huisgenoten. Terwijl er binnen twee-oudergezinnen min of meer vaste normen en codes bestaan over wat op dit vlak wel of niet geoorloofd is, zijn dergelijke codes in woongroepen flexibeler.<sup>131</sup> Ondanks deze verruiming van het partnerschap, staat de opheffing van de seksuele exclusiviteit niet meer op de agenda van de woongroepen.<sup>132</sup>

In tegenstelling tot de traditionele gezinssituatie hebben alle volwassenen in de woongroep meestal een eigen kamer. Deze ‘eigen plek’ wordt gebruikt om zich tijdelijk uit de groep terug te trekken, om alleen te zijn of om vrienden en familieleden te ontvangen. Onderzoekers benadrukken dat voornamelijk vrouwen hierdoor een hogere mate van individualiteit kunnen handhaven i.t.t. de traditionele gezinssituatie waar alle gezinsleden zonder vragen de gemeenschappelijke huiskamer kunnen binnenlopen.<sup>133</sup> Soms zijn ook de kamers ruimtelijk gespreid in het huis waardoor de eenheid van het gezin ook ruimtelijk doorbroken wordt.<sup>134</sup>

Op de huisvergadering bespreken de leden de regels die het dagelijks leven in goede banen moeten leiden.

---

<sup>i</sup> Ruth De Kanter is een Nederlandse (ontwikkelings)psychologe en bestudeerde de opvoedingssituatie in verschillende leefvormen waaronder ook de woongroep.

## □ Centraal wonen<sup>135</sup>

Woongroepen en centraal wonen zijn ongeveer op hetzelfde moment ontstaan (begin jaren '70). In tegenstelling tot de eerste vind je centraal woonprojecten doorgaans niet in de stad. Het is meestal een gebouwencomplex in een buitenwijk. Het streefdoel is een socialer buurtleven. Om dit te realiseren doet men in hoofdzaak een beroep op de architectuur. Het bouwkundig concept tracht de abrupte scheiding tussen de privé-woning en de publieke straat op te heffen door er twee niveaus tussen te schuiven met gemeenschappelijke voorzieningen. De primaire leefeenheid bestaat uit woonunits die 'onvolledig uitgerust' zijn. Meestal ontbreekt er een keuken, een wasplaats en een ruime zitkamer. Vier à vijf<sup>i</sup> van dergelijke 'onvolledige' wooneenheden zijn gegroepeerd rond een aantal gemeenschappelijke ruimtes, met daarin de ontbrekende voorzieningen. Het geheel noemt men een cluster. Het architecturaal ontwerp is zo opgevat dat het directe contacten tussen bewoners stimuleert. Het samenleven in een cluster is in sommige gevallen niet te onderscheiden van een woongroep.<sup>136</sup>

Een gebouwencomplex van een centraal wonen-project bestaat meestal uit meerdere clusters. Op projectniveau zijn er ook een aantal gemeenschappelijke voorzieningen. Meestal zijn het grotere zaken zoals: een plein, een grote polyvalente ontmoetingsruimte, een bar, een jeugdthunk, een werkatelier, groenvoorziening, enz. Het beheer ervan is voor een groot deel in handen van de bewoners die daarvoor georganiseerd zijn in verschillende werkgroepen. In het oorspronkelijke Nederlandse concept streefde men ook naar een heterogene bewonerssamenstelling: naar leeftijd, levensfase, beroeps- en opleidingsniveau en type huishouden.<sup>137</sup>

Centraal woonprojecten vindt men voornamelijk in Nederland en de Scandinavische landen. In de jaren '80 verschenen er ook projecten in Amerika onder de naam 'cohousing'. Het verschil met de (oorspronkelijke) Nederlandse projecten is dat de primaire wooneenheden volwaardige appartementen zijn.<sup>138</sup>

Het is niet onmiddellijk duidelijk of centraal wonen nu nog tot de communautaire traditie gerekend kan worden, want het zijn nu voornamelijk de woningbouwbedrijven die deze projecten opstarten en vormgeven. De bewoners zijn enkel nog beheerders.

---

<sup>i</sup> Dit aantal varieert sterk van project tot project.

### ▣ Eco-dorpen

In het begin van de jaren '70 werden er allerlei alarmerende berichten gepubliceerd over de nakende ecologische crisis, waaronder 'De grenzen aan de groei, het rapport van de Club van Rome' uit 1972. Dit resulteerde in een groeiend ecologisch bewustzijn en zette mensen aan om te experimenteren met meer duurzame samenlevingsmodellen.<sup>139</sup> Eind jaren '80 groeide het bewustzijn dat men op verschillende plaatsen in de wereld met gelijkaardige ecologische woonprojecten bezig was. In 1994 werd het Global Ecovillage Network (GEN) opgericht. GEN omschrijft een eco-dorp als "an urban or rural community whose members try to provide a high quality lifestyle without taking more from the Earth than they give back. Ecovillages attempt to integrate a supportive social environment with a low-impact way of life. To achieve these aims, ecovillages typically build on various combinations of three dimensions: Community, ecology and spirituality".<sup>140</sup> Zoals de definitie al laat vermoeden, zijn er veel variaties mogelijk. Het typische eco-dorp bestaat niet. Het lijkt in een aantal opzichten op een centraal wonen-project. Een aantal initiatiefnemers koopt een stuk grond (meestal in een prachtig natuurgebied) en ontwerpt de plannen voor het eco-dorp dat enkele honderden mensen zal huisvesten. De volgende gegevens ontleen ik aan een rapport van het Context Institute.<sup>i</sup> Er wordt zoveel als mogelijk gebruik gemaakt van ecologische bouwprincipes, hernieuwbare energie (wind, zon, ...) en afvalverwerking (compostering, afvalwaterzuivering, ...). Een eco-dorp is dus geen terugkeer naar het vroegere agrarische dorp. Men stelt zich deze vroegere dorpsvorm voor als: hard werken, beperkte levensverwachting, patriarchaal, wantrouwig t.o.v. burens, andere dorpen en de wereld, en beperkte mogelijkheden tot persoonlijke ontplooiing en opvoeding. Het eco-dorp wil daarentegen een harmonieuze gemeenschap creëren die de menselijke ontplooiing mogelijk moet maken. In een ideale situatie combineert het eco-dorp wonen, werken, sociaal leven en vrije tijd, zodat de gemeenschap een bevattelijke microkosmos wordt. Volledige autonomie wordt niet nagestreefd omdat men de interactie met andere (eco)dorpen wil stimuleren, voornamelijk om de culturele diversiteit te verhogen. De spiritualiteit waar veel eco-dorpen naar verwijzen, is bijna altijd een vorm van New Age. Meestal gelooft men niet (meer) in de komst van het Aquarius-tijdperk,

---

<sup>i</sup> Dit rapport [Gilman: 1991] werd in 1991 door het Context Instituut gemaakt in opdracht van de Gaia Trust Denemarken. Het lag aan de basis van het latere Global Ecovillage Network.

maar de gedachte dat maatschappelijke verandering een kwestie is van persoonlijke transformatie op het vlak van bewustzijn, is in de eco-dorpbeweging wijdverspreid.<sup>141</sup> Sommigen verwachten veel van de moderne communicatiemiddelen en dromen hardop van een samenleving op basis van een netwerk van clusters van eco-dorpen.<sup>142</sup>

#### □ Intentionele gemeenschappen

‘Intentionele gemeenschap’ is nog meer dan ‘eco-dorp’ een containerbegrip. In principe hoeft een intentionele gemeenschap geen dorp te zijn en men zou dus een typologisch onderscheid kunnen maken door de eco-dorpen niet tot de intentionele gemeenschappen te rekenen. In de praktijk overlappen beide begrippen.<sup>i</sup> Het heeft bijgevolg geen zin om de ‘typische’ intentionele gemeenschap te beschrijven. Ik beperk mij tot een opsomming van vier thema’s die regelmatig terugkeren. Ik baseer mij hiervoor op de overzichten van de ‘Intentional Communities’ website,<sup>143</sup> de ‘GAIA’ website,<sup>144</sup> de ‘Diggers and Dreamers directory’<sup>145</sup> en op verschillende bronnen uit de literatuur.<sup>146</sup>

1. Het coöperatieve: In een aantal gemeenschappen ligt de nadruk op de coöperatieve arbeid. Ze zijn actief in de land- en tuinbouw of in de ambachtelijke industrie. Vaak hebben ze ook een uitgesproken politiek engagement. In sommige coöperatieve gemeenschappen streeft men naar economische relaties die niet (of minder) gebaseerd zijn op concurrentie en accumulatie.
2. Het relationele: Sommige gemeenschappen voldoen in zekere zin nog aan het commune-ideaal en streven naar intense sociale relaties met het oog op zelfontplooiing.
3. Het spirituele: In een aantal gemeenschappen ligt het accent op de beleving van het religieuze. Ze zijn geïnspireerd door New Age en in mindere mate ook door oosterse religies. Ze gaan uit van een holistisch wereldbeeld en praktiseren verschillende vormen van meditatie. Er zijn ook christelijk geïnspireerde gemeenschappen. Zij zetten zich meestal in voor de opvang van mensen met problemen of nemen de zorg voor mentaal gehandicapten op zich.

---

<sup>i</sup> Op de lijst met intentionele gemeenschappen op [www.ic.org] staan grotendeels dezelfde gemeenschappen als op de lijst met eco-dorpen op [www.gaia.org].

4. Het ecologische: In weer andere gemeenschappen streeft men naar een zo ecologisch mogelijke leefomgeving, wat zich vertaalt in allerlei hoog- of laagtechnologische oplossingen om het kringloopprincipe waar te maken.

In de praktijk komen al deze 4 aspecten in verschillende combinaties voor. Ook de mate waarin men samen eet, samen kinderen opvoedt, samen werkt, samen feest, samen gelooft en samen beheert, verschilt van gemeenschap tot gemeenschap.

#### □ Gemeenschappen uit voormalige communautaire bewegingen

Er zijn nu nog enkele gemeenschappen die dateren uit een communautaire beweging van voor de communes, bijvoorbeeld de Kibboets (opgericht in 1908) en de Hutterieten gemeenschap (opgericht in 1533). Zij worden geconfronteerd met specifieke problemen: verlies van de oorspronkelijke ideologische basis, de noodzaak om de kinderen van de gemeenschap te socialiseren, enz. Ik zal deze specifieke groep hier niet verder bespreken.<sup>i</sup>

### *Netwerking*

Op het vlak van communicatie tussen de verschillende gemeenschappen is er een belangrijk verschil met vroegere communautaire bewegingen. Er zijn verschillende netwerkorganisaties opgericht (waaronder GEN) die de uitwisseling van informatie tussen de gemeenschappen stimuleren. Dit fenomeen is sterk aan het opkomen en krijgt ongetwijfeld een enorme impuls door de verspreiding van het internet. Dagelijks komen er nieuwe sites bij met gemeenschappen die zich voorstellen en de lijsten op de netwerksites<sup>ii</sup> worden met de dag langer. Ieder jaar stijgt ook het aantal nationale en internationale conferenties. Een aantal gemeenschappen hebben zich ontwikkeld tot grote centra. Ze organiseren conferenties, richten knooppunten op voor de wereldwijde netwerking, ontwikkelen de websites en organiseren cursussen over

---

<sup>i</sup> Over de overlevingsstrategieën van deze gemeenschappen heeft Shenker een interessante studie gemaakt [Shenker: 1986].

<sup>ii</sup> Zie de lijst met websites achteraan.



het gemeenschapsleven en over thema's die aansluiten bij hun ideologische overtuiging.<sup>i</sup>

## **1.2.2 Verschillen en gelijkenissen in de communautaire traditie**

Wat zijn nu de verschillen en de gelijkenissen in al deze communautaire bewegingen? Volgens Poldervaart zijn er wat betreft de idealen die men nastreeft, een aantal duidelijke overeenkomsten. Ik vat samen wat zij daaronder verstaat.

### **1.2.2.1 Gelijkenissen**

- **Gelijkheid**

Voor vrijwel alle communautaire bewegingen stond het ideaal van (meer) gelijkheid tussen mensen centraal, een ideaal dat ze binnen de gemeenschap al probeerden na te streven. Dit ideaal hing ook samen met het opvallend streven van bijna alle communautaire bewegingen naar (meer) gelijkheid tussen mannen en vrouwen, alsook met het streven naar het nivelleren van de inkomens.

- **Soberheid**

Alle gemeenschappen wilden bewust sober leven en waren tegen veel consumptiegoederen.

- **Tegen privé-bezit**

Alle gemeenschappen waren tegen privé-bezit, al hebben alle groepen een aantal privé-goederen toegestaan.

- **Gemeenschapsleven**

Alle groepen probeerden het gemeenschapsleven op de voorgrond te plaatsen. Maar in alle communautaire gemeenschappen heeft er een spanningsverhouding bestaan tussen het individu en het collectief.

---

<sup>i</sup> Bijvoorbeeld: Findhorn in Schotland, ZEGG in Duitsland, Twin Oaks in de VS en Longo Mai verspreid in Europa. De adressen vindt u in Appendix B. Hun websites staan achteraan.

- **Tegen vervreemding**

Alle bewegingen waren tegen vervreemding en probeerden dit tegen te gaan door de nadruk te leggen op ‘werken met je handen’, liefst op het land. Vanaf de beweging rond 1900 werden hier idealen aan toegevoegd als ‘kleinschaligheid’ en ‘eigen baas zijn’. In de jaren ‘60 en ‘70 kwam er nog het ‘tegengaan van de vervreemding door het kerngezin’ bij.

- **Maatschappijverandering**

Alle bewegingen zagen het wonen in gemeenschap als middel om de maatschappij te veranderen en als een voorbeeld voor de rest van de samenleving. Alleen de communes en een aantal hedendaagse gemeenschappen zoals de woongroepen vormen hierop dé grote uitzondering.

### 1.2.2.2 Verschillen

Naast de grote overeenkomsten zijn er ook een aantal opmerkelijke verschillen.

- **Drie stadia**

Dit verschil heb ik ontleent aan Kanter<sup>i</sup> en niet aan Poldervaart.<sup>147</sup> Kanter herkent drie stadia in de geschiedenis van het communautarisme: “de wens om te leven volgens religieuze en geestelijke waarden, de wens om de maatschappij te hervormen door haar economische en politieke ziekten te genezen, en de wens om de psychosociale groei van het individu te versterken via de directe nabijheid van vrienden”.<sup>148</sup> Het eerste stadium was dominant tot en met de communautaire beweging van de 16de en 17de eeuw, het tweede in de 19de eeuw en rond het begin van de 20ste eeuw en het derde vanaf de jaren ‘60. Op zich is dit vrij logisch omdat de ideologie van een communautaire gemeenschap altijd samenhangt met de in het betreffende tijdperk heersende interpretatiekader: theologisch, politiek-economisch, sociaalpsychologisch.

---

<sup>i</sup> Rosabeth Moss Kanter is een Amerikaanse sociologe die in de jaren ‘60 en ‘70 communes bestudeerde in de Verenigde Staten. Ze woonde een aantal jaar in verschillende communes.

- **Ideologie van zelfredzaamheid**

Een tweede verschil is de aan- of afwezigheid van een ideologie van zelfredzaamheid. Tot en met de landelijke communes uit de jaren '60 streefden alle gemeenschappen naar economische onafhankelijkheid. Met de opkomst van stedelijke communes, en later ook woongroepen is dit ideaal verdwenen. Wat niet wegneemt dat het nog steeds verder leeft in een aantal hedendaagse gemeenschappen.

- **Omvang van de gemeenschap**

Owen ontwikkelde plannen voor gemeenschappen van ongeveer 1200 leden en in de plannen van de Tuinstadbeweging hield men rekening met zo'n 32000 inwoners. In de praktijk waren de gemeenschappen veel kleiner. De meeste religieuze gemeenschappen bleven doorgaans beperkt tot een honderdtal leden. De Amerikaanse communes telden gemiddeld 25 leden<sup>149</sup> en de Nederlandse woongroepen 6 à 7.<sup>150</sup>

- **Leiderschap**

De religieuze gemeenschappen, de utopische gemeenschappen van de 19de eeuw en de kolonies rond 1900 kenden meestal duidelijke leiders. Zij waren doorgaans ook de initiatiefnemers en de geldschieters - wat autoritair leiderschap zeker in de hand heeft gewerkt. Dit vormt een groot verschil met de communebeweging. Geldschieters hadden de communeleden meestal niet nodig. De meeste van hen kwamen immers uit de middenklasse en ze waren zeer bewust tegen autoritair leiderschap.

### 1.2.3 Kenmerken van communautaire gemeenschappen

Ik wil nu zelf een poging ondernemen om het begrip 'communautaire gemeenschap' wat meer inhoud te geven, want onder deze noemer huizen veelsoortige samenlevingsvormen. De eenheid in deze veelheid is dan ook vrij abstract. De kenmerken die ik hieronder opsom (*gecursiveerd*) geven aan op welke wijze een communautaire gemeenschap verschilt van andere sociale groepen en samenlevingsverbanden.

Op het internet tracht men de huidige veelheid onder de noemer 'intentionele gemeenschap' te plaatsen.<sup>151</sup> Deze term verwijst naar een eerste essentieel kenmerk.

Het gaat om gemeenschappen die *gericht zijn op een bepaald doel*.<sup>152</sup> Het doel zelf is geen essentieel kenmerk, maar het kan niet om het even wat zijn. Dit brengt ons tot het tweede kenmerk. Communautaire gemeenschappen *zetten zich geheel of gedeeltelijk af tegen de maatschappelijke ordening*. Hieruit volgt het derde kenmerk: namelijk dat *het doel dat men nastreeft een alternatief wil zijn* voor de problemen die men de samenleving toedicht.<sup>153</sup> Inhoudelijk valt er over dit alternatief niet veel te zeggen. Poldervaart beweert dat alle communautaire gemeenschappen tegen privé-bezit zijn en dat ze streven naar meer gelijkheid en soberheid. Dit is voor discussie vatbaar. Het enige wat men m.i. inhoudelijk over deze gemeenschappen kan zeggen, is dat ze uitgaan van het idee *dat de samenleving waartegen ze zich afzetten de mens vervreemd heeft* van zichzelf, de natuur, de samenleving of God, *en dat hij/zij zijn ware bestemming niet kan realiseren* – wat men daar ook onder mag verstaan. Dat communautaire gemeenschappen naar een ideale samenleving streven is geen algemeen kenmerk, wel *dat ze naar een andere en betere samenleving streven* en dat ze daar de essentie van hun gemeenschap aan koppelen.

Voorts moet er ook een onderscheid gemaakt worden met mensen die op een ‘alternatief’ bedrijf werken, bijvoorbeeld een bedrijf dat met loonnivellering en roulerend leiderschap werkt. In een communautaire gemeenschap werkt men niet alleen, men woont er ook. Dit betekent *dat mensen een belangrijk deel van hun primaire existentie engageren in het communautaire project*. Als we dit combineren met de voorgaande kenmerken dan volgt daaruit *dat de primaire leefwereld in principe ingepast en onderworpen wordt aan het alternatief* (of doel) van de gemeenschap.<sup>154</sup> In de praktijk is de relatie tussen beide ingewikkelder, zie voetnoot.<sup>1</sup> *Communautaire gemeenschappen zijn klein* t.o.v. de samenleving waarvoor ze een alternatief uitwerken.<sup>155</sup> Bijna altijd is het de bedoeling om uit te groeien tot een netwerk van kleine gemeenschappen maar daar komt zelden wat van terecht.

