

Grenzen aan de groei: een Girardiaanse analyse

Filosofie en maatschappij Hans Weigand

De moderne tijd is in vele opzichten bijzonder, maar zeker ook vanwege de indrukwekkende economische groei. Sinds 1995 is de totale consumptie in Nederland al met 44% gestegen. Wat is daarvan de achtergrond? Waarom moet onze consumptie blijven groeien? Zijn de menselijke behoeftes echt oneindig? Hans Weigand analyseert de moderne economische groei met behulp van de mimetische theorie van René Girard en confronteert deze met de visie op de mens als homo cooperans van Govert Buijs.

Economische groei

Eerst een nadere omschrijving. Haapanen & Tapio¹ maken een nuttig onderscheid tussen groei als *fenomeen*, waarbij het in het onderzoek onder andere gaat om het evalueren van de gevolgen van economische groei; groei als *sociale institutie*, waarbij het gaat om de vraag in hoeverre de inrichting van de maatschappij gebaseerd is op economische groei – denk bijvoorbeeld aan het aanhouden van een overheids-schuld, de bijna autonome technologische ontwikkeling of aan de afhankelijkheden in de consumptiemaatschappij tussen bestedingen, reclamediens en nieuwsmedia; en economische groei als *ideologie*. Bij het laatste gaat het om de prioriteit die wordt gegeven aan economische groei en om het geloof dat deze de oplossing zal bieden voor alle problemen (voor zover nog niet opgelost door de markt...). Worden we geconfronteerd met een klimaatcrisis en aantasting van het milieu? Groei is noodzakelijk om technische oplossingen te kunnen ontwikkelen en betalen. Een vluchtelingen-crisis? Verdere economische groei van ontwikkelingslanden zal maken dat steeds minder mensen het nodig vinden in een bootje richting Europa te stappen. Is er te veel materialisme en te weinig aandacht voor andere belangrijke zaken in het leven? Werken we te hard? Economische groei zal ons ooit meer vrije tijd geven en meer aandacht voor niet-economische waarden.

Economische groei heeft zijn eigen dynamiek gekregen, maar is er uiteindelijk om te voorzien in stijgende behoeftes. Waarom stijgen de behoeftes? De econoom Kenneth Gal-

braith meende dat in de jaren '50 de Amerikaanse levensstandaard zo hoog was dat groei van de consumptie niet langer gezien kon worden als het voorzien in noden, maar als het creëren van kunstmatige 'hogere' wensen. Bij een groot deel van de kunstmatige wensen gaat het om statusconsumptie, gebaseerd op sociale vergelijking. Wat en hoeveel je consumeert (zoals de grootte van je huis) bepaalt je status in vergelijking met anderen. In de lijn van vroegere denkers als Alexis de Tocqueville en Thorstein Veblen wordt statusconsumptie meestal gezien als zero-sum game: om voorop te kunnen lopen moeten anderen achterlopen. Maar als iedereen voorop wil komen, moet iedereen hardlopen om alleen maar stil te staan.

Dertig jaar na Galbraith erkennen twee bekende economen, Samuelson en Nordhaus², dat vergeleken met ontwikkelingslanden of met vorige eeuwen, de moderne geïndustrialiseerde samenlevingen zeer welvarend zijn. Maar, vervolgen ze dan, "hogere productieniveaus lijken gevolgd te worden door steeds hogere consumptiepatronen. Mensen hebben het gevoel dat ze 'behoefte' hebben aan..." En dan volgt een lange lijst, van centrale verwarming, koelkasten en films tot reizen, privacy, schone lucht en veilige fabrieken. Merk op dat de economen bijzonder voorzichtig zijn iets te zeggen over de aard van deze behoeftes (tussen aanhalingstekens). Mensen voelen het zo...

Mimetische begeerte

Als we toch wel eens willen weten waar deze behoeftes/wensen vandaan komen en waarom deze steeds blijven groeien –

in de moderne tijd –, moeten we breder kijken dan het terrein van de economische wetenschap. Een antwoord geeft de Franse cultuurwetenschapper René Girard, de vader van de mimetische theorie.

