

Dit leven

Martin Hägglund

# DIT LEVEN

*Hoe onze sterfelijkheid ons vrijmaakt*

*vertaald door Jan Robert Braat, Huub Stegeman en Albert Witteveen*



ALFABET UITGEVERS

2022

Een deel van hoofdstuk 2 verscheen, in licht aangepaste vorm, eerder als 'Knausgaard's Secular Confession' in *boundary 2* ([www.boundary2.org](http://www.boundary2.org)) op 23 augustus 2017.

Copyright © 2019 Martin Hägglund

Oorspronkelijke titel *This Life. Secular Faith and Spiritual Freedom*

Oorspronkelijke uitgeverij Pantheon Books, onderdeel van Penguin Random House LLC, New York

© Nederlandse vertaling Jan Robert Braat, Huub Stegeman, Albert Witteveen en Alfabet Uitgevers

Omslagontwerp bij Barbara

Omslagbeeld Getty Images

Auteursfoto Pontus Höök

Typografie binnenwerk Peter Verwey

ISBN 978 90 213 4160 6

NUR 320

[alfabetuitgevers.nl](http://alfabetuitgevers.nl)

*Alfabet Uitgevers vindt het belangrijk om op milieuvriendelijke en verantwoorde wijze met natuurlijke bronnen om te gaan. Bij de productie van dit boek is daarom gebruikgemaakt van papier waarvan het zeker is dat de productie niet tot bosvernietiging heeft geleid.*

# *Inhoud*

Inleiding	II
<b>Deel I</b> Seculier geloof	
1 Geloof	51
2 Liefde	86
3 Verantwoordelijkheid	147
<b>Deel II</b> Geestelijke vrijheid	
4 Natuurlijke en geestelijke vrijheid	201
5 De waarde van onze eindige tijd	245
6 Democratisch socialisme	312
Conclusie: Ons enige leven	382
Noten	444
Bibliografie	474
Dankwoord	489
Register	495

*Voor mijn vriend*

*Niklas Brismar Pålsson*

*Met wie alle tijd vrije tijd is*

Als ik in de hemel kwam, Nelly, zou ik doodongelukkig zijn... Ik heb eens gedroomd dat ik er was... Ik wilde alleen zeggen dat ik me in de hemel niet thuis voelde; en ik huilde me ongelukkig om weer naar de aarde terug te mogen; en de engelen waren zo boos dat ze me eruit smeten, midden op de hei en boven op de Woeste Hoogten; waar ik snikkend van blijdschap ontwaakte.

*Emily Brontë, Woeste Hoogten*

## *Inleiding*

### **I**

Mijn familie komt uit Noord-Zweden. Het huis waar mijn moeder is geboren, en waar ik elke zomer van mijn leven heb doorgebracht, ligt aan de Oostzee. Het dramatische landschap, met zijn uitgestrekte bossen, woeste bergen en hoge rotsformaties die boven de zee uittorenen, is uitgesleten door het ijs van de laatste ijstijd dat twaalfduizend jaar geleden vanuit het noorden oprukte. Het land wordt nog altijd hoger en door het terugtrekken van de gletsjers komen er meer en meer delen van het landschap tevoorschijn. Dat wat vroeger, toen mijn moeder een kind was, de zanderige zeebodem was, is nu een deel van onze tuin. De stenen onder mijn voeten zijn een herinnering aan de geologische tijd waarin we maar een ogenblik zijn. Daar wordt de korthed van mijn leven duidelijk door de vormen van tijd waaraan ik word herinnerd. Als ik het huis binnenstap waar mijn grootmoeder woont, zie ik onze familiestamboom op de muur – enigszins onzekere lijnen van boeren en landarbeiders die teruggaan tot in de zestiende eeuw. Als ik de bergen beklim die uit de oceaan oprijzen, kan ik de schaal van de ijstijd zien die nog steeds het landschap vormt waarin we ons bevinden.

Terugkeren naar het huis van mijn familie is eraan herinnerd worden hoe mijn leven afhankelijk is van de geschiedenis: zowel de natuurlijke geschiedenis van de evolutie als de sociale geschiedenis van hen die me voorgingen. Wie ik kan zijn en wat ik kan doen wordt niet alleen door mij bepaald. Mijn leven is afhankelijk van de vorige generaties en van degenen die voor mij hebben gezorgd, en wij allen zijn op onze beurt afhankelijk van een geschiedenis van de aarde die zo gemakkelijk anders had kunnen zijn en waarin we evengoed geen van allen ooit het licht hadden kunnen zien.

Bovendien is mijn leven historisch in die zin dat het gericht is op een toekomst die niet vaststaat. De werelden waarvan ik deel uitmaak, de projecten die ik ondersteun en waar ik me aan vasthoud, kunnen bloeien en op dynamische wijze veranderen, maar ze kunnen ook uiteenvallen, atrofiëren en afsterven. De werelden die zich openen via mijn familie en vrienden, de projecten die vorm geven aan mijn werk en mijn politieke engagement, dragen de belofte van mijn leven in zich, maar ook het risico dat mijn leven in duigen valt of geen zin meer heeft. Kortom, zowel mijn leven als de projecten waarmee ik bezig ben zijn eindig.

Eindig zijn betekent in de eerste plaats twee dingen: afhankelijk zijn van anderen en je tijdens het leven verhouden tot de dood. Ik ben eindig omdat ik mijn leven niet in mijn eentje kan volhouden en omdat ik zal sterven. En zo zijn ook de projecten waarvoor ik me inzet eindig, omdat ze slechts leven door de inspanningen van degenen die zich ermee engageren en ze zullen ophouden te bestaan als ze worden opgegeven.

De gedachte aan mijn eigen dood, en de dood van alles wat ik liefheb, is uiterst pijnlijk. Ik wil niet sterven, want ik wil mijn leven en het leven van wat ik liefheb in stand houden. Tegelijkertijd wil ik niet dat mijn leven eeuwig is. Een eeuwig leven is niet alleen onhaalbaar, maar ook onwenselijk, omdat het de zorg en de hartstocht zou wegnemen die mijn leven bezielen. Dit probleem doet zich zelfs voor binnen religieuze tradities die het geloof in het eeuwige leven aanhangen. In een artikel in *U.S. Catholic* vroeg de auteur zich eens af: 'De hemel: Zal het daar saai zijn?' Die vraag wordt vervolgens ontkennend beantwoord, want in de hemel zijn de zielen geroepen 'niet tot eeuwige rust, maar tot eeuwige activiteit – eeuwige sociale beweging'.<sup>1</sup> Toch benadrukt dit antwoord hooguit het probleem, omdat er in de hemel niets is om bezorgd over te zijn. Bezorgdheid veronderstelt dat er iets mis kan gaan of verloren kan gaan, anders zouden we ons er niet om bekommeren. Van eeuwige activiteit – net als eeuwige rust – wordt niemand warm of koud, aangezien die toch niet kan worden gestopt en ook door niemand vol hoeft te worden



gehouden. Het probleem is niet dat een eeuwige activiteit 'saai' zou zijn, maar dat ik haar niet zou kunnen begrijpen als mijn activiteit. Elke activiteit van mij (ook een saaie) vereist dat ik haar volhoud. In een eeuwige activiteit kan er geen persoon zijn die zich verveelt of op een andere manier geraakt wordt, omdat een eeuwige activiteit niet afhankelijk is van het feit dat iemand haar volhoudt.