Om een alternatief uit te werken is een zekere graad van ideologische vrijheid en autonomie t.o.v. de samenleving vereist en binnen de gemeenschap moet de consensus over het ideologisch streefdoel voldoende groot zijn. Voor een communautaire gemeenschap is *het engagement en de toewijding (commitment) van*

---

<sup>1</sup> Volgens Shenker dankt de Kibboets zijn succes (nu reeds 90 jaar en duizenden leden) aan het feit dat zij erin geslaagd is om steeds haar (alternatieve) doelstellingen zodanig te herformuleren dat de onstuitbare veranderingen op het vlak van primaire relaties er niet meer mee in conflict zijn, dat de

*haar leden voor het alternatief* dus zeer belangrijk.<sup>156</sup> Voor nieuwkomers is er steeds een formele of informele vorm van selectie en soms wordt men gevraagd om de lijst met principes van de gemeenschap te ondertekenen (voor een voorbeeld van zo'n lijst zie appendix A). Een belangrijk onderscheid met een 'gewone' samenleving is *dat het merendeel van de leden van buitenaf komt* en dus niet in de gemeenschap is geboren en opgegroeid. Dit geldt ook voor die enkele gemeenschappen die lang genoeg bestaan om zelf één of meerdere generaties voort te brengen.<sup>157</sup> Voor buitenstaanders - en soms ook voor de eigen kinderen - *is het lidmaatschap in principe een bewuste en vrijwillige keuze*.<sup>158</sup>

Een communautaire gemeenschap is dus geen etnische groep, geen peergroup, geen belangenvereniging, enz. Het is ook geen natiestaat, of zoiets als de Vlaamse Gemeenschap. Het is een heel eigensoortige gemeenschapsvorm, met een eigen dynamiek.

---

onderschikking van het individu in essentie behouden blijft en dat met deze wending de ideologische continuïteit met het verleden toch gegarandeerd blijft [Shenker: 1986].

## **Hoofdstuk 2: Utopisch-communautair maar niet utopisch gevaarlijk?**

### **2.1 De ideologische lading van de alternatieve samenlevingen**

In mijn zoektocht naar de historische achtergrond van de woongroep stuitte ik op een boek met de titel ‘Communalism: from it’s origins to the twentieth century’ uit 1974. Het was van de hand van Kenneth Rexroth. Hij werd geboren in 1905 in Indiana (VS) en leefde het grootste deel van zijn leven in San Francisco waar hij ook les gaf aan de universiteit. Zijn diagnose is dat de mens compleet vervreemd is van zichzelf en van zijn samenleving. De schuldige is de staat, de bureaucratie, de automatisering, de multinationale ondernemingen. Ze maken het leven leeg en doelloos. Maar elke these roept zijn anti-these op (Rexroth denkt dialectisch); het resultaat is de huidige revolte (we zijn eind ‘60 – begin ‘70). Mensen gaan op zoek naar vrijheid, zingeving, gemeenschap en een verdieping van hun interpersoonlijke relaties. Deze revolte is echter nog onontwikkeld en instinctief, aldus nog Rexroth.

Met zijn boek wil hij aantonen dat er in het verleden nog dergelijke revoltes geweest zijn en dat deze wel degelijk op een ideologie zijn gebaseerd. Wanneer er in de loop van de geschiedenis een breuk komt in de machtsstructuren van de gevestigde samenleving is er automatisch een reactie die het oorspronkelijke ‘communalisme’ wil herstellen.<sup>1</sup> Telkenmale werden deze vrije samenlevingen met terreur vernietigd. Rexroth vernoemt de Parijse Commune als één van de vele voorbeelden.

In zijn zoektocht naar de geschiedenis van de ideologie van dit communalisme volgt hij bijna hetzelfde pad als Poldervaart. De belangrijkste 19de eeuwse utopisten passeren de revue, voorafgegaan door de Shakers, de Hutterieten, de Waldenzen, het kloostercommunisme, de vroegchristelijke gemeenschappen én de Essenen. Rexroth gaat nog verder terug in de tijd en wijst de jagers-verzamelaars aan als de gemeenschap met minimale vervreemding.<sup>159</sup> Een klassenstructuur was er onmogelijk

---

<sup>1</sup> Rexroth was geïnspireerd door het anarchisme [Knabb: 1990].

en de mens is er niet vervreemd van zijn arbeid. Het neolithisch dorp is voor Rexroth de (voorlopig) laatste vorm van samenleving die nog communalistisch genoemd kan worden.<sup>160</sup> Pas met de urbane revolutie begint de exploitatie van de ene mens door de andere en door de staat.<sup>161</sup>

In het verder verloop van het boek analyseert hij uitvoerig de verschillende communalistische gemeenschappen. Hij let daarbij voornamelijk op de manier waarop zij de vervreemding van de mens trachten ongedaan te maken. En hij heeft ook aandacht voor de wijze waarop deze gemeenschappen de macht van de superstructuur (voornamelijk kerk en staat) weten te ondermijnen. Hij gaat er vanuit dat het door de kerk georganiseerde monastieke leven en het verplichte celibaat middelen waren om de oorspronkelijke (communalistische) christengemeenschappen aan banden te leggen.<sup>162</sup> Daartegenover staat (these – anti-these) dat “Lay monasticism, a community of families holding all things in common, living a life modelled on that of the apostles, *unavoidably becomes a counter-culture*”<sup>163</sup> (door mij gecursiveerd).

Als we dit kort historisch overzicht van Rexroth vergelijken met dat van Poldervaart worden de ideologische verschillen duidelijk. Voor Rexroth zijn de Essenen een “communist religious sect ... [and] the most outstanding characteristic of this life is that it was a highly ritualised return to the life of the primitive village community and was a conscious revolt against the life of the city, or even town, and the attendant priestly temple structure and militaristic kingship”.<sup>164</sup> Volgens Poldervaart leefden de Essenen in ‘communes’, predikten ze gemeenschap van goederen en hadden ze het onderscheid tussen arm en rijk opgeheven. Mannen en vrouwen waren er aan dezelfde voorschriften verbonden en slaven bestonden er bij hen niet.<sup>165</sup> Zowel Rexroth als Poldervaart zien de alternatieve samenlevingen als pogingen om de vervreemding van de mens ongedaan te maken. Voor Rexroth heeft vervreemding te maken met politieke en religieuze machtsstructuren. Bij Poldervaart staat daarentegen de emancipatie van de vrouw centraal.

Ik hoop hiermee te hebben aangetoond dat de geschiedenis van de ‘alternatieve samenlevingsvormen’ - om een meer neutrale term te gebruiken - anders wordt uitgelegd afhankelijk van de ideologische waarde die men deze gemeenschappen toedicht.

## 2.2 Utopisme: vertoog versus alternatief

### *Is utopisme een kwestie van definitie?*

In ‘Woongroepen en de communautaire traditie’ uit 1985 stelde Poldervaart utopisme gelijk aan maatschappijverandering, doch niet in de marxistische betekenis. ‘Utopisch’ betekende dat mensen het wonen in gemeenschap op zichzelf voldoende achten om de maatschappij te veranderen en dat hun opvattingen en levenswijze door de kracht van het voorbeeld anderen ertoe zou aanzetten om hetzelfde te doen.<sup>1</sup> De consequentie van deze definitie van utopisme was echter dat de communes uit de jaren ‘60 en ‘70 een ‘breekpunt’ vormden in de communautaire traditie.

Latere communes en woongroepen verschilden wat betreft hun ideeën niet zozeer van de vroegere gemeenschappen, maar pretendeerden niet meer dat ze alleen door het leven in een groep de maatschappij zouden kunnen veranderen. Daarmee is het *utopisch element* uit de huidige woongroepen verdwenen en is er een *breekpunt* ontstaan in de communautaire traditie.<sup>166</sup> (door mij gecursiveerd)

Communes en woongroepen waren dus communautair maar niet utopisch. Poldervaart, die vanuit haar feminisme veel verwachtte van de woongroep als nieuwe samenlevingsvorm, moet dit ongetwijfeld betreurd hebben. In haar proefwerk ‘Tegen conventioneel fatsoen en zekerheid’ uit 1993 komt Poldervaart tot een nieuwe definitie van utopisme. Een *utopisch ontwerp* is nu “de formulering van alternatieven voor de bestaande wijze van samenleven, op basis van een cluster van idealen”<sup>167</sup> en onder *utopische bewegingen* verstaat ze “die bewegingen waarin door het vormen van gemeenschappen gepoogd wordt de door de deelnemers aangehangen idealen in het dagelijks leven toe te passen”.<sup>168</sup> Beide elementen samengevat wordt dit: “Utopisme is de uitdrukking van het verlangen naar een andere wijze van samenleven en mens-zijn”.<sup>169</sup> Om communes en voornamelijk de huidige woongroepen terug binnen het utopisme te kunnen plaatsen, lijkt het alsof Poldervaart het element maatschappijverandering heeft verwijderd. Toch is dit niet het geval. De definitie van

---

<sup>1</sup> Dat dit sneeuwbaaleffect in de praktijk nooit is opgetreden, doet hier niets terzake.



utopisme is nu van die aard dat een communautaire gemeenschap ook maatschappijveranderend kan zijn zonder dat ze dit expliciet als doel nastreeft. Communes en de latere woongroepen hebben niet als doel de maatschappij te veranderen. Communeleden streven naar bevrijding, ontplooiing en verdieping van de eigen persoonlijkheid door het aangaan van vrije maar intense relaties met anderen.<sup>170</sup> In de woongroep streeft men naar een verbetering van sociale relaties en naar een eerlijker verdeling van de huishoudelijke taken.<sup>171</sup> Dit lijken op het eerste gezicht geen politieke doelstellingen maar dat zijn ze wel - althans, ze zijn het geworden. Met de opkomst van de feministische en de groene bewegingen in de jaren '70 is men persoonlijke keuzes meer en meer gaan beschouwen als politieke statements. Dit kwam tot uitdrukking in de slogan: 'personal is political'. Het individu werd op deze manier de spilfiguur in het proces van sociale verandering. Dit in tegenstelling tot de marxistisch benadering van sociale verandering in termen van 'massale en collectieve politieke bewegingen'.<sup>172</sup>

Het resultaat was dat de levensstijl van iemand een politieke dimensie kreeg. De keuzes die men maakte inzake relatievorm, woonvorm, voedsel, ... kregen een maatschappelijke betekenis.

Poldervaarts nieuwe definitie van utopisme is dus voldoende ruim om ook communes en woongroepen op te nemen in de 'utopische bewegingen'.<sup>173</sup> Wat de woongroepen betreft, is het feit dat zij de sekseverhoudingen nadrukkelijk ter discussie stellen het voornaamste 'utopische element' (in de nieuwe betekenis).

### ***Communautarisme en het utopisch gevaar***

Om aan te tonen dat de discussie omtrent de ware toedracht van het utopisme wel degelijk actueel is, wil ik de voorstelling van een congres bespreken dat in juli 1998 werd georganiseerd door het ICSA (International Communal Studies Association).<sup>i</sup> Het congres handelde over hedendaagse alternatieve woon- en leefvormen en werd voorgezeten door Saskia Poldervaart. Het congres kreeg als titel 'Utopian communities and sustainability'. De term 'utopian' wordt in de programmabrochure - ongetwijfeld door Poldervaart - als volgt omschreven: "[it] means the expression and

---

<sup>i</sup> Dit was het 6de congres van ICSA. In 2001 wordt het 7de congres georganiseerd met als titel: 'Communal Living on the Threshold of a New Millennium: Lessons and Perspectives'. Het congres vindt plaats op 25-27 juni 2001 in ZEGG, een Duitse gemeenschap (zie appendix B).

the practice of alternative ways of living based on a cluster of ideals. The term ‘utopian’ also embraces academic investigations into utopian thought and practice”.<sup>174</sup> Reeds in de 6de zin van haar openingstoespraak brengt Poldervaart de discussie ter sprake: “last year two books were published warning for the danger of utopia”.<sup>175</sup> Uit een voetnoot blijkt dat één van die boeken ‘De erfenis van de utopie’ van Hans Achterhuis is. En even later schetst Poldervaart de discussie:

Are utopian thinking and experiments possible in these postmodern times? The common idea is that the collapse of the Eastern bloc, which led to the realization that ideal states had turned out to be nightmares, has led to the abandonment of utopia. We are now living in the postmodern age in which utopias are not as acceptable: the loss of belief in the ‘Grand Narratives’ precludes the notion of utopia. But how to regard all the present utopian experiments then? I think you can’t see them as based on ‘Grand Narratives’.<sup>176</sup>

Poldervaart voegt er nog aan toe dat er vanuit de dominante traditie altijd een zekere aversie heeft bestaan tegenover utopische experimenten. Daarin heeft ze m.i. zeker gelijk, maar dit is niet de hoofdzaak. Waar gaat het dan wel over? Poldervaart vervolgt: “All too often the opposition between utopianism and postmodernism is the result of a confusion of utopianism with Marxism”.<sup>177</sup> Haar definitie van utopisme laat toe om deze ongunstige associatie uit te weg te gaan. En ze laat niet na om in herinnering te brengen dat Marx het utopisme van de eerste socialisten wegwijsde alsof het een gepasseerd station was.<sup>i</sup> In hun wetenschappelijke benadering hadden Marx en Engels de socio-economische wetmatigheden van de geschiedenis ontdekt. De ideale werkelijkheid zou niet tot stand komen door het zich vermenigvuldigen van utopische eilandjes maar door de voltooiing van de eigen contradicties van het kapitalisme. Volgens Marx en Engels was die periode aangebroken en was het de taak van het proletariaat om de revolutie in te zetten. Zij moesten de productiemiddelen terug tot een publiek eigendom maken. Het kapitalisme zou plaats ruimen voor een communistisch tijdperk waarin de mens niet meer vervreemd is van zichzelf, de

---

<sup>i</sup> Deze en de volgende zinnen komen niet letterlijk, maar wel inhoudelijk overeen met de tekst van Poldervaart. Ik geef wat extra uitleg om de geconcentreerde tekst van de openingstoespraak wat toe te lichten.

maatschappij en de natuur.<sup>178</sup> Marx en Engels waren dus tegen het idee om idealen onmiddellijk in de praktijk te brengen. Ze bestempelden dat als ‘utopisme’ – in de betekenis van dromerij. Maar dit, het in praktijk brengen van idealen, is precies wat Poldervaart verstaat onder utopisme - zonder negatieve connotatie wel te verstaan. Marx is dus ook volgens Poldervaarts definitie geen utopist waardoor de associatie met het Marxistisch Grote Verhaal vermeden wordt.

Een meer algemeen argument tegen de associatie van utopisme met Grote Verhalen is dat sinds de utopisch-socialisten (begin 19de eeuw) “utopians did not design a perfect society; their utopias only directed a slow change towards something better”.<sup>179</sup> Poldervaart onderlijnde de woorden. Als tweede argument stelt ze dat men rond 1970 tot het inzicht is gekomen dat utopische ontwerpen nooit universeel geldig kunnen zijn.<sup>180</sup> In de utopische ontwerpen, zo lezen we in haar proefwerk, ging het niet meer om één alternatief, dat voor iedereen zou gelden, maar veel meer om onderzoek naar en fantasie over diverse *mogelijkheden*, met de eventueel hieraan verbonden beperkingen.<sup>181</sup> Wat Poldervaart hier benadrukt is in feite de *kritische* functie van de utopie. Utopische ontwerpen en gemeenschappen zijn op dit punt nauw verwant met elkaar. Utopische ontwerpen problematiseren allerlei maatschappelijke vanzelfsprekendheden en fantaseren over nieuwe maatschappelijke structuren en relaties. Communautaire gemeenschappen doen precies hetzelfde, alleen niet op papier maar in de realiteit, meestal in kleine settings en met gelijkgezinden. Het is dus ook begrijpelijk dat sommige communautaristen zich laten inspireren door utopische ontwerpen. In het overzicht van de communautaire traditie gaf Poldervaart o.a. het voorbeeld van de coöperatieve gemeenschap Llano del Rio (1914 – 1918) te Los Angeles en Newllano (1917 - 1936) te Louisiana.<sup>i</sup> Deze gemeenschappen waren beïnvloed door de ideeën van Charlotte Perkins Gilman en Edward Bellamy<sup>182</sup> - twee utopische denkers volgens Achterhuis. Aan de hand van Llano del Rio kan men zeer goed illustreren wat Poldervaart precies bedoelt met de kritische functie van een utopisch-communautaire gemeenschap. Llano del Rio telde in 1917 zo’n 1000 leden. De gemeenschap had uitgebreide sociale voorzieningen die hun tijd ver vooruit waren. Alle sociale diensten werden georganiseerd door de gemeenschap en waren

---

<sup>i</sup> Volgens Poldervaart heeft deze gemeenschap zo’n 30 jaar bestaan [Poldervaart: 1985a, 34]. Volgens de jaartallen die ik hier weergeef zou de gemeenschap slechts 22 jaar hebben bestaan. Deze data zijn ontleend aan [DeLyser].

gratis. Vrouwen konden 6 maanden ouderschapsverlof nemen na de geboorte van hun kind. En wanneer ze terug aan het werk gingen was kinderopvang verzekerd. Mannen en vrouwen konden kiezen welk soort werk ze deden en het was niet ongewoon om vrouwen aan te treffen in de houtzagerij. De gemeenschap had een eigen (Montessori) school waar kinderen na 4 uur les hun opgedane kennis konden toepassen in één van de sociale of economische activiteiten van de gemeenschap. Aan het ontwikkelen van een eigen onderbouwde mening werd veel belang gehecht. Ook volwassenen konden zich bijscholen in avondcursussen. Het aanbod was gevarieerd: van filosofie tot de nieuwste wetenschappelijke landbouwtechnieken. De gemeenschap zorgde voor ouderlingen die niet meer konden werken. Medische zorg werd door de gemeenschap voorzien en was gratis. Het dieet van de gemeenschap was quasi-vegetarisch.<sup>183</sup>

Onnodig te zeggen dat deze voorzieningen in schril contrast stonden met de economische uitbuiting door het op dat moment in California en Louisiana welig tierend kapitalisme.<sup>184</sup> Voor arbeiders waren de sociale voorzieningen in die tijd ondermaats, afwezig of onbetaalbaar.<sup>185</sup>

Poldervaart gebruikt dit experimenteel kritisch karakter van het utopisme als argument tegen liberalen en sociaal-democraten die het utopisme doorgaans van de hand wijzen als een niet op feiten gebaseerde theorie. Utopische experimenten, geheel in de lijn van het postmodernistisch denken, zijn precies in staat om de zogenaamde feiten, vaststaande gegevens en evidenties te ontmaskeren en nieuwe mogelijkheden te verkennen. “Utopian theories and fiction have attacked such dualities as feminine-masculine, corporal-spiritual, feeling-reason, passive-active, private-public, utopia and anti-utopia”.<sup>186</sup> Ook deze laatste dualiteit is voorwerp van het utopisch experiment. Dit maakt dat Poldervaart haar betoog kan eindigen met: “So I think utopianism is not in opposition with postmodernism but is simply a more positive variation”.<sup>187</sup>

Laat het zo zijn dat Poldervaart inderdaad de associatie met het marxisme alsook de postmodernistische kritiek heeft weten te ontkrachten, maar heeft zij ook de kritiek van Achterhuis weerlegd? Alle relativering in acht genomen vermoed ik dat het antwoord op deze vraag ‘nee’ is. Waarop steunt dit vermoeden? Nog even in herinnering brengen dat utopisme voor Achterhuis een *vertoog* is. Een soort dwingende logica die ons spreken, schrijven en handelen stuurt wanneer we, om het wat plastisch uit te drukken, in het *vertoog* ‘stappen’. Eens we denken, schrijven of

handelen binnen het utopisch vertoog dan ‘verleidt’ de utopische logica ons tot het radicaliseren van ons standpunt en tot het zetten van nieuwe stappen binnen het utopisch vertoog. Wat begon als een mooi en nastrevenswaardig ideaal kan dan uiteindelijk uitmonden in een nachtmerrie van geweld en terreur. De utopie toont dan haar dystopische evenbeeld.