Een basishypothese van Girard is dat het menselijk verlangen mimetisch of driehoekig is. Er is bij een verlangen niet alleen een *subject* met een behoefte aan een *object*, maar ook een *bemiddelaar* die het object begeerlijk maakt. Als je iets graag wilt hebben, als je iets cool vindt, dan is dat omdat anderen dat ook vinden. Dat kan bijvoorbeeld iemand zijn uit je omgeving, een reclamespot of een influencer. Om het verlangen als ons authentieke verlangen te zien moeten we de aanwezigheid van de bemiddelaar, of het belang ervan, voor onszelf minimaliseren, en zijn we er ons meestal ook niet van bewust. Girard spreekt van miskennis.

De moderne massaproductie kan tot op een bepaalde hoogte aan de mimetische verlangens tegemoetkomen.

De bemiddelaar kan veraf staan of dichtbij. In het laatste geval is hij of zij ook een potentiële rivaal. Als jij en je schoolvriendin dezelfde vriend willen daten, is er een conflict. Het wordt dan voor beiden nog belangrijker om authenticiteit te claimen. Wie was eerst? In de interne bemiddeling (tussen gelijken) is verlangen inherent verbonden met sociale competitie, is consumptie eigenlijk altijd een vorm van statusconsumptie. Zo heeft wonen een materieel aspect – iedereen heeft een dak boven zijn hoofd nodig – maar geeft een huis ook een statusindicatie.

Als onze verlangens mimetisch zijn en onderwerp van sociale competitie, is het eenvoudig in te zien dat ze eigenlijk nooit bevredigd worden. Wat dat betreft is de economische aanname van oneindige behoeftes te begrijpen. Het is niet omdat sommige mensen, of alle mensen, vanuit zichzelf zo hebzuchtig zijn. Of zo materialistisch – niets is minder materialistisch dan statusconsumptie. Nu is het op dit punt nodig om onderscheid te maken tussen de voorbeelden uit de romans van Girard en de moderne consumptie. In deze verhalen gaat het vaak om de begeerte naar een vrouw. In dat geval is er een direct conflict. Er is maar één Helena van Troje. Conflicten kunnen echter worden voorkomen als het object niet uniek is, zoals met de moderne massaproducten (er zijn heel veel identieke dvd's van de film *Helen of Troy*). De moderne massaproductie kan zo aan de mimetische verlangens tot op een bepaalde hoogte tegemoetkomen. Een echte oplossing is het echter niet, om twee redenen. Ten eerste heeft deze massaproductie een hoge prijs – we zijn ons inmiddels zeer bewust van de catastrofale aanslag op milieu en klimaat – en werkt het niet in alle domeinen – denk aan de eindige leefruimte of een beperkte capaciteit van publieke goederen als gezondheidszorg. Ten tweede: als het uiteindelijk gaat om so-

ciale vergelijking, dan is het verkrijgen van het product hooguit een tijdelijke oplossing en is er geen natuurlijk einde aan de groei. In een samenleving van ongeremde mimetische begeerten zijn economische groei en schaarste *systemisch*.

Het voert overigens te ver om alle moderne behoeftes van Samuelson en Northland te zien als puur kunstmatig. Wanneer je structureel te hard werkt, is de behoefte aan een vakantie heel reëel. Wanneer productie jarenlang is geoptimaliseerd op het verlagen van de kostprijs, kan de behoefte aan een veilige en schone werkomgeving heel reëel zijn. Wat dit laat zien is dat ongeremde groei van de mimetische begeerten reële schaarstes als indirect effect heeft.

