

# Transformationele politiek: in dialoog over een veerkrachtige samenleving

Jef Peeters

*Een dik jaar geleden verscheen mijn boek Een veerkrachtige samenleving. Sociaal werk en duurzame ontwikkeling. Sindsdien heb ik op heel wat plaatsen de kans gekregen om daarover van gedachten te wisselen, onder meer in een interview voor Oikos 56 en een mede door Oikos georganiseerd debat in Gent. Dat laatste vormde de basis voor drie discussiebijdragen in Oikos 58. Omdat fundamentele discussies nooit definitief beslecht kunnen worden, wil ik hier graag ingaan op de bijdragen van An De Bisschop en Bart Van Bouchaute. De kern van mijn betoog ligt in de stelling dat de transitie naar een duurzame en rechtvaardige samenleving ook om een transformatie van het politieke vraagt.*

Maar eerst even terug naar de uitgangstelling van het boek: de ecologische crisis is tegelijkertijd een sociale crisis. De globale ecologische voetafdruk maakt dat onmiddellijk duidelijk. Die overschrijdt vandaag al met 50 procent (WWF 2010) wat het ecosysteem aarde ons duurzaam kan leveren. Bovendien is dat gebruik van het mondiale ecosysteem zeer ongelijk verdeeld, zowel tussen landen als tussen onderscheiden

---

**Mijn belangrijkste boodschap voor het sociaal werk, wil het zijn structurele agenda realiseren, is daarom: bouw netwerken uit, knoop aan bij en bouw mee aan sociale bewegingen.**

---

bevolkingsgroepen binnen die landen. Die crisis is dermate ernstig dat er sowieso serieuze veranderingen zullen plaatsvinden, maar die kunnen zowel ten goede als ten kwade zijn. De uitgangstelling is daarom dat we er zonder systeemverandering, zonder sociale transitie, niet op een goede manier uitgeraken, noch sociaal, noch ecologisch.

Het boek richt zich op de vraag hoe sociaal werk kan bijdragen aan die broodnodige sociale verandering. Om te beginnen dient het sociaal werk dan zowel zijn theorie als praktijk af te stemmen op het gegeven dat al onze sociale praktijken plaatsvinden binnen de begrensde draagkracht van het ecosysteem aarde. Een centrale bekommernis is evenwel dat in het publieke discours duurzaamheid vooral geassocieerd wordt met milieu en economie, en daarbij ook met nieuwe technologie. De sociale dimensie van duurzame ontwikkeling – in het bijzonder de eis van *ecologische rechtvaardigheid* – blijft schromelijk onderbelicht. Sociaal werk zou vanuit zijn missie en traditie een bijdrage 'kunnen' leveren aan het ondersteunen van die sociale eisen in een proces van sociale verandering.

## Sociaal werk deelt in de problemen van de samenleving

Die opdracht moet in de eerste plaats begrepen worden als een agenda, en wordt in het boek ook als dusdanig naar voren geschoven. Met An De Bisschop wil ik dus graag vaststellen dat er vandaag een grote kloof is tussen die agenda en, op uitzonderingen na, het feitelijke sociaal werk. En het versterken van 'de sociale rechtvaardigheidsagenda

in het duurzaamheidsverhaal' zal inderdaad 'enkel mogelijk zijn wanneer het politieke karakter van sociaal werk aan belang wint' (p.52).

De vraag is echter hoe dat kan op een manier dat het sociaal werk zijn eigen doelpubliek kan meenemen in een proces van sociale verandering. En dan kunnen we niet veel aan met ongeduld of scepticisme, maar is er nood aan inzicht en timmeren aan de weg. En ook al staan we nog maar aan het begin, de discussies daarover en de vertaling ervan naar de praktijk zijn bezig, ook op het internationale vlak.

Bovendien schiet een inschatting van de mogelijkheden van het sociaal werk alleen op basis van de Vlaamse praktijk te kort. Net ook de internationale uitwisselingen binnen een beroep dat zich mondiaal organiseert, schept ruimte voor een leerproces op basis van zowel diverse praktijkervaringen als het (theoretische) debat over herprofilering in het licht van de mondiale crisis.