In plaats van mijn leven zinvol te maken, zou de eeuwigheid het zinloos maken, omdat mijn daden geen doel zouden dienen. Wat ik doe en waar ik van houd kan er voor mij alleen toe doen omdat ik mezelf als sterfelijk beschouw. Mijn zelfbegrip als sterfelijke hoeft niet expliciet en theoretisch te zijn, maar is impliciet in al mijn praktische verbintenissen en prioriteiten. De vraag wat ik met mijn leven moet doen – een vraag die aan de orde is bij alles wat ik doe – veronderstelt dat ik ervan uitga dat mijn tijd eindig is. Wil de vraag hoe ik mijn leven moet leiden als vraag begrijpelijk zijn, dan moet ik geloven dat ik zal sterven. Als ik geloofde dat mijn leven eeuwig zou duren, zou ik nooit kunnen denken dat het op het spel stond en zou ik nooit in beslag genomen worden door de behoefte om iets met mijn tijd te doen. Ik zou niet eens kunnen bedenken wat het betekent om iets liever eerder dan later in mijn leven te doen, omdat ik geen besef zou hebben van een eindige levensduur die urgentie geeft aan een project of activiteit.

Het gevoel van mijn eigen onvervangbare leven is dus onafscheidelijk van mijn gevoel dat het zal eindigen. Het aantrekkelijke van datzelfde landschap dat ik elke zomer weer bezoek is voor een deel dat ik het misschien nooit meer zal terugzien. Bovendien draag ik zorg voor het behoud van het landschap, omdat ik me ervan bewust ben dat zelfs het voortbestaan van de natuurlijke omgeving niet gegarandeerd is. En zo is ook mijn toewijding aan degenen van wie ik houd onlosmakelijk verbonden met het gevoel dat ze niet als vanzelfsprekend kunnen worden beschouwd. Mijn tijd met familie en vrienden is kostbaar omdat we er het beste van moeten maken. Onze tijd samen wordt verlicht door het besef dat hij niet eeuwig zal duren en dat we voor elkaar moeten zorgen omdat ons leven kwetsbaar is.

Het besef van eindigheid – het besef van de uiteindelijke broosheid van alles waar we om geven – is de kern van wat ik ‘seculier geloof’ noem. Een seculier geloof hebben is toegewijd zijn aan een leven dat zal eindigen, toegewijd zijn aan projecten die kunnen mislukken of op niets uitlopen. Van het concrete (hoe we omgaan met uitvaarten) tot het algemene (wat een leven de moeite waard maakt) zal ik laten zien hoe seculier geloof tot uiting komt in de manieren waarop we rouwen om onze geliefden, verbintenissen aangaan en ons bekommeren om een duurzame wereld. Ik noem het ‘seculier geloof’ omdat het gewijd is aan een vorm van leven die begrensd is door de tijd. In overeenstemming met de betekenis van het Latijnse woord *saecularis*, is seculier geloven het zich toewijden aan personen of projecten die werelds en tijdelijk zijn. Seculier geloof is de vorm van geloof die we allen aanhangen bij de zorg voor iemand die of iets wat verloren zou kunnen gaan. We geven allemaal om onszelf, om anderen, om de wereld waarin we ons bevinden, en zorg is onlosmakelijk verbonden met het risico van verlies.

De gemene deler van wat ik religieuze vormen van geloof noem, is daarentegen een devaluatie van ons eindige leven als een lagere vorm van zijn. Alle wereldgodsdiensten (hindoeïsme, boeddhisme, jodendom, islam en christendom) stellen dat de hoogste vorm van bestaan of de meest wenselijke vorm van leven een eeuwige is en niet een eindige. Religieus zijn – of een religieus perspectief hebben op het leven – is onze eindigheid beschouwen als een gebrek, een illusie, of een gevallen staat van zijn. Bovendien blijft een dergelijke religieuze kijk op het leven niet beperkt tot geïnstitutionaliseerde religie of tot feitelijke gelovigen. Zelfs veel mensen die niet gelovig zijn onderschrijven nog steeds het idee dat onze eindigheid een beperking is en dat we lijden aan een gebrek aan eeuwig leven.

Vanuit een religieus perspectief wordt onze eindigheid gezien als een betreurenswaardige toestand die idealiter zou moeten worden overwonnen. Dat is echter een uitgangspunt waar ik het niet mee eens ben. Ik probeer te laten zien dat elk leven dat de moeite waard is, eindig moet zijn en een seculier geloof vereist.

Het seculiere geloof zet zich in voor personen en projecten die verloren kunnen gaan: om ze te doen voortleven voor de toekomst. Verre van te berusten in de dood, tracht een seculier geloof de dood uit te stellen en de omstandigheden van het leven te verbeteren. Zoals we zullen zien, mag voortleven niet worden verward met eeuwigheid. De inzet om verder te willen leven drukt geen streven uit om eeuwig te leven, maar om langer en beter te leven, niet om de dood te overwinnen, maar om de duur van het leven te verlengen en de kwaliteit van een vorm van leven te verbeteren.

De inzet om verder te leven draagt het besef van eindigheid in zich. Hoelang de beweging van het blijven leven ook mag duren – en hoezeer de kwaliteit ervan ook mag worden verbeterd –, er kan altijd een einde aan komen. Zelfs wanneer we vechten voor een ideaal dat veel verder reikt dan ons eigen leven – een politieke visie voor de toekomst, een duurzame erfenis voor de komende generaties – zijn we toegewijd aan een vorm van leven die misschien zal ophouden te bestaan of nooit zal ontstaan. Dit gevoel van eindigheid is intrinsiek aan de reden waarom het belangrijk is dat iets of iemand voortleeft. Als we trachten het bestaan van iets te bevorderen, te verlengen of te verbeteren – het op een betere manier te laten voortbestaan – worden we gedreven door het besef dat het verloren kan gaan als we niet handelen. Zonder dit risico van verlies zouden onze inspanningen en onze trouw aan het project niet nodig zijn.

