

HET FUNDAMENTEEL RECHTSBEGINSEL

Voor Greta

HET FUNDAMENTEEL RECHTSBEGINSEL

een essay over de grondslagen van het recht

Frank van Dun

© Copyright 2007 Frank van Dun

Niets uit deze uitgave mag worden veeelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm, elektronisch, op geluidsband of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande toestemming van de uitgever.

INHOUDSTAFEL

VOORWOORD BIJ DE NIEUWE EDITIE	IX
VOORWOORD	XI
RECHT EN FILOSOFIE	1
Inleiding	1
Homo Agens	3
Praktische Filosofie	5
Rechtsfilosofie	7
Positivismisme	10
Subjectivisme en Objectivisme	15
Epistemologische Opmerkingen	19
Besluit	25
RECHTSTHEORIEËN: OVERZICHT EN DISCUSSIE	33
Interpretatie van het Fundamenteel Rechtsbeginsel	33
Meesters en Slaven	39
Gelijkheid	43
Rechtstheoretische Alternatieven	49
“Subjectief” en “Objectief” Recht	56
De Casuïstische Reflex	60
Recht en Eenheid	63
Consensus	70
Mysticisme	78
De Wettelijke Orde	89
Gehoorzaamheidsplicht en Vertegenwoordiging	99
HET FUNDAMENTEEL RECHTSBEGINSEL	113
De Geldigheid van het Fundamenteel Rechtsbeginsel	113
Vervolg	127
Fundamentele Ethische Beginselen	142

Mensen en Middelen	154
Contract	173
DE RECHTSORDE	185
Recht en Geweld	185
Agressie en Straf	194
Financiële Schade	201
Morele Schade	206
Discriminatie	212
Zelfverdediging	222
ZOON POLITIKON OF ANIMAL SOCIALE	229
Inleiding	229
John Locke en het “Natuurlijk Recht”	231
In den Beginne... ..	247
Een Kwestie van Geluk	263
Eudaimonie	281
Gelijkheid en Gerechtigheid	301
Besluit	324
POLIS EN SOCIETAS	327
Eenheid en Veelheid	327
Vermaatschappelijking van de Politiek	344
Constitutie van de Politieke Ruimte	357
RECHT, VRIJHEID, GELIJKHEID	379
Twee Vrijheidsconcepties	379
“Positieve” Vrijheid	393
Gelijkheid en Egalitarisme	404
Egalitarisme en Imperialisme	430
Besluit	463
RECHT EN STAAT	467
Inleiding	467
De Fiscale Relatie	470

Fiscale Klassen: een Historische Noot	489
De Staat als Beschermmer	501
Besluit	515
HET INDIVIDU ALS SOEVEREIN RECHTSSUBJECT	519
1. Inleiding	519
2. Het fundamenteel rechtsbeginsel	521
3. Kritische kanttekeningen	532
EEN INDIVIDUALISTISCHE RECHTSTHEORIE	543
1. De draagwijdte van het betoog in <i>Het Fundamenteel Rechtsbeginsel</i>	544
2. De fundamentele alternatieven in het recht	547
3. Rechtszekerheid, geen utopische zekerheden	550
4. Wie is een soeverein rechtssubject?	551
5. De rechtspositie van kinderen	552
6. Rationaliteit en redelijkheid	554
7. Recht en redelijkheid	555
8. Gedeelde redelijkheid	556
9. Psychische schade	558
10. Enkele detailpunten	560

VOORWOORD BIJ DE NIEUWE EDITIE

Door Frank van Dun

VOORWOORD

RECHTSFILOSOFIE IS NIET zomaar wat “filosoferen” over de taal of de grote en de kleine problemen waarmee rechters, advocaten, wetgevers en juristen in het algemeen in hun dagelijkse praktijken en activiteiten te maken krijgen. Op zijn minst moet men, als men aan rechtsfilosofie doet, die praktijken en activiteiten zelf in vraag durven stellen. Het is methodologisch ongeoorloofd ze als een gegeven referentie-kader voorop te stellen. De rechtsfilosoof schiet in zijn opdracht te kort als hij zich zonder meer beperkt tot een positivistische aanpak van het recht, d.w.z. als hij kritiekloos de in zijn omgeving algemeen aanvaarde definitie van het recht als uitgangspunt voor zijn reflecties neemt. Maar zelfs het in-vraag-stellen van bepaalde “juridische” activiteiten en praktijken is nog niet noodzakelijk de aanzet tot een fundamentele rechtsfilosofische bezinning. Fundamentele rechtsfilosofie is niet onmiddellijk en dus zeker niet uitsluitend begaan met het zgn. juridische apparaat dat ons zo goed (en toch zo weinig) bekend is uit het dagelijks leven, de kranten, het onderwijs en de geschiedenisboeken. Dat zou ook niet kunnen: dat juridisch apparaat is naar zijn bestemming veel meer gericht op herstellen van onrecht en zou idealiter overbodig moeten zijn. Het is bijgevolg onmogelijk erg fundamentele dingen te leren over het recht uit de studie van een instelling waarvan de huidige vorm zo duidelijk bepaald wordt door de al of niet terechte ervaring van het onrecht in de wereld. Het is een veilige hypothese dat, als instellingen waarvan de opdracht is het onrecht te bestrijden en ongedaan te maken zo’n grote rol spelen in de samenleving als nu het geval is, de conceptie van het recht in de geest van de mensen niet zo heel duidelijk zal zijn. Bijgevolg mogen we niet zonder meer aannemen dat het met de professionele juristen anders gesteld is, en dat hun conceptie van het recht niets te wensen overlaat.

In zekere zin is rechtsfilosofie de meest fundamentele tak van de filosofie. Het is in die zin dat ik ze hier in dit essay zal beschouwen. Het fundamentele karakter van de rechtsfilosofie komt aan het licht als we bedenken dat het nauwelijks mogelijk is zich een domein van kennis en reflectie in te denken dat niet het toneel is van verstrekkende en diepgaande meningsverschillen. In elke discussie blijkt steeds opnieuw dat er mensen zijn die mekaars standpunt niet kunnen delen—en dat is ook niet verwonderlijk:

wij zijn allen individuen, die de wereld vanuit een volstrekt uniek standpunt bekijken en moeten bekijken. Het is in de meest strikte zin van het woord onmogelijk de wereld door de ogen van een ander te bekijken, ons het perspectief van een ander eigen te maken. Alle literaire beeldspraak ten spijt, we kunnen wel veranderen, maar niet een ander worden: ieder van ons is wie hij is, en geen van ons is in staat een van de anderen te worden. Het is gemakkelijk niet zichzelf te worden, zichzelf te verloochenen; maar het is onmogelijk een ander te worden. We kunnen mekaar ontmoeten, maar elke ontmoeting presupposeert veelheid—elke ontmoeting presupposeert juist dat diegenen die mekaar ontmoeten niet één zijn. Elke ontmoeting vernietigt de illusie van eenheid en dus van oneindigheid; elke ontmoeting maakt ons bewust van het bestaan van een ander standpunt, een ander perspectief op alle dingen, van een grens tussen het *Ik* en het *Gij*, en dat juist op het moment dat ze ons ervan bewust maakt dat ieder van ons een *Ik-Gij* is, zowel een *Ik* als een *Gij*. Die grens kan niet overschreden worden dan in de fictie van het zelfbedrog en de conventionele onderwerping van de een aan de ander.

Elke ontmoeting ondermijnt de illusie van eenheid en almacht, alwetendheid en oneindigheid, en impliceert de uitdaging van de dialoog. De dialoog is de negatie van de monoloog, de confrontatie met een ander standpunt, en dus met de noodzaak met dat andere standpunt in het reine te komen. De dialoog onderbreekt de monoloog met de onthutsende vraag: “En wat als ik het niet met u eens ben?”. Die vraag is impliciet aanwezig in elke dialogische context, ongeacht het onderwerp waarover gesproken wordt, of het nu gaat om de meest alledaagse of om de meest diepzinnige metafysische kwestie. Ieder van ons vertegenwoordigt een standpunt t.o.v., een perspectief op alle dingen, en dus op dezelfde dingen. De een maakt deel uit van de wereld van de ander, en vice versa. En achter het spreken ligt het handelen; achter de symbolen van de dingen de dingen zelf; achter de mentale manipulatie met symbolen en plannen de fysieke manipulatie. Alle symbolen en plannen kunnen als symbolen en plannen in één wereld coëxisteren, maar niet alle plannen kunnen in één wereld uitgevoerd worden. Alle plannen en schemata worden bedreigd door de vraag: “En wat als niet iedereen akkoord gaat?”. Het is gemakkelijk en verleidelijk utopische constructies op te zetten wanneer men er stilzwijgend vanuit gaat dat iedereen het er wel mee eens zal zijn—zeker als men alleen maar geleerd heeft te monologeren, de anderen alleen maar als weerstanden te

zien, daar om overwonnen te worden, om geïncorporeerd te worden. Maar die stilzweigende veronderstelling is niet meer dan dat: een veronderstelling, geen zekerheid, geen noodzakelijkheid, geen gegeven.

De vraag blijft: Wat als niet iedereen akkoord is?” —Wie heeft het recht over wat te beslissen? Wiens woord is wet? Voor wie? Met betrekking tot wat? Waarom? Deze vragen maken de rechtsfilosofie tot de meest fundamentele tak van de filosofie. Er is geen domein van het menselijk kennen en kunnen dat niet het toneel is van meningsverschillen—ook niet de filosofie zelf. Maar filosoferen is dialogeren, niet monologeren. Alleen vanuit een ander standpunt kunnen de beperkingen van het eigen standpunt duidelijk en hard worden gemaakt: het eigen standpunt levert altijd een perspectief op alle dingen, nooit een ander perspectief. Alleen in een dialoog kan de geldigheid van een standpunt getoetst worden. Maar een dialoog kan er pas zijn als er meningsverschillen zijn zodat de filosofie pas kan beginnen als we hebben uitgemaakt wat onze houding behoort te zijn t.o.v. het feit dat er meningsverschillen zijn, en dus conflicten (want het gaat om meningsverschillen over dezelfde dingen). Zonder een fundamenteel rechtsbeginsel is alles wat we doen of zeggen ongedetermineerd, zonder grens, onbepaald, zonder beginsel of finaliteit: het heeft geen zin iets de oplossing van een of ander praktisch of theoretisch probleem te noemen, als we niet in staat zijn te zeggen voor wie die oplossing geldig is, gegeven dat ook andere oplossingen worden voorgesteld.

Wat ik de lezer aanbied is een essay over de grondslagen van het recht: mijn antwoord op de vraag wat het recht is. De interpretatie en het belang van die vraag worden toegelicht in het eerste hoofdstuk, waarin ik ook enige algemene epistemologische opmerkingen zal maken die, naar ik hoop, zullen volstaan om de door mij verdedigde rechtstheorie te situeren t.o.v. een aantal fundamentele filosofische controversen. In het tweede hoofdstuk wordt de aandacht gevestigd op die aspecten van de realiteit die ons toelaten het probleem van het recht te preciseren en op aprioristische wijze de verschillende vormen die een rechtstheorie kan aannemen te identificeren. Oordelen over recht en onrecht zijn, als oordelen, logische entiteiten: zij kunnen niet op willekeurige wijze gecombineerd worden in een logisch coherent geheel, maar moeten logisch geordend worden. Vermits die oordelen oordelen zijn, en geen externe gegevens, moeten we ze zelf produceren, en dat betekent dat we inzicht moeten hebben in de verschillende wijzen waarop we die oordelen kunnen produceren. Hoofdstuk

2 is een poging dat probleem scherp te stellen en op te lossen. Het bevat ook een kritiek van een aantal rechtstheoretische alternatieven, die ofwel incoherent ofwel inhoudelijk onbepaald worden bevonden. Vermits die kritiek betrekking heeft op de fundamentele logische vorm van de rechtstheoretische alternatieven in kwestie, is er geen behoefte aan een bespreking van particuliere rechtstheorieën die onder deze alternatieven kunnen gesubsumeerd. De lezer zal dan ook geen bespreking moeten verwachten van de bijdrage van individuele auteurs. Ik geloof trouwens dat het van veel meer belang is inzicht te verschaffen in de werkelijk fundamentele rechtstheoretische alternatieven dan nog maar eens een opinie te geven over de opinies van anderen. Van zodra we in staat zijn de basisgegevens die het probleem van het recht bepalen te identificeren kunnen we zeggen welke vormen een oplossing van dat probleem kan aannemen, en dan doen de details van het materiaal dat in de vormen wordt geperst er niet zo heel veel meer toe.

In hoofdstuk 3 argumenteer ik voor de geldigheid van het enige rechtstheoretische alternatief dat in het tweede hoofdstuk niet inadequaaf werd bevonden. Een centraal punt in dit hoofdstuk is de relatie tussen recht en moraal, meer in het bijzonder de prioriteit van de rechtstheorie t.o.v. morele overtuigingen. De stelling is, dat geen morele theorie coherent kan zijn als zij niet een of andere rechtstheorie presupposeert. Dit betekent dat de door mij verdedigde rechtstheorie zal moeten ingepast worden in het kader van een ethische theorie: het recht moet geïndiceerd worden, in die zin dat men moet kunnen aantonen dat er een ethische theorie is die respect voor het recht voorschrijft. Dat punt komt in hoofdstuk 5 aan de orde. In hoofdstuk 4 worden enkele implicaties en toepassingen van het fundamenteel rechtsbeginsel besproken. De bedoeling is enerzijds de algemene karakteristieken van de rechtsorde naar voor te brengen, en anderzijds de aandacht te vestigen op het feit dat, alhoewel het recht een voorwaarde is voor een in moreel opzicht hoogstaande samenleving, het geenszins een substituut is voor morele ontwikkeling. Het hoofdstuk kan ook nuttig zijn om de lezer er een idee van te geven hoezeer het recht een radicaal alternatief is voor de status quo.

De hoofdstukken 5 en 6 zijn bedoeld als pogingen om de theorie van het recht te situeren in het kader van wat voor mij de meest fundamentele tegenstelling is in de Westerse filosofie van mens en samenleving, nl. de tegenstelling tussen sociale en politieke filosofie. In het bijzonder wil ik de

traditionele definitie van de mens als een animal sociale in vraag stellen: ze heeft m.i. geen normatieve significantie, d.w.z. ze kan niet dienen als basis voor een coherent normatief systeem, en is derhalve waardeloos als zelfdefinitie van de mens, wat ook haar “positivistische” geldigheid moge zijn. In het zevende hoofdstuk ga ik in op een aantal vanuit de sociale filosofie geformuleerde tegenwerpingen. In het achtste hoofdstuk verdedig ik de stelling dat de staat moet gesubsumeerd worden onder het onrecht: wie zijn doelstellingen tracht te verwezenlijken op de voor de werking van het staatsysteem karakteristieke wijze, handelt onrechtmatig.