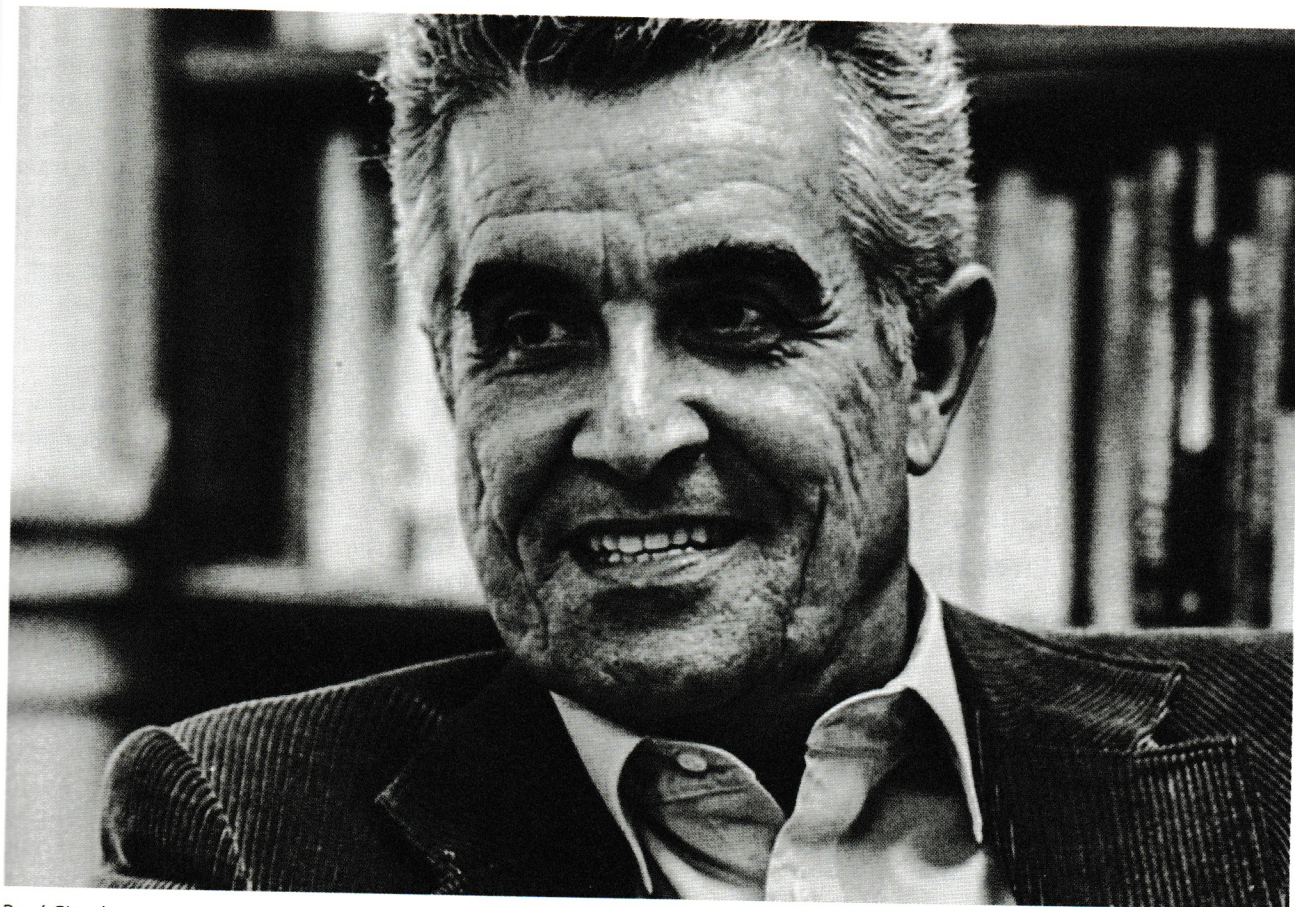
Tot zover spraken we over consumptie, maar competitie is in een markteconomie ook een motor achter de groei van de productie, binnen en tussen bedrijven. Er ontstaat dan ook nog eens een spiraal van elkaar opjuttende consumptie en productie. In het Westen lopen we gemiddeld voor op andere delen van de wereld. Wat dat betreft is er reden om 'gelukkiger' te zijn. Maar de zero-sum game van de sociale competitie is volgens klassieke denkers de reden dat de moderne Westerse mens wezenlijk ongelukkig is.

Zoals Girard elders heeft laten zien kan de mimetische rivaliteit ook de vorm aannemen van ascetische onthouding. Als de anderen begeren, kun je je onderscheiden door niet te begeren, of althans die indruk te wekken. Gebruikmakend van de karikatuur van de ongezond etende corpulente arbeider als prototype van overconsumptie kun je je als hogere klasse onderscheiden met een afgetraind of skinny lichaam (ook al is je eigen consumptie feitelijk misschien wel drie keer zo hoog).