Een seculier geloof hebben is erkennen dat het voorwerp van ons geloof afhankelijk is van de praktijk van het geloof. Ik noem het seculier geloof, omdat het voorwerp van devotie niet los bestaat van hen die in het belang ervan geloven en het door hun trouw in leven houden. Het doel van seculier geloof – het leven dat we proberen te leiden, de instellingen die we trachten op te bouwen, de gemeenschap die we trachten te bereiken – is onlosmakelijk verbonden met wat we doen en hoe we dat doen. Door de beoefening van een seculier geloof binden we ons aan een normatief ideaal (een opvatting over wie we als individu en als gemeenschap zouden moeten zijn). Het ideaal zelf hangt echter af van de manier waarop we ons engagement

trouw blijven, en blijft openstaan voor uitdagingen, verandering of verwerping. Het object van religieus geloof daarentegen wordt geacht onafhankelijk te zijn van de trouw van eindige wezens. Het object van het religieus geloof – of het nu God is of een andere vorm van oneindig wezen – wordt uiteindelijk beschouwd als scheidbaar van de praktijk van het geloof, omdat het niet afhangt van enige vorm van eindig leven.

Het meest fundamentele voorbeeld van eindigheid in ons historisch moment is het vooruitzicht dat de aarde zelf vernietigd zal worden. Als de aarde vernietigd zou worden, zouden alle levensvormen die voor ons van belang zijn, uitsterven. Niemand zou blijven leven en geen enkel aspect van ons leven zou herinnerd worden.

Maar vanuit het standpunt van het religieuze geloof is zo'n einde van het leven slechts schijn. Zelfs als alle vormen van voortleven worden beëindigd, gaat er niets wezenlijks verloren, want het wezenlijke is eeuwig en niet eindig. Zoals William James opmerkt in de conclusie van zijn klassieker *Vormen van religieuze ervaring*, is de ondergeschiktheid van het eindige aan het eeuwige de gemeenschappelijke noemer voor zowel orthodoxe godsdiensten als voor alle vormen van religieuze mystiek. '[H]et is mogelijk dat deze wereld eens in vlammen of kou zal ondergaan zoals de wetenschap ons verzekert,' aldus James, maar voor wie religieus gelooft, is 'Gods bestaan [...] de garantie voor een ideële orde die duurzaam zal worden bewaard.'<sup>2</sup> Vanuit religieus oogpunt is het einde van de wereld dan ook uiteindelijk geen tragedie. Integendeel, veel religieuze doctrines en religieuze visies zien uit naar het einde van de wereld als het moment van verlossing. Dit moment kan ofwel worden voorgesteld als het collectieve einde van de mensheid wanneer over verdoemenis en verlossing wordt beslist (zoals in het jodendom, het christendom en de islam), ofwel als het einde van een individu door opneming in een tijdloze staat van zijn (zoals in het hindoeïsme en het boeddhisme). In beide gevallen wordt ons leven als eindig wezen niet gezien als een doel op zich, maar eerder als een middel om het einde van de menselijke geschiedenis te bereiken.

Om dezelfde reden kunnen de klimaatverandering en de moge-

lijke vernietiging van de aarde niet als een existentiële bedreiging worden gezien vanuit het standpunt van het religieuze geloof. Om de existentiële bedreiging voor jezelf en voor toekomstige generaties te begrijpen, moet je niet alleen geloven dat het leven eindig is, maar ook dat alles wat waardevol is – alles wat ertoe doet – afhankelijk is van eindig leven. Dit is precies wat religieus geloof ontkent. Als je een religieus geloof hebt, geloof je dat al het eindige leven kan worden beëindigd en dat wat werkelijk waardevol is toch zal blijven bestaan.

De Dalai Lama vatte het perfect samen toen hem werd gevraagd hoe een boeddhist – voor wie de eindige wereld een illusie is en die streeft naar onthechting van alles wat vergaat – bezorgd kan zijn over onze huidige ecologische crisis. ‘Een boeddhist zou zeggen dat het niet uitmaakt,’ antwoordde de Dalai Lama.<sup>3</sup> Dat zal je misschien verbazen, aangezien de boeddhistische ethiek een vreedzame relatie met de natuur en alle levende wezens bepleit. Toch wordt de boeddhistische ethiek niet gemotiveerd door een bezorgdheid over de natuur of levende wezens als doelen op zich. De motivatie is veeleer bevrijd te worden van karma, met als doel geheel bevrijd te worden van het leven en anderen te helpen hetzelfde doel te bereiken. Het doel van het boeddhisme is niet dat iemand blijft leven – of dat de aarde zelf blijft leven – maar dat de staat van nirwana wordt bereikt, waarin niets van belang is.

Het boeddhistische perspectief is geen uitzondering, maar maakt expliciet wat impliciet is in elke religieuze inzet op de eeuwigheid. Als je het eeuwige leven nastreeft, is het eindige leven niet belangrijk omwille van zichzelf, maar dient het als een middel om de verlossing te bereiken.

Natuurlijk kun je zelfs als je religieus bent nog steeds intens begaan zijn met het lot van ons leven op aarde. Mijn punt is echter dat als je je bekommert om onze levensvorm als een doel op zich, je handelt op basis van een seculier geloof, zelfs als je beweert religieus te zijn. Religieus geloof kan gehoorzaamheid aan morele normen met zich meebrengen, maar het kan niet erkennen dat het uiteindelijke doel van wat we doen – de uiteindelijke reden waarom het van belang is

hoe we elkaar en de aarde behandelen – ons kwetsbare leven samen is. Vanuit religieus oogpunt is het uiteindelijke doel van wat we doen God te dienen of verlossing te verkrijgen, veeleer dan te zorgen voor ons gemeenschappelijk leven en de toekomstige generaties voor wie we verantwoordelijk zijn. Zodra we erkennen dat onze eindige levens – en de generaties die onze eindige erfenis mogen voortzetten – doelen op zich zijn, maken we expliciet dat ons geloof eerder seculier dan religieus is.

Daarom kan onze ecologische crisis alleen serieus worden genomen vanuit het standpunt van een seculier geloof. Alleen een seculier geloof kan zich inzetten voor de bloei van eindige levensvormen – duurzame levensvormen op aarde – als doel op zich. Als de aarde zelf in deze tijd van ecologische crisis een voorwerp van zorg is, dan is dat omdat we zijn gaan geloven dat ze een hulpbron is die kan worden uitgeput, een ecosysteem dat kan worden beschadigd en vernietigd. Of we ons nu om de aarde bekommeren om haarzelf of om de soorten die ervan afhankelijk zijn, het besef van haar precare bestaan is een intrinsiek onderdeel van de reden waarom we ons om haar bekommeren. Dit wil niet zeggen dat we alleen om de aarde geven omdat ze verloren kan gaan. Als we om de aarde geven, is dat eerder omwille van de positieve kwaliteiten die we haar toedichten. Een intrinsiek onderdeel van onze zorg voor de positieve kwaliteiten van de aarde is echter dat we geloven dat zij verloren kunnen gaan, hetzij voor ons, hetzij op zichzelf.