De onverenigbaarheid van recht en staat noopt tot een keuze tussen recht en staat, maar betekent ook dat niemand het recht heeft in deze kwestie voor de staat te kiezen. Nu is de staat ongetwijfeld de belangrijkste instelling van de status quo. Voor vele mensen is hij zelfs schijnbaar de ultieme garantie voor de oplosbaarheid van onze aardse problemen (of het ultieme excuus om zelf niets aan die problemen te doen). Voor hen is de rechtsorde (in tegenstelling tot de staatsorde) “onrealistisch”—zij zijn letterlijk en figuurlijk aan de staatsorde verslaafd. Hoewel ik enkele opmerkingen zal maken over de samenhang van de rechtsorde, toch is de werking van de rechtsorde, van de vrije samenleving, niet het onderwerp van dit essay. Een adequate bespreking van dit boeiende thema zou een te grondige uiteenzetting vergen van de principes van de praxeologische wetenschappen (de wetenschappen van het menselijk handelen). Het is natuurlijk waar dat geen rechtsfilosofische studie volledig kan zijn zonder een demonstratie van de praktische superioriteit van de rechtsorde t.o.v. de staatsorde. Die demonstratie blijft buiten het bereik van dit boek. Men kan niet alles tegelijk behandelen. Deze procedure houdt uiteraard zekere risico's in. Het is niet voor iedereen duidelijk waarom een maatschappelijke instelling op basis van het recht zou moeten beoordeeld worden, en niet op basis van bijv. “nut”. Waarom, zo zou men kunnen vragen, zouden we bepaalde instellingen opgeven alleen maar omdat ze op grond van een of andere filosofische constructie als onrechtmatig worden beoordeeld?

Ongetwijfeld is een praxeologische of een economische analyse van de effecten op langere termijn van bestaande staatsinstellingen (zoals het geldmonopolie van de staat, de sociale zekerheidsinstellingen, de bevolkingspolitiek, enz.) en van de effecten van de werking van die instellingen op groepen van mensen die er in “juridisch” opzicht niet bij betrokken zijn, onmisbaar om de stelling dat die instellingen onrechtmatig zijn kracht bij

te zetten. Maar die stelling berust niet op een dergelijke analyse: ze berust op rechtsfilosofische argumenten, en pas die argumenten maken duidelijk waarom zelfs de nutsoverwegingen van alle nu levende mensen geen adequaat criterium leveren om de rechtmatigheid van een instelling te beoordelen. Het recht is een methode die ons toelaat onze handelingen te harmoniseren met de handelingen van alle mensen, nu en in de toekomst. Iedereen is het er over eens dat het particuliere nut van een individu of groep geen adequaat criterium voor het recht kan zijn, daarom heeft men het ook altijd over het “algemeen belang”. Maar ook het belang van de gehele huidige generatie is maar een particulier groepsbelang. We hebben de idee van het recht nodig om oordelen te kunnen vellen waarvan de geldigheid niet afhankelijk is van particuliere nutsoverwegingen. Daarom ook is de idee van het recht zo’n abstracte idee—wat uiteraard niet betekent dat die idee gebaseerd is op een abstracte conceptie van de mensen. Integendeel: zoals de lezer zal kunnen opmerken is de inderdaad zeer abstracte idee van het recht die ik hier ontwikkel precies gebaseerd op een doorgedreven concretisme in het mensbeeld.

Dit gezegd zijnde: het doel van dit essay is het wat en het waarom van het recht uiteen te zetten, niet het hoe van de werking van de rechtsorde. In die zin mag het opgevat worden als een pleidooi opdat we zouden leren denken in termen van het recht, en niet in termen van de staat of van de wet. En zo kom ik uiteindelijk dan toch terecht bij de juristen, want het is vooral voor hen dat dit pleidooi bedoeld is, en dan nog in het bijzonder voor de studenten in de rechtsfaculteiten die toch het meest het risico lopen wetgeleerden te worden i.p.v. rechtsgeleerden, en als wetgeleerden de woordvoerders zullen zijn van wat naar ik meen een radicaal verkeerde rechtstheorie is. Dat dit essay hun moge tonen dat de rechtswetenschap een legitieme wetenschap kan zijn, en niet slechts een investering in een specialiteit die haar waarde alleen kan behouden zolang aan de status quo niets fundamenteels verandert.

Veel mensen ben ik dank verschuldigd voor hun aanmoediging en kritische opmerkingen. In het bijzonder gaat mijn dank uit naar de professoren Leo Apostel en Willy Calewaert en mijn collega Boudewijn Bouckaert. Leerrijk en stimulerend waren ook de discussies met Johan Erauw, Marc van Hoecke, Alfons van Mensel, en vooral ex-collega Willy van Poucke. Nico W. Apeldoorn, René Broekcaert, Fred Dekkers, Guy de Martelaere,

Chris Hocepied, wijlen Iteke Tirion, en Dirk van Poucke hebben over de jaren veel denkstof bijgedragen die op de ene of de andere manier (en niet altijd op een wijze die hun instemming zal wegdragen) haar weerslag heeft gevonden in dit geschrift. Graag wil ik ook langs deze weg de vele studenten aan de rechtsfaculteit van de Gentse Rijksuniversiteit bedanken die door hun belangstelling, hun vragen en bedenkingen in niet geringe mate hebben bijgedragen tot de uiteindelijke vormgeving van de in dit essay uitgedrukte ideeën. Een heel bijzondere plaats in dit lijstje met dankbetuigingen komt toe aan Michiel van Notten, een vindingrijk en enthousiast voorvechter van de menselijke vrijheid en een goede vriend.

Dankbetuigingen van een geheel andere aard ben ik verschuldigd aan mijn vrouw, mijn kinderen en mijn ouders die met veel geduld en begrip en een onveranderlijk goed humeur de morele steun hebben geleverd die het schrijven en herschrijven van dit essay zoveel lichter heeft gemaakt dan anders het geval ware geweest.

... and legal tyranny arises whenever there is a departure from this simple principle.

— Elisha P. Hurlbut

Il y a des crimes de passion et des crimes de logique. Le Code Pénal les distingue, assez commodément, par la préméditation. Nous sommes au temps de la préméditation et du crime parfait. Nos criminels ne sont plus ces enfants désarmés qui invoquaient l'excuse de l'amour. Ils sont adultes, au contraire, et leur alibi est irréfutable: c'est la philosophie qui peut servir à tout, même à changer les meurtriers en juges.

— Albert Camus

We are all well aware from the history of science that ideas universally believed are not necessarily true. We are also aware that it is only after the untruth of such ideas has been exposed that it becomes apparent how pervasive and insidious their influence has been.

— Jane Jacobs

1

RECHT EN FILOSOFIE

*“In the animal kingdom, the rule is: Eat or be eaten;
in the human kingdom: Define or be defined.”*

— Thomas Szasz

INLEIDING

HET FUNDAMENTEEL RECHTSBEGINSEL, het principe van de materiële gerechtigheid, is: *dat ieder mens een soeverein rechtssubject is—d.w.z. dat ieder mens het recht heeft met het zijne, met al zijn middelen, te doen en te laten wat hij wil, en dus ook, dat geen enkel mens het recht heeft wat dan ook te doen met de middelen van een ander, zonder diens toestemming.* Ieder het zijne; ieder mens meester van zichzelf, en van niemand anders—dat is het principe van het recht.

Het recht, zoals ik het begrijp, is niets anders als het geheel der implicaties van dit beginsel. Het fundamenteel rechtsbeginsel definieert een welbepaalde rechtstheorie, een welbepaald antwoord op de vraag wat het recht is. Dat antwoord toe te lichten, te funderen en te rechtvaardigen, is wat ik in de hiernavolgende bladzijden wil pogen te doen. Er zijn uiteraard andere rechtstheorieën als deze die ieder mens als een soeverein rechtssubject beschouwt. Ook die andere rechtstheorieën zullen in wat volgt ter

sprake komen en beoordeeld worden. Ik zal trachten duidelijk te maken, waarom geen van die alternatieve rechtstheorieën aanvaardbaar is. Alleen het fundamenteel rechtsbeginsel levert ons een rationeel verdedigbaar uitgangspunt voor een filosofisch adequate theorie van het recht; en dat betekent ook dat alleen dat beginsel de basis kan zijn van een redelijke samenleving; d.w.z. van een samenleving waarin het menselijk streven naar lotsverbetering op een harmonische wijze tot uiting kan komen, zonder in een perverse dynamiek te geraken die de beste intenties transformeert in catastrofale toestanden. Het is dus een rechtsfilosofisch essay dat ik de lezer hier wil voorleggen: een filosofische beschouwing over en beoordeling van de verschillende rechtstheorieën, hun presupposities en consequenties.

Het is misschien nodig erop te wijzen dat het fundamenteel rechtsbeginsel enkel en alleen als rechtsbeginsel mag worden geïnterpreteerd. Het is geen bevestiging van de rechtsgeldigheid van bestaande eigendomstitels, die zeer zeker niet alle of zelfs maar in meerderheid valideerbaar zijn op basis van het fundamenteel rechtsbeginsel. Het bevat geen oordeel voor of tegen een of andere vorm van economische organisatie: als iedereen het recht heeft met zijn middelen om het even wat te doen, dan heeft uiteraard iedereen die dat wil het recht met zoveel gelijkgezinden als hij kan vinden een vereniging of gemeenschap op te richten die al hun middelen collectief zal beheren—maar niemand heeft het recht anderen te dwingen tot die gemeenschap toe te treden: zoals elk *libertair* “kapitalisme”, zo is ook elk *libertair* “socialisme” verenigbaar met het fundamenteel rechtsbeginsel.

Het lijkt me nu in elk geval aangewezen, vooraleer de verdediging van het fundamenteel rechtsbeginsel aan te vatten, in dit inleidend hoofdstuk, nader aan te duiden wat ik als de eigenlijke taak van de rechtsfilosofie beschouw, om daarna even te blijven stilstaan bij enkele zeer algemene, maar fundamentele epistemologische kwesties. Het is niet mijn bedoeling hier een volledige epistemologie van het recht naar voor te brengen. Het lijkt me echter nodig daarover voldoende te zeggen opdat duidelijk zou zijn dat het fundamenteel rechtsbeginsel een legitiem antwoord is op de vraag naar een definitie van het recht, en opdat duidelijk zou zijn hoe naïef en verward de veelgehoorde opmerking wel is, dat het fundamenteel rechtsbeginsel misschien wel beantwoordt aan een opvatting over wat het recht behoort te zijn, maar geen antwoord geeft op de “wetenschappelijke” vraag, wat het recht is.

HOMO AGENS

De meest directe aanleiding voor elke rechtsfilosofische bezinning is uiteraard het feit dat mensen oordelen vellen over recht en onrecht. Mensen vellen oordelen over de rechtmatigheid of de onrechtmatigheid van handelingen, gewoonten, praktijken en instellingen, zoals ze ook oordelen vellen over de waarheid of geloofwaardigheid van uitspraken, hypothesen en theorieën; over de schoonheid of begerenswaardigheid van doelstellingen en idealen; en over de goedheid of doelmatigheid van diverse middelen en methoden voor de verwezenlijking van hun doelstellingen en idealen.

Die oordelen over recht en onrecht, waarheid en onwaarheid, over het schone en het lelijke, het goede en het slechte, leveren de premissen voor het menselijk handelen, voor de individuele en collectieve beslissingen en deliberaties, en zijn als dusdanig de primaire objecten in het onderzoeksdomein van de praktische filosofie, van de praktische rede. *Wat behoort ik te geloven? Wat behoort ik te begeren? Wat behoort ik te doen?* Dat zijn de vragen waarmee mensen in hun capaciteit als handelende wezens voortdurend te maken hebben, en die zij hoe dan ook, op meer of minder intelligente wijze, met meer of minder oordeelkundigheid of kennis van zaken, moeten beantwoorden. De wereld verschijnt de *Homo agens*, de handelende mens, immers niet als een alternatiefloos geheel, een onverstoort proces, maar als een fluctuerend veld van mogelijkheden en gelegenheden tot handelen, als een dynamische structuur van alternatieven die hem doen weifelen en hem verplichten een keuze te maken. Welk alternatief is voor mij het beste, welke mogelijkheid behoort ik te actualiseren? Het vermogen deze vraag te stellen en zo goed of zo kwaad als het gaat te beantwoorden, karakteriseert de mens qua *Homo agens*, als focus van de praktische filosofie. Zij presupposeert het vermogen van de mens te kunnen kiezen wat hij zal geloven, begeren en doen; welke cognitieve en evaluatieve premissen hij als de basis van zijn handelingen zal nemen. Die premissen zijn voor hem geen alternatiefloze gegevens, die zich onweerstaanbaar aan hem opdringen en zich van hem meester maken, maar oordelen die hij kan aanvaarden of verwerpen. Daarin ligt het specifieke van de menselijke vrijheid: in het menselijk vermogen de inhoud van het bewustzijn, en meer bepaald van het rationeel, conceptualiserend en kritisch bewustzijn, de *geest*, te controleren en te modificeren door middel van logisch redeneren.

Het is naast de kwestie de menselijke rationaliteit te willen negeren of kleineren. Zeggen dat een mens een rationeel wezen is, is niet hetzelfde

als zeggen dat hij een redelijk wezen is.¹ ‘Rationaliteit’ is een beschrijvende term, die verwijst naar de *modus operandi* van de mens als handelend wezen; ‘redelijkheid’ is een term waarmee men het gedrag van een rationeel wezen evalueert. ‘Redelijk’ betekent zoveel als ‘zoals het een rationeel wezen past’, en kan alleen gebruikt worden m.b.t. een rationeel wezen: alleen van een rationeel wezen kan men zeggen dat het onredelijk is. Vermoedelijk is niemand altijd redelijk; maar dat feit levert geen grond voor de bewering dat de mens een irrationeel wezen is, bijv. een hulpeloze speelbal van irrationele gevoelens. De gevoelens van een rationeel wezen, zijn intuïties en emoties, zijn rationele gevoelens, waarvan de redelijkheid of onredelijkheid kan beoordeeld worden.

Het is natuurlijk waar, dat niemand het feit ongedaan kan maken dat hij spontaan reageert op de objecten en situaties die in het veld van zijn bewustzijn verschijnen, dat hij zich aangetrokken voelt tot het stellen van bepaalde handelingen, het geloven van bepaalde proposities of theorieën enz. We zijn er voortdurend mee bezig de wereld rondom ons te interpreteren en te evalueren, en die activiteit uit zich in onze emoties en intuïties. Maar dat neemt niet weg dat het een mens niet onmogelijk is wel te doen of te geloven wat hem aanvankelijk afstoot en niet te doen of te geloven wat hem aanvankelijk aantrekt. Een mens kan de spontaan in hem opwellende cognitieve en evaluatieve bewustzijnsinhouden controleren, door ze te objectiveren², er a.h.w. afstand van te nemen, ze in vraag te stellen en kritisch te beoordelen. Door middel van zijn conceptualiserende vermogens en zijn taalvaardigheid kan hij zijn intuïties en emoties symbolisch representeren in logische objecten (proposities) waarmee hij logische operaties en transformaties kan uitvoeren: ze kunnen aldus geanalyseerd worden in het licht van het geheel van kennis waarover het individu beschikt. Een mens kan zijn handelingen laten afhangen van het antwoord op de vraag, of hij zijn eerste impuls zal volgen, of integendeel naar andere premissen zal zoeken. Niets dwingt hem die vraag te stellen, en niets belet hem ze te stellen of te

1 Hier, zoals in hoofdstuk drie, moet ‘rationaliteit’ begrepen worden als een categorische eigenschap: een wezen is rationeel of is niet rationeel. Er zijn geen graden van rationaliteit, zoals er uiteraard wel graden van redelijkheid en onredelijkheid zijn. Het is van het grootste belang in te zien dat de geldigheid van het fundamenteel rechtsbeginsel (en van het fundamenteel ethisch beginsel), die in het derde hoofdstuk aan bod komt, geen andere basis heeft dan de rationaliteit van de mens, en zeker niet diens relatieve graad van redelijkheid (al is er uiteraard wel een vrij gevorderde graad van redelijkheid nodig om de geldigheid van de geproduceerde argumenten te kunnen beoordelen.) Cf. Ludwig von Mises: *Human Action*, Chicago 1966, 19: “Human action is necessarily always rational.”