Overigens zit niet alleen het sociaal werk met een probleem. Depolitisering en de ontoereikende schaal van sociale politiek vormen een uitdaging voor heel de samenleving, die door de neoliberale golf nog in de touwen hangt. De huidige zwakheid van de sociale bewegingen getuigt daarvan. Zeggen dat er 'een globaal sociaal contract nodig is, een organisatie van de sociale sfeer op globale schaal' (p.51) is op dit moment dan ook maar een zaak van woorden. Het is immers cruciaal om een idee te krijgen van de vorm waarin een dergelijk contract mogelijk en wenselijk is, en over de opbouw van politiek vermogen (macht) om dit te realiseren.

In ieder geval zal er geen sociaal wenselijke verandering komen zonder sterke sociale bewegingen. Mijn belangrijkste boodschap voor het sociaal werk, wil het zijn structurele agenda realiseren, is daarom: bouw netwerken uit, knoop aan bij en bouw mee aan sociale bewegingen. Binnen de traditie van het sociaal werk is *empowerment* daarbij een concept van sociale actie met politieke roots dat toelaat de dagelijkse praktijk te verbinden met politieke actie. *Empowerment* moet dan wel opnieuw toegeëigend worden als antwoord op de recuperatie ervan door een liberaal activeringsbeleid, en in zijn politieke draagwijdte hersteld worden.

Ook het probleem van de huidige professionalisering is een breder maatschappelijk vraagstuk, in zekere zin een crisis van de professionaliteit als zodanig voor zover ze vastzit in modernistische managementschema's en een doorgesloten arbeidsdeling, zowel binnen als tussen maatschappelijke sectoren. De Bisschop wijst terecht op het problematische van het autonoom functioneren van bijvoorbeeld het wetenschappelijk bedrijf los van de reële samenleving.

'Zelfreferentialiteit' en 'gelimiteerde transversaliteit' vormen inderdaad een ernstige hinderpaal voor een duurzaamheidstransitie. Het komt er daarom op aan te zien dat de kritiek daarop op gang komt en die beweging te versterken. De uiteenzetting in het boek van een nieuw paradigma – dat zich vandaag gaandeweg ontwikkelt – probeert overigens een kader te geven om ook op dat vlak alternatieve benaderingen vorm te geven. Voor het sociaal werk betekent de noodzaak van transversaliteit dan dat netwerking begint met het slopen van de muren tussen de eigen hokjes. Ook in het kader van netwerking met het oog op het bouwen aan sociale bewegingen is dat een eerste vereiste.

## Wat is politiek?

Bart Van Bouchaute bevestigt eveneens het belang van een politisering van het sociaal werk en stelt dan ook terecht dat 'de vraag niet zozeer [is] hoe sociaal werk met duurzame ontwikkeling kan verbonden worden, maar eerder welk soort sociaal werk een wezenlijke bijdrage tot welke duurzame ontwikkeling kan leveren' (p.53). Op basis van een analyse van de huidige neoliberalisering en een daaruit voortvloeiende sociale dualisering concludeert hij dat die vraag enkel beantwoord kan worden 'in het kader van een ruimer politiek verzet tegen de neoliberale agressie' en dat 'vergt een politieke verbinding' (p.55-56).

---

**In een grote maatschappelijke transitie is ook het politieke een voorwerp van transitie. Een meer complexe opvatting van 'het politieke' kan zich niet beperken tot conflict en het definiëren van vriend-vijandopposities.**

---

Ik kan daarmee instemmen, maar de uitwerking van wat dat betekent getuigt mijns inziens van een reductie van het politieke. Dat komt duidelijk tot uiting in Van Bouchautes afwijzing van een communitaristische verbinding als apolitek en zelfs 'gevaarlijk': 'Sociaal-ecologische rechtvaardigheid vraagt een strijdbare in plaats van een verbindende opstelling, confrontatie eerder dan consensus' (p.57). Alsof

dat de enige politieke alternatieven zijn, en alsof verbinding alleen als consensus gedacht kan worden!

Er is geen enkele reden waarom democratische gemeenschapsvorming *a priori* op consensus en harmonie gericht zou zijn. Daarom is het belangrijk om consensus te onderscheiden van coöperatie en dialoog. Het is mij overigens hoogst onduidelijk hoe sociale strijd zonder coöperatie – en dus 'verbinding' – mogelijk zou zijn. Bovendien valt een politieke interpretatie van *empowerment* niet meer te denken, wanneer enkel conflict en niet coöperatie als een politieke figuur gezien wordt.