Tegen deze aanklacht biedt Poldervaart m.i. onvoldoende antwoord. Ik overloop de argumenten uit haar openingsrede en die uit haar proefschrift.

□ Ten eerste is er het argument dat utopisch-communautaristen slechts *inspiratie* zochten bij utopische ontwerpen. Dit was bijvoorbeeld het geval met de Amerikaanse kunstenaarscommunes. De leden van deze gemeenschappen lieten zich o.a. inspireren door de utopische feministe Charlotte Perkins Gilman en een belangrijk aantal vrouwelijke leden was actief in de feministische beweging. Gilman was één van de belangrijkste feministes uit die tijd. In 1915 schreef ze een utopie met de naam ‘Herland’<sup>i</sup> over een vrouwenmaatschappij ergens in een verre uithoek van de wereld. Achterhuis toont aan dat Herland volgens de lijnen van het utopisch vertoog loopt. De vrouwenmaatschappij was ontstaan toen een aantal jonge maagden alle mannen hadden vermoord die zich gewelddadig opstelden (=radicale nieuw begin). De vrouwen begonnen zelf nieuwe ‘mensen’ - lees: vrouwen, voegt Achterhuis eraan toe - te maken via parthenogenese (=maakbaarheid en Lex sexualis).<sup>188</sup> De kunstenaarscommunes hebben zich niet omgevormd tot een Herland en ze zijn ook niet geëindigd in een nachtmerrie, maar het ‘inspiratieargument’ van Poldervaart weerlegt de kritiek van Achterhuis niet. In hoofdstuk 1.1.3 *‘De verborgen logica van de utopie: van Plato tot de jaren ‘70’* hebben we voldoende voorbeelden gezien van de mobiliteit en het dwingende karakter van de utopische logica. Wie er zich aan inspireert, riskeert verleid te worden. De geweldlogica in de filosofie van Rousseau uit zich in het reële geweld van de Jacobijnen. En hetzelfde kan gezegd worden van de filosofie van Marx en de communistische regimes.

□ In haar proefschrift geeft Poldervaart nog een aantal argumenten tegen de aanklacht van Achterhuis. Die had toen zijn boek nog niet geschreven, maar de

---

<sup>i</sup> In het Nederlands vertaald als “Moederland”

waarschuwingen voor het utopisch gevaar zijn ook niet nieuw.<sup>i</sup> Na haar definitie somt Poldervaart drie kenmerken van de utopie op:

1. het is een theorie en/of beweging waarbij het zoeken naar wat men gemeenschappelijk heeft voorop staat in plaats van het bestrijden van een gemeenschappelijke vijand;<sup>ii</sup>
2. met deze andere wijze van samenleven moet in het hier en nu begonnen worden. Dit houdt in dat het doel en de middelen op één lijn worden gesteld. Daarom heiligt het doel nooit de middelen en zijn utopisten tegen geweld;
3. het gaat om het problematiseren van zowel de economische als de sekseverhoudingen.<sup>189</sup>

Achterhuis had ongetwijfeld deze kenmerken in het achterhoofd wanneer hij in het begin van zijn boek schrijft dat hij de goede bedoelingen en hoogstaande idealen van de utopische traditie niet wil misprijzen, maar “dat er kennelijk zoiets als een immanente logica van de utopie bestaat, waarin bijvoorbeeld Poldervaarts nadruk op gemeenschappelijkheid een vijandbeeld creëert, het grote doel de middelen onherroepelijk gaat heiligen en het geweld steeds toeneemt, terwijl de sekse- en economische verhoudingen nog meer verdorven en verstard raken dan dat in de gehate en slechte samenleving al het geval was”.<sup>190</sup> Ik raad de lezer aan deze geconcentreerde passage nogmaals te lezen. Na al wat ik reeds over de utopische logica heb verteld moet het bovenstaande citaat duidelijk zijn. Hoe voorzichtig Poldervaart de utopische aspiratie ook mag formuleren, zodra het ‘goede’ in een utopisch vertoog belandt, leidt dit uiteindelijk tot de realisatie van het tegenovergestelde van wat men beoogde. Dit ‘kwaad’ is niets anders dan het evenbeeld van het utopisch ‘goede’.

Wat is nu de oorzaak van het feit dat Poldervaarts de utopische logica miskent? Volgens Achterhuis komt dat door haar *definitie*. Ik herhaal ze hier nog even: “utopisme is de uitdrukking van het verlangen naar een andere wijze van samenleven

---

<sup>i</sup> De bekendste kritiek op de utopie is ongetwijfeld die van Karl Popper: ‘The open society and its enemies’ uit 1945.

<sup>ii</sup> Met ‘gemeenschappelijke vijand’ verwijst Poldervaart hoogstwaarschijnlijk naar het fascisme. Als extreme vorm van nationalisme had het fascisme een vijandbeeld nodig in de vorm van een ander en vooral minderwaardig volk.

en mens-zijn”.<sup>191</sup> Achterhuis repliceert erop met: “wie overal in de traditie, in alle verhalen en bewegingen die van een verlangen naar een andere wijze van samenleving getuigen, de utopie ontwaart, heeft zo ongeveer de hele geschiedenis van de mensheid als studieobject. *In deze universele nacht worden alle katjes even grauw*”.<sup>192</sup> Met andere woorden de bril waarmee Poldervaart naar ‘utopisme’ kijkt, is niet scherp genoeg om de utopische logica in het vizier te krijgen.

□ Een derde argument van Poldervaart betreft het feit dat onder feministische utopisten sinds de jaren ‘70 het bewustzijn is gegroeid dat utopieën niet universeel geldig *kunnen* zijn.<sup>193</sup> De feministische utopisten waar Poldervaart in dit argument naar verwijst zijn auteurs van feministische sciencefiction verhalen.

Op dit argument vind ik bij Achterhuis geen directe repliek. Over deze feministische auteurs schrijft Achterhuis dat hun grote voorbeeld de utopie ‘Herland’ van Charlotte Perkins Gilman was. En dat Marge Piercy, één van deze feministen, zowel wat haar ideeën als wat haar bekende werk ‘Woman on the edge of time’ betreft, de lijnen van het utopisch vertoog volgt. Voor de argumentatie van deze stelling verwijs ik naar Achterhuis.<sup>194</sup> Een meer direct antwoord vond ik bij Kanter. Anno 1972 schreef zij het volgende: “Though they [=today’s utopians] no longer concern themselves with the universe in general, they still claim to understand *the ‘natural’ basis for harmony in society*”<sup>195</sup> (door mij gecursiveerd). Als voorbeeld geeft ze een aantal gemeenschappen die de perfecte samenleving trachten te realiseren door zich te baseren op de inzichten van de Amerikaanse behaviorist en schrijver van de utopie ‘Walden Two’, B. F. Skinner.

Utopieën, universeel geldig of niet - het lijkt alsof dit de utopische logica niet in de weg staat.

□ Een vierde argument is dat utopisten sinds de utopisch-socialistische periode geen perfecte samenlevingen meer creëren. Dit is voor discussie vatbaar. Poldervaart geeft in haar proefwerk toe dat Fourier de enige utopische socialist was die een uitgebreid beeld gaf van zijn ideale maatschappij, ‘Harmonie’ genaamd.<sup>196</sup> “Hij heeft *duizenden pagina’s* besteed aan *gedetailleerde* beschrijvingen van zijn ideale Harmonie, waaronder architectonische specificaties, arbeidsschema’s, ontwerpen voor (kleine) meubels voor het kinderkuis, kleurenschema’s voor werkuniformen, beschrijvingen

van eet-, dans- en liefdesorgieën, enzovoort”,<sup>197</sup> aldus nog Poldervaart (citaat door mij gecursiveerd).

Het is inderdaad zo dat sinds de 19de eeuw de utopisten de nadruk zijn gaan leggen op de realiseerbaarheid van hun ideaal. Owen wilde de overheid overtuigen van de *uitvoerbaarheid* van zijn plannen. In zijn ‘New View of Society’ meent hij een aantal universele sociale principes te hebben gevonden die met de zekerheid van een natuurwet alle ellende uit de wereld zullen helpen. Bij hem vinden we dus geen gedetailleerde beschrijving van de te realiseren perfecte samenleving. Maar dit is echter geen garantie dat men kan ontkomen aan de utopische logica. Marx en Engels wilden ook niet in de kookpotten van de toekomst kijken. Toen de communisten later de utopie wilden realiseren werden in hun totaalplannen de kleinste details geregeld.<sup>198</sup> Ik geef nog een citaat uit één van Owen’s teksten. Het gaat over de ‘practical economist’ die de sociale wetenschap van Owen ten uitvoer moet brengen.

Whatever fanciful notions may govern the mere closet theorist, who so often leads the public mind astray from its true course, the practical economist will never come to any one conclusion that is inconsistent with the foregoing fundamental principle of his science, well knowing that where there is inconsistency there *must be* error.<sup>199</sup> (originele cursivering)

De ongenueanceerde toon van dit citaat heeft overduidelijk utopische trekjes. Het kan natuurlijk zijn dat dit tot de toen gangbare retoriek behoorde.

□ Een laatste argument is dat Poldervaart in haar proefwerk stelt dat men utopieën net zo goed als andere politieke theorieën tot een fascistische theorie kan ombuigen. Dit argument miskent de utopische logica. In de lijn van Achterhuis zou het antwoord als volgt luiden: utopische theorieën dragen noodzakelijk het ‘kwaad’ in zich en hoeven niet ‘omgebogen’ te worden, *maar slechts gerealiseerd*.

Ik begrijp dat Poldervaart haar vorm van feminisme wil vrijwaren van een associatie met het marxisme én dat utopisten goede bedoelingen hebben én *in principe* tegen geweld zijn. Maar Achterhuis heeft m.i. voldoende aangetoond dat de utopische valkuil zich juist op het meest rechte en snelste pad naar een betere samenleving bevindt, en dat de utopische logica de grootste aantrekkingskracht uitoefent op



utopisten *met de beste bedoelingen*. Als Poldervaart de leuze ‘Wees verstandig eis het onmogelijke’ die in 1968 op de Parijse muren stond de quintessens van het utopisch verlangen noemt, dan dreigt ze zelf door de utopische logica verleid te worden. Want hoe kan je immers deze leuze centraal stellen en er vanuit gaan dat utopisten tegen geweld zijn? Volgens Achterhuis heeft Poldervaart inderdaad gelijk dat dit verlangen een basisidee van de utopie uitdrukt.<sup>200</sup>

## 2.3 Voorlopige conclusie

Als ik hier de balans zou opmaken dan is het duidelijk dat Achterhuis meer gewicht in de weegschaal heeft gelegd dan Poldervaart. Maar het zou toch voorbarig zijn om nu al te concluderen dat we het tijdperk van het utopisch communautarisme maar beter kunnen afsluiten.

Poldervaart heeft haar energie geïnvesteerd in een argumentatie die de geweldlogica *de facto* probeert buiten te houden. Voor mij is dit niet de methode om de communautaire traditie te confronteren met de kritiek van Achterhuis. Op deze manier krijgen we geen duidelijkheid over het ‘utopisch gehalte’ van de communautaire traditie en blijft het utopisch gevaar gewoon buiten ons gezichtsveld. Ik ben van mening dat we de kritiek van Achterhuis ernstig moeten nemen en dat we zijn analyse moeten overdoen m.b.t. de communautaire traditie alvorens uitspraken te doen over het al dan niet aanwezig zijn van het utopisch gevaar.

Aan de andere kant heeft Poldervaart een aantal elementen aangebracht waarmee we de op het eerste gezicht waterdichte argumentatie van Achterhuis op een andere manier kunnen benaderen.

Poldervaart mag dan al niet de juiste bril op hebben om de utopische logica scherp te kunnen waarnemen, toch heeft ze *niet elke* idealist uit de geschiedenis tot voorwerp van haar studie. Ze ziet - samen met andere auteurs<sup>1</sup> - wel degelijk een historische traditie van kleine gemeenschappen die een alternatief voor de hen omringende samenleving trachten te realiseren. Zullen dergelijke projecten ‘automatisch’ in een utopische nachtmerrie ontaarden als ze zich laten inspireren door de utopische literatuur? Hoe valt het te verklaren dat het merendeel van deze ‘utopische’ gemeenschappen niet zijn ontaard in geweld? En wat met het feit dat in de meeste

---

<sup>1</sup> O.a. Zablocki [1980], Kanter [1972], [Rexroth: 1974] en [Erasmus: 1977]

communautaire gemeenschappen sinds de jaren '60 de individuele ontplooiing centraal staat? Is dit niet een soort *ideologische rem* op de utopische logica die het individu in een ondergeschikte positie plaatst t.o.v. de groep? En wordt door het erkennen van de niet-universaliteit van de utopie niet het pluralisme binnengehaald? Is daarmee niet het gevaar van de nachtmerrie geweken?

## Hoofdstuk 3: Het communautarisme na 'De erfenis van de utopie'

### 3.1 De erfenis van de utopie

Alvorens we ons verder kunnen verdiepen in het utopisch gevaar van het communautarisme moet ik eerst uitleggen welke erfenis van de utopie Achterhuis nog zinvol acht.

#### *De sociale en de technische utopie*

In de utopieënfamilie onderscheidt Achterhuis twee takken: de sociale en de technische utopie. In een sociale utopie wordt de ideale werkelijkheid gerealiseerd, of beter gezegd afgedwongen, d.m.v. sociale en maatschappelijke (machts)mechanismen (wetten en regels, sociale controle). In de technische utopie, die ik tot nu toe niet heb besproken, wordt pijn, verdriet en ellende met technische middelen bestreden. De techniek wordt er aangewend om alle verlangens van de mens te vervullen. Beide utopische werelden dragen echter een geweldlogica in zich. Volgens Achterhuis is onze Westerse wereld in zekere zin reeds een gerealiseerde technische utopie. Allerlei medische, technische en wetenschappelijke uitvindingen hebben het leven aangenamer gemaakt. De angst dat het westen zou ontaarden in een technische dystopie, een soort megamachine<sup>i</sup> waarin de mens niets anders zou zijn dan de radertjes, is volgens Achterhuis onterecht.<sup>201</sup> Nog steeds volgens hem is er een onoverbrugbaar 'antropologisch verschil':<sup>ii</sup> "steeds is het de mens die met zijn taal, zijn bewustzijn en zijn creativiteit de gerealiseerde utopisch/distopische werkelijkheid anders doet zijn dan ze uit de teksten te voorschijn komt".<sup>202</sup> Dit antropologisch verschil brengt Achterhuis echter niet meer ter sprake als hij over de sociale utopie spreekt. In het communisme was de mens 'gewoon' niet meer in staat om het

---

<sup>i</sup> Dit is een beeldspraak van Lewis Mumford [Achterhuis: 1998, 66]

<sup>ii</sup> Deze term ontleent Achterhuis aan Gilbert Hottois [Achterhuis: 1998, 362]

antropologisch verschil te handhaven en velen gingen over tot extreme vormen van geweld.

### ***De erfenis van de utopie***

De erfenis van de utopie laat zich raden. De sociale utopie “heeft haar tijd gehad [...]”. De lessen die we uit haar mislukkingen kunnen trekken, zijn vooral negatief van aard. De versleten broek verdient de voorkeur boven het schitterende nieuwe gewaad; absolute aspiraties dienen uitgeleefd te worden in kunst en literatuur en niet in de politiek-maatschappelijke orde”.<sup>203</sup> Dit laatste moet onze cultuur levend houden, aldus nog Achterhuis.<sup>204</sup> Aan de erfenis van de sociale utopie houden we dus alleen maar een historische les over.

Wat de technische utopie betreft, is Achterhuis iets positiever. De technische utopie is duidelijk minder gevaarlijk maar ons technologisch vooruitgangsstreven is volgens hem niet gediend met een technische utopie als maatschappelijk ideaal. Dit kan tot nieuwe vormen van schaarste leiden. Achterhuis geeft het voorbeeld van de sterke toename van patiënten met chronische pijnen: in het licht van de maakbaarheid van elk onderdeel van de menselijke conditie verschijnen pijn en onlustgevoelens des te scherper.<sup>205</sup> Zijn conclusie is dat we ons moeten richten naar *de idealen* van de technische utopie zonder deze evenwel expliciet als utopie uit te werken.<sup>206</sup>

## **3.2 Kritische beschouwingen bij de analyse van Achterhuis**

### **3.2.1 Slechts één historische lijn in het utopisme?**

Op het einde van hoofdstuk 2 stelde ik dat een onderzoek naar het utopisme in de communautaire traditie noodzakelijk is. Dit onderzoek dringt zich ook op omdat Achterhuis in zijn werk nauwelijks aandacht besteedt aan de utopisch-communautaire traditie. Dit is op zich vreemd omdat je toch mag verwachten dat daar voorbeelden te over zijn van utopieën in wording. Zo vermeldt Achterhuis wel dat Fourier en Saint-Simon utopisch-revolutionaire *teksten* schreven,<sup>207</sup> maar hij stelt geen onderzoek in naar de *realisatie* van hun ideeën zoals dat bijvoorbeeld voor Fourier gebeurde in de ‘Phalanstères’ (gemeenschappen) in Europa en de Verenigde Staten. Hoe zou dit

komen? Waarom besteedt Achterhuis zoveel aandacht aan de communistische regimes en rept hij met geen woord over de vele kleinere utopische experimenten? Waarom zijn deze kleine gemeenschappen met grootse ideeën niet op dezelfde manier ontaard als de communistische regimes?

Het probleem ligt m.i. in de opzet van het boek. Achterhuis wil immers de (onderliggende) logica van een vertoog opsporen en die uit zich het best in literaire werken en regimes die zeer strak deze logica volgen. Achterhuis beperkt zich dan ook tot die schrijvers, filosofen en machthebbers die deze logica het best kennen. Thomas More en Rousseau zijn voor hem de literator en de filosoof die als eerste de utopische logica hebben doordacht.<sup>208</sup> Achterhuis doet ook regelmatig een beroep op dystopische werken om zijn opvatting te illustreren. Dit is begrijpelijk omdat in de dystopie de utopische logica wordt uitvergroot.<sup>209</sup> En in vele passages laat Achterhuis ex-communistische intellectuelen aan het woord die het hoe en waarom van het communistische geweld trachten te doorgronden. Zij helpen hem om de utopische logica helder te krijgen.

Wat deze benadering aan het licht brengt, is inderdaad *de 'logica', de 'premissen' en het 'noodzakelijke'* van het utopisch vertoog. Maar daarmee krijgen we geen antwoord op de vraag wat nu precies de *voorwaarden* zijn om een communautaire gemeenschap of beweging met utopische idealen te doen ontaarden in sociaal (en fysiek) geweld. En om even een heel actuele vraag te stellen: is het individualisme van de huidige op New Age geïnspireerde gemeenschappen een voldoende garantie tegen het niet ontsporen van hun utopisch project? 'De erfenis van de utopie' kan daar geen antwoord op geven.

Door zodanig de nadruk te leggen op de logica in combinatie met het feit dat het eindpunt van de analyse op voorhand vast lag, verschijnt in Achterhuis' analyse slechts één historisch traject. De utopie lijkt zich ideologisch in één rechte lijn te ontwikkelen om zich na het tussenstation van de Franse Revolutie ten volle te realiseren in de communistische regimes. Achterhuis heeft inderdaad goede argumenten voor dit historisch traject van de utopie. De vraag is of alle utopische zijrivieren uitmonden in deze hoofdstroom? Of er met andere woorden ook andere vormen van utopisme mogelijk zijn?