2 Cf. F. van Dun: “Freedom of Action”, *Communication & Cognition*. IX,3/4, 1976, 281–321

pogen ze op een ernstige wijze te beantwoorden. Hij kan leven zoals het een rationeel wezen past, in redelijkheid; of in onredelijkheid, zonder gebruik te maken van zijn kritische vermogens, als een koppig dogmaticus, vastgeroest in zijn vooroordelen, of als een goedgelovige ziel, heen en weer geslingerd op de golven van de publieke opinie, als een leeghoofd, ervan overtuigd dat wat hij niet weet hem niet deren kan, of als een mysticus, die gelooft dat de diepste mysteries van het heelal zich spontaan aan hem zullen openbaren als hij maar hard genoeg probeert niet na te denken. Het redelijke of het onredelijke leven dat is voor de mens de meest fundamentele keuze, en bijgevolg, voor de praktische filosofie, als de zelfkritiek van de handelende mens, het essentiële alternatief.

PRAKTISCHE FILOSOFIE

De conceptuele vermogens van de menselijke geest maken het de mensen mogelijk de premissen van hun handelingen te controleren door ze in vraag te stellen. Zo kunnen mensen hun handelingen motiveren en eventueel rechtvaardigen. *Wat behoort ik te geloven? Wat behoort ik te begeren? Wat behoort ik te doen?* De interpretatie van die vragen en van hun betekenis voor het menselijk leven en streven, de kritische beoordeling van de antwoorden die de mensen erop geven en van de wijzen waarop ze bij de beantwoording ervan te werk gaan dat alles bepaalt de zin van de praktische filosofie, en dus van de filosofie in het algemeen. Immers: uiteindelijk is alle filosofie praktische filosofie, al was het alleen maar omdat ook filosoferen een doelgerichte activiteit is, die als dusdanig zelf beheerst wordt door de methodologische notie van wat behoort, de notie van wat het beste is dat men in de gegeven omstandigheden, met de beschikbare middelen en methoden kan doen. M.i. volkomen terecht schrijft Paul Lorenzen:

“Het ultieme doel van de filosofie, zoals ik het begrijp, is de kunst van het praktisch redeneren onderwijsbaar te maken. Maar niemand kan weten of er zoiets is als de kunst van het praktisch redeneren, en, als dat het geval is, of ze onderwijsbaar is of niet, indien hij niet probeert die kunst te beoefenen en te onderwijzen.”³

Een mens kan niet leven zonder oordelen, en hij kan zijn oordelen niet

3 Paul LORENZEN: Normative Logic and Ethics, Mannheim 1969, 61.

beoordelen zonder te redeneren.⁴ Een leven kan niet beter zijn dan de oordelen waarvan het de vertolking is. Het feit dat mensen zich bewust zijn van de wereld als een veld van mogelijkheden, genereert de fundamentele ethische vraag: *wat is het beste dat ik van mijn leven kan maken?* Die vraag presupposeert de fundamentele ethische norm, dat een mens het beste van zijn leven behoort te maken dat ervan te maken is. Die norm zegt uiteraard nog niet welke dingen men behoort te doen, en welke men behoort te laten; maar hij geeft toch goed weer wat de betekenis is van de ethische vraagstellingen, en wat het algemene referentie-kader is voor de beoordeling van particuliere ethische stellingnamen. Het probleem van de praktische filosofie is m.a.w. het probleem van het schone, het levenswaardige leven. Het is een probleem omdat dat schone leven geen automatisch gegeven is: het moet geïdentificeerd worden en verworven, en het verwerven ervan vergt oordeelkundig handelen. De beginselen van het leven-in-schoonheid ontdekken, expliciet maken en aan anderen onderwijzen, dat is waar het in de filosofie om te doen is. Dat betekent zeer zeker niet dat het de bedoeling is een recept uit te schrijven, dat iedereen die kan lezen maar naar de letter hoeft te volgen om zijn unieke levenskansen optimaal te benutten. De praktische filosofie, en in het bijzonder de ethiek, beoogt een levenskunst te zijn, geen gebruiksaanwijzing. Het is geen filosofisch a priori dat wat ideaal is voor de een ook ideaal is voor alle anderen. De nadruk ligt op de kunst van het praktische redeneren, als de methode van het schone leven, en niet op de particuliere conclusies van bepaalde context- en persoonsgebonden praktische argumentaties. De bedoeling van de praktische filosofie is iedereen in staat te stellen *zelf* uit te maken wat voor *hem* het beste leven is, en niet een reglement uit te werken dat, op grond van het feit dat sommigen er wel bij varen als ze het toepassen, als de sleutel tot een volwaardig leven voor allen kan worden verkocht. Praktisch filosoferen is niet “moraliseren”: het doel is te inspireren, niet zich te doen imiteren.

We zullen nog de gelegenheid hebben te zien, dat ook de vraag naar het recht onafscheidelijk verbonden is met deze praktische problematiek van het menselijk handelen; m.a.w. dat ook het recht een categorie van het praktisch verstand is. Daarmee is natuurlijk niet gezegd, dat de praktische

⁴ Dit betekent niet dat een mens die niet tot oordelen in staat is (d.w.z. geen rationeel wezen is), niet in leven kan gehouden worden. De formule ‘De mens is een animal rationale’ zegt niet dat ieder mens een dier is, met als nuttig maar eigenlijk overbodig toemaatje ook nog wat rationele vermogens, zodat, als deze uitgeschakeld worden, wat men overhoudt een overigens gezond dier is, dat perfect in staat is zichzelf in leven te houden, maar een menselijk wrak dat alleen kunstmatig door anderen in leven kan gehouden.

vraag naar het recht—*Wat heb ik het recht te doen?*—zonder meer op één lijn kan gesteld worden met de andere praktische vragen die ik hierboven geciteerd heb. Dat dit niet mogelijk is, blijkt al uit het feit dat die andere vragen alle betrekking hebben op een “behoren” voor de vraagsteller. Dat is niet het geval in de vraag naar het recht. Er is hier een duidelijk, en, zoals we zullen zien, relevant formeel verschil—in feite, het verschil tussen recht en ethiek. Maar al is de functie van de oordelen over recht en onrecht in de context van het praktisch redeneren een andere als die van de diverse vragen naar “behoren” op het vlak van het geloven, begeren of doen, dat neemt niet weg dat ook de oordelen over recht en onrecht van essentieel belang zijn voor de theorie van het menselijk handelen. Morele oordelen, waarin het al of niet behoorlijk karakter van iets wordt uitgesproken, presupponeren oordelen over recht en onrecht, en zijn alleen maar begrijpelijk tegen de achtergrond van een rechtstheorie. Het praktisch verstand kan niet zonder de categorie van het recht.

In dit boek zal de aandacht in de eerste plaats gaan naar de oordelen over recht en onrecht, al zal het uiteraard niet mogelijk zijn die andere oordelen, over het ware, het schone en het goede, geheel buiten beschouwing te laten. Het is uitgesloten enig inzicht te verwerven in de redenen waarom mensen behoefte hebben aan de idee van het recht bij de ordening van hun activiteiten (en dus, op het niveau van de kritische reflectie, aan een theorie van het recht), als men de gehele context van het praktisch redeneren, waarin die behoefte zich juist doet gevoelen, niet ter sprake zou brengen. De problemen voor de oplossing waarvan de mensen recht nodig hebben, zijn praktische problemen, waarin alle praktische oordeelscategorieën moeten aangesproken worden. Het is onmogelijk het menselijk handelen te analyseren, zonder daarbij te verwijzen naar de begrippen *kennis*, *doel* en *middel*, d.w.z. naar de categorieën van *het ware*, *het schone* en *het goede*. Bovendien is het noodzakelijk te verklaren, niet alleen wat het recht is, maar ook *waarom men het recht behoort te respecteren*.

RECHTSFILOSOFIE

Dat de oordelen over recht en onrecht een grote rol spelen in de menselijke samenlevingen, hoeft nauwelijks enig betoog. Iedereen waagt zich eraan—niet alleen de rechters, de officieren van justitie, de ambtenaren en de wetgevers, maar werkelijk iedereen (zij het dan dat niet iedereen dat even

luidop en met evenveel fanfare en ritueel doet als deze “autoriteiten”, wier oordelen en uitspraken door sommigen zondermeer als *het woordgeworden recht* worden geduid.) Er is geen enkele reden om te veronderstellen dat alleen de oordelen van die “autoriteiten” van betekenis zijn voor de rechtsfilosofische problematiek. Tenslotte is er niets wat toelaat die “autoriteiten” van hun medemensen te onderscheiden, behalve dan het feit dat ze op grond van de ene of de andere beslissing of wet, door henzelf of door anderen genomen of uitgevaardigd, met bepaalde “bevoegdheden” werden bekleed—maar dat feit zegt ons niets over de *rechtsgeldigheid* van die beslissing of wet, noch over het recht van diegenen die zich aanmatigen op autoritatieve wijze te bepalen wat de “rechten” en wat de “plichten” van andere mensen zijn. Men kan een rechtstheorie construeren op grond waarvan men de rechtsgeldigheid van dergelijke beslissingen en wetten kan affirmeren, maar daarmee is nog niets gezegd over de juistheid van die theorie. In elk geval is het in de filosofie niet geoorloofd, de autoriteit van de rede, van het kritisch oordeelsvermogen, ondergeschikt te maken aan om het even welke andere “autoriteit”: noch aan de *vox populi*, noch aan de *vox dei*.

Het is de taak van de rechtsfilosofie de oordelen over recht en onrecht te onderzoeken, hun grondslagen en systematische samenhangen te verklaren, en hun rationaliteit te funderen, ongeacht de status of de positie in de maatschappelijke hiërarchie van de auteurs van die oordelen. De enige bestaansreden van de rechtsfilosofie is de poging na te gaan, hoe we de kwaliteit van die oordelen over recht en onrecht kunnen verbeteren, teneinde de mensen in staat te stellen “beter recht te spreken”; en op die manier bij te dragen tot de verspreiding van de kennis die nodig is voor het tot stand brengen van een rationeler, en dus rechtvaardiger samenleving. Als het niet *dat* is waar het in de rechtsfilosofie om te doen is, dan zie ik niet in hoe ze er aanspraak op zou kunnen maken meer te zijn dan een vrijblijvend intellectueel divertissement, zonder enige praktische significantie.

Mensen handelen op basis van oordelen, en hun oordelen over recht en onrecht zijn zeker niet de minst belangrijke premissen van hun handelingen. Maar oordelen kunnen verkeerd zijn. Missen is menselijk: de idee van een vergissing zit geïmpliceerd in de notie van het oordeel zelf, vermits oordelen het maken van een rationele keuze impliceert, d.w.z. een antwoord vergt op de vraag “Welk is het beste alternatief?”, en aldus de mogelijkheid insluit dat men een minder goed alternatief kiest. Handelingen

gebaseerd op verkeerde oordelen resulteren in het beste geval in tijdverlies, vaak in mislukkingen, frustraties, ellende of dood. Dat geldt ook voor de oordelen over recht en onrecht zoals de geschiedenis op maar al te overtuigende wijze duidelijk maakt. Door het feit dat die oordelen over recht en onrecht zeer vaak belichaamd zijn in door de macht der gewoonte en door het gezag van het precedent gefortificeerde praktijken en instellingen, waarmee velen, soms vele generaties na elkaar, geconfronteerd worden—en door het feit dat vele mensen een gevestigd belang hebben in het behoud van zo'n situatie, en dus weinig geneigd zijn te luisteren naar argumenten die de onrechtmatigheid van die toestand suggereren—kunnen verkeerde oordelen over recht en onrecht soms werkelijk de ondergang van een wereld, een beschaving of cultuur in de hand werken. En dat betekent heel concreet: vele generaties onderdompelen in chaos, miserie en psychische, intellectuele en morele ontreddering.

De institutionalisering van het onrecht drijft de prijs omhoog die de mensheid moet betalen voor de miskennis van het recht, en maakt tegelijkertijd het plegen en bestendigen van onrecht alsmaar goedkoper. Mensen die daarvan geen besef hebben, omdat ze hun concepties van recht en onrecht precies ontlenen aan de in hun omgeving gangbare opvattingen of aan de dominerende praktijken en instellingen van de samenleving waarin ze wonen, zullen geneigd zijn, door hun eigengerechtigde houding, elke positieve hervorming onmogelijk te maken. Hun motto is: *fiat justitia pereat mundus*—dat er recht weze ook al vergaat de wereld. Niemand zal de rol van kwaadwilligheid als factor in de menselijke geschiedenis willen onderschatten; maar veel onheil is het onafwendbaar resultaat van de onverzettelijke onwetendheid van diegenen die de subjectieve overtuiging van de zuiverheid van hun intenties als de ultieme en onaantastbare justificatie van hun daden beschouwen. Voor de rechtsfilosofie is die overtuiging niet genoeg; en zeer zeker is het absurd het recht tegen het leven uit te spelen—het recht is voor de mens een essentiële voorwaarde voor de verwezenlijking van het leven in schoonheid. *Fiat justitia ne pereat mundus*—dat er recht weze opdat de wereld niet zou vergaan. In die oude spreuk komt het fundamentele motief voor de rechtsfilosofische onderneming m.i. nog het best tot uiting.

POSITIVISME

Opdat er recht zou zijn, is het niet voldoende dat mensen meningen hebben over recht en onrecht en daarnaar leven. Het is zelfs niet voldoende dat alle mensen (of alle mensen in een min of meer gesloten samenleving) er dezelfde meningen op na houden. De juistheid van een mening hangt niet af van het antwoord op de vraag of ze door velen, eventueel door een meerderheid of een sociaal dominante groep, wordt gedeeld. Opiniepeilingen zijn geen valabel substituuat voor filosofisch onderzoek, zelfs niet als men deze opiniepeilingen de vorm geeft van een analyse van de inhoud van een of ander heilig boek of van een analyse van de dagelijkse omgangstaal.

Het is allicht geen gemakkelijke taak uit te maken, welke oordelen over recht en onrecht juist en welke verkeerd zijn, maar dat mag geen reden zijn om de vraag naar een definitie van het recht uit de weg te gaan of te vluchten in de gemakkelijksoplossing, dat het recht is wat men 'het recht' noemt⁵—een antwoord dat uiteraard alleen maar zinvol is, als gezegd wordt wie met dat onbepaalde voornaamwoord 'men' bedoeld wordt (en daaromtrent zijn er heel veel verschillende suggesties gedaan, die echter zeker niet allemaal logisch verenigbaar zijn). Het is echter duidelijk dat het antwoord op de vraag "Wat is het dat men (of: X) 'het recht' noemt?" zeker niet van aard is tegemoet te komen aan de nieuwsgierigheid van diegenen die de vraag "Wat is recht?" stellen. Als mensen behoefte hebben aan recht, dan is het recht voor hen een middel of methode dat of die beantwoordt aan een doel. Wat is het doel voor de bereiking waarvan de mensen recht nodig hebben? Wat is de ethische betekenis ervan? De beoordeling van een middel vergt ook kennis van de realiteit—van *wat is*—aangezien een middel dat niet aangepast is aan het doel waarvoor het moet dienen of aan de situatie waarin het zal worden aangewend, zo goed als waardeloos is. Het recht moet concorderen met de natuur der dingen, inclusief de natuur van de mens zelf. De vraag naar een definitie van het recht is daarom een volstrekt rationele, een legitieme filosofische vraag. Er is geen enkele reden om te geloven dat die vraag niet kan beantwoord worden, of dat men ze alleen maar kan beantwoorden als men ze interpreteert als de vraag, wat het is dat men 'het recht' noemt.