Anders gezegd, de complexiteit van de uitdaging van een duurzaamheidstransitie vraagt om een complexere opvatting van politiek. Die kan zich niet beperken tot verzet, maar moet ook rekenschap kunnen geven van de noodzaak om de samenleving van onderop op een nieuwe manier vorm te geven. Immers, zowel onze maatschappelijke instituties als de dominante productietechnologieën en –structuren (onder andere doorgedreven arbeidsdeling) zijn doordrongen van de maatschappelijke verhoudingen en van de verhouding maatschappij-natuur van de industrieel-kapitalistische samenleving. Met andere woorden: een sociale transitie is omvattender dan een sociale revolutie.

De erkenning dat onze samenleving gekenmerkt wordt door een sociaal-ecologische crisis mag er dan ook niet toe leiden dat het ecologische vraagstuk zonder meer gereduceerd wordt tot een sociaal (verdelings)probleem, of dat de eigen dynamiek ervan genegeerd wordt. Dat is geen nieuw inzicht. Zo stelde Leo Apostel al in 1984 (Raes & Vanlandschoot, p.81):

*'De optimistische visie ware geweest dat de onderdrukking en de uitbuiting van de mens door de mens zou zijn opgeheven vóór de onderdrukking en de uitbuiting van het milieu door de mensheid dergelijke enorme afmetingen had aangenomen, met andere woorden vóórdat ze de grootte van de biotoop had bereikt. En dat had gekund. Maar het heeft zich zo niet ontwikkeld. Op dit ogenblik is de relatie van de mens tot de natuur van een dergelijke omvang, dat de uitbuiting van de natuur een even gevaarlijk fenomeen is als de uitbuiting van de mens door de mens. Beide ritmes zijn*

*a-synchronisch verlopen. Op dit ogenblik moet reeds in het kapitalisme aan ecologisme worden gedaan, terwijl men vroeger de mooie utopie had kunnen verdedigen dat pas met de opheffing van het kapitalisme het ecologisch denken noodzakelijk zou zijn.'*

Dat alles betekent dat een sociale transitie een complexe opdracht is, ook politiek. Simplificerende politieke theorieën kunnen ons daarom niet verder helpen, en zijn ook niet wenselijk (cf. Walzer 1990). De politieke filosofie van Chantal Mouffe (2005) waar Van Bouchaute zich op beroept, is voor mij een voorbeeld van dergelijke ongewenste simplificatie.

Ik deel in belangrijke mate haar kritiek op liberale politieke filosofieën die de mogelijkheid van een rationele consensus voor de organisatie van de samenleving naar voren schuiven (bijv. Habermas, Walzer), alsook haar bekommernis om de gevaren die daarmee verbonden zijn voor een levendige democratie. Maar dat betekent nog niet dat het enige alternatief voor consensus conflict zou zijn. Verder maakt Mouffe ook geen duidelijk onderscheid tussen politiek als het instellen van een democratische orde, wat een minimum aan consensus vooronderstelt, en

de agonistische politiek binnen de marges van die orde (Rummens 2009). Het onderscheid is zeer relevant in het kader van het nadenken over een sociale transitie en de vorm van een nieuw sociaal contract.

Een meer complexe opvatting van 'het politieke' kan zich mijns inziens niet beperken tot conflict en het definiëren van vriend-vijandopposities. In lijn met de mogelijkheid van een nieuw maatschappelijk paradigma, zal het inzicht dat de samenleving beschreven kan worden als een netwerk van relaties, ook zijn weerslag hebben op een opvatting over politiek (Mary 2008). Anders gezegd, in een grote maatschappelijke transitie is ook het politieke een voorwerp van transitie. Die gedachte werd al vertaald naar een concept van 'transformationele politiek' (Woolpert e.a. 1998).

De erkenning van het belang van sociale netwerken vinden we ook al terug in uiteenzettingen die de politieke betekenis van de *civil society* proberen te onderbouwen. Volgens Michael Walzer (1994) bijvoorbeeld duidt die term 'de ruimte van ongedwongen menselijke associatie en dus de verzameling van samenwerkingsverbanden aan die [...] deze ruimte vullen' (p.112). Dergelijke samenwerkingsverbanden zijn complementair aan politieke 'actie' en noodzakelijk voor het ontstaan van en oefenen in democratisch burgerschap, en zo voor het mogelijk maken van een democratische staat. 'Verbonden en verantwoordelijk: zonder die toevoegingen is "vrij en gelijk" een minder aantrekkelijke notie dan wij ooit dachten' (p.134).