Deze vraag is belangrijk als we willen onderzoeken of het utopisch gevaar ook het utopisch communautarisme bedreigt. Naar het mij voorkomt, is de kans dat we het antwoord *niet* in het boek van Achterhuis vinden vrij groot. Het probleem is dat

Achterhuis geen andere vorm van utopisme kan (door de logica) en wil (door het opzet van het boek) onderzoeken. Het resultaat is dat hij geen oog heeft voor vormen van utopisme die niet op zijn historisch pad liggen. Hij loopt daardoor ook het risico om zijn conclusies over het wel of niet heilzame van de utopie te generaliseren en het kind met het badwater weg te gooien.

### **3.2.2 Een analyse van het utopisch vertoog of van een ontologisch principe?**

Als Achterhuis na 400 bladzijden de balans opmaakt, is het eigenlijk niet te verwonderen dat de erfenis van de utopie mager uitvalt. In het vorige hoofdstuk wees ik reeds op de markante rol van de logica in de analyse van Achterhuis. De lijn die Achterhuis schetst van Plato tot en met de uitwassen van het communisme komt zeer strak, dwingend, ja zelf fatalistisch over. Mijns inziens heeft hij de utopische logica zodanig ‘logisch’ gemaakt dat ze een dusdanig *dwingend en noodzakelijk* karakter heeft gekregen dat er voor de mens quasi geen verweer meer mogelijk is. Onze typisch menselijke vermogens als taal, bewustzijn en creativiteit (d.i. het antropologisch verschil) zijn gewoon onvoldoende om een ontaarding van de sociale utopie tegen te gaan, aldus nog Achterhuis. Alleen bij een technische utopie acht hij dat nog wel mogelijk. Tegen de sociale utopie helpen alleen preventieve maatregelen; op het politieke niveau moeten we *in* de grot blijven.<sup>210</sup> Dit is een verwijzing naar de allegorie van de grot uit ‘De Staat’ van Plato. Binnen de grot zijn er voor Plato alleen maar meningen – deficiënte waarheden. Alleen buiten de grot, d.i. op een (absoluut) objectief standpunt, heb je inzicht in de ware aard van de werkelijkheid. Achterhuis kiest bewust voor wat Plato deficiënte waarheden noemt, of in zijn termen: ‘voor de versleten broek boven het schitterende nieuwe gewaad’.<sup>211</sup>

Met dit soort dualisme laat Achterhuis de lezer van zijn boek geen andere keuze dan in te stemmen met zijn visie. Maar het feit dat dit dualisme geen ruimte laat voor een middenweg heeft m.i. alles te maken met het ‘harde’ karakter dat hij de utopische logica toedicht. Ik kan mij moeilijk van de indruk ontdoen dat hij de utopische logica zodanig heeft verabsoluteerd dat het bij hem tot een ontologisch principe is geworden. Zijn analyse van het utopisch vertoog lijkt soms meer op de beschrijving van een zich genadeloos opdringend en voortstuwend ontologisch principe. Maar deze opmerking

is een algemene indruk en het is daarom ook moeilijk om het met een paar citaten te staven. Ik hoop toch voldoende te hebben aangetoond dat het logisch karakter van de utopie zoals Achterhuis het voorstelt, niet meer van de orde van een verhoog is.

Dat een dergelijke ‘harde’ logica in de utopie uiteindelijk tot een *exclusieve* keuze leidt: binnen *óf* buiten de grot, hoeft dus niet te verwonderen. Een tussenpositie zou immers betekenen dat men aan een dergelijke logica kan ontsnappen – dat lijkt Achterhuis precies uit te sluiten.

In een interview met ‘De Groene Amsterdammer’ kort na het verschijnen van ‘De erfenis van de utopie’, steekt Achterhuis niet onder stoelen of banken dat hij vroeger niet ongevoelig was voor de utopische verleiding en dat hij sympathiseerde met de ideeën van Mao Tse Toeng en andere ‘Filosofen van de derde wereld’ (zo heet zijn boek uit 1975). Commentatoren laten niet na om hem op dit motief te wijzen.<sup>212</sup> Zijn afrekening met de utopie kan dus ook begrepen worden als een afrekening met zijn persoonlijke erfenis van de utopie. Dit zou niet alleen een verklaring kunnen zijn voor zijn beperkt historisch perspectief m.b.t. de utopie, maar het kan ook naar een dieper motief wijzen voor zijn ontologisering van de utopische logica. Logica ontslaat immers de mens van zijn verantwoordelijkheid. Voor we over het communistisch verleden oordelen moeten we inzicht krijgen in de dwingende logica die het denken en handelen van mensen op een onbewust niveau stuurde. In de mate dat dit onbewust gebeurde kunnen we ex-communisten niets verwijten.

### **3.2.3 De erfenis van de utopie, een uitweg uit de schaarste?**

In 1988 schreef Achterhuis een boek met de titel ‘Het rijk van de schaarste’. De these luidt dat onze moderne samenleving gebaseerd is op het creëren en tegelijkertijd overwinnen van schaarste. Schaarste is geen objectief gegeven maar wordt cultureel geconstrueerd.<sup>213</sup> Achterhuis brengt schaarste ook in verband met de ‘mimetische begeerte’: mensen begeren bij voorkeur wat een ander begeert.<sup>214</sup>

Net als de utopie beschouwt hij de schaarste als een verhoog dat in de loop van de moderniteit verschillende vormen heeft aangenomen (Hobbes, Locke, Rousseau, Marx).<sup>215</sup> Met de ontwikkeling van de moderniteit heeft de schaarste zich in vele domeinen van de samenleving gevestigd. Schaarste stuurt niet alleen onze economie maar ook bijvoorbeeld de gezondheidszorg. Leven is een schaars goed geworden dat

met alle mogelijke middelen moet worden gered. De schaarste is op allerlei manieren in onze samenleving geïnstitutionaliseerd<sup>216</sup> en via de kolonisatie hebben we de schaarste geëxporteerd naar de derde wereld.<sup>217</sup>

Op het einde van zijn boek zoekt Achterhuis naar uitwegen uit het rijk van de schaarste. Deze komen neer op het zoeken naar de maatschappelijke processen, ideeën en persoonlijke attitudes die tot schaarste leiden. Eens gevonden, kan men ze negeren of alternatieven uitwerken die geen schaarste creëren.

Tot hier een korte samenvatting van dit boek.

In vergelijking met ‘De erfenis van de utopie’ valt één ding onmiddellijk op. Was ‘Het rijk van de schaarste’ nog een aanklacht op de maatschappelijke verhoudingen en instituties van onze moderne samenleving, in ‘De erfenis van de utopie’ leven we blijkbaar in de best mogelijke wereld. In een interview met ‘De Groene Amsterdammer’ zegt Achterhuis: “Zelf heb ik me gerealiseerd dat ik vrij tevreden ben over de moderne samenleving. Er valt nog veel te verbeteren [ ... Bijvoorbeeld:] Tegen hoge inkomens en optiewinsten kun je je toch ook verzetten vanuit simpele fatsoensregels. Ik zou niet weten waarom je daar een utopie voor nodig zou hebben”.<sup>218</sup> Tegenover dit voorbeeld en de achterliggende stelling, wil ik de titel van het proefwerk van Poldervaart plaatsen: ‘Tegen conventioneel fatsoen en zekerheid’.<sup>219</sup> Het handelt over het feminisme uit het begin van de 19de eeuw. Vrouwenemancipatie was in eerste instantie een opstand tegen de heersende moraal zoals die zich cultureel stevig verankerd had in het ‘fatsoen’. Natuurlijk weet Achterhuis dit ook wel. Ik wil er alleen maar op wijzen dat er naast het fatsoen ook niet conventionele oplossingen mogelijk zijn als men de sociaal en economische verhoudingen - en i.h.b. de internationale marktmechanismen - die deze woekerwinsten mogelijk maken, in vraag durft stellen.

In ‘Het rijk van de schaarste’ wijst Achterhuis op de rol van moderne eigendomsverhoudingen in de ontwikkeling van de agro-industrie. Het begin van deze eigendomsverhouding voert Achterhuis met Marx terug op het plaatsen van de ‘enclosures’ rond de gemene gronden. Hiermee eigenden de feodale heren zich de gronden toe en groeide het aantal bezitloze boeren. De kapitalistische productiewijze kon van start gaan. De accumulatie van goederen en de uitbuiting van de natuur waren het gevolg – ik simplificeer hier natuurlijk.<sup>220</sup>



Als Achterhuis in het laatste hoofdstuk van ‘Het rijk van de schaarste’ het hedendaags voedselprobleem in de derde wereld bespreekt, is er van een landbouw die produceert om mensen te voeden geen sprake meer. Landbouw is agro-business geworden en slechts een middel om zaken te doen.<sup>221</sup> In de derde wereld heerst een voedseltekort dat volgens Achterhuis juist niet opgelost kan worden door een verhoging van de voedselproductie. Het is juist onze productiewijze die schaarste in de derde wereldlanden creëert. En de introductie van het Westers model (privé-eigendom, marktproductie, en hoogtechnologische productiewijze, ...) heeft die schaarste alleen maar vergroot.<sup>222</sup>

Waar een maatschappijkritische Achterhuis in ‘Het rijk van de schaarste’ ons nog attendeerde op de rol van *sociale* verhoudingen in onze *technologische* ontwikkeling en op het daarmee samenhangend probleem van schaarste bij ons en in de derde wereld, heeft een behoudsgezinde Achterhuis in ‘De erfenis van de utopie’ onze sociale en maatschappelijke ordening opnieuw naar de achtergrond van het decor verplaatst. Vooraan op het podium eisen nu ‘mensen en dingen’<sup>i</sup> zijn aandacht op. In het verlengde van de erfenis van de utopie houdt hij een pleidooi voor de ‘moralisering van apparaten’.<sup>ii</sup> In plaats van moreel gedrag af te dwingen door controle, straffen, of opleiding – een vorm van moraliteit die past in een sociale utopie - meent Achterhuis dat we in onze technologische samenleving in feite al een belangrijk deel van onze moraliteit overgedragen hebben op dingen en dat we die weg verder moeten bewandelen.<sup>223</sup> In plaats van mensen te moraliseren kunnen we beter ‘gedragsveranderende apparaten’ en technische systemen ontwikkelen die ons gedrag in goede banen leiden.<sup>224</sup> De verkeersdrempel en de spaarkop op de douche zijn veel efficiënter dan welke vorm van bewustmaking ook. Voor ingenieurs is er een belangrijke taak weggelegd. Zij moeten onze materiële omgeving zodanig inrichten dat deze het gewenste gedrag uitlokt.<sup>225</sup> Het pleidooi van Achterhuis voor de ‘moralisering van apparaten’ en zijn aanzet tot een ‘filosofie van de dingen’ zijn interessante pistes die hij reeds in zijn vorig boek ‘Natuur tussen mythe en techniek’ bewandelde.

Wat opvalt is dat Achterhuis nergens de ethiek specificeert die zal bepalen welk gedrag wenselijk is en welke niet. Zijn moralisering van apparaten lijkt op dat vlak

---

<sup>i</sup> Dit is ook de titel van hoofdstuk 6 in ‘De erfenis van de utopie’.

<sup>ii</sup> In zijn boek komt het hoofdstuk over de moralisering van apparaten voor het hoofdstuk over de erfenis van de utopie. Het ene staat evenwel niet los van het andere.

gewoon de heersende normativiteit kritiekloos over te nemen, materieel te implementeren en te bestendigen. Toch wil ik hier niet al te zwaar aan tillen omdat Achterhuis zijn energie vooral moet investeren in het acceptabel maken van zijn voorstel, want het idee om de dingen op te nemen in de wereld van de morele wezens stuit nog op veel kritiek.

Problematischer is echter dat Achterhuis zich eenzijdig beperkt tot een welbepaalde soort technologie: spaardouchekop, verkeersdrempels, hotelsleutelhangers, bewakingscamera's, deurdrangers, snelheidsbegrenzers in voertuigen, enz. Maar wat met onze industriële landbouwtechnologie, onze robots, onze biotechnologie en onze computertechnologie? Deze technologieën worden ingezet bij de *productie* van onze materiële welvaart en vallen buiten de 'filosofie van de dingen' waar Achterhuis op aanstuurt.<sup>226</sup> Vermits hij zich wil blijven richten naar de idealen van de technische utopie, wil blijven vasthouden aan het (technologisch) vooruitgangsgeloof en bovendien geen perspectief meer biedt om vragen te stellen bij de sociale verhoudingen die samengaan met onze hoogtechnologische productiewijze, kan het moeilijk anders dan dat hij in tegenspraak komt met zijn houding in 'Het rijk van de schaarste'. Toen toonde hij zich nog een voorstander van een filosofie van het genoeg en zag hij in de biologische landbouw een middel om uit het rijk van de schaarste te stappen.<sup>1</sup> Hij schreef toen:

Belangrijk lijkt mij in elk geval dat hier [in de biologische landbouw] de natuur niet als te overwinnen vijand wordt gezien, maar dat wordt uitgegaan van een fundamenteel vertrouwen in het 'genoeg', ja zelfs in de overvloed die de natuur kan schenken. Zowel naar de natuur toe, maar in veel gevallen ook in de menselijke verhoudingen (de relatie producent/consument) wordt hier de logica van de schaarste doorbroken.<sup>227</sup>

Achterhuis heeft in 'De erfenis van de utopie' blijkbaar geen behoefte meer om uit het rijk van de schaarste te stappen. Met de huidige combinatie van technologische productiewijze, kapitaalslogica, concurrentie principe en het geloof in vooruitgang, blijven we gericht op de accumulatie van goederen, het aanboren van steeds nieuwe

---

<sup>1</sup> Het enthousiasme van Achterhuis voor de biologische landbouw is te begrijpen vanuit zijn interpretatie van Marx' ideeën over de communistische maatschappij; vergelijk de pagina's 193-195 met pagina 343 [Achterhuis: 1988].

‘markten’, het creëren van steeds nieuwe behoeften (o.a. door reclame) en zelfs, het definiëren van nieuwe eigendomsvormen (vb: door patenten).

Met zijn eenzijdige focus op het technologische vooruitgangstreven wekt Achterhuis bovendien de indruk van een geluk zonder offer te kunnen aanbieden. Milieu- en derde wereldorganisaties proberen al jaren aan te tonen dat dit niet het geval is.

Eén en ander heeft waarschijnlijk te maken met de scheiding die Achterhuis maakt tussen een sociale en een technische utopie. Is die scheiding wel zo strikt? Hebben wij onze technologische ontwikkeling niet voor een groot stuk te danken aan een liberaal *maatschappelijk* ideaal?

Wat er ook van zij, wie in het rijk van de schaarste nog naar uitwegen zoekt, is bij Achterhuis voortaan aan het verkeerde adres.

Het zal de aandachtige lezer zijn opgevallen dat ik op het einde van hoofdstuk 3.1 schreef dat Achterhuis wel degelijk de schaarste wil vermijden. Herinner u dat Achterhuis wil vasthouden aan de idealen van de technische utopie maar dat deze niet uitgewerkt mogen worden tot een (echte) utopie. Dit zou allerlei nadelige neveneffecten kunnen veroorzaken. Achterhuis wijst hier op het verband tussen utopie en schaarste. Hij illustreert dit met een studie die heeft aangetoond dat er jaarlijks een sterke toename is van patiënten met chronische pijnen. Hij treedt de verklaring van de onderzoeker bij die suggereert dat deze toename in verband kan worden gebracht met utopische beelden over de mogelijkheid om spoedig ziekte en pijn uit te bannen. Achterhuis vertaalt dit als: “Juist deze utopische beelden van de maakbaarheid van elk onderdeel van de menselijke conditie vergroten de schaarste, en maken de pijn en onlustgevoelens van patiënten des te scherper”.<sup>228</sup>

Voor mij is dit een voorbeeld dat juist aantoonde dat een samenleving die louter de technische idealen van de utopie nastreeft, *noodzakelijk ook de schaarste vergroot*. Ik kan mij moeilijk voorstellen dat de patiënten met een technische utopie in hun hoofd zaten toen ze zich van hun pijnen bewust werden. Veel waarschijnlijker is het dat zij, zoals de meeste van ons, uitgaan van de technische *idealen* van de medische wereld en niet van een technische utopie over de samenleving, en dat deze idealen op zich al voldoende zijn om pijngevoelens des te scherper te maken. Achterhuis merkt terecht op dat “het op technische wijze ‘verleggen van de grenzen van de menselijke heerschappij’ van Francis Bacon zo’n vanzelfsprekend onderdeel van de [=onze] cultuur is geworden, dat het zich ook wel zonder expliciete utopische inspiratie kan handhaven”.<sup>229</sup> Als mijn kritiek op het pijnvoorbeeld veralgemeend kan worden,

namelijk dat wij dus enkel met de idealen van de technische utopie leven en niet met een uitgewerkte utopie, dan is de schaarste dus een even vanzelfsprekend onderdeel van onze cultuur als de idealen van de technische utopie. Veel woorden om uiteindelijk te komen tot iets wat we sinds ‘Het rijk van de schaarste’ al lang wisten. De enige poging die Achterhuis in ‘De erfenis van de utopie’ onderneemt om het technologisch vooruitgangsideaal buiten het rijk van de schaarste te houden is er juist een bevestiging van. Op dit gebied heeft Achterhuis een bocht van 180 graden genomen.

Een recensent in De Volkskrant weet dat er in verschillende commentaren geweest is op Achterhuis’ politieke transformatie ‘van revolutionair tot burgerlijk liberaal’.<sup>230</sup> Diezelfde recensent meent dan ook dat we ‘De erfenis van de utopie’ moeten lezen vanuit de vraag “wat wij in het tijdperk van het reëel bestaande liberalisme met de utopische erfenis *aanmoeten*”<sup>231</sup> (door mij gecursiveerd).

Ik vermeldde reeds dat Achterhuis in het verleden niet altijd ongevoelig is geweest voor de utopische verleiding. Volgens De Geus heeft Achterhuis “het grote verhaal van de utopie voorgoed van zich afgeschreven en vaarwel gezegd”.<sup>232</sup>

Dit soort gedaanteverandering beperkt zich echter niet tot Achterhuis alleen. Lemaire<sup>ii</sup>, Poldervaart en De Geus wijzen erop dat vroegere maatschappijcritici van linkse signatuur nu goede burgers zijn geworden in de neoliberale samenleving.<sup>233</sup> Lemaire verwoordt het als volgt:

Ik ben absoluut tegen mensen zoals Achterhuis, die vroeger links waren en nu waarschuwen dat elke utopie inherent gewelddadig is. [...] Hun denken bevestigt het hedendaagse politieke bestel, alsof er geen enkel alternatief is.<sup>234</sup>

---

<sup>i</sup> Achterhuis toont zich meermaals een verdediger van ‘negatieve vrijheid’ (zoals uitgedrukt in de klassieke mensenrechten: recht op vrije meningsuiting, privacy, ...). Deze vorm van vrijheid verdwijnt in het utopisch vertoog, met ‘dodelijke consequenties voor het individu’ [Achterhuis: 1998, 60-61].

<sup>ii</sup> Ton Lemaire is een Nederlands filosoof en antropoloog. Hij doceerde aan de Katholieke universiteit Nijmegen en publiceerde o.a. ‘De indiaan in ons bewustzijn’.