De opkomst van de schaarste

De mimetische theorie biedt een plausible verklaring van het verschijnsel economische groei. Maar het blijft onduidelijk waarom institutionele groei zo kenmerkend is voor de moderne tijd. Hoe is dit gekomen? Deze vragen vormen het hoofdthema van het op Girard geïnspireerde werk van Paul Dumouchel en Jean-Pierre Dupuy, zie ook het werk van Hans Achterhuis.³ Hierboven voegde ik al terloops een verbijzondering van de mimetische begeerte toe toen ik sprak van *interne bemiddeling*. De mimetische begeerte is universeel, een antropologisch gegeven, maar in welke beddingen ze wordt geleid en of ze al dan niet kan escaleren hangt af van de culturele context. De bovenstaande analyse lijkt goed toepasbaar op onze tijd, maar niet op het grootste deel van de geschiedenis van de mensheid. Al deze eeuwen was er nauwelijks groei, en was de groei zeker niet institutioneel. Er was geen *noodzaak* tot groei. Er was ongetwijfeld rivaliteit over objecten, maar de cultuur perkte deze op allerlei manieren in. Volgens Dumouchel was er daarom geen schaarste, die hij definieert in institutionele zin.⁴

Schaarste is het algeheel verloren gaan van solidariteitsverplichtingen die de gemeenschap verenigden. Zij is de systematische overtreding van de traditionele verboden. Zij is de bewuste weigering van de antimimetische bescherming, die het heilige en de religie boden. Deze omkering ten aanzien van het heilige en de religie schept als sociale constructie een geheel van goederen en hulpbronnen zodanig dat de behoef-



René Girard

ten en verlangens van allen niet bevredigd kunnen worden.

In de traditionele samenleving zien we een grote rol niet alleen van familieverbanden, maar ook van de *gift* en de *wederkerigheid*. Hierdoor werd een netwerk van onderlinge verplichtingen geweven, ongeveer het tegenovergestelde van de moderne markttransactie waarin de twee actoren elkaar als vreemden tegenkomen en na afloop weer als vreemden uit elkaar gaan. Om die reden stelt Dumouchel dat in de traditionele gemeenschappen geen schaarste was. Wanneer het slecht ging met iemand, leidde dit, normaal gesproken, niet tot de ondergang omdat de persoon altijd wel opgevangen werd, door familie dan wel door andere leden van de gemeenschap. Omgekeerd, als iemand rijk werd was het gewoonte dat deze van zijn bezit deelde, waardoor hij afgunst vermeid en sociale status opbouwde. Met het verdwijnen van de solidariteitsverplichtingen kwamen individuen er alleen voor te staan, en wordt volgens Dumouchel de sociale relatie primair gekenmerkt door *onverschilligheid*. Wanneer Adam Smith schrijft dat het niet (alleen) uit welwillendheid is dat de bakker de klant voorziet van brood, dan is daarbij de aanname dat de klant niet de moeder is van de bakker, of de man die hem vorige maand hielp toen hij ziek was.

Het lijkt overdreven om te stellen dat de samenleving tegenwoordig gekenmerkt worden door onverschilligheid. Men zou kunnen tegenwerpen dat weliswaar de solidariteitsverplichtingen zijn verdwenen, maar daarmee nog niet de solidariteit zelf. Die is er zeker nog wel, maar dan als de keuze van een autonoom individu. Inderdaad, maar dat betekent ook dat ze niet meer een organiserend principe is, zoals in de traditionele samenleving.

Geweld en slachtoffers

Volgens de cultuurtheorie van Girard is de menselijke cultuur gegrond in zondebokgeweld. Dat houdt in dat de cultuur gebruik maakt van sacraal geweld (uitdrijven van de zondebok, offers, oorlog, enz.) om het geweld in toom te houden: dat wil zeggen, het groter geweld binnen de gemeenschap dat een continu risico is voor mimetische mensen. Met een Engels woord: de sacrale samenleving 'contains' geweld, in de dubbele zin dat ze geweld bevat maar ook dat ze het geweld binnen de perken houdt. Gevolg hiervan is dat de culturele instituties typisch een ambivalent karakter hebben. De traditionele solidariteitsverplichtingen bieden een sociaal vangnet, maar kunnen ook het geweld in de vorm van wraak laten escaleren, wat in een cultuur van onverschilligheid veel minder gebeurt.