5 Cf. Hans Kelsen: *Reine Rechtslehre*, Wien 1960, onveranderde herdruk 1967, par.6a; Glanville Williams: "The Controversy Concerning The Word 'Law'", in diverse anthologieën; H.L.A. Hart: "Problems of the Philosophy of Law", in P. Edwards (ed.): *The Encyclopaedia of Philosophy*, New York, Reprint edition, Vol.4, 246sq.

Zeggen dat het recht is wat men ‘het recht’ noemt is nonsensicaal—ook en vooral als men die bewering tracht te justificeren met de slogan dat de wetenschap zich aan de feiten moet houden, dat de rechtswetenschap bijgevolg het recht moet bestuderen “zoals het is”, en niet “zoals het behoort te zijn”. Maar als het recht, d.w.z. dat wat men ‘het recht’ noemt, niet is wat het behoort te zijn, dan is het onrecht. Wat wint men ermee onrecht ‘recht’ te noemen? Wat anders dan verwarring en miserie? Is het zinvol een onderscheid te maken tussen de logica “zoals zij is” en de logica “zoals ze behoort te zijn”? Is het zinvol de wetenschappelijke studie van de logica te willen beperken tot de studie van het feit dat mensen redeneren, en bij die studie weigeren oog te hebben voor de logische geldigheid van de verschillende redeneringen die de mensen dagelijks in massa produceren? Als de logica van een argumentatie niet is wat ze behoort te zijn, dan is die argumentatie onlogisch. Het is absurd te beweren dat, als men een argumentatie als onlogisch beoordeelt, men het domein van het strikt wetenschappelijke verlaat en niet meer doet dan de eigen subjectieve opvattingen over de logica “zoals ze behoort te zijn” tegen de logica “zoals zij is” in het geweer brengen. Zeggen dat alleen de concrete redeneringen van de mensen, “de logica zoals zij is”, een legitiem voorwerp van wetenschappelijk/filosofisch onderzoek zijn en beantwoorden aan de objectiviteitvereisten van de wetenschappelijke methode, en dat de gehele notie van de “logica zoals ze behoort te zijn” een subjectivistische fantasmagorie is, is niet alleen blijk geven van verregaand onbegrip voor de rol en de betekenis van de logica in het menselijk denken, maar ook een dialectische contradictie uitkramen, vermits geen argumentatie voor de wetenschap geldig kan zijn als ze niet logisch geldig is. Zo is ook het zgn. juridisch positivisme,⁶ met al zijn beschouwingen over waarde vrij wetenschappelijk onderzoek, precies als wetenschap van het recht totaal irrelevant. Wat het juridisch positivisme doet is gewoon het recht als categorie van het praktisch verstand negeren, en daarmee elke mogelijkheid vernietigen het recht te begrijpen en te beoordelen vanuit zijn praxeologische gronden en bestaansredenen. Het kijkt naar de antwoorden die sommigen geven op de vraag “Wat is recht?”, zonder zich te bekommeren om de betekenis en de zin van die vraag zelf. In sommige gevallen beperkt het zich ertoe te kijken naar die meningen over het recht die belichaamd werden in de actuele praktijken en instel-

6 Voor de vele betekenissen van deze term. zie o.a. H.L.A.HART: “Legal Positivism” in P.EDWARDS: op.cit. supra bij p.10, Vol.4, 418 sqq; Karl OLIVECRONA: Law as Fact, London 1971, 50–61; R.A.V. VAN HAERSOLTE: “Het formele positivisme”, Rechtsfilosofie en Rechtstheorie. 8,1,1979, 22–34

lingen van een bepaalde samenleving: het reïficeert dan de meningen van sommigen tot een “sociaal feit”⁷, zonder stil te staan bij de vraag of het methodologisch verantwoord is een “sociaal feit” als een ultiem gegeven te beschouwen.

Meningen over recht en onrecht kunnen verkeerd zijn. Bijgevolg kunnen ook de praktijken en instellingen waarin de heersende meningen tot uiting komen verkeerd zijn (net zoals de gebouwen en constructies die de meningen van een incompetent architect of ingenieur concretiseren verkeerd kunnen zijn). Dat uit het oog verliezen is hun meest karakteristiek kenmerk uit het oog verliezen. Voor de positivist is het recht wat men zegt dat het recht is, al zullen niet alle positivisten hetzelfde antwoord geven op de vraag wie zij met dat woordje ‘men’ bedoelen. Nu is het ongetwijfeld zo dat het woordje ‘recht’ verwijst naar een massa dingen, gebeurtenissen, toestanden, praktijken, enz., maar daaruit mogen we niet afleiden dat het rechtsbegrip gelijk op een begrip als “vis”. We leren eerst *welke* dingen in onze taalgemeenschap met de term ‘vis’ worden aangeduid, d.w.z. we leren het woord ‘vis’ gebruiken, vòòr we pogen de vraag te beantwoorden *wat* vissen nu eigenlijk zijn (als we al genoeg wetenschappelijke belangstelling hebben om die vraag ooit te stellen). De dingen die we ‘vissen’ noemen hebben een massa eigenschappen en kenmerken op grond waarvan we ze onderscheiden van andere dingen, maar wanneer we de vraag stellen, wat vissen nu eigenlijk zijn, dan zullen we snel ontdekken dat sommige zee- en waterdieren helemaal geen vissen zijn maar zoogdieren. Die ontdekking is pas mogelijk wanneer we ons aanvankelijk begrip van de vissen trachten te *definiëren*. Dat aanvankelijk begrip is niet meer dan een zeer diffuus, ongeordend, onoverzichtelijk geheel van weetjes, observaties uit de n-de hand (waaronder metaforen, spreekwoorden, sprookjes, enz.), met betrekking tot al die dingen die we ‘vissen’ noemen.

Om de vraag, wat een vis nu eigenlijk is, te kunnen beantwoorden, moeten we orde brengen in dit geheel, de contradicties die het bevat oplossen, de rest systematiseren, enz. teneinde onze kennis van vissen te kunnen integreren in het geheel van onze kennis. We moeten het begrip definië-

7 Cf. F.A.HAYEK: “The facts of the social sciences”, in HAYEK: *Individualism and Economic Order*. London, 1949, heruitg. 1976, 57–76. M.N.ROTHBARD: *Individualism and the Methodology of the Social Sciences*. Cato Institute, Los Angeles. 1979. M.RIZZO: “Praxeology and econometrics: a critique of positivist economics”, in L.SPADARO (ed.): *New Directions in Austrian Economics*. Kansas City, 1978.

ren⁸ om het te kunnen inschakelen in ons begrip van de wereld als geheel. Zolang die systematisering van al onze cognitieve bewustzijnsinhouden niet is gebeurd, hebben we geen begrip van de wereld, en kunnen we onze kennis ook niet gebruiken in de context van abstracte redeneringen. Het fundamentele probleem van de wetenschappelijke definitie, in termen van ons voorbeeld, is te ontdekken welke de meest fundamentele, de meest essentiële, de definiërende kenmerken van de vissen zijn, d.w.z. die kenmerken die ons toelaten te verklaren waarom de vissen zijn wat we ervan weten, waarom ze zich gedragen zoals ze zich gedragen, enz. Binnen de context van onze kennis, zoals ze op een bepaald moment bestaat, kunnen we definiëren, het antwoord geven op de vraag wat dingen zijn. En alhoewel groeiende kennis kan impliceren dat we meer fundamentele, meer essentiële kenmerken ontdekken, toch moeten we niet vrezen dat de definitie die beantwoordt aan de nieuwe epistemische context de definitie beantwoordend aan de oude epistemische context tegenspreekt, als het tenminste zo is dat op elk moment ons systeem van definitie een contradictievrij geheel vormt bij de opbouw waarvan rekening werd gehouden met het geheel van de op dat moment beschikbare kennis.

We kunnen ontdekken dat niet alles wat men 'een vis' noemt een vis is. Een vis is niet wat men 'een vis' noemt; een vis is wat hij is, ongeacht wat wij zeggen of menen. Maar het is zeker niet waar dat de dingen die men als de referentie van het woord 'recht' beschouwt zijn wat ze zijn, ongeacht wat wij menen dat het recht is. Integendeel: er kan niet genoeg nadruk op gelegd dat zij menselijke opinies belichamen of concretiseren, en dus niet kunnen begrepen worden zonder referentie naar die opinies en naar de vraag die deze meningen geacht worden te beantwoorden. Of ze het *recht* belichamen is een andere kwestie. In elk geval: uit het feit, dat de dingen die 'recht' genoemd worden meningen over recht belichamen, mag men wel afleiden dat die dingen zijn wat velen geloven dat het recht is, maar niet dat zij zijn wat het recht is. Studie van die dingen leert ons bijgevolg niet wat het recht is, en het is onzinnig te geloven dat de meningen op grond waarvan bepaalde dingen 'recht' genoemd worden, één coherent geheel vormen, voortkomen uit één coherente traditie, alle dezelfde fun-

8 Cf. ARISTOTELES: *Topica*, I. W.N.A.KLEVER: "Een epistemologische vergissing?"; in Van Rijen e.a.: ARISTOTELES, *zijn betekenis voor de wereld van nu*. Baarn 1979; H.B.VEATCH: *Two Logics: The Conflict Between Classic and Neo-Analytic Philosophy*. Evanston 1969. VEATCH: *Aristotle: A Contemporary Appreciation*. Evanston 1974; A.RAND: *Introduction to Objectivist Epistemology*. New American Library, New York s.d.; S.KRIPKE: "Naming and Necessity", in D.DAVIDSON & G.HARMAN: *Semantics of Natural Languages*. Dordrecht 1972

damentele rechtstheorie presupposeren. Als we er zeker van willen zijn dat we uit de studie van de dingen die we recht noemen kunnen leren wat het recht is, dan moeten we ervoor zorgen dat die dingen beantwoorden aan de definitie van het recht.

Het kan nooit de opdracht van de filosoof zijn alleen maar te registreren en te expliciteren wat anderen zeggen en schrijven en schijnen te denken. Als hij dat zou doen, dan maakt hij zich schuldig aan “la trahison des clerics” zoals Benda het noemde.⁹ De concepties die de analyse van het dagelijks taalgebruik of van de professionele juristen aan het licht brengt, zijn geen ultieme gegevens, geen metafysische feiten, evenmin als de wetten, vonnissen, administratieve beschikkingen, enz. die men zo gemakkelijk als het recht of als de rechtsbronnen identificeert. Voor de filosoof komt het erop aan te ontdekken wat het recht is, en niet wat X, Y, of Z erover zeggen. Het is ongeoorloofd concepten los van hun cognitieve functie en van de rationaliteit van het proces van begripsvorming te beschouwen, als primaire gegevens. Als men dat doet, dan neemt men aan dat het conceptueel systeem een a priori is, een gegeven, vòòr de ontmoeting met de realiteit, dat ons inlicht over de essentie der dingen, of, als we de suggestie van een mystieke intuïtie van de essentie der dingen niet langer kunnen slikken, dat het slechts een arbitrair tekensysteem is, waarvan we de elementen willekeurig kunnen definiëren. Een dergelijke benadering impliceert dat we *eerst* onze begrippen moeten definiëren, en dan onze kennis van de wereld aanpassen aan die gegevens. Dat is de directe omkering van de rationele procedure, die de definitie a posteriori opbouwt als de *summa* van de kennis, en die geleid wordt door het principe van de identiteit: de dingen zijn wat ze zijn—het komt erop aan te ontdekken wat ze zijn. Geloof het mysticisme dat wat de dingen zijn ons intuïtief bekend is, dan gelooft het positivisme dat de dingen gewoon zijn wat we zeggen dat ze zijn, d.w.z. dat het de definitie zelf is die bepaalt welke de definiërende kenmerken zijn, en dat we die definities willekeurig kunnen veranderen. Wat dat betekent voor de rechtsfilosofie zullen we hieronder zien.

9 J.BENDA: *La Trahison des Clerics*. Paris 1927, heruitg. Paris 1975

SUBJECTIVISME EN OBJECTIVISME

De fundamentele zwakheid van het positivisme¹⁰ is dat het de resultaten van de conceptualiserende activiteiten van de menselijke geest reïficeert als entiteiten die geheel onafhankelijk zijn van die activiteiten. Het neemt als een primair gegeven, als een “feit”, wat in feite niet meer is dan een hypothetische constructie.

Het is uiteraard waar dat, als het erop aankomt te verklaren waarom mensen zich op een bepaalde manier gedragen, we moeten uitgaan, niet van de dingen zoals ze werkelijk zijn, maar van wat de betrokkenen geloven dat ze zijn. Reeds in 1751 schreef Galiani in zijn *Della Moneta*¹¹, dat voor de economische wetenschap “die dingen gelijk zijn die een gelijke bevrediging beloven aan diegene m.b.t. wie ze gezegd worden gelijk te zijn. Iedereen die de gelijkheid elders zoekt, in andere principes, en ze verwacht te vinden in gelijkheid van gewicht of van uitzicht, bewijst dat hij niet veel begrijpt van de aard van het menselijk handelen.” Mensen zijn rationale wezens; ze handelen op basis van oordelen: hun handelingen zijn geen automatische, onwrikbare *responsen* op objectieve *stimuli*. Er zijn in het domein van de wetenschappen van het menselijk handelen geen constante relaties tussen objectief meetbare grootheden, en als die er wel zouden zijn, dan zou de mens niet tot wetenschap in staat zijn, vermits in dat geval de gehele wetenschappelijke output zou moeten opgevat worden als een louter fysisch object. Zoals ik elders geschreven heb:

“indien de woorden en geschriften, de experimentele manipulaties van de wetenschapsbeoefenaar alleen maar volgens constante relaties tussen meetbare (fysische, chemische, ...) grootheden geproduceerd worden, dan wordt het zinloos ze te willen beoordelen op basis van methodologische *normen*, van logische *redeneringen* en van als bruikbaar of relevant beoordeelde experimentele *conclusies*. Zij zijn dan immers geen logische, betekenishebbende entiteiten, geen theorieën, geen kritische beschouwingen, geen normen,

10 Een lezenswaardige en beknopte inleiding tot de positivistische stroming in de filosofie is L.KOLAKOWSKI: *Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle*. Harmondsworth 1972. Mijn kritiek betreft alleen de aanwending van positivistische stellingen en intuïties in de wetenschappen van het menselijk handelen—een aanwending die geheel voorbijgaat aan het verschil in de relaties waarin we staan t.o.v. alleen in spatio-temporele termen beschrijfbaar fysische en chemische verschijnselen enerzijds en de betekenis-dragende en betekenis-afhankelijke verschijnselen die tot uiting komen in, of het resultaat zijn van doelgericht handelen anderzijds. Cf. P.WINCH: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London 1963. A.SCHUTZ: *Phenomenology of the Social World*. Evanston 1969.