Hetzelfde geldt voor de manier waarop we zorg dragen voor ons eigen leven, het leven van degenen van wie we houden of van degenen voor wie we verantwoordelijk zijn. Zorg dragen voor iemand of iets vereist dat we geloven in de waarde ervan, maar het vereist ook dat we geloven dat wat gewaardeerd wordt, kan ophouden te bestaan. Om zorg te kunnen dragen moeten we in de toekomst geloven, niet alleen als een kans, maar ook als een risico. Alleen in het licht van het risico – alleen in het licht van een mogelijke mislukking of verlies – kunnen we ons inzetten om het leven van wat we belangrijk vinden in stand te houden. Seculier geloof is op zichzelf niet voldoende om

een verantwoordelijk leven te leiden – en het leidt er niet automatisch toe dat men de omstandigheden in de wereld verbetert – maar het is noodzakelijk om ethische, politieke en kinderlijke verbintenissen te motiveren.

Ik zal dan ook trachten aan te tonen dat het seculiere geloof aan de basis ligt van het verantwoordelijkheidsbesef. Laat me een basisvoorbeeld nemen: de Gulden Regel. Anderen behandelen zoals je zelf behandeld zou willen worden is een fundamenteel beginsel in zowel de seculiere als de religieuze morele leer. De Gulden Regel vereist echter geen enkele vorm van religieus geloof. Integendeel, een oprechte zorg voor anderen moet gebaseerd zijn op een seculier geloof. Als je de Gulden Regel volgt omdat je gelooft dat het een goddelijk gebod is, ben je meer gemotiveerd door gehoorzaamheid aan God dan door zorg voor een ander. En als je de Gulden Regel volgt omdat je gelooft dat het een goddelijke beloning zal opleveren (bijvoorbeeld de bevrijding van karma), handel je niet uit bezorgdheid voor het welzijn van anderen, maar eerder uit bezorgdheid om je eigen verlossing. Als je zorg voor een andere persoon gebaseerd is op geloof, zul je ophouden om haar te geven wanneer je je geloof verliest en daardoor laten zien dat je nooit om haar hebt gegeven als doel op zichzelf.

Zoals met alles wat ik in dit boek aandraag, richt ik mij hier zowel tot een religieus als tot een seculier publiek. Ik nodig de lezers die zichzelf als religieus beschouwen uit zich af te vragen of hun zorg voor anderen werkelijk wordt ingegeven door geloof in een goddelijk gebod of een goddelijke beloning. Bovendien moedig ik zowel religieuze als seculiere lezers aan om hun engagement met het eindige leven te erkennen als de voorwaarde voor verantwoordelijkheid. De Gulden Regel is niet afhankelijk van een religieus besef van eeuwigheid. Integendeel, hij hangt af van een seculier besef van eindigheid.

Om anderen te behandelen zoals we zelf behandeld zouden willen worden, moeten we onze gedeelde eindigheid erkennen, aangezien alleen eindige wezens behoefte kunnen hebben aan wederzijdse zorg. Een oneindig wezen heeft nooit iets nodig en kan zich niet bekommeren om hoe het behandeld wordt. De Gulden Regel eist dus van

ons dat we elkaar als eindig erkennen en elkaar trouw blijven als doel op zich. Het is omdat ik eindig ben dat ik in nood ben en dat het mij wat uitmaakt hoe ik behandeld word. Evenzo is het, omdat ik jou als eindig herken, dat ik kan begrijpen dat je in nood bent en dat het er toe doet hoe ik je behandel. Als we onze gedeelde kwetsbaarheid en eindigheid niet herkennen, is de eis van wederkerigheid niet te begrijpen en kunnen we niet verplicht worden om voor elkaar te zorgen als doel in onszelf.

Daarom zal ik een visie geven op het emancipatoire potentieel van de erkenning van ons seculiere geloof en onze wezenlijke eindigheid. Het emancipatoire potentieel van seculier geloof is een mogelijkheid die nog lang niet is bereikt in onze huidige staat van secularisatie en die niet mag worden verward met een geëmancipeerde vorm van seculier leven. Bovendien zal het seculiere leven, ook al is het verwezenlijkt, altijd kwetsbaar blijven, omdat het alleen door onze verbintenissen in stand wordt gehouden. De erkenning van de eindigheid biedt geen enkele garantie dat we op de juiste manier voor elkaar zullen zorgen. De erkenning van onze gedeelde eindigheid is een noodzakelijke voorwaarde om de eis van wederzijdse zorg begrijpelijk te maken, maar deze erkenning is geenszins voldoende voor daadwerkelijke wederkerigheid. Onze afhankelijkheid van elkaar en de broosheid van ons leven vragen veeleer om de ontwikkeling van instellingen voor sociale rechtvaardigheid en materiële welvaart. Ons vermogen om anderen rechtvaardig te behandelen hangt af van hoe wij op onze beurt zijn behandeld en verzorgd, vanaf onze eerste ervaringen met ouderliefde tot de organisatie van de maatschappij waarin we ons bevinden. Alleen een seculier perspectief stelt ons in staat ons te richten op deze normatieve praktijken – onze vormen van opvoeding, onderwijs, arbeid, politiek bestuur, enzovoort – als een kwestie van wat *wij* doen, als praktijken waarvoor *wij* verantwoordelijk zijn en die door *ons* moeten worden gehandhaafd, ter discussie gesteld of herzien, eerder dan dat ze door de natuur of een bovennatuurlijk decreet zijn gegeven.

Om diezelfde reden is het seculiere geloof de voorwaarde voor



vrijheid. Vrij zijn, betoog ik, is niet soeverein zijn of bevrijd van alle beperkingen, nee, we zijn vrij omdat we in staat zijn ons af te vragen wat we met onze tijd moeten doen. Alle vormen van vrijheid – de vrijheid om te handelen, de vrijheid om te spreken, de vrijheid om lief te hebben – kunnen alleen worden verstaan als vrijheid voor zover we vrij zijn ons bezig te houden met de vraag wat we met onze tijd moeten doen. Als het vaststond wat we moesten doen, wat we moesten zeggen en van wie we moesten houden – kortom, als het vaststond wat we met onze tijd moesten doen – dan zouden we niet vrij zijn.