Het moderne economische systeem van markt, schaarste en institutionele economische groei heeft de transcendente rol van religie, de rol van 'containment' van geweld overgenomen. Dat het moderne economische systeem gebaseerd is op geweld, weten we natuurlijk al sinds Marx. Er zijn grenzen aan de economische groei, niet, zoals de Club van Rome dacht, door een tekort aan grondstoffen, maar in die zin dat er altijd een grens is tussen hen die binnen zijn en van de groei profiteren en wie (of wat) buiten de grens valt (vergelijkbaar met de oergrens tussen de gemeenschap die de zondebok uitstoot en de uitgestoten zondebok). Achterhuis spreekt over de 'onzichtbare voet'. We moeten hier in het bijzonder denken aan kolonialisme, neo-imperialisme of tegenwoordig de outsourcing van verontreinigende productie naar ontwikkelingslanden, maar ook binnen de eigen Westerse maatschappij zijn er mensen die de prijs betalen.

Daar staat tegenover dat het moderne economische systeem het geweld ook beperkt. De massaproductie voorkomt een gewelddadig conflict. Kolonialisme en neo-imperialisme hebben bij ons een negatieve klank, maar in voorgaande eeuwen waren het vormen van economische groei die volgens de aanhangers een hoger sociaal doel vormden. Expliciet vinden we dit bijvoorbeeld verwoord in de woorden van de Britse politicus Cecil Rhodes.⁵ Hij beschrijft hoe hij een vergadering had bijgewoond van werklozen in East End en vervolgt dan:

Met het verdwijnen van de solidariteitsverplichtingen kwamen individuen er alleen voor te staan, en werd de sociale relatie primair gekenmerkt door onverschilligheid.

“Mijn grote gedachte is de oplossing van het sociale vraagstuk. (...) Om de 40 miljoen bewoners van het Verenigd Koninkrijk van een moordende burgeroorlog te redden, moeten wij, koloniale politici, nieuwe landen ontsluiten om daar onze overtoollige bevolking heen te brengen, om nieuwe afzetgebieden voor de waren die in onze fabrieken en mijnen worden geproduceerd te verkrijgen. (...) Wanneer gij geen burgeroorlog wilt, moet gij imperialisten worden.”

Vanuit dit perspectief is de economische groei er niet om ons gelukkiger te maken, maar is het bittere noodzaak om in de samenleving of tussen landen de vrede te kunnen bewaren.

Nu is ook een belangrijk element van Girards raamwerk dat het sacrale geweld is ontmaskerd door het Evangelie. Deze ‘ontmanteling’ is een proces van eeuwen. De overgang naar de moderne tijd in de 18^{de} eeuw is daar dan een voorlopig eindresultaat van. De ontmanteling is direct gekoppeld aan het zichtbaar worden van de slachtoffers. Het slachtoffer wordt steeds meer zichtbaar en krijgt steeds meer macht (als je tegenwoordig iets wil bereiken moet je zeggen dat je opkomt voor slachtoffers). Je kunt een tijdje de slachtoffers onzichtbaar of buiten de deur te houden, maar uiteindelijk zal dat niet lukken, is Girards these.

Een kritische lezer zal misschien opmerken dat er in ons betoog een spanning bestaat tussen de onverschilligheid als kenmerk van de markteconomie en de aandacht voor slachtoffers. Wat is het nu? Ik denk dat het antwoord is: beide. Het is niet het een of het ander, maar een spanning die voor een belangrijk deel ten grondslag lag aan de politieke dynamiek in het Westen bij het vormgeven van de moderne verzorgingsstaat gedurende de 20^{ste} eeuw. Inmiddels lijkt de politieke spanning verschoven te zijn naar een spanning tussen hen die wel en die niet meer geloven in dit project.

Postgroei?