11 F.GALIANI: *Della Moneta* (1751), in *Scrittori classici di economia politica*. Milano 1803–1805. (Engelse vertaling A.E.MONROE: *Early Economic Thought*. 1930, 303)

geen oordelen, doch enkel geluiden en voorwerpen en bewegingen, die onveranderlijk optreden als schakels in een wel bepaalde concatenatie van gebeurtenissen, telkens wanneer aan bepaalde voorwaarden voldaan is.¹²

Men kan dan altijd nog wel een buitennatuurlijk, bijv. een goddelijk standpunt voorwenden, van waaruit men de waarheid of onwaarheid van een stuk wetenschappelijke output beoordeelt; maar in geen geval kan men zeggen dat bij de productie van die output door de menselijke wetenschapsbeoefenaar het onderscheid tussen waar en vals, of tussen logisch geldig en logisch ongeldig, een rol heeft gespeeld.

Wat mensen gelijk behandelen is niet wat gelijk is, maar wat ze als gelijk beoordelen. Dit “subjectivistisch” uitgangspunt is essentieel voor de beschrijvende-verklarende wetenschappen van het menselijk handelen. Het impliceert natuurlijk niet dat de wereld is zoals de mensen geloven dat hij is, noch dat alle resultaten van het handelen beantwoorden aan de doelstellingen en intenties van de handelende mens. Het betekent enkel dat de onmiddellijke oorzaak van een handeling een beslissing is, en dat die beslissing berust op oordelen, appreciaties en verwachtingen, die stuk voor stuk verkeerd kunnen zijn.

De ironie is dat in de verklarende sociale wetenschappen het positivisme een totaal misplaatst “objectivisme”¹³ in de plaats van dat correcte subjectivisme probeert te stellen, teneinde in staat te zijn constante relaties tussen objectief meetbare grootheden te formuleren, en de sociale en psychologische wetenschappen op die manier te reduceren tot dezelfde vorm als de natuurwetenschap. Het is inderdaad zo dat we in de natuurwetenschap de

12 FVAN DUN: “Het epistemologisch statuut van de wetenschappen van het menselijk handelen”, in Tijdschrift voor Sociale Wetenschappen, 24,2,1979, 185.

13 Kritiek van behavioristische psychologie, o.a. B.BLANSHARD: *The Nature of Thought*. New York 1939, vol.1, 313–340; C.D.BROAD: *The Mind and Its Place in Nature*. Paterson, N.J. 1960, 614–624; CH. TAYLOR: *The Explanation of Behaviour*. London 1964; R. HARRE & H.SECORD: *The Explanation of Social Behaviour*. Oxford 1972. Kritiek moderne macro-economie: MISES: *Human Action*, 55 en 350–357; Ludwig LACHMANN: *Macroeconomic Thinking and the Market Economy*. Institute of Economic Affairs, London 1973; J.B. RAMSEY: *Economic Forecasting: models or markets?*, Institute of Economic Affairs, London 1977; J. PEN: *Macro-Economie*, Utrecht–Antwerpen 1977, geeft het virtueel failliet van de macro-economie bijna expliciet toe, maar bijt zich dogmatisch vast in het bestaan van nog onbekende constante verhoudingen tussen objectief meetbare grootheden (p.87). CARL Menger: *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Wien 1871; BOEHM-BAWERK: “Der Letzte Maszstab der Güterwertes”, *Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung*, 3, 1894, 185–230 (Wien), Idem: *Kapital und Kapitalzins*, Deel I, hoofdstuk 12, Wien 1884, J.M.BUCHANAN: *Cost and Choice*, Chicago 1969, hoofdstuk 1, leveren kritiek op de zgn. “arbeidswaardeleer”. Voor de geschiedenis van de subjectivistische waardeleer, zie o.a. M.GRICE-HUTCHINSON: *The School of Salamanca*. Oxford 1952, R. DE ROOVER: *San Bernardino of Sienna and Sant’ Antonio of Florence*. Boston 1967, E.KAUDER: *History of Marginal Utility Theory*. Princeton 1965.

zaken alleen maar “van buitenuit” kunnen bestuderen, en dat elk antropomorfisme, d.w.z. elke verklaring van de gebeurtenissen buiten het domein van het menselijk handelen, die zou uitgaan van de veronderstelling dat stenen, gassen, planten, enz. rationele wezens zijn die doelstellingen nastreven, plannen maken, hypothesen opstellen enz., op dat gebied totaal uit den boze is, en in elk geval totaal ongefundeerd. Maar het is een patent non-sequitur de vrees voor antropomorfe verklaringen zo ver te drijven dat men ze ook in de menswetenschappen gaat weren, alhoewel iedereen door introspectie weet dat hij doelstellingen en preferenties heeft, plannen maakt en oordelen velt, en dat hij slechts met anderen kan samenleven op grond van het feit dat zij, zoals hijzelf, rationele wezens zijn. De positivistische imitatie van de methode van de natuurwetenschap getuigt van weinig inzicht in de geest waarmee deze methode wordt toegepast.

Voorbeelden van misplaatst “objectivisme” vindt men in de behavioristische psychologie, in de klassieke economie en in de moderne macro-economie, in de door August Comte geïnspireerde sociologie, en elders. Zo staat in de klassieke economie tegenover de subjectieve waardeleer van bijv. Galiani (die echter reeds in de 16e eeuw in de Spaanse Scholastiek ontwikkeld werd) de objectieve waardeleer, bijv. de arbeidswaardeleer, waarin de waarde van een zaak geheel losgekoppeld wordt van de subjectieve oordelen van de mensen die die zaak tot stand brengen, verhandelen en gebruiken; zo poogt men in de moderne macro-economie constante relaties te ontdekken tussen macro-economische variabelen die als objectief identificeerbare en objectief meetbare grootheden worden gedacht, zoals “het prijspeil”, “de werkloosheid”, “het inkomen”, “de output”, enz. (die echter geen duidelijke entiteiten maar conceptuele constructies zijn).

In de normatieve wetenschappen opteert het positivisme daarentegen voor een uitgesproken “subjectivisme”: wat waar, schoon, goed, recht is, is gewoon wat men ‘waar’, ‘schoon’, ‘goed’, ‘recht’ noemt.¹⁴ Die omkering van de betekenis van de subjectivistische en de objectivistische uitgangspunten in de verklarende en de normatieve disciplines is wel ironisch, maar niet

14 Cf. HOBBS' bekende uitspraak, in *Leviathan*, 1/15: “Good, and Evil, are names that signify our Appetites, and Aversions; which in different tempers, customs, and doctrines of men, are different” Kelsens noncognitivism verdient hier uiteraard een speciale vermelding. Zie ook: David HUME: *A Treatise of Human Nature* (1740), III/1,i-iii; E. WESTERMARCK: *Ethical Relativity*. New York 1932. Kritisch: Paul EDWARDS: *The Logic of Moral Discourse*. Glencoe, Ill. 1955. G.E. MOORE: *Ethics*. London 1912, HK 3-4. H.B. VEATCH: *Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*. Bloomington 1962. H.B. VEATCH: *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory*. Evanston 1971.

paradoxaal. Het motief is in beide gevallen de ontkenning van de betekenis van de menselijke rationaliteit. Wordt in het ene geval ontkend dat wat de mensen gelijk behandelen alleen maar door hen als gelijk beoordeeld wordt, en gezocht naar een objectieve, meetbare gelijkheid in de dingen zelf, dan wordt in het andere geval ontkend dat de menselijke oordelen meer zijn dat louter feitelijke gegevens, en gesteld dat er geen enkele grond is om het ene oordeel als meer redelijk te beschouwen dan het andere—een stelling die elke wetenschap onmogelijk maakt.

Maar al is het waar dat het menselijk handelen geleid wordt door oordelen, ongeacht de waarheid of onwaarheid ervan, het blijft een feit dat de mensen die deze oordelen vellen geloven dat ze waar zijn. De taak van de praktische filosofie is, vanzelfsprekend, na te gaan of dit geloof gerechtvaardigd is. We zouden er geen enkel belang bij hebben te weten welke oordelen ons handelen leiden, als we ervan overtuigd zouden zijn dat we toch geen rationele criteria hebben om die oordelen te aanvaarden of te verwerpen. Het subjectivisme dat essentieel is in de beschrijvende-verklarende wetenschappen, is volkomen steriel in de normatieve wetenschappen van het menselijk handelen. De historicus of de econoom kan er zich mee tevreden stellen na te gaan wat de mensen geloven dat het recht is. Niet het recht zelf, maar de meningen omtrent het recht zijn de causale factoren voor de verklaring van de reële gebeurtenissen. Maar de jurist, als beoefenaar van een normatieve wetenschap, is precies betrokken bij het proces van *meningsvorming*: hem is het om het recht zelf te doen, niet om de actuele meningen over het recht. Als het hem alleen maar om de meningen te doen is, dan is hij gewoon een opportunist die aan de kost probeert te komen door bepaalde mensen naar de mond te praten, en niet iemand die aanspraak kan maken op wetenschappelijke kennis van het recht. Het is uiteraard een perfect legitieme bezigheid na te gaan wat bepaalde mensen menen dat het recht is; maar het is ongeoorloofd te beweren dat het recht niets anders is dan de meningen die sommige mensen erover hebben—en die bewering wordt niet eerbiedwaardiger als men, zoals de moderne positivisten, stipuleert dat alleen die meningen het recht constitueren, die geconcretiseerd werden in de praktijken en instellingen van een bepaalde samenleving.

EPISTEMOLOGISCHE OPMERKINGEN

We kunnen geen vrede nemen met de filosofische vaandelvlucht van het positivisme. Mensen hebben meningen over het recht en kunnen die meningen kritisch onderzoeken. De vraag naar een definitie van het recht, d.w.z. naar een beredeneerd antwoord op de vraag wat het recht is, is een volstrekt legitieme vraag. We moeten ze dan ook op een ernstige wijze beantwoorden—op basis van *wat is*, niet van *wat men zegt*. Er is geen enkele reden om te doen alsof die meningen louter externe gegevens zijn die aan elke rationele controle ontsnappen, of louter willekeurige constructies die we naar believen kunnen en mogen veranderen omdat er toch geen rationeel fundeerbare normen zijn voor de evaluatie van die constructies. We kunnen onze meningen controleren en eventueel verbeteren. Daarom is het in de filosofie te doen, niet alleen in de rechtsfilosofie, maar ook niet overall *behalve* in de rechtsfilosofie. Zoals we, met Leo Strauss¹⁵, de filosofie kunnen definiëren als de poging meningen over alle dingen in hun onderlinge samenhang te vervangen door kennis van het universeel verband der dingen, zo kunnen we de rechtsfilosofie definiëren als de poging meningen over het recht te vervangen door kennis van het recht—meningen *over het recht*, en niet meningen over meningen over het recht, kennis *van het recht*, en niet kennis van meningen over het recht.

Ook voor de rechtsfilosofie geldt het identiteitsbeginsel: *al wat is is, en al wat is, is dat wat het is*: A is A, en niets anders.¹⁶ Formeel gezien is het identiteitsbeginsel de meest algemene vorm van het oordeel, de weergave van de essentie van het oordeel qua oordeel. De mystieke tendensen van zoveel stromingen in de moderne wijsbegeerte en in de menswetenschappen berusten alle op de negatie van het identiteitsbeginsel als het fundament van onze kennis. Meestal wordt dit beginsel voorgesteld als een zuiver formele tautologie, als de algemene formule van het zgn. analytisch oordeel, waarvan de waarheid a priori (vòòr elke ervaring) kan vastgesteld worden, door analyse van de termen. Het is echter verkeerd *A is A* als een tautologie in die zin te beschouwen, wanneer men die formule gebruikt als aanduiding van het identiteitsbeginsel. Die interpretatie stelt voorop dat het identi-

15 Leo STRAUSS: *What is Political Philosophy? And Other Essays*. New York 1959, 11.

16 Cf. J.PETERS: *Metafysica: Een systematisch overzicht*. Utrecht–Antwerpen 1967, 86. Ook Saul KRIPKE: op.cit. bij p.13. Saul KRIPKE: “Identity and Necessity” in M.K.MUNTZ (ed.): *Identity and Individuation*. New York 1972; J.WOODS & L.W.SUMMER: *Necessary Truths*. New York 1969. G. JACOBI: *Die Anspruche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtschreibung*. Stuttgart 1962.

teitsbeginsel zich uitsluitend beperkt tot het conceptuele domein, zonder referentie naar de realiteit die we in onze concepties trachten te vatten. Zij negeert aldus de eigenlijke, praktische of methodologische betekenis van het identiteitsbeginsel.

“A is A” betekent immers dat wie het antwoord wil weten op de vraag, *wat A is*, A moet bestuderen—allicht niet alleen A, maar in elk geval toch ook A. We moeten trachten zoveel mogelijk over A te weten te komen, en die informatie systematiseren, en uiteindelijk condenseren in een definitie. Er is geen andere weg. Dat is de betekenis van het identiteitsbeginsel als vooropstelling van elke realistische filosofie. Het alternatief voor dit beginsel, zo beschouwd, is dus niet de formele contradictie “A is niet A”, maar de nominalistische stelling dat A is, niet wat A is, *maar wat men zegt dat A is*. Dat is de betekenis van de bewering dat het identiteitsbeginsel een zuiver formele tautologie is. De zekerheid die de formule uitdrukt is dan niet langer een metafysische, op de realiteit der dingen betrekking hebbende zekerheid, maar een louter conventioneel gegeven.

Drukt de formule “De mens is een *animal rationale*”, realistisch geïnterpreteerd, de *conclusie* uit, dat animaliteit en rationaliteit de meest fundamentele eigenschappen van de mens zijn, die eigenschappen die, na grondige studie, blijken ons begrip van de mens (d.w.z. al wat we weten over de mensen) het best te verklaren, dan zegt de nominalistische interpretatie van die formule niet meer dan dat we als conventie aanvaarden dat ‘mens’ en ‘animal rationale’ synonieme termen zijn—dat we als regel aanvaarden niets ‘een mens’ te noemen wat we niet bereid zijn een ‘animal rationale’ te noemen. Die regel is geen *conclusie* van een cognitief proces, maar een a-priorische regel van de taal waarin we ons voornemen over de wereld te gaan praten. We nemen gewoon aan dat de termen ‘mens’ en ‘animal rationale’ dezelfde betekenis hebben.