Het vermogen deze vraag te stellen – de vraag wat we met onze tijd moeten doen – is de basisvoorwaarde voor wat ik geestelijke vrijheid noem. Om een vrij, geestelijk leven te leiden (in plaats van een leven dat louter bepaald wordt door natuurlijke instincten), moet ik verantwoordelijk zijn voor wat ik doe. Dat betekent uiteraard niet dat ik vrij ben van natuurlijke en sociale beperkingen. Ik heb er niet voor gekozen om geboren te worden met de beperkingen en mogelijkheden die ik toevallig heb. Bovendien had ik geen controle over wie er voor mij zorgde, wat ze met en voor mij deden. Mijn familie en de grotere historische context waarin ik geboren ben, hebben mij gevormd voordat ik er iets aan kon doen. En zo blijven sociale normen bepalen hoe ik mezelf kan zien en wat ik met mijn leven kan doen. Zonder sociale normen – normen die ik niet zelf heb uitgevonden en die vorm geven aan de wereld waarin ik mij bevind – kan ik niet begrijpen wie ik moet zijn of wat ik moet doen. Niettemin ben ik verantwoordelijk voor het handhaven, ter discussie stellen of transformeren van deze normen. Ik ben niet louter oorzakelijk bepaald door de natuur of door normen, maar handel in het licht van normen die ik ter discussie kan stellen en transformeren.<sup>4</sup> Dat betekent het om een geestelijk leven te hebben. Zelfs ten koste van mijn biologische overleving, mijn materiële welzijn of mijn sociale status, kan ik mijn leven geven voor een beginsel waaraan ik me houd of voor een zaak waarin ik geloof.

Mijn vrijheid vereist dus dat ik mij kan afvragen wat ik met mijn tijd

moet doen. Zelfs wanneer ik volledig opga in wat ik doe, wat ik zeg en waar ik van houd, moet de mogelijkheid van deze vraag levend zijn in mij. Als ik bezig ben met mijn activiteiten, moet ik wel het risico lopen verveeld te raken – anders zou mijn bezigheid een dwangmatige noodzaak zijn. Als ik toegewijd ben aan datgene waarvan ik houd, moet ik het risico lopen het te verliezen of op te geven – anders zou er niets op het spel staan om datgene waarvan ik houd in stand te houden en me er actief toe te verhouden. Het meest fundamentele is dat ik me moet verhouden tot mijn onherroepelijke dood – anders zou ik geloven dat mijn tijd oneindig is en zou er geen urgentie zijn om mijn leven ergens aan te wijden.

De voorwaarde voor onze vrijheid is dus dat we onszelf als eindig begrijpen. Alleen in het licht van het besef dat we zullen sterven – dat ons leven onbepaald, maar eindig is – kunnen we ons afvragen wat we met ons leven moeten doen en kunnen we onszelf op het spel zetten bij wat we doen. Daarom zijn alle religieuze visies op eeuwigheid, zoals we zullen zien, uiteindelijk visies op onvrijheid. In de voltooiing van de eeuwigheid zou het geen vraag zijn wat we met ons leven moeten doen. Dan zouden we voor altijd in gelukzaligheid verzonken zijn en daardoor verstoken van elke mogelijke handelingsmacht. In plaats van vrij te kunnen beslissen over wat we doen en waarvan we houden, zouden we gedwongen zijn ervan te genieten.

## II

*Dit Leven* richt zich zowel tot een religieus als tot een seculier publiek. Ik nodig de religieuze mensen (en iedereen die een religieuze interesse heeft) uit zich af te vragen of ze werkelijk geloven in de eeuwigheid en of dit geloof verenigbaar is met de zorg die hun leven bezielt. Verder moedig ik zowel religieuze als seculiere lezers aan in te zien waarom de eindigheid van ons leven niet moet worden beschouwd als een gebrek, een beperking of een verdorven toestand. In plaats van het ontbreken van eeuwigheid te beklagen, zouden we de inzet voor het eindige leven moeten erkennen als de voorwaarde voor alles wat op

het spel staat en voor iedereen om een vrij leven te leiden.

Mijn kritiek op het religieuze geloof doet niet in de eerste plaats een beroep op wetenschappelijke kennis, en mijn kritiek op religieuze waarden doet niet in de eerste plaats een beroep op wetenschappelijke feiten. Ik wil eerder een nieuw perspectief bieden op wat we geloven en wat we waarderen. Door ons om wie of wat dan ook te bekommeren, beoefenen we al een impliciete vorm van seculier geloof in wat we doen, aangezien we ons inzetten voor iemand die of iets wat kwetsbaar is. Mijn doel is ons seculiere geloof expliciet te maken in ons begrip van wat we doen en zo emancipatoire mogelijkheden te bieden om onze zorgpraktijken en ons gemeenschapsleven te transformeren.

Ik richt me tegen een van de meest algemeen aanvaarde veronderstellingen over religie. Volgens veel enquêtes is meer dan 50 procent van alle Amerikanen van mening dat religieus geloof noodzakelijk is om een moreel en verantwoordelijk leven te leiden. Dezelfde veronderstelling maakt deel uit van een meer algemene opleving van de politieke theologie, zowel bij vooraanstaande filosofen als bij het grote publiek. De intellectueel-historicus Peter E. Gordon heeft de ruimste definitie van politieke theologie gegeven, terwijl hij de heropleving ervan traceert bij denkers als Charles Taylor, Jurgen Habermas, en Jose Casanova. Volgens Gordon wordt politieke theologie bepaald door twee theses. De eerste poneert een normatief tekort: het seculiere leven lijdt aan een gebrek aan morele inhoud en kan geen levensvatbare basis vormen voor ons gezamenlijk politiek leven. De tweede gaat uit van een religieuze volheid: om zijn normatief tekort te compenseren, moet het seculiere leven zich tot de godsdienst wenden als de unieke en bevoorrechte bron van moreel-politieke voorschriften zonder welke samenleven niet mogelijk is. Zoals Gordon laat zien, zijn deze twee stellingen van de politieke theologie opmerkelijk hardnekkig, niet alleen in de ideeëngeschiedenis, maar ook in de hedendaagse filosofie en sociologie.<sup>5</sup>

Een dergelijke politieke theologie draagt bij tot een alomtegenwoordige, negatieve visie op de mogelijkheden van het seculiere leven. In

onze seculiere tijd zou het geloof in een eeuwig leven of een eeuwig zijn afgenomen zijn. Toch bestaat er een wijdverbreide opvatting dat de achteruitgang van het religieus geloof een groot verlies is en dat de hoop op de eeuwigheid uitdrukking geeft aan ons diepste verlangen, ook al kan dit niet worden vervuld. Het seculiere leven zou dan worden gekenmerkt door zowel een normatief als een existentieel tekort. Door de secularisatie zouden we zowel het morele fundament dat nodig is om onze samenleving bijeen te houden hebben verloren, als de verlossende hoop die nodig is om zin te vinden in ons leven.