En Poldervaart:

De marxisten van destijds hebben inmiddels carrière gemaakt en zich collectief tot de markteconomie en parlementaire democratie bekeerd. In deze vermeende post-ideologische tijd is elk alternatief voor het kapitalisme verdacht.<sup>235</sup>

En in de woorden van De Geus:

Het lijkt er evenwel sterk op dat de vertegenwoordigers van de generatie van de jaren zestig met hun recent beleden totale afkeer van en persoonlijke afrekening met de utopie doorschieten [...]. Hun kruistocht tegen de vermeende totalitaire logica van het utopische denken blijkt een meer evenwichtige en 'neutrale' kijk op de negatieve én positieve waarden van de utopie in de weg te staan.<sup>236</sup>

Nu we dus op Achterhuis niet meer moeten rekenen om aan het rijk van de schaarste te ontkomen en nu ook blijkt dat een groot deel van de vroegere maatschappijcritici zich heeft bekeerd tot het huidig (neo)liberalisme is het mijn overtuiging dat er des te meer nood is aan mensen die wel nog in staat zijn om in, op en achter het maatschappelijk décor te kijken, aan mensen die problemen vanuit een radicaal andere hoek kunnen benaderen, aan mensen die dromen en fantaseren over een maatschappelijke ordening waarin de huidige problemen niet meer zouden bestaan, aan mensen die in de praktijk willen experimenteren met idealen waarvoor in de samenleving geen plaats is, ... dat er kortom nood is aan verbeeldingskracht, creativiteit, durf, idealen en utopisme. Poldervaart heeft een gelijkaardig standpunt in een interview met het tijdschrift *Ravage* als volgt verwoord:

Dat nu iedereen gelooft in het kapitalisme geeft eerder aan dat deze ideologie verschrikkelijk dominant is. Zo dominant dat ook linkse intellectuelen en politici in haar geloven en weinig oog hebben voor haar vernietigende werking. Juist daarom hebben we op dit moment de utopische verbeelding nodig om te laten zien dat er nog meer mogelijkheden van leven bestaan dan werken, consumeren en het kerngezin.<sup>237</sup>

### 3.2.4 Conclusie

#### *Algemeen*

Veel mensen betreuren het dat Achterhuis in ‘De erfenis van de utopie’ een aantal deuren achter zich definitief heeft dichtgetrokken. Het zijn precies die deuren waarvan een aantal mensen, die meestal getypeerd worden als ‘progressief’, ‘alternatief’ of ‘links’, menen dat ze uitgeven op paden naar een betere samenleving. Het is mijn overtuiging, die ik deel met mensen als Poldervaart, Lemaire en De Geus, dat Achterhuis een zeer goede analyse heeft gemaakt van het geweld waar sommige van deze paden naar toe leiden en dat het inderdaad tijd werd om een aantal deuren definitief achter ons te sluiten, maar dat hij in zijn onderneming te ver is gegaan door uiteindelijk *alle* deuren te sluiten die uitgeven op ‘utopische’ paden. Ik meen te hebben aangetoond dat Achterhuis’ conclusie reeds in zijn analyse zat ingebakken (in het bijzonder in de ontologisering van de utopische logica). Waarschijnlijk heeft ook de wil om af te rekenen met het eigen verleden hierin een rol gespeeld. Zijn analytisch spectrum op de utopie is in elk geval zeer smal uitgevallen en ze past precies op datgene waarmee hij wilde afrekenen.

Zijn preoccupatie met de vormgeving van onze materiële cultuur in combinatie met het technologisch vooruitgangsideaal verhindert het zicht op de maatschappelijke dimensie die deze technische vormgeving mogelijk maakt en die de rekening doorschuift naar derden (natuur, derde wereld, volgende generaties, huisvrouwen en huismannen, ...). Een uitweg uit het rijk van de schaarste valt van deze piste niet te verwachten.

#### *Utopisch communautarisme*

Vanuit de bovenstaande meer algemene conclusie, kunnen we m.b.t. het utopisch communautarisme stellen dat Achterhuis al te snel een aantal sociaal ‘utopische’ experimenten uit de communautaire traditie op één lijn heeft geplaatst met de evolutie van de utopische logica (van Plato t.e.m. het communisme) en dat hij zo met zijn grove borstel de communautaire traditie mee op de schroothoop van de sociale utopie heeft geveegd.

De omslag die Achterhuis maakt van een maatschappijkritische naar een meer behoudsgezinde visie is volgens Poldervaart en De Geus exemplarisch voor de evolutie in de denkweg van voornamelijk linkse maatschappijcritici na de val van de Berlijnse Muur. Voor beide auteurs wijst deze evolutie juist op de noodzaak van de utopische verbeelding. Zowel op het ideële als op het reële vlak moeten er mogelijkheden blijven bestaan om het maatschappelijke (sociaal én technologisch) anders te denken en uit te werken. Concreet wil dit dus zeggen dat er voor utopische literatuur (ideeel) en communautaire gemeenschappen (reëel) wel degelijk een belangrijke rol is weggelegd voor de evolutie van de samenleving. De Geus bepleit het eerste, Poldervaart benadrukt beide. De Geus heeft in zijn boek ‘Ecologische utopieën: Ecotopia’s en het milieudebat’<sup>238</sup> een pleidooi gehouden voor een herbronning van de groene partijen op de utopische literatuur. Ik zal daar niet verder op ingaan. Wie er meer over wil weten, moet beslist zijn boek lezen.

Twee zaken liggen nog op tafel. Ten eerste moet de functie van communautaire gemeenschappen - als utopisch experiment - nader omschreven worden. Het volstaat niet om gewoon te stellen dat onze samenleving wel wat kritiek kan gebruiken. Dit punt wil ik uitstellen tot hoofdstuk 3.4 ‘*De betekenis van het utopisch communautarisme*’. Eerst moet een antwoord gezocht worden op de nog steeds hangende vraag naar het gevaar van de utopische logica in het communautarisme. In het historisch hoofdstuk (d.i. hoofdstuk 1) hebben we gezien dat er in de communautaire traditie raakpunten en overlappingsen zijn met ‘gevaarlijke’ utopische trends. In het daaropvolgende hoofdstuk luidde de conclusie dat de verdediging van Poldervaart tegen de aanklacht van Achterhuis onvoldoende was. En ook de hierboven geformuleerde kritische bemerkingen zijn niet van die aard dat ze de analyse van Achterhuis m.b.t. de utopische logica weerleggen. Een onderzoek dat op grondige wijze het utopisme in de communautaire traditie bestudeert, dringt zich op. Maar in dat onderzoek moeten de communautaire gemeenschappen *in hun eigenheid* bestudeerd worden. Dergelijke gemeenschappen zijn, zoals ik al eerder aanstipte, niet te vergelijken met een natiestaat en ze zijn geen implementatie van utopische literatuur. Een dergelijk onderzoek zou de discussie tussen Poldervaart en Achterhuis in elk geval meer tot de essentie van de zaak kunnen brengen. Door de communautaire traditie ‘utopisch’ te noemen en er haar utopische aspiraties op te projecteren, heeft ze Achterhuis tegen zich in het harnas gejaagd. De inzet van de

discussie is natuurlijk niet te onderschatten. Communautaire gemeenschappen hebben in belangrijke mate bijgedragen tot de ontwikkeling van het feminisme dat Poldervaart verdedigt. Achterhuis van zijn kant wil voor goed afrekenen met de gewelddaden van het utopisme en met zijn eigen verleden.

Mijns inziens *moet de inzet van de discussie het kritisch potentieel van de communautaire gemeenschappen zijn*. Maar als deze gemeenschappen inderdaad de utopische logica in zich dragen, dan kunnen we hun sociaal-innovatief vermogen maar beter vergeten. Veel auteurs die over communautaire gemeenschappen schrijven, worstelen met dit probleem. Kaz Dziamka, een Amerikaanse auteur,<sup>i</sup> illustreert het als volgt.

To ask whether Oneida or utopia, in general is good or bad is irrelevant. Utopia is an experiment that may or may not work, or it may work for only certain men and women for a certain time. [...] If anything, Oneida means *options*; it means an *alternative*, perhaps more enjoyable, lifestyle for some people; *it means freedom from social, moral and religious orthodoxy even though it may itself lead to such orthodoxy*.<sup>239</sup> (door mij gecursiveerd)

Het zou mij veel te ver leiden om nu aan een grondige studie naar de utopische logica in de utopisch-communautaire traditie te beginnen. Maar nu we op dit punt zijn aangekomen, is een eerste verkenning van de problematiek op zijn plaats.

### 3.3 Utopische logica in de communautaire traditie?

#### 3.3.1 Algemene relativering

Ik denk dat een algemene relativering van het probleem hier op haar plaats is. Achterhuis heeft in zijn boek duidelijk gemaakt dat het utopisch denken een grote stempel heeft gedrukt op de wereldgeschiedenis. Grofweg kan men stellen dat de sociale utopie zich heeft ontwikkeld in de communistische regimes en dat het Westen zich heeft gericht op de realisatie van de technische utopie. Geheel in de marge van

---

<sup>i</sup> Dziamka is verbonden aan de 'University of New Mexico' en schreef een proefwerk met als titel 'Utopia and Freedom in American Culture'. Hij is ook hoofdredacteur van het tijdschrift 'The American Rationalist'.



dit gebeuren zijn er in het Westen communautaire bewegingen ontstaan die slechts *voetnoten* in de geschiedenis waren.<sup>240</sup> De meeste werden zelfs niet ouder dan 2 jaar.<sup>241</sup> Op het eerste gezicht dus weinig reden om zich druk te maken over het utopisch gevaar. Er is nog een andere reden waarom we ons weinig zorgen moeten maken. Het utopisch denken in boekvorm heeft in een mum van tijd massa's mensen bereikt. Zo was het utopisch werk 'Looking Backward' van Edward Bellamy na de 'Negerhut van Oom Tom' het meest gelezen boek van de 19de eeuw.<sup>242</sup> Veel utopische werken spraken tot de verbeelding van mensen. Anders is het gesteld met de communautaire gemeenschappen. De machthebbers van de reguliere maatschappij stonden doorgaans erg argwanend tegenover deze utopische experimenten. Maar ook in het publiek-imaginaire leeft een negatief beeld van deze gemeenschappen. Ook wie vandaag in een woongemeenschap of een andere hedendaagse variant woont, krijgt al gauw het etiket 'commune' opgekleefd en ook de term 'sekte' is niet ongewoon.

### 3.3.2 Meer concreet

Op zoek naar sporen van de (gevaarlijke) utopische logica in de communautaire traditie en op zoek naar aanwijzingen dat deze logica al dan niet zal ontaarden, ben ik gaan grasduinen in de informatie die ik tot nog toe over het onderwerp wist te verzamelen. Het resultaat is de volgende reeks bemerkingen.

□ Als we naar sporen van de utopische logica in de communautaire traditie willen zoeken, vervallen in feite alle gemeenschappen van voor het ontstaan van de moderne utopie. Volgens Achterhuis bestaat het modern utopisch vertoog maar sinds het 'Utopia' van Thomas More – 'De Staat' van Plato was een proto-utopie. En vermits het utopisme maar gevaarlijk wordt wanneer het maatschappelijke pretenties krijgt mogen we de communautaire gemeenschappen uit de 16de en 17de eeuw ook schrappen. Hun idealen mogen dan al gelijklopen met die van de utopische ontwerpen uit die tijd, het zijn pas de utopisch-socialisten die nadrukkelijk als doel stelden de maatschappij aan de hand van hun ideeën te veranderen.

□ Wat de relatie individu versus groep betreft, hebben de meeste communautaire gemeenschappen inderdaad de gemeenschap en niet het individu centraal geplaatst.

Bij woongroepen en het merendeel van de communes was dat echter niet het geval - en waarschijnlijk ook niet bij de Amerikaanse kunstenaarscollectieven.

□ Dan is er nog het feit dat er sinds de 20ste eeuw communautaire gemeenschappen zijn ontstaan die niet meer institutioneel compleet zijn. Daarmee bedoel ik dat zij niet voor alle domeinen van het menselijk handelen (sociaal, economisch, politiek en religieus) een eigen vorm hebben ontwikkeld. De meeste stedelijke communes hadden bijvoorbeeld geen eigen economische activiteit en het communautaire in de huishoudelijke coöperaties uit het begin van de 20ste eeuw bleef beperkt tot de organisatie van het gecentraliseerde huishouden. Het gevolg is dat deze gemeenschappen sterk verweven blijven met de hoofdstroom van het maatschappelijk leven. De hedendaagse gemeenschap CAT in Engeland is daar een goed voorbeeld van. De volgende gegevens over CAT zijn afkomstig van hun website ([www.cat.org.uk](http://www.cat.org.uk)). CAT staat voor 'Centre for Alternative Technology'. Ze demonstreren en promoten er ecologisch verantwoorde technologieën. Dit zijn in grote lijnen: het gebruik van hernieuwbare energiebronnen, duurzame bouwtechnieken en biologisch tuinieren. De bezoeker, en dat zijn er zo'n 75000 per jaar, kan op hun 40 hectaren groot domein met deze technologieën kennismaken. Van de 35 permanente leden wonen er slechts 7 op het domein van de gemeenschap. De anderen wonen in de buurt. Op het domein woont men in eigen wooneenheden met gemeenschappelijke voorzieningen. 's Avonds wordt er samen gegeten. Het werk en de besluitvorming is voor alle leden van CAT op dezelfde manier geregeld (o.a. met loonnivellering en jobrotatie). In de zomer wordt de groep uitgebreid met parttime medewerkers en vrijwilligers en kan hun aantal tot 100 oplopen. De groep heeft ook een natuurvoedingsrestaurant en een natuurvoedingswinkel in het dorp. De technologieën die op de site gedemonstreerd worden, zijn voor het grootste deel afkomstig van gespecialiseerde bedrijven. CAT fungeert ook als een consultancy bureau. Naast de eigen cursussen organiseren ook verwante verenigingen en bedrijven cursussen op CAT over ecologische onderwerpen.

Veel mensen zullen CAT 'alternatief' vinden, maar CAT is op een andere manier alternatief als bijvoorbeeld de coöperatie Llano del Rio uit het begin van de eeuw: de scheidingslijn tussen datgene wat tot de goede wereld en datgene wat tot de slechte wereld behoort, loopt niet meer langs de lijnen van de gemeenschap. Het kan best zijn dat de utopische logica de ideeën van CAT stuurt maar dan niet op het niveau van

CAT als communautaire gemeenschap. CAT is daarvoor te zeer verweven met de samenleving en de alternatieve scene.

□ De meeste communes uit de jaren '60 en '70 stelden niet de gemeenschap maar het individu centraal. In hun hoofdstuk over 'Self-seeking' schrijven Abrams en McCulloch "that most individual members of most communes are, quite simply but in a profound way, in it for themselves".<sup>243</sup> Men ging op zoek naar een identiteit door op een authentieke manier in relatie te treden met anderen. 'Authentiek' moet hier voornamelijk begrepen worden als: niet volgens de maatschappelijke normen. De commune als gemeenschap is dus vanuit dit perspectief instrumenteel aan de creatie van een eigen zelf. Het is niet goed denkbaar hoe hier een utopische logica wortel zou kunnen schieten die uitgaat van de onderschikking van het individu aan de gemeenschap.

□ De religieuze sektes uit de 19de eeuw benaderen nog het meest het utopisch vertoog. Het gaat om piëtistische en separatistische groeperingen die in Europa vervolgd werden en naar Amerika emigreerden. In de 19de eeuw leidde dit tot de oprichting van verschillende religieuze gemeenschappen. Een aantal bekende namen zijn: de Shakers, de Harmony Society, Amana en een Amerikaanse variant: Oneida. De meeste waren relatief succesvol in aantal leden en levensduur - doorgaans waren er enkele honderden leden en bestonden de gemeenschappen enkele tientallen jaren.<sup>244</sup> Deze groepen spiegelde zich aan het leven van de eerste christenen en ze verwierpen de kerkelijke hiërarchie en haar dogma's.<sup>245</sup>

Een aantal kenmerken wijzen in de richting van het utopisch vertoog. De ideale samenleving die men nastreefde viel samen met de gemeenschap. De gemeenschap was institutioneel quasi compleet. Men onderwierp zich aan een hoger ideaal en in zijn drang om het egoïsme uit te bannen bleef voor de leden nauwelijks nog ruimte over voor het ontwikkelen van een eigen identiteit. De sociale controle was zeer sterk. Men gebruikte verschillende mechanismen waaronder de publieke biecht en de wederzijdse kritiek.<sup>246</sup> Wie getuige was van de misstappen van anderen was moreel verplicht om dit te melden. In sommige dorpen van de Shakers konden de ouderen vanuit centraal geplaatste torens de leden controleren.<sup>247</sup> En Georg Rapp, de stichter van 'The Harmony Society', kon via een systeem van ondergrondse tunnels plotseling

en op mysterieuze wijze voor de leden verschijnen.<sup>248</sup> De associatie met het panopticum van Bentham ligt voor de hand.

Maar hoe sterk deze en andere kenmerken ook mogen wijzen in de richting van een gevaarlijk utopisch vertoog, toch ontbreekt er een belangrijk gegeven: het geloof in een hemel op aarde die door de mens zelf kan (en moet) gemaakt worden. Dat geloof was er in de meer seculiere gemeenschappen wel - althans toch bij hun stichters. Maar het grootste probleem voor deze gemeenschappen was het gebrek aan een duurzaam engagement en toewijding van de leden voor de gemeenschap.<sup>i</sup> Daardoor was hun levensduur beperkt en dus ook hun invloed.<sup>249</sup>

□ Op het internet vond ik gegevens over een communautaire gemeenschap die aanwijzingen bevatten dat binnen deze gemeenschap wel degelijk een utopische logica aanwezig is. De gemeenschap draagt de naam: ‘Children for the Future Community’. Volg mee de tekst op hun website en hou de familiekenmerken van de utopie in het achterhoofd. Het adres van de website vindt u via deze eindnoot.<sup>250</sup> De tekst gaat als volgt: “We are a peace-oriented, child-rearing, and income-sharing community [...]. Our primary goals are: 1) to have and raise intelligent and well-educated children so as to help the future of our world, and 2) to do as much as we can to further domestic and world peace. [...] we hope that our intentional community can help birth and raise more intelligent children to help our world than would otherwise have occurred. We have a strong non-violent and pro-social orientation”. Wat verder lezen we: “we are active in societal efforts to help protect children from tobacco, alcohol, and illicit drugs”. Op de website staat een uitgebreide uiteenzetting over het verlies aan goed genetisch materiaal omdat intelligente mensen (volgens de tekst zijn dat diegene die hogere studies hebben gedaan) weinig kinderen voortbrengen: ‘high intelligence is dysgenic’. Het blijkt ook dat zowat elke culturele neergang in de geschiedenis (verval van de Griekse cultuur, val van het Romeinse Rijk, enz.) wetenschappelijk te verklaren is vanuit het onvermogen om mensen met goed genetisch materiaal voor te brengen. ‘Goed’ is hier gelijk aan intelligent, en ‘mensen’ blijkt steeds naar de hogere klasse te verwijzen. Tegen de lage geboortecijfers van de intelligentsia staat de (veel te hoge) geboortecijfers van hen die

---

<sup>i</sup> Volgens Kanter is de zwakte van de communes hun gebrek aan ‘commitment’ voor het collectief en hun probleem met autoriteit, zie [Kanter: 1972, 169 ev.].

niet begiftigd zijn met intelligentie. Dit zorgt voor een ongeoorloofde toename van de wereldbevolking en een plundering van de natuurlijke rijkdommen.

Door eugenetische voortplantingstechnieken te gebruiken kunnen intelligentere kinderen gemaakt worden. En door in een kleine gemeenschap te leven kunnen zij beter opgevangen en opgevoed worden tot intelligente volwassen wezens die dan voor vrede op Aarde zullen zorgen, enzovoort, enzovoort ...

De utopische logica ligt hier open en bloot: Goed en Kwaad, zuiverheid en uitzuivering, de stralende toekomst, de nieuwe sociale orde, de maakbaarheid van de mens en de samenleving, opvoeding, eugenetica, en ... een strenge sociale controle. Dat laatste vermeldt de website natuurlijk niet. Maar vanuit mijn eigen kennis en ervaring ben ik er quasi zeker van dat dit element in een dergelijke gemeenschap niet zal ontbreken.