Als dat zo zou zijn—als het antwoord op de vraag, wat de essentiële kenmerken van de dingen zijn, inderdaad een louter conventioneel karakter zou hebben—dan zou men vanzelfsprekend om het even welke A op volstrekt willekeurige wijze kunnen definiëren, en dan zou men inderdaad moeten zeggen, niet dat A is wat A is, maar wat men zegt dat A is. En uiteraard is er geen enkele relatie tussen de naam en het ding, behalve de louter conventionele relatie van naamgeving, zodat er ook geen andere relatie is tussen twee dingen die we dezelfde naam geven, dan de louter

conventionele omstandigheid dat we ze allebei dezelfde naam geven. Het feit dat er verschillende dingen zijn die we conventioneel aanduiden met de algemene naam ‘mens’, mag dan niet geïnterpreteerd worden als een indicatie van ons geloof dat al die dingen gelijksoortig zijn. Integendeel: het enige wat volgt is dat we conventioneel verplicht zijn al die dingen ook aan te duiden met de term ‘animal rationale’. Overigens kan een van die dingen eruit zien als u en ik, terwijl een ander van die dingen eruit ziet als een duizendpoot, kan het ene ademen door zijn longen, het andere door zijn kieuwen, enz. Wat alle mensen gemeen hebben is niet het feit dat ze mensen zijn, maar het feit dat ze ‘mensen’ genoemd worden.

Het is duidelijk dat deze benadering het onmogelijk maakt te vragen wat de dingen zijn. De manier waarop we de dingen groeperen in klassen of soorten heeft niets te maken met wat ze zijn. Men kan niet vragen of de mensen inderdaad rationele dieren zijn. De dingen die we ‘mensen’ noemen zijn per definitie van de term ‘mens’ dingen die we ‘rationele dieren’ noemen. We kunnen dus niet *ontdekken* of menszijn iets te maken heeft met rationaliteit en animaliteit.

Omgekeerd: alles wat we kunnen ontdekken i.v.m. de dingen die we ‘mensen’ noemen is zonder noodzakelijk verband met het feit dat we ze zo noemen. Strikt genomen zijn er geen mensen (en ook geen bomen, dieren, planten, cellen, moleculen, enz.) er is wel iets, maar dat iets is niet in se wat het voor ons is; het is voor ons een iets zonder identiteit en dus a.h.w. niets. Het heeft voor ons geen realiteit en ook geen werkelijkheid; het is voor ons niets bepaalds en heeft ook geen bepaalbare, definieerbare werking. Als niet identificeerbaar iets is wat er is voor ons zonder identiteit: we kunnen dus ook niet ontdekken wat de dingen zijn. Als we een conceptueel onderscheid maken, dan heeft dat geen basis in de realiteit der dingen. Elk onderscheid dat we maken is arbitrair, conventioneel.

Het is alsof we de wereld moeten voorstellen als een verzameling dingen zonder eigenschappen, of liever: dingen die ieder om het even welke eigenschap kunnen hebben. Er *zijn* dan geen noodzakelijke verbanden (er is geen noodzakelijkheid *de re*, m.b.t. de dingen zelf), er zijn alleen de noodzakelijke verbanden die onze conventies bepalen in het domein van de taal waarin we over de wereld spreken (er is alleen noodzakelijkheid *de dicto*). Noodzakelijke proposities zijn dus analytische proposities, d.w.z. verkapte betekenispostulaten van de termen waaruit ze zijn samengesteld, zoals “Alle vrijgezellen zijn ongehuwd” —maar die propositie zegt ons niets

over de wereld het is duidelijk niet waar dat de man, die nu toevallig een vrijgezel is, noodzakelijk ongehuwd is; alleen *als vrijgezel* is hij noodzakelijk ongehuwd. Noodzakelijke waarheden, uitgedrukt in analytische proposities, zijn geen waarheden, over de dingen rondom ons. Ze bevatten geen kennis.

Synthetische oordelen daarentegen kunnen geen noodzakelijke waarheden tot uitdrukking brengen. Een uitspraak als “Deze kogel is van ijzer” zegt niet dat deze kogel zelf van ijzer *is*, of dat een van de kenmerken van deze kogel is dat hij van ijzer is. Als we het onderscheid tussen analytische en synthetische proposities aanvaarden, dan zouden we moeten zeggen dat deze kogel evengoed van een ander materiaal zou kunnen zijn, en toch deze bijzondere kogel blijven. Tussen het ding en zijn eigenschappen bestaat geen noodzakelijk verband. De uitspraak “kogels zijn rond” is wel, zo wordt gezegd, analytisch, omdat er een conventie is op grond waarvan we niets ‘een kogel’ zullen noemen wat we niet ‘rond’ noemen. Maar de uitspraak “deze kogel is rond” is niet analytisch; ze staat voor “dit ding is een kogel en rond” en het is niet analytisch waar dat dit ding een kogel is. We kunnen zelfs niet vragen of dit ding een kogel is of niet, vermits niets wat we over dat ding kunnen zeggen noodzakelijk betrekking heeft op dat ding zelf. De wereld is een grote ongekende en onkenbare X: we kunnen wel weten *dat* er iets is (een consequent nihilisme is onmogelijk), maar niet *wat* er is.

Juist zoals men het identiteitsbeginsel ‘A is A’ kan trivialisieren, door het te interpreteren als een louter formele tautologie, zo kan men ook het fundamenteel rechtsbeginsel trivialisieren. Die trivialisering volgt als vanzelf wanneer we de rechtsfilosofie inschakelen in een positivistisch, nominalistisch denkpatroon m.b.t. de wetenschappen van het menselijk handelen.

Voor sommigen is het fundamenteel rechtsbeginsel—in zijn meest beknopte vorm: ieder het zijne—inderdaad niet meer dan een nietszeggende tautologie. “Het is nogal evident”, zo zouden zij zeggen, “dat iedereen het recht heeft met het zijne te doen en te laten wat hij wil, vermits het juist *het recht* is dat bepaalt wat van iemand is: iets is precies in die mate van iemand als hij het recht heeft erover te beschikken. We zouden dat zagezegd fundamenteel rechtsbeginsel beter als volgt formuleren: iedereen heeft het recht te doen wat hij het recht heeft te doen. Dan zou duidelijk blijken dat we met niet meer dan een analytische, maar overigens steriele waarheid te

doen hebben.” Het is uiteraard niet deze interpretatie die ik in gedachten heb wanneer ik het fundamenteel rechtsbeginsel als rechtsbeginsel wil verdedigen.

Nu vereist de toepassing van de formule, dat ieder mens het recht heeft met het zijne te doen en te laten wat hij wil, dat we weten waar de ene mens ophoudt en de andere begint. Beweren dat ieder mens een absoluut zelfbeschikkingsrecht heeft is vanzelfsprekend pas zinvol als we een theorie hebben voor de identificatie, de definitie van de verschillende mensen. We moeten in staat zijn ieders grenzen aan te duiden, te bepalen welke middelen van de ene en welke middelen van de andere zijn—d.w.z. we moeten tenminste kunnen beschikken over principes die ons toelaten de coherentie van die identificatiepoging aan te tonen. Dat er zich in concrete historische omstandigheden empirische moeilijkheden kunnen voordoen, spreekt vanzelf. Dat is op zich echter geen bewijs van de incoherentie of van de irrelevantie van het fundamenteel rechtsbeginsel of van de rechtstheorie waarvan het het beginsel is.

De toepassing van het fundamenteel rechtsbeginsel is essentieel een kwestie van afgrenzen, van definiëren (*finis* betekent grens); voor ieder mens moeten we de vraag kunnen beantwoorden: “Waar liggen zijn grenzen?” Er zijn hier uiteraard twee mogelijkheden. Ofwel: A is A. d.w.z. ieder mens is wat hij is, ieder mens is objectief begrensd, en dan komt het erop aan deze objectieve grenzen te ontdekken; ofwel: A is wat X zegt dat A is, wat men zegt dat A is bijv. wat de priester zegt, of de koning, of het parlement, enz.—d.w.z. ieder mens is wat een of meer andere decreteren, ieder mens is wat een of andere “autoriteit” bepaalt. Deze tweede mogelijkheid is uiteraard de essentie van het positivisme. Zeggen dat ieder mens is wat X zegt dat hij is, is zeggen dat X het recht heeft ieders grenzen te bepalen, dat X het recht heeft te stipuleren wat ieder mens behoort te doen en te laten. De mensen zijn niet wat ze zijn, en hun grenzen zijn ook niet objectief bepaald door wat ze doen; ze zijn wat X zegt dat ze zijn. Hun grenzen zijn alleen bepaalbaar als men de regels kent die X voor hun bepaling heeft opgesteld.

Vanuit rechtsfilosofisch standpunt heeft het niet zoveel belang wie of wat als X in bovenstaande formules wordt aangeduid, God, de staat, of wat dan ook. Belangrijk is wel dat in elk geval genegeerd wordt dat de mens is wat hij is, dat hij een objectief begrensd wezen is, en dat geponeerd wordt dat die grenzen gewoon daar liggen waar ze door de betrokken X gezegd

worden te liggen. Daardoor wordt elke objectieve, op de realiteit van de menselijke natuur betrokken grondslag voor het recht weggenomen, en krijgen de “rechten” en de “plichten” van de mensen een louter subjectieve grondslag. En vermits iedereen zijn eigen subjectieve opvattingen zal hebben over de bepaling van de grenzen van zijn en andermans domein, van zijn en andermans “rechten” en “plichten”, mag men zich verwachten aan een massa conflicterende rechtstheorieën. Gemeenschappelijk aan al deze theorieën is dat zij een *autoriteit* of *wetgever* introduceren die het recht wordt toegeschreven te bepalen wat de “rechten” en de “plichten” van de verschillende mensen zijn. Bijgevolg zitten zij opgescheept met het probleem van de identiteit van de wetgever en van de bepaling of ontdekking van de wil van de wetgever (van de inhoud van de wet), met het probleem van de omschrijving van de bevoegdheidsfeer van de wetgever (welke mensen horen toe aan welke wetgever?), en met het probleem van de betekenis van de wet voor de mensen (waarom zouden mensen, die toch hun eigen opvattingen hebben over mekaars “rechten” en “plichten”, de wetgever moeten gehoorzamen?).

Dit laatste probleem dwingt de positivisten ertoe hun eigenlijke rechtstheorie, die de vorm heeft “X heeft het recht over A, B, enz. te beschikken”, de vorm van een *morele* theorie te geven: “A, B, enz. zijn gehoorzaamheid verschuldigd aan X” (of nog: “X heeft het recht A, B, ..., N, te straffen voor hun ongehoorzaamheid” te transformeren in “A, B, ..., N, behoren gestraft te worden in de omstandigheden en volgens de regels bepaald door X”). Het resultaat van die transformatie is uiteraard niets anders als Hans Kelsens beruchte *Grundnorm*,¹⁷ die hij terecht betitelt als de fundamentele epistemologische presuppositie van de positivistische rechtstheorieën. Die grondnorm is inderdaad niets anders dan de transformatie van de epistemologische opvatting dat de mensen niet zijn wat ze zijn, maar wat X zegt dat ze zijn.

Het is interessant op te merken dat Kelsen zijn rechtstheoretische “grondnorm” formuleert als een quasi-morele norm, waarin gesteld wordt wat behoort te zijn. Die formulering leidt uiteraard tot een lastig bijkomend probleem voor de positivistische rechtstheorieën, nl. de bepaling van de verhouding tussen “recht” en “moraal”, en vandaar tot de blijkbaar onoplosbare tweestrijd tussen diegenen die geloven dat “recht” en “moraal”,

¹⁷ KELSEN: op.cit. bij p.10, par.34. Zoals ik zal betogen in HK 3 hangt de rechtsgeldigheid van een norm helemaal niet af van zijn conformiteit met een of ander normatief (ethisch) systeem; maar dat betekent niet dat het recht van diegene die de norm poneert niet ethisch gefundeerd moet zijn.

d.w.z. wetten van “juridische” aard en wetten van “morele” aard, cogeneriek zijn, dus uit dezelfde bron voortvloeien, en diegenen die geloven dat dat niet het geval is (en dus dat de rechtsgeldigheid van de “juridische” wetten niets te maken heeft met hun morele geldigheid). Dit probleem is specifiek voor de positivistische rechtstheorie (in de brede zin van het woord, dus niet in de zin van de vage tegenstelling positief recht–natuurrecht, maar in de zin van de tegenstelling tussen het realistische beeld van de mens als een objectief-natuurlijke entiteit, en het beeld van de mens als een van buitenuit, conventioneel gedefinieerde entiteit). Voor een realistische benadering van het recht stellen al deze problemen zich niet, zoals we nog zullen zien.

BESLUIT

Vooraleer dit inleidend hoofdstuk te besluiten wil ik nog even terugkomen op de positivistische poging de menswetenschappen op te bouwen zonder expliciet rekening te houden met de rol van het rationeel bewustzijn van de mens. Die poging introduceert nl. een onoverkomelijk dualisme tussen de mens als kennend subject en de mens als object van kennis: de mens als geestelijk, kennend subject wordt zonder meer uit de natuur (als het geheel der via de wetenschappelijke methode kenbare objecten) gelicht en in de buiten- of bovennatuur geprojecteerd. De reactie tegen, en de vrees voor antropomorfismen, ten volle gerechtvaardigd in de natuurwetenschappen, leidde, vanaf het begin van de 19e eeuw, tot de conclusie dat kennis van de mens, tegen alle evidentie in, alleen maar mogelijk is, als we ervan uitgaan dat mensen niet in staat zijn tot dat waartoe ze wel in staat moeten zijn om zelfs maar kennis van de meest eenvoudige mechanische systemen te kunnen hebben.

De wetenschapsbeoefenaar die pretendeert dat mensen geen rationele wezens zijn, bewijst door zijn activiteit dat ze het wel zijn. Hij aanvaardt een hypothese die impliceert dat wat hij doet onmogelijk is. Zijn enige uitweg is de bewering dat hij *anders* is, dat *hij* wel, maar niet de mens die hij bestudeert, over rationele vermogens beschikt, m.a.w. dat hij een superieur bovennatuurlijk wezen is, een god. Deze mystieke sprong betekent de doodsteek voor de alliantie *Mens–Natuur* die de basis vormde voor de klassieke realistische of naturalistische wijsbegeerte, en confirmeert de in de moderne wijsbegeerte sluimerende tegenstelling tussen de alliantie

Lichaam–Natuur enerzijds, en de alliantie *Geest–God* anderzijds.¹⁸ Deze splitsing draagt in zich de kiemen voor de ontwikkeling van de moderne totalitaire politiek: “wetenschappelijk beschouwd” is de ander, de medemens, geen geestelijk, rationeel wezen, doch enkel een bewegend, klanken en geuren producerend ding, zonder morele significantie. Het is echter zeer moeilijk zichzelf uitsluitend op die manier te beschouwen, zeer zeker als men wetenschappelijke boeken of theorieën produceert, en bijgevolg voortdurend bezig is met het stellen van vragen, het wikken en wegen van argumenten, het controleren van de logische geldigheid van redeneringen, enz. Het is bijna onvermijdelijk dat de *Geest–God* verbinding getransformeerd wordt in de *Ego–God* verbinding, en de verbinding *Lichaam–Natuur* in de verbinding *Alter–Natuur*, waarin de andere mens nog slechts als een louter ding verschijnt, als klei in de handen van de ontwerpers van utopische idealen, sociale ingenieurs en anderen die zich geroepen voelen God te spelen. Dat was inderdaad de conclusie waartoe velen kwamen toen in het begin van de 19e eeuw de aandacht verschoof van de zuivere natuurwetenschap naar de toegepaste wetenschap, naar het technologisch beheersen van de natuur. De immense invloed van het Saint-Simonisme¹⁹ getuigt van de aantrekkingskracht van de idee dat, als men de samenleving “van buitenuit” moet bestuderen, men ze ook “van buitenuit” kan controleren en besturen. “Organisatie” en “wetenschappelijke planning” werden zeer snel de sleutelbegrippen van een wereldvreemd en geheel onwetenschappelijk mysticisme, dat zich echter uitdrukkelijk bleef beroepen op de successen van de moderne natuurwetenschap en technologie. De toepassing van de natuurwetenschappelijke methode, niet alleen in de natuurwetenschappen, maar ook in de menswetenschappen, werd gezien als de weg via dewelke *de mens* erin zou kunnen slagen zowel de natuurlijke als de sociale omstandigheden van zijn bestaan te controleren. Het bestaan van *vele* mensen, en dus het feit dat controle van de sociale omgeving controle over andere mensen

18 Cf. I.PRIGOGINE & I.STENGERS: *La nouvelle alliance: métamorphose de la science*. Paris 1979.

19 *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* Paris 1865–1878 (47dln). Over Saint-Simon, zijn kring en zijn epigonen (Enfantin, Bazard, Comte, e.a.) zie: H.GOUHIER: *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*. Paris 1936 (2dln). A.PREIRE: *Autour de Saint-Simon*. Paris 1912. S.CHARLETRY: *Histoire du Saint-Simonisme*. Paris 1896. F.A.HAYEK: *The Counter-Revolution of Science: Studies in the Abuse of Reason*. Glencoe, Ill. 1952, Indianapolis 1979. F.E.MANUEL: *The New World of Henri de Saint-Simon*. Cambridge, Mass. 1956. G.C.IGGERS: *The Cult of Authority*. Den Haag 1970. Albrich MEYER: *Der Frühsozialismus*. Freiburg 1977. E.HALEVY: *L'Ere des Tyrannies*. Paris 1938.

impliceert,²⁰ werden niet als onoverkomelijke moeilijkheden aangevoeld, en bovendien kon beroep gedaan worden op de democratische ideologie van die tijd om het probleem onder de mat van de retoriek te vegen: de controle over het volk zou uitgeoefend worden door het volk zelf.