### **Een andere visie op macht**

Voor het uitwerken van een politieke theorie die coöperatie verbindt met actie en verzet is het nodig om naar de onderliggende opvattingen over macht te gaan kijken. Dat is in het bijzonder nodig om *empowerment* als een politiek concept te kunnen begrijpen, en dus *power* als zijn centrale term ernstig te nemen. In mijn boek ga ik daar bondig op in (p.89-91). Hier probeer ik nog enkele ideeën te articuleren die mijn

---

**De huidige 'Hobbesiaanse' wereld en de idee over politiek als een strijd tussen tegengestelde belangen hebben we net te transformeren. De menselijke verhoudingen gaan niet restloos op in zulk competitief beeld: evenzeer kennen we feitelijke relaties van coöperatie en gemeenschapsvorming, wat wijst op een andere mogelijkheid voor een democratie.**

---

denken daarover mede vorm hebben gegeven (zonder dat hier de ruimte is om dat grondig uit te werken).

Ik vertrek opnieuw bij Mouffe (2005:16) voor een illustratie van een mijns inziens gereduceerde kijk op 'het politieke'. Daarmee bedoelt zij 'de dimensie van antagonisme die ik als constitutief beschouw voor de menselijke samenlevingen'. En, zich beroepend op Carl Schmitt, is het vriend-vijandonderscheid 'het bepalende kenmerk van het politieke' (p.18).

Met het gebruik van de term 'constitutief' gaat het om verregaande antropologische uitspraken. Ik ben van mening dat een dergelijke opvatting uiteindelijk teruggaat op het atomistische mensbeeld dat Thomas Hobbes aan het begin van de moderne tijd in zijn *Leviathan* (1651) formuleert: mensen zijn als atomen die met elkaar in botsing komen omwille van tegengestelde belangen. De zogenaamde natuurtoestand wordt daarom beschreven als een strijd van allen tegen allen. En een politieke orde wordt dan gezien als het resultaat van een 'sociaal contract' dat mensen moet beschermen tegen uit de hand lopende conflicten. Voor Hobbes was het de absoluut soevereine macht van de vorst die daarvoor garant moet staan.

Hier verschijnt dus een begrip van macht als dominantie als antwoord op de conflictuele aard van het menselijke samenleven, en het geweldsmonopolie van de staat is daar onmiddellijk mee verbonden. Het atomistische mensbeeld heeft daarbij als consequentie dat het sociale contract enkel als een uitwendige of niet-intrinsieke relatie gedacht kan worden. Mijn stelling is dus dat de idee dat antagonisme constitutief is voor het politieke, zelf schatplichtig is aan een liberaal mensbeeld. Dat het daarbij gaat om 'groepsvorming in vrienden en vijanden' (p.18) is dan ook een paradoxaal gegeven.

Men kan opwerpen dat de huidige wereld in de feiten serieuze Hobbesiaanse kenmerken heeft, en dat een idee over politiek als een strijd tussen tegengestelde belangen een groot realiteitsgehalte heeft. Dat is ongetwijfeld zo. Toch gaan de menselijke verhoudingen niet restloos op in een dergelijk competitief beeld. Er zijn immers evenzeer feitelijke relaties van coöperatie en gemeenschapsvorming, en dat wijst op een andere mogelijkheid.

---

**Verskil kan zowel leiden tot interacties van coöperatie als tot conflict. In beide gevallen is macht een kenmerk van een verhouding tussen mensen, voor Hannah Arendt twee verschillende fenomenen: 'macht' en 'heerschappij'.**

---

Mijn punt is dus dat het er net om gaat deze 'Hobbesiaanse' wereld te transformeren, en dan hebben we andere ideeën nodig over het politieke om op een nieuwe manier een democratische orde vorm te kunnen geven.

Daarvoor vind ik uitgangspunten in de politieke filosofie van Hannah Arendt. *Pluraliteit*, het gegeven dat mensen verschillend zijn, is voor haar het constitutieve uitgangspunt voor het politieke karakter van samenlevingen. Dat houdt in dat de interacties tussen mensen principieel open en niet voorspelbaar zijn. Maar dat betekent nog niet dat hun verhouding noodzakelijk antagonistisch is – een 'geschil' – vermits mensen op verschillende manieren met 'verschil' kunnen omgaan. Dat neemt de mogelijkheid van conflict niet weg, maar het is slechts een van de vormen die het menselijke (politieke) handelen kan aannemen en als dusdanig ook niet uit te sluiten valt.