De invloedrijkste versie van een dergelijke negatieve visie op het seculiere werd geformuleerd door de socioloog Max Weber aan het begin van de twintigste eeuw. Webers beroemde bewering dat het seculiere leven lijdt aan een ‘onttovering’ van de wereld blijft dienen als alibi voor politieke theologie en om het idee te verspreiden dat een samenleving zonder religieus geloof hopeloos tekortschiet. Volgens Weber heeft die onttovering drie belangrijke implicaties.<sup>6</sup> Ten eerste betekent onttovering dat we niet langer een beroep doen op ‘magische middelen’ – of andere vormen van bovennatuurlijke verklaring voor wat er in de wereld gebeurt. De rede neemt eerder een instrumentele vorm aan en gaat ervan uit dat ‘we alles – in beginsel – door berèkening zouden kunnen beheersen’. Ten tweede bedoelt Weber met onttovering dat ‘de ultieme en meest verheven waarden zich uit het openbare leven hebben teruggetrokken’, zodat we verstoken zijn van elke vorm van ‘echte gemeenschap’. Ten derde klaagt Weber dat onttovering inhoudt dat de dood niet langer ‘een betekenisvol fenomeen’ is.

Weber is van mening dat de menselijke wezens die in een betoverde wereld leefden (zijn voorbeeld is ‘Abraham, of een boer uit het verleden’) een ‘zinvolle’ verhouding tot de dood hadden, omdat zij zogenaamd ‘oud en der dagen zat’ stierven en zichzelf beschouwden als deel uitmakend van een ‘organische kringloop’. Wanneer Abraham of de boer uit het verleden op de rand van de dood stond, kon hij ervan uitgaan dat hij ‘oud en der dagen zat’ zou zijn, omdat het leven hem ‘gegeven had wat het te bieden had’ en er ‘voor hem geen

raadsels meer waren die hij zou willen oplossen'. Daarentegen kan de persoon die Weber als ontgoocheld omschrijft ('de cultuurmens') zijn leven nooit als voltooid beschouwen, omdat hij zich inzet voor de mogelijkheid van vooruitgang ('een beschaving die zich voortdurend verrijkt met gedachten, kennis en problemen') waaraan hij wil deelnemen. Zo iemand zal altijd ontevreden zijn, betoogt Weber, omdat zijn leven nooit voltooid kan worden, want wat hij oppikt, is 'immers maar een uiterst klein gedeelte [...] en dat is dan voor hem ook nog eens iets voorlopigs, niet definitiefs, en daarom is de dood voor hem een zinloos gegeven.' In plaats van te worden gezien als de zinvolle afsluiting van een leven en als de opgang naar de eeuwigheid, wordt de dood beschouwd als de zinloze onderbreking van een leven. Dit brengt Weber tot de conclusie dat het streven naar aardse vooruitgang ons leven eerder zinloos maakt dan zinvol: 'En aangezien de dood zinloos is, is ook het leven van de cultuurmens als zodanig zinloos, juist omdat het door zijn zinloze, eeuwige vooruitgang de dood tot iets zinloos maakt.'

Sinds Weber aan het begin van de twintigste eeuw zijn diagnose stelde, hebben veel denkers geprobeerd een remedie te bieden voor de onttovering en het gevoel van zinloosheid die inherent zouden zijn aan het seculiere leven. Ik zou daarentegen willen stellen dat de diagnose zelf uiterst misleidend is en op alle punten in twijfel moet worden getrokken.

Het fundamentele probleem is dat Weber geen begrip heeft voor het engagement met vrijheid die een onmiskenbare historische verworvenheid is van het moderne, seculiere leven. Voor Weber blijft er, wanneer we religieuze normen en waarden uit ons leven schrappen, niets anders over dan een verarmde instrumentele rede die elke 'ultieme waarde' of 'echte gemeenschap' onmogelijk maakt. Het idee van een instrumentele rede die op zichzelf werkt is echter onbegrijpelijk. We kunnen niet instrumenteel redeneren zonder een doel voor ogen te hebben waarvoor we ons leven leiden, aangezien niets ooit een middel kan zijn zonder dat er een waarde is die we als doel op zich beschouwen. Indien we geen doel zouden hebben – als alles tot in-

strumentele middelen zou worden herleid – zou het onmogelijk zijn het nut van wat dan ook te begrijpen. In tegenstelling tot religieus geloof erkent seculier geloof dat de bepalende doeleinden van ons leven afhangen van onze verbintenissen. Het gezag van onze normen kan niet worden vastgesteld door goddelijke openbaring of natuurlijke eigenschappen, maar moet worden ingesteld, gehandhaafd en gerechtvaardigd door onze praktijken. Als we ons niet beroepen op mysterieuze krachten of een bovennatuurlijk gezag, betekent dat niet (zoals Weber beweert) dat we geloven dat alles door berekening kan worden beheerst. Integendeel, seculier geloof betekent erkennen dat we in wezen afhankelijk zijn van – en verantwoording verschuldigd zijn aan – andere personen die niet kunnen worden beheerst of berekend, aangezien we allen vrije, eindige wezens zijn.

Zo kunnen ook de normen aan de hand waarvan we ons leven leiden in twijfel worden getrokken, betwist en herzien. De erkenning dat we verantwoordelijk zijn voor de vorm van ons gemeenschappelijke leven is geen belemmering voor ‘echte gemeenschap’, maar vormt de kern van het moderne, seculiere engagement met democratie. Net als andere politieke theologen heeft Weber echter geen vertrouwen in de democratie als feitelijke macht van het volk, maar meent hij dat de democratie ondergeschikt moet zijn aan een charismatisch leider (een führer, zoals Weber die functie vijftien jaar voor Hitlers machts-overname benoemde). Zonder een leider die de rol van een religieuze autoriteit vervult, zou de democratie geen inspirerende ‘ziel’ hebben, aangezien er voor Weber geen kenmerk van het seculiere leven zelf is dat mensen in echte gemeenschap kan samenbinden.<sup>7</sup>

Hoewel Weber zichzelf voordoet als iemand die een ‘waarde-neutrale’ diagnose stelt, verraaft zijn negatieve beoordeling van de mogelijkheden van het seculiere leven zijn religieuze vooronderstellingen. Met religieuze vooronderstellingen bedoel ik niet dat Weber in God of de eeuwigheid gelooft, maar dat hij onze eindigheid als een negatieve beperking beschouwt en ervan uitgaat dat het seculiere leven noodzakelijkerwijs lijdt onder een gebrek aan betekenis. Weber gaat er prat op dat hij de moed heeft om de ‘leegte’ van het leven zonder

religie onder ogen te zien – hij vergelijkt zichzelf met degene die ‘de lotsbestemming van zijn tijd niet [...] kan dragen’ en maar beter in ‘de armen van de oude kerken kan terugkeren’<sup>8</sup>, maar zijn idee van het seculiere leven als leeg of zinloos is zelf een religieuze notie.

Dit brengt Weber tot de conclusie dat het streven naar aardse vooruitgang ons leven eerder zinloos maakt dan zinvol, en het gezag waarop hij daarvoor een beroep doet is de uiterst religieuze schrijver Lev Tolstoj. Webers hele betoog geeft blijk van een opvallend onvermogen om de dynamiek van het leiden van een vrij en eindig leven te begrijpen. Weber lijkt te denken dat een vervullend leven moet leiden tot een gevoel van uiteindelijke bevrediging of voltooiing, waarbij men op een bepaald moment ‘der dagen zat’ is en de dood zelf kan verwelkomen als ‘zinvol’. Dit is een uiterst misleidende opvatting van wat het betekent een persoon te zijn die haar leven leidt. Persoon zijn is geen doel dat kan worden bereikt, maar een doel dat moet worden volgehouden.