▣ Als laatste wil ik wijzen op enkele inzichten uit de studie van Shenker.<sup>251</sup> Hij onderzocht de Kibboets en de Hutterieten; in ledenaantal en levensduur zijn dit volgens hem de meest succesvolle communautaire gemeenschappen ooit. De Kibboets bestaat 90 jaar en de Hutterieten meer dan 450. In tegenstelling tot de vele andere gemeenschappen hebben zij dus tijd genoeg gekregen om (eventueel) een utopische logica te ontwikkelen.

Het thema van zijn onderzoek is de vraag hoe de meest succesvolle communautaire gemeenschappen erin geslaagd zijn om zo lang te blijven bestaan. Als je het boek helemaal hebt doorgelezen, merk je dat Shenker op verschillende plaatsen in zijn boek geconfronteerd werd met 'orthodox arguments'. Telkenmale confronteert hij deze met de realiteit van de Kibboets en de Hutterieten gemeenschap. En het resultaat is iedere keer dat de gemeenschappen een balans hebben gevonden tussen het extreem standpunt van de 'orthodox arguments' en het tegendeel van dat standpunt. Pas aan het eind van het boek, als je alle 'orthodox arguments' naast elkaar legt, wordt het duidelijk dat het om een theorie gaat die de communautaire gemeenschappen voorstelt als totalitaire samenlevingen. Pas op de laatste bladzijde van zijn boek geeft Shenker aan dat het om een theorie gaat. Deze theorie, die hij de 'total community theory' noemt, gaat er vanuit dat communautaire gemeenschappen naar een alomvattend ideaal streven dat elk individu overstijgt en dat elk individu volledig aan dit gemeenschappelijk ideaal is onderworpen. De gemeenschap heeft de waarheid in pacht en weet precies wat goed is voor haar leden. Zij moet daarom alle aspecten van

het leven van haar leden controleren opdat allen al hun energie volledig in de gemeenschap zouden investeren. Alles moet gedeeld worden en elke vorm van eigenbelang, individualisme of favoritisme moet worden bestreden.

Telkenmale Shenker een aspect van deze theorie confronteert met de werkelijkheid blijkt dat de gemeenschappen een juist midden hebben gevonden tussen: het controleren van hun leden en het tolereren van afwijkingen, de eis tot volledige betrokkenheid en de vrijheid om zich tijdelijk terug te trekken in het gezin, enz. Op de laatste pagina van zijn boek formuleert hij het zo:

The community has to meet each need and his opposite. So we speak of totality-partiality, sharing-exclusiveness, dependence-independence, involvement-withdrawal, exposure-protection, control-tolerance of deviance. To meet only the first side of the duality (as the ‘total community’ theory implies) will lead to an intolerable burden being placed on the individual. [...] To meet only the latter side will vitiate the development of solidarity and collective effort [...]. A balance situation is a sine qua non of community viability.<sup>252</sup>

Deze ‘total community theory’ heeft in elk geval een aantal essentiële ingrediënten van de utopische logica. Volgens Shenker is deze theorie afkomstig van ‘buitenstaanders’ die “for all their objectivity, were often more concerned to impose their abstract models and private values on their material than to understand those of their subjects”.<sup>253</sup> Maar *misschien hebben ze niet zozeer hun eigen modellen op de gemeenschappen gekleefd maar was hun waarneming vertekend door de utopische bril die ze (onbewust) op hadden*. Wat er ook van zij, in beide gevallen is het utopisch karakter van communautaire gemeenschappen eerder te zoeken bij de onderzoekers dan bij de gemeenschappen.

Ik ga in elk geval akkoord met Shenker als hij schrijft dat “*without any understanding of the insider’s perceptions and motivations, no analysis could be complete*”<sup>254</sup> (door mij gecursiveerd). Voor antropologen is er dus werk aan de winkel.

### 3.3.3 Conclusie

Wat heeft deze eerste verkenning opgeleverd. Elementen uit de utopische logica zijn in mindere of meerdere mate te herkennen in de communautaire traditie. Sommige gemeenschappen zijn ronduit utopisch te noemen in de betekenis van Achterhuis. Andere voldoen dan weer meer aan de definitie van Poldervaart. Historisch gezien lijken de eerste toch in de minderheid en dit geldt ook voor de hedendaagse gemeenschappen. In elk geval is het gevaar op het uitdijen van de utopische logica naar de rest van de samenleving zeer gering. En dit ondanks ‘de kracht van het voorbeeld’ waar zoveel gemeenschappen naar verwijzen. De utopische logica is misschien niet algemeen maar het utopisch verlangen naar een andere en betere samenleving is dat wel, althans, daar lijkt het toch sterk op.

Wat we zeker moeten onthouden is het gevaar dat buitenstaanders - onderzoekers en bezoekers - naar communautaire gemeenschappen kijken vanuit een utopische bril (in de betekenis van Achterhuis). Het utopisch gevaar komt in dat geval niet vanuit de gemeenschap.

## 3.4 De betekenis van het utopisch communautarisme

In dit hoofdstuk wil ik het punt behandelen dat ik op het einde van hoofdstuk 3.2 heb uitgesteld. Op welke wijze kan het utopisch communautarisme een positieve functie vervullen ten aanzien van de ruimere samenleving? De vraag op welke manier een communautaire gemeenschap voor haar leden betekenisvol kan zijn, komt hier slecht zijdelings ter sprake. Wat is precies het kind dat Achterhuis met het badwater wegsmit? Op het eerste gezicht is het misschien vreemd, maar voor het antwoord op deze vraag vinden we bij Achterhuis een aanknopingspunt.

### *De kritische functie*

Hier volgt één van de weinige passages waarin Achterhuis een positief aspect van de (sociale) utopie benadrukt:

Misschien wel de grootste verdienste van het utopisch denken [...] bestaat uit het voortdurend *zichtbaar maken van [het] structurele geweld*. Het is geen

wonder dat dit begrip juist in de utopische jaren zestig en zeventig furore maakte. In naam van een mogelijke betere samenleving werd toen allerwegen het *verborgen* structurele geweld van de bestaande maatschappij onthuld. Van meet af aan heeft hier mijns inziens de belangrijkste positieve functie van de utopie gelegen.<sup>255</sup> (door mij gecursiveerd)

Vanuit de utopische toekomst waarin alle geweld totaal afwezig zal zijn, wordt het bestaande structureel geweld zichtbaar. Het probleem is dat in het licht van deze stralende toekomst, het onmogelijk wordt om het ene structurele geweld te verkiezen boven het andere.<sup>256</sup> Dit is utopisch denken volgens de lijnen van het utopisch vertoog. Maar wanneer echter een communautaire gemeenschap zich niet op absolute wijze richt naar de realisatie van een perfecte en harmonieuze samenleving en, meer algemeen, wanneer zij het utopisch gevaar weet af te houden, dan kan zij haar kritisch potentieel ten volle benutten. Over de kritische functie van het communautarisme zijn Achterhuis en Poldervaart het dus met elkaar eens. Net zoals de filosofie, de kunst en de literatuur kan het communautarisme de fundamenten van de samenleving terug op losse schroeven plaatsen. Men gaat experimenteren met datgene wat in de reguliere samenleving niet ter discussie kan staan omdat het als een gegevenheid wordt beschouwd en/of omdat de machtsverhoudingen van die aard zijn dat een discussie daarover onmogelijk is, bijvoorbeeld: de arbeidsverhoudingen, genderverhoudingen, de verhouding tussen mens en natuur, enz. Net als de utopische literatuur is het utopisch communautarisme in staat om de moderne dualismen te ondergraven. In dit streven komt ze dus overeen met het postmodernisme. Maar daar blijft het niet bij. Precies omdat men een nieuwe samenlevingsvorm ontwikkelt, creëert men ook steeds *nieuwe evidenties*. Vanuit een maatschappelijk oogpunt is *deze constructieve vorm van kritiek m.i. veel belangrijker dan het potentieel om de maatschappij te veranderen*.

Abrams en McCulloch verwoorden de kritische functie van de communes als volgt:

The importance of communes may be said to be the understanding they embody that personal autonomy is concomitant with interpersonal reciprocity, together with their claim that the normal social relations in modern Britain *therefore* make personal autonomy unattainable for most people. [...] The



values and ideas which our culture has carefully set up as peculiarly worth building into one's personal identity have become, communes imply, [...] reasons for separating the self from society.<sup>257</sup>

De kritiek van de communes confronteerde de samenleving dus met een contradictie die ze niet zelf kon, of wilde, oplossen. En de auteurs voegen er nog aan toe “whether they [=de communes] succeed or fail, their existence as a form of social deviance *is a serious comment on the moral capacities of our normal society*”<sup>258</sup> (door mij gecursiveerd).

Meer algemeen kan je stellen dat elke cultuur zich baseert op een aantal vanzelfsprekendheden die in principe niet ter discussie kunnen worden gesteld. Dit geeft een cultuur de nodige fundering en ‘taaiheid’, zoals Weggemans<sup>i</sup> het uitdrukt.<sup>259</sup> Maar in tijden van verandering kunnen dergelijke vanzelfsprekendheden hun positieve functie verliezen, en kunnen ze bijvoorbeeld aanleiding geven tot contradicties zoals het voorbeeld van de communes duidelijk maakt. Precies hier ligt het belang van het constructieve karakter van de communautaire kritiek.

### ***De ‘waarde’ van het alternatief***

De kritiek van communautaire gemeenschappen is onlosmakelijk verbonden met het alternatief dat ze bieden. De kritische functie stelt echter geen hoge eisen aan het alternatief. Het moet zelf niet ‘perfect’ zijn. *Laten zien* dat er anders gedacht en gehandeld kan worden is in principe al voldoende.

Als we toch naar de waarde van het alternatief willen peilen, moeten we een onderscheid maken tussen twee standpunten, want voor een lid van de gemeenschap betekent deze vraag iets anders dan voor een buitenstaander. Voor de eerste gaat het om de gemeenschap waarin hij woont, werkt of leeft. Zij moet voor hem leefbaar en zinvol op zich zijn. De buitenstaander daarentegen kijkt vanop een afstand naar de gemeenschap. Als hij zich openstelt voor haar kritisch appèl, kunnen de volgende vragen bij hem opkomen: wat kan dit alternatief voor de samenleving betekenen? Is het geheel bruikbaar, of elementen daaruit?

---

<sup>i</sup> Weggemans is een Nederlandse socioloog die een proefschrift maakte met als titel: ‘De regels van de woongroep’ [1990]. Het betreft een onderzoek naar het sociaal innovatieve aspect van de woongroep.

Deze vragen zijn niet zo eenvoudig. Ik noem slechts enkele problemen. Ten eerste spendeert onze Westerse wereld het leeuwendeel van haar energie in technologische en niet in sociale innovatie. De vrije markt lijkt de enig instantie te zijn die bepaalt of een technologische vernieuwing ‘waardevol’ is of niet. De waardemeters die de consumenten gebruiken kunnen via de reclame in hoge mate door de producenten gecreëerd worden. (Tussen haakjes, dit onderwerp komt bij Achterhuis niet aan bod). In vergelijking met technologische vernieuwing is sociale innovatie een veel diffuser proces. Volgens Weggemans is het bovendien zeer moeilijk om in onze samenleving een maatstaf voor sociale innovaties op te stellen. Daarvoor heb je volgens hem een ideaalbeeld van de toekomstige samenleving nodig. Maar een dergelijk *utopisch* beeld hebben wij niet (meer) omdat we niet (meer) geloven in de maakbaarheid van de samenleving, aldus nog Weggemans.<sup>260</sup> Dit standpunt dat ik graag wil bijtreden, staat natuurlijk haaks op de visie van Achterhuis.

Een tweede probleem houdt verband met het soms fundamenteel karakter van de kritiek van communautaire gemeenschappen. Waarop moeten we ons baseren om de waarde van het alternatief te bepalen als de kritiek in kwestie ook de bestaande maatstaven ter discussie stelt? Het ‘complex marriage’ systeem dat rond 1869 ontwikkeld werd op de Onieda gemeenschap combineerde ‘vrije liefde’ met een collectief georganiseerde vorm van procreatie. Dit stelt het monogame huwelijk en de waarden die daarmee verbonden zijn in vraag.<sup>261</sup>

De huidige ecologische gemeenschappen gaan uit van een holistisch wereldbeeld en bekritisieren onze verhouding met de natuur, de medemens en het religieuze. Dit betekent ook een kritiek op de gangbare maatstaven als ‘productiviteit’ en ‘efficiëntie’ waarmee wij doorgaans onze land- en tuinbouwbedrijven evalueren.

Het is bekend dat een deel van de alternatieven die communautaire gemeenschappen ontwikkelen, later door de samenleving worden overgenomen. Dat moet na het lezen van het historisch hoofdstuk wel duidelijk zijn geworden. Denk maar aan de uitbouw van sociale voorzieningen en de gelijkheid tussen mannen en vrouwen. Maar het is pas *achteraf* dat men kan vaststellen in hoeverre bepaalde alternatieven werden overgenomen. Kozeny schrijft hierover:

Although shared living does not appeal to everyone, history confirms again and again that ongoing social experiments inevitably lead to a variety of new

social and technical innovations. [...] It's hard to predict just when an intentional community will come up with something new that will be assimilated by mainstream culture. However, if social experimenting results in a product, a process, or a philosophy that makes life a little easier or a bit more fulfilling, then we'd be well advised to keep an open mind as we monitor the progress.<sup>262</sup>

### ***Relativering***

Toch mag het innovatieve vermogen van dergelijke gemeenschappen ook niet overschat worden. De ideeën waarop ze zich baseren hebben ze meestal niet zelf uitgevonden. Deze zijn doorgaans ontleend aan de sociale beweging(en) waar de gemeenschap deel van uit maakt. De bijdrage van de communautaire gemeenschappen ligt voornamelijk in *het uitwerken van een reële en leefbare vorm*.

Hoe onvolmaakt en labiel sommige gemeenschappen ook mogen zijn, er gaat een zekere morele uitdaging van uit die men al of niet kan aangaan.

## Algemeen besluit

De probleemstelling van deze literatuurstudie was de vraag of het utopisch ‘gevaar’ dat Achterhuis signaleert ook betrekking heeft op het utopisch communautarisme. De motivatie voor deze probleemstelling was de vraag naar de zin van het utopisch communautarisme na ‘De erfenis van de utopie’. Indien het utopisch gevaar zoals dit door Achterhuis wordt begrepen, ook inherent is aan het utopisch communautarisme dan moeten we ook deze vorm van utopisme definitief achter ons laten.

Zoals gezegd, werd voornamelijk voor een kritische aanpak gekozen. Hoe komen auteurs tot een bepaalde conclusie en wat kunnen de achterliggende motieven zijn?

### *Het utopisch communautarisme én de erfenis van de utopie*

Eerst werd de verdediging van Poldervaart tegen de aanklacht van Achterhuis bestudeerd. Poldervaart wil een vorm van feminisme verdedigen die teruggaat op het ideeëngoed van de utopisch-socialisten en die in de loop van de 19de en 20ste eeuw in verschillende communautaire gemeenschappen een uitdrukking vond. Zij verdedigt het utopisme tegen de postmoderne kritiek op de Grote Verhalen en wijst het utopisch gevaar van de hand. Haar argumenten missen echter kracht omdat ze de essentie van de kritiek van Achterhuis miskennen. Achterhuis laat duidelijk zien dat het utopisch gevaar in de *logica* van het utopisch vertoog schuilt en dus niet met behulp van een ontwijkende definitie, zoals Poldervaart probeert, kan worden afgewenteld. Het mag dan al waar zijn dat utopisten goede bedoelingen hebben én in principe tegen geweld zijn, dit maakt hen echter niet immuun voor de utopische logica. Achterhuis laat overtuigend zien dat de utopische logica de grootste aantrekkingskracht uitoefent op utopisten met de beste bedoelingen. Als Achterhuis dan ook nog op een spoor van de utopische logica bij Poldervaart wijst, lijkt zijn argumentatie geheel waterdicht.

In een tweede fase werd de analyse van Achterhuis m.b.t. de utopische logica bestudeerd. Dit leidde tot het inzicht dat de sterke kant van zijn argumentatie ook op haar zwakke punten wijst. Ten eerste blijkt Achterhuis’ analytisch spectrum op de utopie wel bijzonder smal te zijn. Het past precies op datgene waarmee hij wilde

afrekenen. Daardoor herkent hij maar één historisch traject van de utopie en heeft hij geen oog voor het utopisme van communautaire gemeenschappen (en hun bewegingen); dit utopisme volgt niet noodzakelijk hetzelfde gevaarlijke traject.

Ten tweede heeft hij in zijn historische analyse van het utopisch vertoog zodanig de nadruk gelegd op het logische en het noodzakelijke, dat de utopische logica bij hem een dusdanig dwingend en absoluut karakter heeft gekregen dat elk menselijk verzet zinloos is en dat elke realisatie van een utopie wel moet uitmonden in haar dystopisch evenbeeld.

De conclusie is dan ook dat Achterhuis in zijn afrekening met de utopie te ver is gegaan door alle vormen van utopie over dezelfde kam te scheren. Hij loopt daardoor het gevaar om het kind met het badwater weg te gooien. Een meer neutrale kijk op utopisme wordt door zijn analyse bemoeilijkt.

Uit opzoekingswerk kwam ook naar voor dat Achterhuis in het verleden niet ongevoelig was voor de utopische verleiding en sympathiseerde met ideeën van Mao. Zijn afrekening met de utopie is dus mogelijk ook een afrekening met zijn persoonlijke erfenis van de utopie. Dit kan een verklaring zijn voor de wijze waarop hij zijn analyse heeft gevoerd en voor de rigoureuze afrekening met de utopie.

Al deze kritische bemerkingen kunnen Achterhuis' analyse wel relativeren, maar niet volledig weerleggen. We kunnen niet met zekerheid stellen dat utopisch-communautaire experimenten niet zullen ontaarden in de sporen van een gewelddadig utopisch maatschappijproject. Ook mijn verkennende studie over dit probleem kon hierover geen uitsluitsel geven. Wel heeft deze verkenning duidelijk gemaakt dat de utopisch-communautaire traditie vatbaar is voor de utopische logica en dat er ook nu nog utopische gemeenschappen zijn waar deze logica heel pertinent aanwezig is. Uit de geringe impact van de meeste communautaire gemeenschappen kunnen we echter wel afleiden dat het gevaar op het uitdijen van deze logica naar de rest van de samenleving zeer gering is.

De uiteindelijke conclusie is dan ook dat alleen een grondige studie naar de utopische logica in de utopisch-communautaire traditie uitsluitsel kan geven over deze kwestie.

### *Het utopisch communautarisme ná de erfenis van de utopie*

De mini-erfenis van de utopie die Achterhuis nog wel zinvol acht is niets meer, maar ook niets minder, dan de idealen van onze technologische samenleving en het vooruitgangsgeloof dat daarmee samenhangt. Bij deze technologische oriëntatie hoort volgens Achterhuis ook een nieuwe vorm van moraliteit. In plaats van mensen te moraliseren moeten wij onze moraal vertalen in de vormgeving van onze materiële omgeving (vb: d.m.v. verkeersdrempels).

Ik heb er in deze verhandeling op gewezen dat zijn preoccupatie met de vormgeving van onze materiële cultuur in combinatie met het technologisch vooruitgangsideaal het zicht verhindert op de maatschappelijke dimensie die deze technische vormgeving mogelijk maakt en die de rekening doorschuift naar derden (natuur, derde wereld, volgende generaties, huisvrouwen en huismannen, ...). Voorts lijkt zijn visie de morele en sociale basis van onze technologische samenleving te bestendigen.