De opkomst van dit zgn. *Sciëntisme*,²¹ in de vorm eerst van het Saint-

20 Charles DUNOYER: "Note historique sur l'Industrielisme" (Revue Encyclopédique, 33, 1827; Oeuvres, dl.3). Dunoyer beschrijft aldaar op treffende wijze het Saint-Simonistisch systeem als "een systeem dat geen rekening houdt met individuen; het is enkel begaan met de gehele menselijke soort. Het bestempelt het lot van de soort als de alsmaar meer volmaakte uitbating van de aardbol. Het verkondigt het organisatorisch principe van een productieve associatie van alle volkeren. Maar die associatie is niet gegrondvest in de vrijheid... Het systeem is gericht tegen de kritische tendens, en beoogt de versterking van de organische tendens." Die miskenning van de individualiteit is een basisvoorwaarde om de mensheid vanuit een extern standpunt als een gegeven homogene materie te kunnen bestuderen. Cf. A.COMTE: Cours de philosophie positive. Ed. Littre, Paris 1864, dl.3, 188-9: "L'étude directe du monde extérieur a pu seule ... produire et développer la grande notion des lois de la nature, fondement indispensable de toute philosophie positive, et qui, par suite de son extension graduelle et continue à des phénomènes de moins en moins réguliers, a dû être enfin appliquée à l'étude même de l'homme et de la société, dernier terme de son entière généralisation." De idee van een productieve associatie van alle volkeren werd door Saint-Simon (samen met Augustin Thierry) uitgewerkt in zijn De la Réorganisation de la société européenne ou de la nécessité de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale. (Oeuvres, dl.15, 153-248). De vitaliteit van de Saint-Simonistische visie terzake wordt onderstreept door de overloze hedendaagse literatuur en activiteit rond de zgn. ontwikkelingshulp (bijv. UN Report on the Economic Development of Underdeveloped Countries 1951, UNCTAD, het zgn. Pearson Report 1969, de UN Declaration on the Establishment of a New International Economic Order 1974, en het zgn. Brandt Report 1980). Dat ook deze nieuwe "productieve associatie van alle volkeren" niet gegrondvest is in de vrijheid moge blijken uit volgend citaat van een van de leidende ideologen ervan: "If the (Indian) government were really determined to change the prevailing attitudes and institutions and had the courage to take the necessary steps ... (it would have to provide for) the abolition of castes, a rational policy for husbandry, including the killing of cows, (and) in general, enactment and enforcement, not only of fiscal, but also of all other obligations that are required for development ... Institutions can be changed only by what in the region is called compulsion—putting obligations on people and supporting them by force." G.MYRDAL: Asian Drama. London 1968.

21 Cf. HAYEK: op.cit. H.SCHOECK & WIGGINS (eds.): Scientism and Values. Princeton 1960. Y.R.SIMON: The Philosophy of Democratic Government. Chicago 1951, schrijft: "A new lust for domination over man, shaped after the pattern of domination over nature had developed in technique-minded man... Its highly emotional humanitarianism did not blind everybody to the fact that a new imperialism and a new lust for absolute power, was finding expression." (p.44). Vergelijk ook ADAM SMITH: The Theory of Moral Sentiments. (1759): "The man of system... seems to imagine that he can arrange the different members of a great society with as much ease as the hand arranges the different pieces upon a chess-board; he does not consider that the pieces upon the chess-board have no other principle of motion besides that which the hand impresses upon them; but that, in the great chess-board of human society, every single piece has a principle of its own, altogether different from that which the legislature might choose to impress upon it." Ook F.BASTIAT: La Loi, Paris 1850, een van de vinnigste polemieken tegen de scientistische illusie van macht die ooit geschreven werd. Dat deze illusie nog altijd niet dood is moge blijken uit de werken van B.F.SKINNER: Walden Two. 1948, New York 1962; Science and Human Behavior. New York 1953; en Beyond Freedom and Dignity. New York 1971. Minder bekend is F.BEUTEL: Experimental Jurisprudence and the Scienstate Bielefeld 1975; cf. ook E.BECKER: The Structure of Evil: An Essay on the Unification of the Science of Man. New York 1968.

Simonisme, ging ten koste van de ondergang van de invloed van de groep die bekend staat als *Les Idéologues*,²² die precies van de rol van ideeën en oordelen in het menselijk handelen en in de ontwikkeling van sociale en economische formaties, en van de wisselwerking tussen fysieke en mentale factoren, haar essentieel programmapunt had gemaakt. Deze groep was niet minder enthousiast over de successen van de natuurwetenschappen in de achttiende eeuw, maar liet zich daardoor niet verleiden tot de extravagante beweringen van de Saint-Simonisten en hun epigonen. Dat deze voortzetters van de in de achttiende eeuw pas tot ontwikkeling gebrachte wetenschappelijke studie van mens en samenleving en het daarin impliciete methodologisch individualisme, het hebben moeten afleggen tegen de sciëntistische tendens, was niet zozeer een gevolg van enige intellectuele superioriteit van deze laatstgenoemde, als wel van de politieke evolutie in Frankrijk, waar Napoleon onderwijshervormingen en censuur hanteerde om de *Idéologues* te isoleren en hun “science morale” (geesteswetenschap, inclusief de economie en de zich ontwikkelende sociologie) te vervangen door meer technologisch geïnspireerde benaderingen. Zoals Enfantin, Saint-Simons opvolger, terugblikkend op de periode zou schrijven:

“En même temps, Napoléon, membre de l’Institut, classe de *mécanique*, étouffe au berceau les enfants légitimes de la philosophie du XVIII-ième siècle”²³.

Enfantin was deze ontwikkeling uiteraard gunstig gezind: het Napoleonisch centralisme en de beperking van de vrijheden die daarmee samenhangen was een stap in de richting van de “georganiseerde” samenleving.

De intellectuele contra-revolutie die, vooral vanuit Parijs, de negentiende-eeuwse reactie vormde tegen de in de achttiende eeuw voor het

22 Cf. F.PICAVET: *Les Idéologues: essai sur l’histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques et religieuses en France depuis 1789*. Paris 1891. A.SCHATZ: *L’Individualisme économique et social*. Paris 1907. MICHEL: *De l’idée de l’état*. Paris 1895. VAN DUZEN C.: *The Contributions of the Idéologues to French Revolutionary Thought*. Baltimore 1935. Voornaamste vertegenwoordigers: Condillac, Destutt de Tracy, Degérando, L.Say; later Dunoyer Charles Comte, en de tijdschriften *La Décade* en *Le Censeur Européen*. Over de vooruitgang in de menswetenschappen in de 18^e eeuw, zie vooral: P.GAY: *The Enlightenment. D1.2: The Science of Freedom*. New York 1977 in het bijzonder HK 7 (“The Science of Society”) en HK 8 (“The Politics of Decency”). Gay benadrukt heel sterk de libertaire aspecten van de Verlichting; we mogen echter niet vergeten dat de filosofes niet alleen de inspiratie leverden voor de *Idéologues*, maar ook voor de theorie van het verlicht despotisme en de negentiende eeuwse visies betreffende de georganiseerde samenleving (zie o.a. R.PORTER: “Reading History: The Enlightenment” *History Today*, 33, 1982, 51–52, voor een recent bibliografisch overzicht; Chris TAME: “The Revolution of Reason: Peter Gay, The Enlightenment and the Ambiguities of Classical Liberalism”. *Journal of Libertarian Studies*. 1, 3, 217–227).

23 P.ENFANTIN: *La Colonisation de l’Algérie (1843)*, gecit. in HAYEK: op.cit. bij p.26, 1979,210.

eerst tot ontwikkeling gekomen menswetenschappen, lijkt nu wel over haar hoogtepunt heen. Tenminste in wetenschappelijke kringen bestaat er momenteel een poging opnieuw aan te knopen bij de op het methodologisch individualisme steunende traditie van de Verlichting. Toch zou het verkeerd zijn de invloed van die contrarevolutie te onderschatten. Zij leeft nog altijd voort in de leidende kringen van technocraten en bureaucraten en politici in en rond de maatschappelijke beslissingscentra die mede onder impuls van die beweging tot stand gekomen zijn. De samenwerking, vervlechting en samensmelting van staat en industrie²⁴ die zo kenmerkend was voor de ontwikkeling van de West-Europese staten in de negentiende eeuw, vooral dan op het Continent, beantwoordde aan de ideeën, programapunten en inspanningen van de Saint-Simonisten en hun voortzitters. Voor een groot deel is die ontwikkeling van de organisatorische superstructuur van de samenleving nog aan de gang, al krijgt zij nu meer en meer een internationaal aspect door de opkomst van supranationale instellingen en organisaties.

In epistemologisch opzicht stond het sciëntisme uiteraard ook voor het kennisprobleem dat het gevolg is van de negatie van de natuurlijkheid van de rationaliteit van de mens of van de rationaliteit van de menselijke natuur als voorwerp van wetenschappelijke studie. Maar zo groot was het enthousiasme voor de wetenschappen, dat men zeer gemakkelijk ging

24 Het "kapitalisme" als historisch verschijnsel op het Europese continent wordt niet gedefinieerd door de privé-eigendom der productiemiddelen, of door de afwezigheid van staatsinterventie in de economische sfeer, maar door de actieve samenwerking tussen leidende industriële, financiële en politieke kringen met het oog op een snelle accumulatie van kapitaal en de uitbouw van een nationale industriële infrastructuur. In de totstandkoming van die samenwerking speelden socialistische ideeën (zoals nu nog) een grote rol. Dat is uiteraard geen paradox. Cf. M. WALLON: *Les Saint-Simoniens et les chemins de fer*. Paris 1908. H.R.D'ALLEMAGNE: *Prosper Enfantin et les grandes entreprises du 19ième siècle*. Paris 1935. J.B. VERGEOT: *Le Crédit comme stimulant et régulateur de l'industrie: La conception Saint-Simonienne*. Paris 1918.

Dat deze evolutie met vuur aangeklaagd werd door de verdedigers van de individualistische erfenis, wordt geïllustreerd door volgend fragment uit F.BASTIAT: "Propriété et Loi" *Journal des Economistes*, 15 mei 1848: "Le protectionnisme a été l'avant-coureur du communisme; je dis plus, il a été sa première manifestation. Car, que demandent aujourd'hui les classes souffrantes? Elles ne demandent pas autre chose que ce qu'ont demandé et obtenu les capitalistes et les propriétaires fonciers. Elles demandent l'intervention de la loi pour équilibrer, pondérer, égaliser la richesse. Ce qu'ils ont fait par la douane, elles veulent le faire par autres institutions; mais le principe est toujours le même, prendre législativement aux uns pour donner aux autres; et certes, puisque c'est vous, propriétaires et capitalistes, qui avez fait admettre ce funeste principe, ne vous récriez donc pas si de plus malheureux que vous en réclament le bénéfice. Ils y ont au moins un titre que vous n'aviez pas." Bastiat, voorstander van de vrije markt-economie (*laissez faire, laissez passer; libre-échange*), was dus zeker geen verdediger van het historische kapitalisme: de associatie tussen dit historisch kapitalisme en de vrije markt-economie, welke de intellectuele discussie nog altijd parten speelt, is eveneens een via Marx overgeleverde erfenis van Saint-Simon. (Cf. infra HK 8).

veronderstellen dat de wetenschappelijke methode een “totale” kennis van mens en samenleving zou opleveren en vermits die kennis geen deel zou uitmaken van de samenleving zelf, maar er a.h.w. van buitenuit door de wetenschappelijke leiding op zou toegepast worden, zoals een ingenieur zijn kennis toepast in de constructie van een machine, zo kon men niet alleen de analogie tussen “la politique positive” en de technologie benaderen, maar ook, zoals August Comte (eens de secretaris van Saint-Simon) deed, pleiten voor de onderdrukking van de vrijheid van meningsuiting.²⁵ Als de wetenschappelijke leiding ware en totale kennis bezit, waarom zou men dan dulden dat anderen noodzakelijk onware opinies kunnen vertolken? De *Idéologues* daarentegen wisten zeer goed dat kennis niet iets is dat buiten de samenleving bestaat, maar een deel van die samenleving. en dat hoe meer en gevarieerder de kennis die door de verschillende leden van de samenleving wordt gebruikt, hoe complexer en dynamischer deze samenleving zou worden, en hoe minder de kans op succes voor wie zou pogen haar prestaties te verbeteren door een systeem van bewuste planning en controle. Zij verwierpen de analogie tussen de samenlevingen en de relatief eenvoudige fysische en chemische systemen waarmee de natuurwetenschapsbeoefenaars en de ingenieurs te maken hebben, en bleven vasthouden aan wat zij als de meest fundamentele ontdekking van de achttiende-eeuwse menswetenschappen beschouwden, aan de stelling dat vrijheid van meningsuiting en van handelen een basisvoorwaarde is voor vooruitgang van de mensheid.²⁶ Zij zagen in de vrijheid een middel of essentiële voorwaarde voor de ontplooiing van de menselijke vermogens—een oorzaak, geen gevolg; een beginpunt, geen eindpunt. Die opvatting stond uiteraard lijnrecht tegenover deze van de Saint-Simonisten en hun epigonen, voor wie vrijheid, de controle door de mens van de eigen

25 Cf. A.COMTE: *Cours de philosophie positive*, dl.4, 43e.v. en ook COMTE: *Opuscules de philosophie sociale* 1819–1828. Paris 1883, waarin Comte de gewetensvrijheid een “weerzinwekkend”, “monsterachtig” en “asociaal dogma” noemt. Het hoeft ons niet te verbazen dat J.S.Mill, ondanks zijn aanvankelijke bewondering voor Comte, deze uiteindelijk afwijst met de woorden: “He aims at establishing a despotism of society over the individual surpassing anything contemplated in the political ideals of the most rigid disciplinarian among the ancient philosophers.” J.S.MILL: *On Liberty*. London 1959, “Introductory”, in fine.