Als ik bijvoorbeeld van mening ben dat mijn roeping sociologie is (zoals Weber), begrijp ik de betekenis van mijn leven in het licht van mijn engagement om socioloog te zijn. Socioloog zijn is geen project dat kan worden voltooid, maar een doel waarvoor ik mijn leven leid en me engageer met wat ik doe. Als mijn leven als socioloog bevredigend is, wil dat nog niet zeggen dat ik er genoeg van heb om socioloog te zijn. Integendeel, het betekent dat ik mij inzet om mijn leven als socioloog vol te houden. Zelfs als ik mij als socioloog terugtrek en mij op andere activiteiten ga toeleggen, blijf ik als socioloog geëngageerd voor zover ik mij vereenzelvig met het werk dat ik heb gedaan (en dat kan betekenen dat ik mijn opvattingen moet herzien of moet toegeven dat het werk van anderen dat van mij heeft achterhaald). Als ik er echt klaar mee zou zijn socioloog te zijn – als ik er echt genoeg van zou hebben – zou dat betekenen dat ik afstand zou doen van elke vorm van zorg voor het werk dat ik deed en voor wie ik was als socioloog. Maar zelfs als ik klaar ben met socioloog te zijn, is mijn leven niet voltooid. Zolang ik mijn leven leid, moet ik mij inzetten voor een of meer doeleinden – gepensioneerd zijn, grootouder zijn, burger zijn,

vriend zijn – die bepalen wie ik volgens mij ben. Mijn leven leiden is geen proces dat kan eindigen in een uiteindelijke vervulling, maar een activiteit die ik moet volhouden omwille van iets wat er voor mij toe doet. Zelfs als een bepalend doel van mijn leven verloren gaat, doet dat verloren gaan er voor mij toe omdat ik ernaar streef een doel te hebben. De activiteit van het leiden van mijn leven – mijn streven om een doel te hebben – kan zelfs in principe niet worden voltooid. Als mijn leven voltooid zou zijn, zou het mijn leven niet zijn, want dan zou het voorbij zijn. In het leiden van mijn leven streef ik niet naar een onmogelijke voltooiing van wie ik ben, maar naar de mogelijke en broze samenhang van wie ik probeer te zijn: het handhaven van en ontvankelijk zijn voor de verbintenissen die bepalen wie ik zelf denk te zijn. Een bevredigend leven leiden is niet een toestand van voleinding bereiken, maar betrokken zijn bij wat ik doe en mij inzetten voor activiteiten die er voor mij toe doen.

Om dezelfde reden is het zo dat als ik een punt bereik waarop ik de dood verwelkom omdat ik helemaal genoeg heb van mezelf, dit niet betekent dat mijn leven vervuld is en zijn uiteindelijke betekenis onthult. Integendeel, als ik ‘genoeg’ heb van mijn leven, betekent dit dat ik er niet in slaag een zinvol leven te leiden. De dood kan geen zinvolle voltooiing van mijn leven zijn, omdat mijn leven niet iets is dat voltooid kan ‘zijn’. Mijn dood is niet iets wat ik kan ervaren als de voltooiing van iets, omdat het mijn bestaan uitsluit. Zolang mijn leven van mij is – zolang ik mijn leven leid – is het boek van mijn leven nog open, en is het mogelijk noch wenselijk om ‘klaar’ te zijn met mezelf.

In tegenstelling tot wat Weber beweert, bestaat er geen verband tussen het leiden van een zinvol leven en het omarmen van de dood als de veronderstelde voltooiing van dat leven. Zolang ons leven er voor ons toe doet, zetten we ons in voor de voortzetting (in plaats van de voltooiing) van ons leven.

Om diezelfde reden maakt de toewijding aan de mogelijkheid van vooruitgang – die inhoudt dat wat we belangrijk vinden verder reikt en niet in ons eigen leven kan worden ‘voltooid’ – ons leven niet



zinloos. Integendeel, een deel van de betekenis van wat we doen is dat het van belang kan zijn voor toekomstige generaties en hun leven beter kan maken dan het onze.<sup>9</sup>

Als we de mogelijkheid van democratische vooruitgang serieus nemen, moeten we dus ingaan tegen Webers conservatieve nostalgische verlangen naar een premoderne, betoverde wereld. Zoals de criticus Bruce Robbins in een inzichtelijke analyse van Weber heeft betoogd, 'gaat de suggestie dat er vroeger een "echte gemeenschap" bestond voorbij aan degenen die van een dergelijke gemeenschap waren uitgesloten – de slaven en vrouwen van het oude Griekenland, om maar een willekeurige greep te doen uit een lange reeks voorbeelden. Hoe echt een gemeenschap is, zou dan afhangen van wie je ernaar vraagt. Als je het landloze arbeiders in de Middeleeuwen zou vragen, zou zo'n gemeenschap misschien minder onbetwistbaar echt hebben geleken.'<sup>10</sup> Bovendien, als hedendaagse arbeiders minder tevreden zijn met hun leven dan Webers denkbeeldige boer uit het verleden, dan is dat 'eerder het resultaat van toegenomen verwachtingen dan van onttovering – een product van democratische vooruitgang dat moet worden afgezet tegen eeuwen van berusting van de armen in hun onvermijdelijke maatschappelijke lot. Nee, er was toen geen ellende. Waarom? Omdat de mensen hun plaats kenden.'<sup>11</sup> We kunnen dus een heel andere diagnose stellen van onze toestand dan Weber en zijn volgelingen voorstelden. De ontevredenheid van onze huidige staat van secularisatie is niet te wijten aan het idee van vooruitgang. Zoals Robbins benadrukt, is de ontevredenheid eerder te wijten aan 'het falen van de vooruitgang', namelijk ons 'falen om een niveau van sociale rechtvaardigheid te bereiken dat de premoderne wereld niet eens nastreefde'.<sup>12</sup>

De sleutel tot een dergelijk begrip van de belofte van het seculiere leven kan worden gevonden in het werk van Karl Marx. Marx' denken wordt vaak verward met de totalitaire communistische regimes van de twintigste eeuw, maar ik zal betogen dat hij de belangrijkste erfgenaam is van het seculiere streven naar vrijheid en democratie. In tegenstelling tot Weber en andere politieke theologen heeft Marx

geen heimwee naar de premoderne wereld. Integendeel, hij maakt duidelijk dat zowel kapitalisme als liberalisme historische voorwaarden zijn voor de emancipatie die hij voorstaat. Daarom neemt Marx in zijn kritiek op het kapitalisme en het liberalisme deze levensvormen op hun eigen voorwaarden op de korrel. Hij tracht aan te tonen dat kapitalisme en liberalisme zelf ook weer moeten worden overwonnen op grond van hun impliciete seculiere engagement met vrijheid en democratie.