Een bijzonder menselijk handelingsvermogen ziet Arendt in de *belofte*. Het is een manier van omgang met verschil die het verschil niet opheft, en dus geen rationele consensus impliceert. Politiek vertaald vind je dat onder andere in een vrij aangegaan

verdrag. Dat is niet gebaseerd op consensus, maar op vrije 'instemming' (consent), wat een ander soort grondslag biedt voor een democratische constitutie dan het instellen van een hiërarchisch soevereine macht. Daartoe formuleert Arendt een andere vorm van sociaal contract dat gebaseerd is op een ander concept van macht, dat volledig in de lijn ligt van haar handelingstheorie (cf. Peeters 2006, 2008).

*'De grammatica van het handelen houdt in dat het handelen het enige menselijke vermogen is dat een veelheid van mensen vereist, en de syntaxis van de macht houdt in dat macht de enige menselijke eigenschap is die zich uitsluitend richt op de wereldlijke tussenruimte die mensen wederzijds verbindt; in de daad van de grondvesting verenigen ze zich op grond van het doen en houden van beloften, wat in het politieke domein misschien wel het meest verheven menselijke vermogen is.'* (1963/2004: 212)

*Daarbij 'voltrekt de daad van wederzijdse toezeggingen zich per definitie "in aanwezigheid van elkaar" [...] Bovendien wordt een politiek lichaam dat het resultaat is van verdragen en "verbinding" de machtsbron bij uitstek voor het afzonderlijke individu dat buiten het geconstitueerde politieke domein machteloos blijft.'* (1963/2004:206v)

Macht is voor Arendt dus geen eigenschap van een individuele entiteit – daarvoor hanteert zij het begrip 'sterkte' (strength) – maar iets dat tussen mensen is als het resultaat van partnerschap en coöperatie. En het kan net daardoor bron worden van democratisch burgerschap.

*'Macht komt overeen met het menselijke vermogen niet slechts te handelen, maar in gezamenlijk overleg [in concert] te handelen. Macht is nooit de eigenschap van een individu; het behoort aan een groep, en blijft slechts bestaan zolang de groep bij elkaar blijft.'* (1969/2004:67)

## Empowerment

In het bovenstaande stooten we op twee totaal verschillende concepties van macht, gebaseerd op een fundamenteel verschillende interpretatie van de menselijke pluraliteit. Verschil kan zowel leiden tot interacties van coöperatie als tot conflict. In beide gevallen is macht een kenmerk van een verhouding tussen mensen. Voor Arendt zijn het twee verschillende fenomenen, die zij aanduidt met de te onderscheiden termen 'macht' en 'heerschappij'.

Dergelijk onderscheid tussen modellen van macht werd ook door anderen gemaakt. Onder andere Otto Ullrich wijst in *Technik und Herrschaft* (1977:156), zijn studie naar de verankering van machtsverhoudingen in de industriële technologie, op het belang 'heerschappij' te onderscheiden van andere mogelijke menselijke verhoudingen die ook als 'macht' aangeduid kunnen worden. In feite stelt ook hij de vraag naar de mogelijkheid om het dominantiemodel van de samenleving te transformeren. Gelijkaardige

---

**Dat mensen de controle en zeggenschap over hun eigen leven vergroten, betekent niet dat deze van anderen daarom moet verminderen. Macht als 'vermogen tot handelen' is totaal iets anders dan macht begrepen als 'dominantie', maar voor een goed begrip van sociale strijd hebben we beide noties nodig.**

---

overwegingen vinden we in de (eco)feministische theorievorming. In haar culturele transformatietheorie onderscheidt Riane Eisler (1995, 2002) doorheen de grote diversiteit aan menselijke samenlevingen twee basismodellen: een *dominator* en een *partnershipmodel*. Hun respectieve machtsconcepten worden ook benoemd als 'power over' en 'power with' (Mary 2008). Daarbij wordt macht, begrepen als dominantie (*power over*), vaak geassocieerd met (structureel) geweld, bijvoorbeeld door Arendt, Ullrich en Eisler.