Uit de vergelijking die werd gemaakt met zijn boek 'Het rijk van de schaarste' uit 1988 is gebleken dat deze nieuwe visie op de samenleving in tegenspraak is met zijn houding in het genoemde boek. Waar hij toen nog naar uitwegen zocht, lijkt hij nu 'Het rijk van de schaarste' alleen maar te willen bestendigen.

Verder onderzoekswerk bracht aan het licht dat de omslag die Achterhuis maakte van een maatschappijkritische naar een meer behoudsgezinde visie, exemplarisch is voor de evolutie in de denkweg van voornamelijk linkse maatschappijcritici na de val van de Berlijnse Muur. Men treedt de maatschappelijke consensus bij dat onze (neo)liberaal-democratische samenleving de best mogelijke is – op kleine aanpassingen na. Ik heb betoogd dat juist deze consensus op de noodzaak van de utopische verbeelding wijst en dat er ruimte moet blijven om zowel op het ideële als op het reële vlak het maatschappelijke (sociaal én technologisch) anders te denken en uit te werken. Concreet wil dit zeggen dat er voor utopische literatuur (ideëel) en communautaire gemeenschappen (reëel) wel degelijk een belangrijke rol is weggelegd. Ik ben tot die stelling gekomen omdat uit de speurtocht naar de maatschappelijke betekenis van utopisch-communautaire gemeenschappen is gebleken dat zij een kritische functie t.o.v. de samenleving kunnen vervullen. Ze kunnen namelijk de normatieve vanzelfsprekendheden en gegevens waarop onze cultuur steunt in vraag stellen door het uitwerken van een concreet alternatief. Tot

deze fundering van onze cultuur behoren zaken als arbeidsverhoudingen, genderverhoudingen en de verhouding tussen mens en natuur. Vooral in tijden van verandering kunnen zij hun positieve functie verliezen en is er nood aan grensoverschrijdende verbeelding en utopische experimenten.

Ook na de erfenis van de utopie is er dus in het proces van maatschappelijke verandering nog een rol weggelegd voor het utopisch communautarisme.

## **Appendix A: Principes van Llano del Rio**

De volgende tekst is afkomstig van: [www.lpb.org/programs/utopia/principles.html](http://www.lpb.org/programs/utopia/principles.html) en is afgehaald van het WWW op 23 februari 2000.

Prospective colonists were asked to agree with the "Llano Pledge" and also committed themselves to maintaining New Llano's "Declaration of Principles" which was the basis for governing the colony.

### DECLARATION OF PRINCIPLES

- 1) The rights of the community shall be paramount over those of any individual.
- 2) Liberty of action is permissible only when it does not restrict the liberty of another.
- 3) Things used productively must be owned collectively.
- 4) Law is a restriction of liberty and is just only when operating for the benefit of the community at large.
- 5) Values created by the community shall be vested in the community alone.
- 6) The individual is not justly entitled to more land than is sufficient to satisfy a reasonable desire for peace and rest.
- 7) Productive land held for profit shall not be held by private ownership.
- 8) Talent and intelligence are benefits which should rightly be used in the service of others. The development of these by education is the gift of the community to the individual, and the exercise of greater ability entitles none to the false reward of greater possessions, but only to the joy of greater service to others.
- 9) Only by identifying his interests and pleasures with those of others can man find real happiness.
- 10) The duty of the individual to the community is to develop ability to the greatest degree possible by availing himself of all educational facilities and to devote the whole extent of that ability to the service of all.
- 11) The duty of the community to the individual is to administer justice, to eliminate greed and selfishness, to educate all, and to aid in time of age or misfortune.



## **Appendix B: Adressen van enkele grote gemeenschappen**

### **Findhorn**

Adres: The Findhorn Foundation, The Park, Forres IV36 3TZ, Scotland, UK

Tel: +44 01309 690311

Website: [www.findhorn.org](http://www.findhorn.org)

### **ZEGG**

Adres: Zentrum für Experimentelle Gesellschafts-Gestaltung, Rosa-Luxemburg Str.  
89, D-14806 Belzig, Germany

Tel: +49-33841-595-10

Website: [www.zegg.de](http://www.zegg.de)

### **Twin Oaks**

Adres: Twin Oaks Community, 138 Twin Oaks Road, Box W Louisa, VA 23093  
USA

Tel: (540) 894-5126

Website: [www.twinoaks.org](http://www.twinoaks.org)

### **Longo Mai**

Adres: Communauté de Limans, B.P. 42, F-04300 Forcalquier, France

Tel : +33 92 73 05 98

## Internet sites

- **Verenigingen en organisaties**

**Intentional Communities Web site:** [www.ic.org](http://www.ic.org)

Netwerksite van het 'Fellowship for Intentional Community' (FIC). Noord-Amerikaanse site, artikels, nieuws, conferenties, vraag en aanbod, chatbox, veel referenties en een lange lijst met gemeenschappen.

**Global Ecovillage Network:** [www.gaia.org](http://www.gaia.org)

Netwerksite van de gelijknamige organisatie. Internationale georiënteerde site met nieuws, conferenties, vraag en aanbod, discussieforum, veel referenties en een lange lijst met eco-dorpen.

**Federation of Egalitarian Communities:** [www.thefec.org](http://www.thefec.org)

Netwerksite van de gelijknamige organisatie. Gemeenschappen kunnen alleen lid worden als ze aan bepaalde criteria voldoen (o.a. geweldloosheid, natuurbehoud, gelijkheid, ...)

**Queer in Community:** [www.ic.org/qic](http://www.ic.org/qic)

Een netwerk van gemeenschappen waar mensen met een andere seksuele geaardheid dan hetero welkom zijn.

**Cohousing Netwerk:** [www.cohousing.org](http://www.cohousing.org)

Netwerksite van de gelijknamige organisatie. Amerikaanse site over de Amerikaanse variant van centraal wonen met artikels, nieuws, mailing list, referenties en een lange lijst met cohousing-projecten.

**Retrofit Cohousing:** [www.cohousing.org/community/retro.html](http://www.cohousing.org/community/retro.html)

Over hoe je een bestaande buurt kan reorganiseren in cohousing zonder de materiële structuur te wijzigen.

**Landelijke Vereniging Centraal Wonen:** [www.antenna.nl/lvcw](http://www.antenna.nl/lvcw)

Website van de Nederlandse koepelorganisatie voor centraal wonen.

**A'penhuys:** [apenhuys.wereld.nl](http://apenhuys.wereld.nl)

Website van het Antwerpse A'penhuys. Dit is een ontmoetings-, vormings- en discussieforum voor gemeenschapswonen, woongroepen en centraal wonen-projecten. Momenteel komen de meeste leden uit het Antwerpse, maar de vereniging is goed op weg om de Vlaamse koepelorganisatie te worden.

**Earth Village Network:** [www.intouch.nl/evn](http://www.intouch.nl/evn)

Nederlandse website die werkt rond het opzetten van een internationaal netwerk van eco-dorpen die volgens Permacultuur principes werken.

**Northwest Intentional Communities Association:** [www.infoteam.com/nonprofit/nica](http://www.infoteam.com/nonprofit/nica)

Website van de gelijknamige organisatie uit Seattle met als doel het verspreiden van informatie over intentionele gemeenschappen. Veel interessante artikels en referenties.

**Communal Studies Association:** [www.ic.org/csa](http://www.ic.org/csa)

Voornamelijk informatie over de eigen meetings en conferenties (o.a. de 'International Communal Studies Association Conference' ICSA)

**Context Institute:** [www.context.org](http://www.context.org)

Dit instituut publiceert in zijn online tijdschrift 'IN CONTEXT' over 'Humane Sustainable Culture' - waaronder ook communautaire gemeenschappen.

- **Discussies**

**E-mail discussiegroep:** [www.egroups.com/group/INTENTIONALCOMMUNITIES](http://www.egroups.com/group/INTENTIONALCOMMUNITIES)

**Newsgroup:** alt.intentional.community

- **Enkele grote gemeenschappen**

**Twin Oaks (VS):** [www.twinoaks.org](http://www.twinoaks.org)

**Findhorn (Schotland):** [www.findhorn.org](http://www.findhorn.org)

**ZEGG (Duitsland):** [www.ecovillages.org/germany/zegg](http://www.ecovillages.org/germany/zegg)

**Llano del Rio (VS 1914-1936):** [www.lpb.org/programs/utopia/colony.html](http://www.lpb.org/programs/utopia/colony.html)

**Center for Alternative Technology** (Engeland) : [www.cat.org.uk](http://www.cat.org.uk)

**Tamera** (Portugal) [www.tamera.org](http://www.tamera.org)

**La Poudrière** (België): [www.inti.be/ecotopie/compoud.html](http://www.inti.be/ecotopie/compoud.html)

**Camphill** (wereldwijd): [www.camphill.org.uk](http://www.camphill.org.uk)

- **Algemeen**

**Utopisme en sociale bewegingen:** [www.pscw.uva.nl/SocioSite/TOPICS/Activism.html](http://www.pscw.uva.nl/SocioSite/TOPICS/Activism.html)

**Utopisme algemeen:** [www.globalissues.net/Resources.asp?CategoryName=Utopia](http://www.globalissues.net/Resources.asp?CategoryName=Utopia)

**Bibliografie met studies over utopieën:** [www.utoronto.ca/utopia/journalauthor.htm](http://www.utoronto.ca/utopia/journalauthor.htm)

**Interessante ideeën:** [www.utopia2000.org](http://www.utopia2000.org)

En nog veel meer op het 'World Wide Web'.

## Bibliografie

### **Abrams, Philip & McCulloch, Andrew**

1976 *Communes, sociology and society*. Cambridge University Press, London

### **Achterhuis, Hans**

1988 *Het rijk van de schaarste*. Ambo, Baarn

1995 *Natuur tussen mythe en techniek*. Ambo, Baarn

1998 *De erfenis van de utopie*. Ambo, Amsterdam

### **Arian, Max**

1998 De utopische verleiding. In: *De Groene Amsterdammer*, 13 mei 1998

### **Bacon, Francis**

1986 [1627] *Het Nieuwe Atlantis*. Ambo, Baarn

### **Banning, W.**

1977 *Karl Marx*. Spectrum, Utrecht

### **Bolt, Adri**

1984 *De woongroep verlaten. Een verkennend sociologisch onderzoek naar uittrekking uit woongroepen na conflicten*. Landbouwhogeschool Wageningen, Wageningen

### **Britannica©**

1999 CD-ROM 99, 1994-1999. Beschikbaar: Encyclopædia Britannica, Inc.

### **Bussink, Michiel**

1996 Het vervlogen MeMo-ideaal. In: *Milieudefensie*, maart 1996

### **Buunk, Bram**

1982 *Andere leefvormen*. Van Loghum Slaterus, Deventer

### **Callenbach, Ernest**

1975 *Ecotopia*. Bantam Books, New York

**Campanella, Tommaso**

1989 [1623] *De Zonnestad*. Ambo, Baarn

**Coates, Chris, How, J., Jones, L., Morris, W. en Wood, A. (Eds.)**

1993 *Diggers and Dreamers*. Communes Network, Winslow UK

**Curl, John**

1997 *History of Work Cooperation in America*. Afgehaald op het WWW op 18 februari

2000: [www.jps.net/redcoral/WorkCoops.html](http://www.jps.net/redcoral/WorkCoops.html)

**De Kanter, Ruth**

1996 *Een vader is een mannelijke moeder, eigenlijk. De sekse-geslachtsidentiteit van kinderen in verschillende leefvormen*. Jan Van Arkel, Utrecht

**DeLyser, Dydia**

? Llano del Rio: The Outpost of Co-operation in Southern California. In: *Online Journal of Geographic Inquiry*. Afgehaald op het WWW op 5 april 2000:

[home.earthlink.net/~dgauthier/llano.html](http://home.earthlink.net/~dgauthier/llano.html)

**Desain, Carla, Terlouw, M., Poldervaart, S. en Rijnen, J.**

1985 Kinderopvoeding en -verzorging. In: [Weggemans: 1985]

**De Volkskrant** (auteur werd niet vermeld)

1998 Het ideale nergensland. In: *De Volkskrant*, Bijlage Cicero, 18 december 1998.

Afgehaald op het WWW op 25 Februari 2000:

[www.eur.nl/fw/hyper/Artikelen/Recensies/achterhuis2.htm](http://www.eur.nl/fw/hyper/Artikelen/Recensies/achterhuis2.htm)

**Dijkstra, Anna**

1982 Centraal wonen-projecten. In: [Buunk: 1982]

**Dziamka, Kaz**

1997 *Rational Sex? The Oneida Community Revisited*. Afgehaald op het WWW op 20

maart 2000: [www.infidels.org/org/ar/articles/dziamka2.html](http://www.infidels.org/org/ar/articles/dziamka2.html)

**Erasmus, Charles J**

- 1977 *In search of the common good. Utopian experiments past and future.* Collier  
Macmillan Publishers, London

**Geus, Marius de**

- 1996 *Ecologische utopieën: Ecotopia's en het milieudebat.* Jan Van Arkel, Utrecht  
1999 Herstel de utopie in ere. In: *Trouw*, 12 januari 1999

**Gilman, Robert**

- 1983 The Village And Beyond. In: *In Context*, nr. 1, Context Institute, Langley (WA)

**Gilman, Diana & Gilman, Robert**

- 1991 *Eco-Villages and Sustainable Communities.* Context Institute, Bainbridge Island  
(WA)

**Goedkoop, Hans**

- 2000 Alles te kiezen en toch geen keus. In: *Kleinte*, nr. 3, Vereniging van  
Gereformeerde Studenten in Twente, Twente

**Holloway, Mark**

- 1966 *Heavens on Earth: Utopian Communities in America 1680-1880.* Second Edition,  
Dover Publications, New York

**Howard, Ebenezer**

- 1970 [1898] *Garden cities of to-morrow.* Faber and Faber, London

**Huxley, Aldous**

- 1984 [1962] *Island.* Chatto and Windus, London  
1986 [1932] *Heerlijke nieuwe wereld.* Bakker, Amsterdam

**ICSA (International Communal Studies Association)**

- 1998a *First Announcement.* (Sixth International Communal Studies Conference: 7-9 juli  
1998), Universiteit van Amsterdam  
1998b *Book of abstracts.* (Sixth International Communal Studies Conference: 7-9 juli  
1998), Universiteit van Amsterdam

**Jansen, Harrie**

- 1985 De woongroep als leefvorm: het gezin voorbij? In: [Weggemans: 1985]  
1990 *Woongroepen in Nederland*. Academisch Boeken Centrum, De Lier

**Kallenberg, Freek**

- 1998 De utopie is allang geen blauwdruk meer. In: *Ravage*, juni 1998

**Kamenka, Eugene (Ed.)**

- 1982 *Ideas and Ideologies. Community as a social Ideal*. Edward Arnold, London

**Kanter, Rosabeth Moss**

- 1972 *Commitment and community: communes and utopias in sociological perspective*.  
Harvard University Press, Cambridge Massachusetts

**Knabb, Ken**

- 1990 *The Relevance of Rexroth*. Bureau of Public Secrets, Berkeley (CA)

**Koinonia-groep**

- 1970 *Het Kommune boek*. A. W. Bruna & Zoon, Utrecht/Antwerpen

**Kolakowski, Leszek**

- 1980 *Geschiedenis van het marxisme*. Vol. I en II, Het Spectrum Utrecht  
1981 *Geschiedenis van het marxisme*. Vol. III, Het Spectrum Utrecht

**Kozeny, Geoph**

- 1995 *Intentional Communities: Lifestyles Based on Ideals*. Afgehaald op het WWW op  
12 maart 2000: [www.ic.org/pnp/cdir/1995/01kozeny.html](http://www.ic.org/pnp/cdir/1995/01kozeny.html)

**Lacroix, Bernard**

- 1981 *L'utopie communautaire. Histoire sociale d'une révolte*. Presses universitaires de  
France, Paris

**Lemaire, Ton**

- 1986 *De indiaan in ons bewustzijn*. Ambo, Baarn



**Lewis, Beverly & Blackwood, Rick**

- 1994 Louisiana's New Llano Colony. In: *Louisiana Cultural Vistas*, winter 94-95, vol. 5, nr. 4, Louisiana Endowment for the Humanities, New Orleans

**Metzer, Graham**

- 1999 *Cohousing Linking Communitarianism and Sustainability*. Afgehaald op het WWW op 12 maart 2000:  
[www.aiid.bee.qut.edu.au/~meltzer/articles/Communal%20Societies/ICSACS.html](http://www.aiid.bee.qut.edu.au/~meltzer/articles/Communal%20Societies/ICSACS.html)

**Mooijweer, Marianne**

- 1996 *De Amerikaanse droom van Frederik van Eeden*. De Bataafsche Leeuw, Amsterdam

**More, Thomas**

- 1984 [1516] *Utopia*. Donker, Rotterdam

**Morris, William**

- 1983 [1891] *News from Nowhere*. Routledge & Kegan Paul, London

**Orwell, George**

- 1983 [1949] *1984*. Arbeiderspers, Amstersdam

**Owen, Robert**

- 1970 *Report to the county of Lanark. A new view of society*. Penguin Books Ltd, Harmondsworth Middlesex England

**Plato**

- 1999 *Verzameld Werk*. Kok, Kampen

**Poldervaart, Saskia, Blokland, G., Bruin, K. de, Joukes, G. en Westerhuis, H. (Eds.)**

- 1983 *Huishouden in de woongroep. Huishoudelijke arbeid van vrouwen in woongroepen*. SUA, Amsterdam

**Poldervaart, Saskia**

- 1985a Woongroepen en de kommunautaire traditie. In: [Weggemans: 1985]  
 1985b Huishoudelijke arbeid. In: [Weggemans: 1985]  
 1993 *Tegen conventioneel fatsoen en zekerheid*. Van Gennep, Amsterdam

**Popper, Karl**

- 1995 [1945] *The open society and its enemies. 1: The spell of Plato*. Routledge, London  
1992 [1945] *The open society and its enemies. 2: The high tide of prophecy: Hegel, Marx, and the aftermath*. Routledge, London

**Rexroth, Kennet**

- 1975 *Communalism. From its origins to the twentieth century*. Owen, London

**Reybrouck, David**

- 2000 Van tederheid naar troost. In: *De Morgen*, 10 juni 2000, Uitgeverij De Morgen, Brussel

**Rigby, A.**

- 1974 *Alternative Realities: A study of communes and their members*. Routledge & Kegan Paul, London

**Shenker, Barry**

- 1986 *Intentional communities. Ideology and Alienation in Communal Societies*. Routledge & Kegan Paul, London

**Skinner, B. F.** (Burrhus Frederic)

- 1976 [1948] *Walden Two*. Macmillan, New York

**Ussel, Jos Van**

- 1977 *Leven in communes*. Van Loghum Slaterus, Deventer

**Weggemans, Tony**

- 1990 *De regels van de woongroep*. Tilburg University Press, Tilburg

**Weggemans, Tony, Poldervaart, S. en Jansen, H. (Eds.)**

- 1985 *Woongroepen. Individualiteit in groepsverband*. Het Spectrum, Utrecht

**Zablocki, Benjamin**

- 1980 *Alienation and Charisma. A Study of Contemporary American Communes*. The Free Press, New York