In de tijd waarin Marx leefde – en de tijd die vervolgens door zijn geschriften werd geïnspireerd – was er een groeiend seculier besef dat we zijn wat we doen en dat we de dingen ook anders kunnen doen. We hoeven niet onderworpen te zijn aan de wetten van de religie of het kapitaal, maar kunnen onze historische situatie veranderen door collectief handelen, en instellingen tot stand brengen voor de vrije ontwikkeling van sociale individuen als een doel op zich.

Zo vormden arbeiders aan het eind van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw – in dezelfde decennia waarin Weber klaagde over het veronderstelde verlies van een ‘echte gemeenschap’ – democratische socialistische organisaties die een gevoel van praktische identiteit en solidariteit boden, alsmede een ethisch en politiek doel. De arbeidersbewegingen organiseerden jeugdgroepen, koren, boekenclubs, sportteams en andere gemeenschappelijke activiteiten. Ze streefden naar democratie op basaal niveau door dagbladen en tijdschriften uit te geven die een forum boden voor een voortdurend, open debat over de inzet en de doelstellingen van de beweging. Arbeiders van allerlei slag kregen bijscholing, vrouwen kwamen samen om hun eigen emancipatie na te streven, en men zette zich samen in voor een betere samenleving. De woorden van een Duitse mijnwerker, drieëndertig jaar oud en met acht kinderen, weerspiegelen het getuigenis van veel arbeiders uit deze periode. ‘De moderne arbeidersbeweging,’ zei hij in 1912, ‘verrijkt mij en al mijn vrienden door het groeiende licht van de erkenning. We begrijpen dat we niet langer het aambeeld, maar de hamer zijn die de toekomst van onze kinderen vormt, en dat gevoel is meer waard dan goud.’<sup>13</sup> Dit besef

van geestelijke vrijheid – dat we onze geschiedenis kunnen maken en niet slechts onderworpen zijn aan onze geschiedenis – is de kern van Marx' begrip van emancipatie.

De groeiende internationale solidariteit van de arbeidersbewegingen werd grotendeels verbroken door de Eerste Wereldoorlog, die in 1914 uitbrak. Tegen de tijd van de Russische Revolutie in 1917 lagen de materiële en sociale voorwaarden voor het creëren van een nieuwe maatschappijvorm grotendeels in puin. Zoals de grote politieke denker, feministe en activiste Rosa Luxemburg indertijd opmerkte, was Rusland 'een geïsoleerd land, uitgeput door de wereldoorlog, gewurgd door het imperialisme, verraden door het internationale proletariaat'.<sup>14</sup> Onder dergelijke omstandigheden was het vrijwel onmogelijk om een voorbeeldig democratisch socialisme tot stand te brengen. Zoals Luxemburg het uitdrukte, kon van de revolutionairen niet verwacht worden 'dat ze wonderen zouden verrichten', maar moesten ze begrepen worden 'binnen de grenzen van de historische mogelijkheden'.<sup>15</sup> Al tijdens de eerste fasen van de Russische Revolutie waarschuwde Luxemburg echter terecht voor het gevaar van het van de nood een deugd maken en daarmee het democratische engagement uit het oog te verliezen. Het zou fataal zijn, zo stelde zij, als de revolutionairen 'alle tactieken die hun door deze fatale omstandigheden zijn opgedrongen, zouden bevriezen tot een volledig theoretisch systeem' en 'alle verdraaiingen die in Rusland door noodzaak en dwang zijn voorgeschreven – in laatste instantie slechts bijproducten van het failliet van het internationale socialisme in de huidige wereldoorlog – als nieuwe ontdekkingen in de opslagplaats daarvan zouden onderbrengen'.<sup>16</sup>

Tegen de tijd van Stalin en Mao was dit faillissement een voldongen feit. Niemand die vandaag de dag de ideeën van Marx overneemt, zou dergelijke totalitaire regimes moeten proberen te rechtvaardigen, aangezien die de inzichten van Marx niet alleen in de praktijk maar ook in theorie niet hebben begrepen. Om de inzichten van Marx te herwaarderen en in een nieuwe richting te ontwikkelen, moeten we ons in plaats daarvan bezighouden met de fundamentele vraag naar de vrijheid waar het hem om te doen is.

De taak is des te belangrijker omdat politiek rechts zich het beroep op vrijheid de laatste decennia heeft toegeëigend. Daar dient het idee van vrijheid om 'de vrije markt' te verdedigen en wordt het grotendeels gereduceerd tot een formele opvatting van individuele vrijheid. In reactie daarop hebben veel linkse politici het idee van vrijheid afgezworen of zelfs expliciet verworpen. Dat is een fatale vergissing. Elke emancipatoire politiek – en alle kritiek op het kapitalisme – vereist een opvatting van vrijheid. Alleen in het licht van een engagement met vrijheid kunnen we iets identificeren als onderdrukking, uitbuiting, of vervreemding. Bovendien kunnen we ons alleen in het licht van een engagement met de vrijheid rekenschap geven van wat we trachten te bereiken en waarom dat van belang is.

Zo kunnen we Marx' kritiek op het kapitalisme niet begrijpen tenzij we het idee van vrijheid begrijpen waarmee hij zich engageert. Om dit idee te begrijpen moeten we inzien waarom kwesties rond de economie en de materiële omstandigheden niet los kunnen worden gezien van alle geestelijke kwesties rond vrijheid. De economische organisatie van onze samenleving is niet louter een instrument bij het nastreven van individuele doeleinden. Onze gezamenlijke economie is veeleer zelf een uitdrukking van hoe we de relatie tussen middelen en doeleinden zien. Economische aangelegenheden zijn niet abstract, maar betreffen de meest algemene en concrete vragen over wat we met onze tijd doen. Zoals ik nog uitgebreid zal laten zien, is de manier waarop we onze economie organiseren intrinsiek verbonden met hoe we samenleven en wat we als collectief belangrijk vinden.

Van zijn vroege tot zijn late werken gaan Marx' analyses van economische vraagstukken uit van een filosofisch begrip van wat het betekent om te leven en vrij te zijn. Alle levende wezens zijn eindig, zowel in die zin dat ze niet zelfvoorzienend zijn, als in die zin dat ze kunnen sterven. Levende wezens moeten dus uit hun omgeving putten om zichzelf in stand te houden. Een levend wezen kan niet gewoon bestaan, maar moet iets doen om in leven te blijven. De noodzaak van het levende organisme om zichzelf in stand te houden – de arbeid die nodig is om onszelf in leven te houden – is de minimale definitie