*Power with* is de betekenis van *power* in *empowerment* (Nixon 2001). Het gaat om een proces van positieve interactie waarin het gemeenschappelijke handelingsvermogen groeit door de erkenning en het samenbrengen van de particuliere mogelijkheden van individuen of groepen. In een multilevelbenadering betekent dit mensen versterken en macht opbouwen van onderuit in een proces van reële sociale verandering. In *Een veerkrachtige samenleving* wordt dat gepresenteerd als een actieparadigma voor het sociaal werk. Maar de betekenis daarvan overschrijdt mijns inziens de context van het sociaal werk: het kan deel uitmaken van een transformationele politiek voor de samenleving als zodanig.

Een politieke focus betekent dus niet dat een proces van *empowerment* noodzakelijk tot een machtsstrijd, in de betekenis van een strijd om dominantie, leidt. Dat mensen de controle en zeggenschap over hun eigen leven vergroten, betekent niet dat deze van anderen daarom moet verminderen. Macht als 'vermogen tot handelen' is totaal iets anders dan macht begrepen als 'dominantie'.

Maar voor een goed begrip van sociale strijd hebben we wel beide noties nodig. In reële situaties van dominantie moet *empowerment* dan geconcipeerd worden als een proces van het opbouwen van 'tegenmacht' voor sociale verandering. Voor een transformationele visie is het daarbij wezenlijk dat tegenmacht blijvend gezien wordt als een in de relaties tussen burgers verankerde macht, dus als democratische macht in de echte zin van het woord. Het kan er niet om gaan een nieuwe vorm van dominantie in te stellen (zie ook Apostel in Raes & Vanlandschoot 1984:89-100).

### Dissident bewustzijn

Biedt een reflectie op 'het politieke' als dusdanig al fundamentele redenen om coöperatie als een belangrijk politiek concept te begrijpen, dan zijn er daarnaast nog andere redenen die betrekking hebben op een begrip van wat een transitie fundamenteel betekent.

Zoals betoogd gaat er niet alleen om de bestaande machtsverhoudingen aan te pakken zoals klassieke opvattingen over revolutie dat zien. Het industrieel kapitalisme is immers niet te herleiden tot een sociale verhouding. Het is vooral ook een wijze van produceren en consumeren, waarin – onder andere door de inzet van wetenschap en technologie – zowel sociale verhoudingen als verhoudingen mens-natuur in materiële structuren en daarmee verbonden instituties verankerd werden. Bovendien zit de moderne productie- en levenswijze tengevolge van soms eeuwenlange socialisatieprocessen als motivatiestructuren verankerd in de hoofden van mensen. Maatschappelijke structuren worden dus gedragen door zowel sociaal-psychologische als materiële microprocessen. Volgens Ullrich gaat in een cultureel transformatieproces het stapsgewijze anders handelen van personen en groepen daarom vooraf aan nieuwe maatschappelijke structuren (Peeters 1996).

Niet onbelangrijk daarbij, is dat de industrieel-kapitalistische beschaving mee in stand gehouden wordt door culturele verwachtingspatronen. Otto Ullrich (1992) verwoordt die als volgt:

*‘De centrale mythe van de Europese moderniteit is een op de wereld gericht heilsplan. Het gaat uit van de vooronderstelling dat door niet-aflatende ijver, door aanhoudende vooruitgang in de productie van materiële goederen, door een volledige beheersing van de natuur, door de herstructurering van de wereld in berekenbare, technisch en organisatorisch manipuleerbare processen, automatisch en tezelfdertijd de voorwaarden voor geluk, emancipatie en verlossing van alle kwalen wordt voortgebracht.’ (in Peeters 1996:57)*

Als de huidige mondiale crisis iets duidelijk maakt, dan is het wel dat die belofte niet waargemaakt wordt. Naast milieuverloedering en groeiende sociale ongelijkheid is ook emancipatie en levensontplooiing voor allen verre van gerealiseerd. Dat vertaalt zich voor velen ook in een zingevingscrisis. Die crisis voltrekt zich niet zomaar volgens sociale scheidslijnen, maar doortrekt de hele samenleving.