## Eindnoten

- <sup>1</sup> Poldervaart in [Weggemans: 1985], [ICSA: 1998b], [Rexroth: 1974], [Zablocki: 1980] en [Holloway: 1966]
- <sup>2</sup> m.b.t. de utopische traditie: [Achterhuis: 1998, 204-214]; m.b.t. de communautaire traditie: [Poldervaart: 1985a, 34-35]
- <sup>3</sup> m.b.t. de utopische traditie: [Achterhuis: 1998]; m.b.t. de communautaire traditie: [ICSA: 1998b, I], Poldervaart in [Kallenberg: 1998] en [Poldervaart: 1993, 33-59]
- <sup>4</sup> [Achterhuis: 1998, 25, 152-157]
- <sup>5</sup> [Achterhuis: 1998, 38-45]
- <sup>6</sup> [Achterhuis: 1998, 117]
- <sup>7</sup> [ICSA: 1998b, I], Poldervaart in [Kallenberg: 1998]
- <sup>8</sup> [Achterhuis: 1998, 21]
- <sup>9</sup> [Britannica: 1999, 'Types of myths in Greek culture']
- <sup>10</sup> [Lemaire: 1986, 34]
- <sup>11</sup> [Britannica: 1999, 'Cockaigne']
- <sup>12</sup> [Achterhuis: 1998, 95-105]
- <sup>13</sup> [Achterhuis: 1998, 110-111]
- <sup>14</sup> [Achterhuis: 1998, 110-111]
- <sup>15</sup> [Achterhuis: 1998, 90]
- <sup>16</sup> [Geus: 1996, 26] en [Achterhuis: 1998, 65]
- <sup>17</sup> Lees hiervoor het eerste hoofdstuk van het eerste deel van het boek [Geus: 1996, 21-31]
- <sup>18</sup> [Geus: 1996, 23]
- <sup>19</sup> [Geus: 1996, 26]
- <sup>20</sup> Bijvoorbeeld [Achterhuis: 1998, 63, 65, 76, 299]
- <sup>21</sup> De familiegelekenissen staan beschreven in [Achterhuis: 1998, 55-93]
- <sup>22</sup> [Geus: 1996, 23]
- <sup>23</sup> [Achterhuis: 1998, 87]
- <sup>24</sup> [Achterhuis: 1998, 92]
- <sup>25</sup> [Achterhuis: 1998, 21]
- <sup>26</sup> [Poldervaart: 1985a, 27] en [Poldervaart: 1993] en [Geus: 1996, hoofdstuk 1]
- <sup>27</sup> [Geus: 1996, 25]
- <sup>28</sup> [Geus: 1996, 23]
- <sup>29</sup> [Achterhuis: 1998, 21]
- <sup>30</sup> [Achterhuis: 1998, 117]
- <sup>31</sup> [Achterhuis: 1998, 32]
- <sup>32</sup> [Achterhuis: 1998, 408]
- <sup>33</sup> [Achterhuis: 1998, 217]
- <sup>34</sup> [Achterhuis: 1998, 217-218]
- <sup>35</sup> [Achterhuis: 1998, 408]
- <sup>36</sup> [Achterhuis: 1998, 218]
- <sup>37</sup> [Achterhuis: 1998, 218]
- <sup>38</sup> [Arendt: 1977, 108-115] en [Achterhuis: 1998, 408]
- <sup>39</sup> [Achterhuis: 1998, 409]
- <sup>40</sup> [Achterhuis: 1998, 218]
- <sup>41</sup> [Achterhuis: 1998, 126]
- <sup>42</sup> Citaat uit 'Du contrat social', geciteerd in [Achterhuis: 1998, 128]
- <sup>43</sup> [Achterhuis: 1998, 128]
- <sup>44</sup> [Achterhuis: 1998, 130-131]
- <sup>45</sup> [Achterhuis: 1998, 131]
- <sup>46</sup> [Achterhuis: 1998, 132]
- <sup>47</sup> [Achterhuis: 1998, 132]
- <sup>48</sup> [Achterhuis: 1998, 133]
- <sup>49</sup> [Achterhuis: 1998, 68]
- <sup>50</sup> [Achterhuis: 1998, 68]
- <sup>51</sup> [Achterhuis: 1998, 133]
- <sup>52</sup> [Achterhuis: 1998, 133]
- <sup>53</sup> [Achterhuis: 1998, 134]

- <sup>54</sup> [Achterhuis: 1998, 135]  
<sup>55</sup> [Kolakowski: 1980] en [Kolakowski: 1981]  
<sup>56</sup> [Achterhuis: 1998, 136]  
<sup>57</sup> [Achterhuis: 1998, 136]  
<sup>58</sup> [Achterhuis: 1998, 68-69]  
<sup>59</sup> De volledige beschrijving vindt u van pag. 137 tot 157 [Achterhuis: 1998]  
<sup>60</sup> [Achterhuis: 1998, 144]  
<sup>61</sup> [Achterhuis: 1998, 144]  
<sup>62</sup> [Achterhuis: 1998, 149]  
<sup>63</sup> [Achterhuis: 1998, 151]  
<sup>64</sup> [Achterhuis: 1998, 152]  
<sup>65</sup> [Achterhuis: 1998, 153]  
<sup>66</sup> [Achterhuis: 1998, 157]  
<sup>67</sup> [Achterhuis: 1998, 150]  
<sup>68</sup> [Achterhuis: 1998, 151]  
<sup>69</sup> [Achterhuis: 1998, 151]  
<sup>70</sup> [Achterhuis: 1998, 154]  
<sup>71</sup> [Achterhuis: 1998, 152-157]  
<sup>72</sup> Frank Ashton geciteerd in [Pepper: 1991, 56]  
<sup>73</sup> [Poldervaart: 1985a, 20] en [Zablocki: 1980, 24-31]  
<sup>74</sup> [Zablocki: 1980, 24, 245]  
<sup>75</sup> Poldervaart in [Weggemans: 1985]  
<sup>76</sup> [Zablocki: 1980]  
<sup>77</sup> Alle gegevens over de Essen en zijn ontleend aan [Poldervaart: 1985a, 22], [Poldervaart: 1993, 36] en [Rexroth: 1974, hoofdstuk 2]  
<sup>78</sup> [Rexroth: 1974, 12]  
<sup>79</sup> Alle gegevens over het kloostercommunisme heb ik ontleend aan [Poldervaart: 1993, 37] tenzij anders vermeld.  
<sup>80</sup> [Poldervaart: 1993, 37]  
<sup>81</sup> Deze gegevens zijn ontleend aan [Poldervaart: 1985a, 23-24] en [Poldervaart: 1993, 37-38] tenzij anders vermeld.  
<sup>82</sup> [Poldervaart: 1985a, 24]  
<sup>83</sup> Alle gegevens over deze periode ontleen ik aan [Poldervaart: 1985a, 25-27] en [Poldervaart: 1993, 38-39] tenzij anders vermeld.  
<sup>84</sup> [Poldervaart: 1985a, 25]  
<sup>85</sup> De gegevens over deze periode zijn ontleend aan [Poldervaart: 1985a, 27-32] en [Poldervaart: 1993, 38-39] tenzij anders vermeld.  
<sup>86</sup> [Kanter: 1972, 5, 61]  
<sup>87</sup> Voor een meer recente uitgave zie: [Owen: 1970]  
<sup>88</sup> Zie ook de inleiding van Gatrell V.A.C. in: [Owen: 1970, 22]  
<sup>89</sup> [Poldervaart: 1985a, 29]  
<sup>90</sup> [Kanter: 1972, 12-15] en ook [Dziamka]  
<sup>91</sup> Alle gegevens over deze periode ontleen ik aan [Poldervaart: 1985a, 35-40] en [Poldervaart: 1993, 39-40] tenzij anders vermeld.  
<sup>92</sup> De gegevens over Ebenezer Howard zijn ontleend aan [Geus: 1996, 97-111]  
<sup>93</sup> De volgende gegevens zijn van Poldervaart [1985, 36]  
<sup>94</sup> [Mooijweer: 1996]  
<sup>95</sup> [Poldervaart: 1985a, 38]  
<sup>96</sup> De gegevens over de Kibboetsbeweging zijn van [Poldervaart : 1985, 38] en Shenker [1986, 57, 83 ev.]  
<sup>97</sup> [Shenker: 1986, 57]  
<sup>98</sup> [Bolt: 1984, 12-13]  
<sup>99</sup> [Bolt: 1984, 12]  
<sup>100</sup> Rigby geciteerd in [Bolt: 1984, 12-13]  
<sup>101</sup> [Jansen: 1990, 25] en [Jansen: 1985, 62]  
<sup>102</sup> [Jansen: 1990, 25]  
<sup>103</sup> [Poldervaart: 1985a, 40]  
<sup>104</sup> [Zablocki: 1980, 56]

- <sup>105</sup> [Zablocki: 1980, 57]  
<sup>106</sup> [Zablocki: 1980, 205]  
<sup>107</sup> [Zablocki: 1980, 200]  
<sup>108</sup> [Jansen: 1985, 17-21]  
<sup>109</sup> [Jansen: 1985, 60]  
<sup>110</sup> [De Kanter: 1996, 118-119]  
<sup>111</sup> [Abrams & McCulloch: 1976, 121-125]  
<sup>112</sup> [Abrams & McCulloch: 1976, 38]  
<sup>113</sup> [Ussel: 1977, 83]  
<sup>114</sup> Voor Nederland zie: [Ussel: 1977, 99], voor Amerika zie: [Zablocki: 1980, 318].  
<sup>115</sup> Bartel in [Zablocki: 1980, 318]  
<sup>116</sup> Deze informatie komt uit eigen ervaring.  
<sup>117</sup> Elcker-Ik Leuven: Koning Albertlaan 2, 3010 Kessel-Lo  
<sup>118</sup> [Jansen: 1990, 59]  
<sup>119</sup> [Jansen: 1990, 76]  
<sup>120</sup> [Jansen: 1990, 65]  
<sup>121</sup> [De Kanter: 1996, 120]  
<sup>122</sup> o.a. [Jansen: 1990]  
<sup>123</sup> [Poldervaart: 1983], [Poldervaart: 1985a], [Poldervaart: 1985b], [Weggemans: 1990] en [De Kanter: 1996]  
<sup>124</sup> Deze gegevens zijn ontleend aan [Poldervaart: 1985b] tenzij anders vermeld.  
<sup>125</sup> [Poldervaart: 1985b 164] zie ook: [Kanter:1996, 115]  
<sup>126</sup> [Desain: 1985, 187] en [Jansen: 1990, 203]  
<sup>127</sup> [Desain: 1985, 177-190]  
<sup>128</sup> [De Kanter: 1996, 110]  
<sup>129</sup> [De Kanter: 1996, 426]  
<sup>130</sup> [De Kanter: 1996, 130]  
<sup>131</sup> [De Kanter: 1996, 120-121] en [Jansen: 1990, 191-193]  
<sup>132</sup> [Jansen: 1990, 64, 205]  
<sup>133</sup> [De Kanter: 1996, 121] en [Weggemans:1985, 148-149]  
<sup>134</sup> [De Kanter: 1996, 121]  
<sup>135</sup> De gegevens van dit hoofdstuk zijn ontleend aan [Dijkhuis: 1982] en [Weggemans: 1985, hoofdstuk 10] tenzij anders vermeld.  
<sup>136</sup> [Jansen: 1990, 209-210]  
<sup>137</sup> [Dijkhuis: 1982, 169]  
<sup>138</sup> [Metzer: 1999] en ook: [www.cohousing.org/whatis.html](http://www.cohousing.org/whatis.html) (juni 2000)  
<sup>139</sup> [Pepper: 1991, 1]  
<sup>140</sup> [www.gaia.org/about/whatisev.asp](http://www.gaia.org/about/whatisev.asp) (juni 2000)  
<sup>141</sup> [Pepper: 1991]  
<sup>142</sup> [Gilman: 1983, 54]  
<sup>143</sup> [www.ic.org](http://www.ic.org) (juni 2000)  
<sup>144</sup> [www.gaia.org](http://www.gaia.org) (juni 2000)  
<sup>145</sup> [Coates: 1993]  
<sup>146</sup> [ICSA: 1998b], [Pepper: 1991] en [Gilman: 1991]  
<sup>147</sup> [Kanter: 1972]  
<sup>148</sup> [Kanter: 1972, 8]  
<sup>149</sup> [Zablocki: 1980, 83]  
<sup>150</sup> [Jansen: 1990, 76]  
<sup>151</sup> Zie o.a. [www.ic.org](http://www.ic.org) en de nieuwsgroep (newsgroup): alt.community.intentional  
<sup>152</sup> [Shenker: 1986, 8, 12]  
<sup>153</sup> zie ook: [Shenker: 1986, 5]  
<sup>154</sup> zie ook: [Shenker: 1986, 5]  
<sup>155</sup> zie ook: [Shenker: 1986, 4]  
<sup>156</sup> [Kanter: 1972]  
<sup>157</sup> zie o.a. [Shenker, 1986, hoofdstuk 7]  
<sup>158</sup> [Shenker: 1986, 4]  
<sup>159</sup> [Rexroth: 1974, 1]  
<sup>160</sup> [Rexroth: 1974, 2-3]

- <sup>161</sup> [Rexroth: 1974, 7]  
<sup>162</sup> [Rexroth: 1974, 30]  
<sup>163</sup> [Rexroth: 1974, 30]  
<sup>164</sup> [Rexroth: 1974, 12]  
<sup>165</sup> [Poldervaart: 1985a, 22]  
<sup>166</sup> [Poldervaart: 1985a, 51]  
<sup>167</sup> [Poldervaart: 1993, 34-35]  
<sup>168</sup> [Poldervaart: 1993, 35]  
<sup>169</sup> [Poldervaart: 1993, 48]  
<sup>170</sup> [Abrams & McCulloch: 1976]  
<sup>171</sup> [Poldervaart: 1983]  
<sup>172</sup> Algemeen: [Pepper: 1991, 14, 51, 163, 209] en [Poldervaart: 1993, 205-206]; m.b.t. woongroepen: [van der Lans: 1985, 80]  
<sup>173</sup> [Poldervaart: 1993, 40]  
<sup>174</sup> Dit staat op de brochure die het congres aankondigt: [ICSA: 1998a]  
<sup>175</sup> [ICSA: 1998b, I]  
<sup>176</sup> [ICSA: 1998b, I]  
<sup>177</sup> [ICSA: 1998b, I]  
<sup>178</sup> [Banning: 1977, 80-83]  
<sup>179</sup> [ICSA: 1998b, I]  
<sup>180</sup> [ICSA: 1998b, I]  
<sup>181</sup> [Poldervaart: 1993, 40]  
<sup>182</sup> [Poldervaart: 1985a, 34]  
<sup>183</sup> Al deze gegevens zijn ontleend aan [Lewis: 1994]  
<sup>184</sup> [DeLyser]  
<sup>185</sup> [Lewis: 1994]  
<sup>186</sup> [ICSA: 1998b, I]  
<sup>187</sup> [ICSA: 1998b, I]  
<sup>188</sup> [Achterhuis: 1998, 52]  
<sup>189</sup> [Poldervaart: 1993, 48]  
<sup>190</sup> [Achterhuis: 1998, 21]  
<sup>191</sup> [Poldervaart: 1993, 48]  
<sup>192</sup> [Achterhuis: 1998, 110]  
<sup>193</sup> [Poldervaart: 1993, 41] en [ICSA: 1998b, I]  
<sup>194</sup> [Achterhuis: 1998, 52-53, 63-64, 75-77, 93]  
<sup>195</sup> [Kanter: 1972, 36]  
<sup>196</sup> [Poldervaart: 1993, 119]  
<sup>197</sup> [Poldervaart: 1993, 136]  
<sup>198</sup> [Achterhuis: 1998, 68-69]  
<sup>199</sup> [Owen: 1970, 226]  
<sup>200</sup> [Achterhuis: 1998, 25]  
<sup>201</sup> [Achterhuis: 1998, hoofdstuk 7]  
<sup>202</sup> [Achterhuis: 1998, 362]  
<sup>203</sup> [Achterhuis: 1998, 414]  
<sup>204</sup> [Achterhuis: 1998, 414]  
<sup>205</sup> [Achterhuis: 1998, 415]  
<sup>206</sup> [Achterhuis: 1998, 415]  
<sup>207</sup> [Achterhuis: 1998, 318]  
<sup>208</sup> [Achterhuis: 1998, 126]  
<sup>209</sup> Bijvoorbeeld [Achterhuis: 1998, 63, 65, 76, 299]  
<sup>210</sup> [Achterhuis: 1998, 414]  
<sup>211</sup> [Achterhuis: 1998, 414]  
<sup>212</sup> [Goedkoop: 2000], [Geus: 1999], Ton Lemaire in [Reybrouck: 2000], Poldervaart in [Kallenberg: 1998], een zekere Lars in het actieblad 'Dusnieuws' van de kraakbeweging 'EuroDusnie' te Leiden (Nederland), zie [www.squat.net/eurodusnie/articles/dusnieuws/hans.htm](http://www.squat.net/eurodusnie/articles/dusnieuws/hans.htm) (juni 2000) en een recensent waarvan de naam niet werd vermeld [De Volkskrant: 1998]  
<sup>213</sup> o.a. [Achterhuis: 1988, 40, 323]  
<sup>214</sup> o.a. [Achterhuis: 1988, 39, 137 ev.]

- 215 Respectievelijk [Achterhuis: 1988, hoofdstuk I, II, III, IV]  
 216 o.a. [Achterhuis: 1988, 329]  
 217 [Achterhuis: 1988, 96 ev., 320 ev., 335]  
 218 [Arian: 1998]  
 219 [Poldervaart: 1993]  
 220 [Achterhuis: 1988, 189-190]  
 221 [Achterhuis: 1988, 330]  
 222 [Achterhuis: 1988, 311-345]  
 223 [Achterhuis: 1998, 368]  
 224 [Achterhuis: 1998, 366]  
 225 [Achterhuis: 1998, 375-381]  
 226 [Achterhuis: 1998, hoofdstuk 5, 6, 7 en 8]  
 227 [Achterhuis: 1988, 343]  
 228 [Achterhuis: 1998, 415]  
 229 [Achterhuis: 1998, 414-415]  
 230 Een recensent waarvan de naam niet werd vermeld [De Volkskrant: 1998]  
 231 Een recensent waarvan de naam niet werd vermeld [De Volkskrant: 1998]  
 232 [Geus: 1999]  
 233 Poldervaart in [Kallenberg: 1998] en Ton Lemaire in [Reybrouck: 2000]  
 234 Ton Lemaire in [Reybrouck: 2000]  
 235 Poldervaart in [Kallenberg: 1998]  
 236 [Geus: 1999]  
 237 Poldervaart in [Kallenberg: 1998]  
 238 [Geus: 1996]  
 239 [Dziamka]  
 240 [Shenker: 1986, 3]  
 241 [Kanter: 1972, 244]  
 242 [Achterhuis: 1998, 26]  
 243 [Abrams & McCulloch: 1976, 93]  
 244 [Kanter: 1972]  
 245 [Kanter: 1972, 4]  
 246 [Kanter: 1972, hoofdstuk 4 en pag. 106-107] en [Shenker: 1986, 195 ev.]  
 247 [Kanter: 1972, 107]  
 248 [Kanter: 1972, 107]  
 249 [Kanter: 1972, 169 ev.]  
 250 ([www.childrenforthefuture.org](http://www.childrenforthefuture.org))  
 251 [Shenker: 1986]  
 252 [Shenker: 1986, 235]  
 253 [Shenker: 1986, 6]  
 254 [Shenker: 1986, 7]  
 255 [Achterhuis: 1998, 171]  
 256 [Achterhuis: 1998, 172]  
 257 [Abrams & McCulloch: 1976, 96]  
 258 [Abrams & McCulloch: 1976, 96]  
 259 [Weggemans: 1990, 140]  
 260 [Weggemans: 1990, 13-17]  
 261 Voor een uiteenzetting over ‘complex marriage’ zie: [Kanter: 1972, 12-15] en ook [Dziamka]  
 262 [Kozeny: 1995]