Volgens de Girardiaanse analyse van de moderne economie in het werk van Dumouchel en Dupuy is het systeem van economische groei, markt en schaarste meer dan een economisch stelsel dat voorziet in de nodige goederen. Het is een culturele macht (naast andere machten zoals het geweldsmonopolie van de nationale staat) die het geweld moet beheersen bij ontstentenis van het traditionele sacrale geweld. Dit kan een verklaring zijn voor de bovengenoemde *ideologie* van de economische groei. Maar als de analyse hout snijdt, is ook meteen duidelijk hoe moeilijk het is om tot alternatieve stelsels te komen. Er zijn al veel voorstellen gedaan tot de-growth, agrowth of postgroei. Sommige bedrijven zijn ermee aan het experimenteren. De voorstellen proberen iets concreets te doen aan een op de afgrond afstevenende groeieconomie. Ze lijken echter enigszins naïef als het gaat om het institutionele karakter van de groei. Ik mis in deze voorstellen aandacht voor de beheersing van het sociale geweld wanneer dit niet meer ‘contained’ is. In een breed overzicht van de de-growth literatuur benoemt Kallis⁶ wél de sociale pacificatie, en zijn conclusie is dat een postgroei economie eigenlijk alleen realistisch is onder een autoritair regime, zoals China. Maar hebben we dat ervoor over?

Een ‘agrowth’ voorstel tot een andere meer humane inrichting van de economie vinden we in het boeiende boek van Govert Buijs, *Waarom werken we zo hard?* Het is interessant om diens betoog te confronteren met de Girardiaanse analyse en te zien hoe ze elkaar kunnen aanvullen.

Homo cooperans

Buijs schildert een groot verhaal van de geschiedenis van de mensheid als een geschiedenis van de samenwerking. Zijn mensbeeld is de *homo cooperans*, tegenover de bekende *homo economicus* (in de populaire zin van iemand die alleen zijn eigen profijt zoekt). De *homo cooperans* is een van anderen afhankelijke, maar ook creatieve mens. Buijs laat de gewelddadigheid van de menselijke soort niet onvermeld, maar past zijn mensbeeld daar niet op aan. Dat doet hij ook niet als hij aankomt bij de moderne *homo economicus*. Hoe kan de *homo cooperans* opeens in zijn tegendeel evolueren? Buijs ziet deze overgang echter vooral als een ideologische strijd. In werkelijkheid bleef de mens namelijk een *homo cooperans*, en juist daaraan moet het succes van de economische groei worden toegeschreven. Als er al in de praktijk sprake was van botte zelfzucht, dan ging het om aberraties die de echte vooruitgang alleen maar in de weg zaten. Het betoog van Buijs is prikkelend en roept de vraag op welke rol samenwerking heeft in de mimetische antropologie en of deze rol niet groter zou moeten zijn dan die nu is.

Dumouchel wijst in een later essay op een duidelijk verband is tussen de mimetische capaciteiten van de mens en zijn vermogen tot complexe vormen van samenwerking.⁸ Een bepaalde mate van mime en lichamelijke intersubjectiviteit deelt de mens met de dieren – denk alleen al aan kuddedieren. Voor complexere vormen van samenwerking is een basisvereiste dat het subject in staat is de bedoeling van de ander te begrijpen. Interessant vind ik recente psychologische experimenten op het gebied van empathie die aantonen dat

kinderen al op een heel jonge leeftijd in staat zijn te begrijpen wat een speler in het experiment verlangt (bijvoorbeeld een wasknijper oprapen) en dat ze proberen te helpen (dus het verlangen overnemen) als dat zogenaamd niet lukt.⁹ We kunnen denk ik gevoeglijk stellen dat de homo cooperans om te beginnen een homo mimeticus is. Maar is de homo mimeticus altijd een homo cooperans? Het probleem is niet dat mensen niet samenwerken, maar dat ze ook rivaliseren – en om het nog ingewikkelder te maken, dat ze meestal juist rivaliseren met de mensen in hun omgeving, de mensen met wie ze samenwerken.

Het probleem is niet dat mensen niet samenwerken, maar dat ze ook rivaliseren.