Maar tegelijkertijd blijft de consumptiesamenleving een aantrekkingspool, zowel voor wie er deel aan heeft als voor wie dat slechts een verwachting blijft. Zo ontstaat er een ervaring van gespletenheid tussen de verwachting naar het instantcomfort van de consumptiesamenleving en het besef dat er iets grondig mis is. Volgens Rudolf Bahro (1987) huizen er twee zielen in ieders borst, en daarom spreekt hij van een groeiend ‘dissident bewustzijn’ verspreid over alle sociale lagen van de samenleving heen. Een antagonistische politiek is volgens hem niet in staat om het potentieel van deze dissidentie aan te boren voor een cultuurrevolutionaire beweging, integendeel zelfs (cf. Melle 1996). We kunnen in ieder geval vaststellen dat het vandaag aanwezige dissidente bewustzijn zich in belangrijke mate uit via stemgedrag voor extreem-rechtse en rechts-populistische partijen. Volgens Bahro moeten we daarom wegen zoeken om het dissidente bewustzijn te kanaliseren naar een positief proces van verandering en het daartoe te verzamelen in een solidaire en eco-pacifistische beweging.

Ook zonder Bahro’s bevolgen kijk volledig te willen volgen, mogen we mijns inziens stellen dat hij een belangrijk punt heeft voor het begrijpen en ontwikkelen van een transformationele politiek. Het versterkt het belang van een positief machtsbegrip en daarop gebaseerd *empowerment*. Het samenbrengen van mensen over verschillen heen – zonder die verschillen te willen opheffen – voor veranderingsgericht handelen, kan een manier zijn om dissident bewustzijn op een positieve manier te kanaliseren. Dat het daarbij ook gaat om een beweging van zinverlies naar opnieuw zin vinden, benadrukt in ieder geval het belang van het ontsnappen aan een opvatting die politiek slechts kan zien als een strijd om dominantie.

In dezelfde lijn verwijst Nancy Mary (2008:140v) naar Michael Lerner (1997) ‘politics of meaning’ dat een antwoord probeert te articuleren op het verlangen van burgers om te ontsnappen aan de ‘politics of cynicism’ en deel te kunnen uitmaken van bredere ‘communities of caring’. In mijn boek heb ik gewezen op het cruciale belang van een nieuwe visie op welzijn voor een duurzaamheids transitie. Dat klinkt duidelijk mee in Lerner’s pleidooi voor een vernieuwd sociaal contract.



*'Dat sociaal contract kan de potentie hebben om de politiek te transformeren van een zelfbedieningszaak naar meer op waarden gebaseerde processen en structuren van governance waarin burgers verantwoordelijkheid nemen voor het creëren van zorggemeenschappen.'* (Mary 2008:141)

Ook al klinkt dat alles wellicht nogal vaag vanuit een gangbare visie op sociale strijd, toch zitten hierin radicale perspectieven op een transformatie van politiek als zodanig. Dat het daarbij om een reële mogelijkheid gaat, wordt ook empirisch ondersteund door het recente onderzoek van Richard Wilkinson en Kate Pickett (2009). Zij tonen aan dat meer egalitaire samenlevingen op nagenoeg alle belangrijke maatschappelijke parameters zoals gemeenschapsleven, geestelijke en fysieke gezondheid, educatieve performantie, geweld, sociale mobiliteit... betere resultaten kunnen voorleggen, ook op het vlak van duurzaamheid. Het interessante is dat grotere gelijkheid niet alleen de levenskwaliteit van de minderbegoeden bevordert, maar ook die van de rijken. Dissident bewustzijn over alle sociale lagen heen toont zich hierin als een reële mogelijkheid.

### Voor openheid van het politieke

Op het ogenblik dat de *Indignados* kamperen en betogen in Brussel poneer ik graag: zonder verbinding geen macht, en zonder macht geen verandering. Dat is voor mij de kern van *empowerment*. En Arendts begrip van macht biedt daarbij een goed uitgangspunt om verder na te denken over en vorm te geven aan transformationele politiek.

Daartegenover kent een idee die 'het politieke' volledig op conflict baseert verschillende problemen, om te beginnen op het principiële vlak: de transformatie van dominantie als basismodel voor de samenleving kan niet gedacht worden, hetzelfde voor *empowerment*. Ook ongelijktijdigheid van maatschappelijke en natuurlijke processen past niet binnen dit schema.

Voor de praktijk genereert het eenzijdig uitgaan van conflict, en dus van een vriend-vijandschema, een focus op wat er mis gaat. Voor een transformatie die, omwille van de genoemde verankering, noodzakelijk doorheen een langer proces van verschillende stappen moet gaan, worden dan de mogelijkheden gemist voor verandering via coöperatie. En wanneer het belang van kleinere constructieve stappen in een veranderingsproces uit beeld verdwijnt, dan blijft al gauw een simplistisch beeld van sociale revolutie over. De gedachte dat het erom gaat met een revolutionaire breuk het foute maatschappelijke principe in één trek af te schaffen, getuigt dan eerder van wat Ullrich (1977:433) 'de onmacht van de analyse' noemt.

Deze bijdrage heeft het karakter van wat bijeengesprokkelde ideeën die verdere uitwerking behoeven. Maar voor een complex veranderingsproces van de samenleving zou ik nu toch al aanbevelen om de complementariteit van benaderingen bewust te onderzoeken en ook na te streven. Dat is voor mij maar een eerste noodzakelijke stap in het telkens opnieuw beginnen denken over politiek. In de geest van Arendt: alles moet principieel open blijven, willen we de menselijke pluraliteit recht doen.

## Literatuurlijst

- Arendt, H. (1963/2004). *Over revolutie*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas.
- Arendt, H. (1969/2004). *Over geweld*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas.
- Bahro, R. (1987). *Logik der Rettung*. Stuttgart/Wien: Weitbrecht.
- De Bisschop, A., Van Bouchaute, B. & Janssens, D. (2011). Een dialoog over een veerkrachtige samenleving. *Oikos*, nr. 58, 50-65.
- Eisler, R. (1995). *The chalice and the blade: Our history, our future*. New York: Harper Collins.
- Eisler, R. (2002). *The power of partnership*. Novato, CA: New World Library.
- Lerner, M. (1997). *The politics of meaning: Restoring hope and possibility in an age of cynicism*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Mary, N. (2008). *Social work in a sustainable world*. Chicago: Lyceum Books.
- Melle, U. (1996). Apocalyps, bewustzijnsrevolutie en commune. Rudolf Bahro's onderzoek naar de fundamente van de ecologische crisis en van een reddingsweg. In F. Janssens & U. Melle (ed.). *Voeten in de aarde. Radicale groene denkers*. Antwerpen: Hadewijch. 137-170.
- Mouffe, C. (2005). *Over het politieke*. Kampen: Klement.
- Nixon, J. (2001). Imagining ourselves into being: conversing with Hannah Arendt. *Pedagogy, Culture and Society*, 9(2), 221-236.
- Peeters, J. (1996). Leven naar menselijke maat. Otto Ullrichs antwoord op de moderne schaarste. In F. Janssens & U. Melle (ed.). *Voeten in de aarde. Radicale groene denkers*. Antwerpen: Hadewijch. 57-94.
- Peeters, J. (red.) (2010). *Een veerkrachtige samenleving. Sociaal werk en duurzame ontwikkeling*. Berchem: EPO.
- Peeters, R. (2006). *Over geweld en revolutie. Kennismaking met de politieke filosofie van Hannah Arendt*. Streven, februari, 99-110.
- Peeters, R. (2008). Against violence, but not at any price: Hannah Arendt's concept of *power*. *Ethical Perspectives* 15(2), 170-192.
- Raes, K. & Vanlandschoot, J. (1984). *Afbraak en opbouw. Dialogen met Leo Apostel*. Studiereeks van het tijdschrift van de VUB, Nieuwe serie nr.17. Brussel: VUB.
- Rummens, S. (2009). Democracy as a non-hegemonic struggle. Disambiguating Chantal Mouffe's agonistic model of politics. *Constellations*, 16 (3), 377-391.
- Ullrich, O. (1997). *Technik und Herrschaft. Vom Hand-werk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Ullrich, O. (1992). Technology. In W. Sachs (ed.). *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books, 275-287.
- Walzer, M. (1994). De idee van de burgerlijke samenleving. Een weg naar sociale reconstructie. In B. van den Brink & W. van Reijen (red.). *Het recht van de moraal. Liberalisme en communitarisme in de politieke filosofie*. 112-134.
- Wilkinson, R. & Pickett, K. (2009). *The Spirit Level. Why more equal societies almost always do better*. London: Allen Lane-Penguin.
- Woolpert, S., Slaton, C. & Schwerin, E. (Eds.) (1998). *Transformational politics: Theory, study, and practice*. Albany: State University of New York Press.
- WWF (2010). *Living Planet Report 2010*. Gland, Zwitserland: WWF.