Waar Dumouchel en Dupuy de breuk analyseren die optrad in de 18^{de} eeuw, wijst Buijs op de continuïteit. De moderne groei is een volgend stadium van de ontwikkeling van de burgermaatschappij. Naar mijn mening doet dit onvoldoende recht doet aan de reële *culture shift* die optrad met een op groei gebaseerde economie. Interessant is dat beide verklaringen een belangrijke rol geven aan de doorwerking van het Evangelie, maar waar Dumouchel (voor 1700) een premoderne samenleving ziet van sacrale solidariteitsverplichtingen, ziet Buijs in diezelfde samenleving het resultaat van een agapeïsche revolutie, begonnen met de ontwikkeling van de middeleeuwse steden. Voor beide is iets te zeggen. De werkelijkheid heeft meerdere dimensies. De middeleeuwse samenleving had een christelijke inspiratie maar was ook een voortzetting van de Germaanse cultuur. Ik denk verder aan wat Jezus in Mattheüs 13 zei over het Koninkrijk. De komst van het Koninkrijk is geen inkopper en geen lineair proces. Welk effect het heeft hangt af van de grondhouding van de ontvangers (de aarde in de gelijkenis van de zaaier), het begint steeds in de marges (mosterdzaadje), groeit door langzame mimetische doorwer-

king (zuurdesem) en roept mimetische tegenreacties op (onkruid) met een complexe realiteit als gevolg.

Is de groeieconomie het einde?

Girard is niet fatalistisch maar ook niet erg optimistisch als het gaat om de huidige tijd, die hij schildert in apocalyptische termen. In de analyse van Dumouchel en Dupuy is de op schaarste gebaseerde markteconomie de opvolger van de religie als het gaat om het bieden van een transcendentie en 'containment' van het sociaal geweld. Volgens Dupuy verliest de economie echter langzamerhand haar transcendent karakter, en zijn de recente economische crises niet alleen crises *in* de economie, maar ook van de economie zelf als transcendentie. De vraag wat dat betekent voor de toekomst laat hij open. Moeten we ons voorbereiden op het einde van de groeieconomie en het einde van onze vrijheid?

Hans Weigand is associate professor Informatiesystemen aan Tilburg University en voorzitter van de Nederlandse Girardkring.

Noten

- 1 Haapanen, Liisa, and Petri Tapio. Economic growth as phenomenon, institution and ideology: a qualitative content analysis of the 21st century growth critique. *Journal of Cleaner Production* 112 2016, pp. 3492-3503.
- 2 Geciteerd in Paul Dumouchel, *The Ambivalence of Scarcity and other Essays*, Michigan State University Press 1997, p. 11.
- 3 In het vervolg gebruik ik met name de essaybundel van Paul Dumouchel, *The Ambivalence of Scarcity and other Essays*, Michigan State Univ Press 1997, en Hans Achterhuis, *Het rijk van de schaarste*, Ambo 1988.
- 4 Dumouchel, 1997, p. 34.
- 5 Geciteerd in Achterhuis, 1988, p. 103.
- 6 Kallis, Giorgos, e.a., Research on degrowth. *Annual Review of Environment and Resources* 43.1 2018, pp. 291-316.
- 7 Govert Buijs, *Waarom werken we zo hard?* Boom, 2019.
- 8 Paul Dumouchel, Homo Mimeticus. Essay opgenomen in Dumouchel, 1997.
- 9 <https://www.youtube.com/watch?v=aS-QLB8ELyk>



Prijswijziging abonnementen Sophie

Per 1 januari 2023 zullen de prijzen van abonnementen en losse nummers van Sophie licht stijgen. De wijziging wordt automatisch in uw incasso doorgevoerd. De nieuwe prijzen zijn als volgt:

Tarief Nederland print:	€43,- per jaar
Tarief buitenland print:	€56,50 per jaar
Digitaal abonnement:	€25,- per jaar
Studententarief print + digitaal:	€21,50 per jaar
Studententarief buitenland:	€35,- per jaar
Studententarief digitaal:	€12,50 per jaar
Losse nummers:	€9,- (incl. verzendkosten)
Losse nummers digitaal:	eerste maal gratis, daarna €6,-