26 Zie o.a. DUNOYER: op. cit. op p.27. Opgemerkt moet worden dat voor de *Idéologues* de vrijheid van meningsuiting niet kan gescheiden worden van de vrijheid van handelen—dit in tegenstelling tot vele toenmalige en hedendaagse intellectuelen die wel de voor hen belangrijke vrijheid van meningsuiting verdedigden (en deze zelfs als argument gebruiken om anderen ertoe te verplichten hun geschriften te subsidiëren), maar niet de vrijheid van andere producenten om hun ideeën concrete gestalte te geven. Zie DUNOYER: “Du système de centralisation” *Journal des Economistes*, 1, 1842, 353–389.

bestaansvoorwaarden, juist wel een eindpunt, het verwachte gevolg van “wetenschappelijke” planning was. De implicatie was uiteraard dat men ondertussen weinig of geen rekening moest houden met vrijheid in de zin van individuele zelfbeschikking—een conclusie die geheel strookte met de ontkenning van de morele significantie van de rede die zo nauw verbonden is met de positivistische benadering van de menswetenschappen.

2

RECHTSTHEORIEËN: OVERZICHT EN DISCUSSIE

“Human kind cannot bear very much reality”
— T.S. Eliot

*“We do not play God when we act—as we must—
within our limitations. We play God when we pretend to
an omniscience and a range of options we do not in fact
possess.”*
— Thomas Sowell

INTERPRETATIE VAN HET FUNDAMENTEEL RECHTSBEGINSEL

IEDER MENS IS een soeverein rechtssubject. Ieder mens heeft het recht met zichzelf te doen en te laten wat hij wil. Ieder mens heeft een absoluut zelfbeschikkingsrecht. In rechte is ieder mens meester van zichzelf, en van niemand anders, en dus is ook niemand in rechte slaaf van een ander. Voor ieder mens geldt: zijn leven behoort hemzelf toe, en niemand anders.

Al deze formules zijn even zovele logisch equivalente uitdrukkingen

van hetzelfde fundamenteel rechtsbeginsel. Velen zullen misschien bereid zijn toe te geven dat ieder mens recht heeft op zelfbeschikking, met dien verstande dat voor hen het voorwerp van dat recht alleen het eigen lichaam is (en misschien nog enkele zgn. “persoonlijke” gebruiksvoorwerpen)—dus alleen de eigen *somatische* middelen van een mens, zijn lijf en leden, maar niet de *extra-somatische* middelen, zoals land, instrumenten en misschien consumptiegoederen. De vraag is of deze interpretatie coherent is, of het mogelijk is een adequate filosofische rechtvaardiging van zo’n geëmace-reerd zelfbeschikkingsrecht te geven. In feite gaat het om een theologische interpretatie: zij presupposeert dat de extrasomatische middelen eigendom zijn, niet van de menselijke producent, maar van een of andere bovenmenselijke instantie. Zoals ik het fundamenteel rechtsbeginsel interpreteer, als een realistisch principe, gebaseerd op de notie dat ieder mens is wat hij is, is er geen enkele grond om dat onderscheid tussen somatische en extrasomatische middelen te incorporeren in rechtsbegrip.

Iemands middelen, zijn extra-somatische niet minder dan zijn somatische, *belichamen* zijn mogelijkheden en verwezenlijkingen¹—zij constitueren zijn moreel of praxeologisch lichaam, zijn morele persoon qua fysiek aanwezige uitgebreidheid, zijn persoonlijk domein (wat hij in *dominium* heeft, waarvan hij de *dominus* is). Vanuit moreel of praxeologisch standpunt *is* een mens, qua omvang, de totaliteit van zijn middelen; zij zijn de concrete belichaming van wat hij reeds verwezenlijkt heeft en nog verwezenlijken kan want wat een mens kan doen hangt af van zijn middelen (hun eigenschappen en vermogens), en wat zijn middelen zijn hangt af van wat hij al gedaan heeft. Zijn domein, de totaliteit van zijn middelen, is de huidige belichaming van zowel zijn verleden als zijn toekomst als handelend wezen. Een mens het recht ontzeggen over zijn middelen te beschikken is hem het recht ontzeggen over zichzelf te beschikken; hem het recht ontzeggen te beëindigen wat hij begonnen is, tot ontplooiing te

1 Cf. o.a. J.W.WIGGINS: “The Decline of Private Property and the Diminished Person”, in S.L.BLUMENFELD: *Property in a Humane Economy*. LaSalle, Ill. 1974; M.SILVER: “Men, Monkeys and Morals: A Property Rights Approach to Social Justice” in R.L.BRAHAM: *Social Justice*. Boston—Den Haag 1981. Dit is uiteraard de klassieke opvatting. Cf. L.WOLOWSKI & E.LEVASEUR: “Property”, *Lalor’s Cyclopaedia of Political Science*. Chicago, 1884, 111, 392e.v., gecit. in M.N.ROTHBARD: *Man, Economy and State*. Los Angeles, 1970, p.149. H.SPENCER: *Social Statics*. (1850) New York 1970 (Robert Schalkenbach Foundation), HK 4. BASTIAT: op.cit. bij p.29, “Dans la force du mot, l’homme naît avec ses besoins dont la satisfaction est indispensable à la vie, avec des organes et des facultés dont l’exercice est indispensable à la satisfaction de ces besoins. Les facultés ne sont que le prolongement de la personne; la propriété n’est que le prolongement des facultés. Séparer l’homme de ses facultés c’est le faire mourir, séparer l’homme du produit de ses facultés, c’est encore le faire mourir.”

brengen wat hij tot stand heeft gebracht. Het is m.a.w. zich meester maken van zijn leven.

Middelen zijn de mensen niet zomaar gegeven.² Wat de mensen gegeven is, is een massa dingen. Middelen moeten ontdekt, geproduceerd, uitgevonden worden. Zij zijn creaties van de menselijke geest. Niets is een middel in en uit zichzelf; zelfs het eigen biologisch lichaam is niet zomaar van zelf een middel—ook dat moet een mens leren kennen, ook van zijn eigen biologisch lichaam moet hij de mogelijkheden ontdekken, ontwikkelen en leren beheersen (desnoods met de hulp van anderen, kinesitherapeuten,

² Cf. L.MISES: *Human Action*. Chicago 1966, 92: “Means are not in the given universe; in this universe there exist only things. A thing becomes a means when human reason plans to employ it for the attainment of some end and human action really employs it for this reason.” en ook pp. 140–142: “Production is a transformation of given elements through arrangement and combination... Man is creative only in thinking and in the realm of imagination. In the world of external phenomena he is only a transformer... Only the human mind that directs action and production is creative. Production is not something physical, natural, external: it is a spiritual and intellectual phenomenon... What produces the product are not toil and trouble in themselves, but the fact that the toiling is guided by reason.” Zie ook: I.KIRZNER: “Producer, Entrepreneur, and the Right to Property” in KIRZNER: *Perception, Opportunity and Profit*. Chicago 1979, die terecht oordeelt dat het niet de eigenaars van de productiefactoren als dusdanig zijn die het recht hebben over het geproduceerde middel te beschikken, maar wel de ondernemer, d.w.z. diegene die het initiatief neemt tot het organiseren van het betrokken productie-proces en dus tot het verzamelen of aantrekken van de door hem nodig geachte productie-factoren. De eigenaars van de productiefactoren hebben natuurlijk wel recht op de t.o.v. de ondernemer bedongen (contractuele) vergoeding (die eventueel kan bestaan uit een “aandeel” in het eigenaarsrecht op het geproduceerde middel), maar het is de ondernemer die het productie-proces heeft “gearrangeerd” waaruit het product voortkomt.

In een bekende passus schrijft John Locke: “Het gras dat mijn paard heeft gegraasd, de turf die mijn knecht heeft gestoken... dit alles is het mijne.” De betekenis hiervan is niet dat de knecht aan de meester toebehoort (zoals het paard) en dat alles wat van de knecht is daarom aan de meester toebehoort; maar wel dat de een de ander betaalt opdat de ander bereid zou zijn een project van de een uit te voeren—en dat de ander liever een zeker goed (het contractueel bedongen loon) heeft dan een onzeker goed (de prijs die de turf die hij voor eigen rekening gaat steken later, bij verkoop, zal opbrengen). Dit heeft uiteraard niets met slavernij of uitbuiting te maken. Het is daarom opsteltend bij SCHELTENS: *Mens en Mensenrechten*. Alphen 1981, 91, de suggestie te lezen dat arbeidscontracten ontstaan uit “een groot verschil in vermogen wat de één noodzaak zijn arbeidskracht te verkopen”—hoe een groot verschil in vermogen tot stand kan komen, hoe zo’n verschil de een tot iets kan noodzaken, hoe het komt dat veruit de meeste werkgevers nauwelijks meer verdienen dan hun werknemers (en vaak minder, over hun hele leven beschouwd, rekening houdend met de schuldenlast na de liquidatie van het bedrijf bijv.), hoe het komt dat zeer vele werknemers veel meer verdienen dan zeer vele werkgevers en de enen toch werknemers en de anderen toch werkgevers blijven, hoe het komt dat economisten in dit verband spreken over verschillen in de individuele risico-bereidheid, over initiatief en ideeën, terwijl Scheltens zich als een voorzichtig conformist houdt aan de orthodoxe “progressieve” consensus, dat alles wat deelnemers aan die consensus niet lekker zit te wijten is aan inkomens- en vermogensverschillen—dat zijn allemaal vragen waarnaar Scheltens niet eens verwijst. En dan heeft Scheltens het lef Locke “naïviteit” en “simplisme” te verwijten (p.92) en ons te waarschuwen “begin” en “beginsel” niet te verwarren (p.88). Maar ongetwijfeld is het feit dat allicht sommige fortuinen hun begin hebben in uitbuiting, geen goede reden om te zeggen dat het beginsel van alle fortuinen uitbuiting is. Voor een verklaring van het feit dat voor het vervullen van de economische functie van ondernemer (werkgever) helemaal geen eigen kapitaal nodig is, zie: I.KIRZNER: *Competition and Entrepreneurship*. Chicago 1973, 30–87 vooral 57–61.

orthopedagogen, neurochirurgen, enz.). Iets wordt pas een middel wanneer iemand het van een ding in een middel transformeert, d.w.z. het doelgericht gaat gebruiken, het een bepaalde bestemming gaat geven en betreft in zijn plannen.

De eerste gebruiker creëert het middel als middel—hij is de auteur of *auctor* ervan, de schepper, maker, ontdekker, uitvinder, grondvester, stichter, bouwer, diegene *door wie* het middel is, de zingever of bezieler ervan.³ Het middel is door hem, en in die zin *van hem*: als middel gaat het van hem uit, het vindt zijn oorsprong in hem. Wanneer we zeggen dat diegene van wie het middel is het recht heeft erover te beschikken, dan verkondigen we geen loutere tautologie—we zeggen dan niet dat diegene die het recht heeft over het middel te beschikken het recht heeft over het middel te beschikken. We zeggen dat hij het recht heeft erover te beschikken op grond van het feit dat hij het middel heeft gecreëerd. Het is pas zijn definitie van een ding als middel die het middel doet ontstaan: *als middel* is het ding niet wat het ding is, maar wat hij zegt dat het is. De realiteit van het middel qua middel is m.a.w. een spirituele realiteit.

De auctor of eerste gebruiker creëert het middel a.h.w. ex nihilo—want al voegt hij niets toe aan de wereld der dingen (in het beste geval is er gewoon combinatie van reeds bestaande dingen), in het bereik der middelen, d.w.z. in het bereik der menselijke mogelijkheden en verwezenlijkingen is er wel iets nieuws: de eerste gebruiker voegt iets toe aan de wereld als object van het menselijk handelen; hij doet die wereld groeien, toenemen; hij verrijkt, vermeerdert en versterkt hem. Daarom wordt hij ook auctor genoemd, met een term die afgeleid is van het werkwoord ‘augeo’ dat ‘doen groeien, vermeederen, versterken, verrijken’ betekent (cf. het Griekse ‘auxano’,

3 Hier stellen zich heel wat concrete problemen over de bepaling van de juiste omvang van het middel. In beginsel betreft het beschikkingsrecht altijd de technologische eenheid en niet zomaar een drie-dimensionaal segment van het universum. Zo impliceert het beschikkingsrecht van de boer m.b.t. een stuk land niet dat zijn beschikkingsrecht geschonden wordt wanneer iemand radio-golven produceert die zonder de toestemming van de boer over diens land gaan. Zie o.a. M.N.ROTHBARD: “Law, Property Rights and Air Pollution” in *Cato Journal*. 2,1,1982. T.ANDERSON & P.J.HILL: “Establishing Property Rights in Energy” *Cato Journal*. 1,1,1981. M.MUELLER: *Property Rights in Radio Communications*. Cato Institute. Washington, D.C. 1982. Het spreekt vanzelf dat het niet altijd mogelijk is de technologische eenheid ondubbelzinnig te identificeren. De onus probandi berust echter altijd op degene die de eigendom opeist. In vele gevallen zal het trouwens niet de moeite lonen de middelen voor zo’n bewijsvoering te verzamelen en eventueel bekend te maken, zoals het trouwens ook niet altijd de moeite waard zal lijken middelen te investeren in de afdwinging van een recht (men zal er de voorkeur aan geven het middel te verlaten). Zie o.a. H.DEMSETZ: “Towards a Theory of Property Rights”, o.a. in E.FURUBOTN & S.PEJOVICH: *The Economics of Property Rights*. Cambridge Mass. 1974. 31–40. G.TULLOCK: *Explorations in the Theory of Anarchy*. Blacksburg, Virginia 1972.

het Duitse ‘wachsen’ en het Nederlandse ‘wassen’, ‘gewas’). En omdat hij de *auctor* is, de auteur (diegene die aan een ding zin en betekenis geeft), heeft hij ook de *auctoritas*, de autoriteit over dat middel. Het middel treedt in de kring van het menselijk handelen door zijn definitie van de zin ervan, doordat hij zegt (aanduidt, betekent, aan anderen kenbaar maakt) wat het ding als middel betekent: het treedt in de kring van het menselijk handelen onder zijn zeggenschap of gezag. Als auctor hij het recht over het middel te beschikken. Dat is, men wil, de *credit*-zijde van de autoriteit.

Er is ook een *debet*-zijde: de auctor is de verantwoordelijke, diegene die aansprakelijk is voor de gevolgen die het middel produceert in de wereld der mensen. De twee aspecten zijn logisch verbonden: het middel is van de auctor, en wat van het middel is (wat ervan uitgaat) is van de auctor (gaat van de auctor uit). De auctor heeft het recht over het middel te beschikken, maar hij is ook verantwoordelijk voor het middel. Zelfbeschikkingsrecht en zelfverantwoordelijkheid zijn onafscheidelijk verbonden. Toepassing van het fundamenteel rechtsbeginsel betekent derhalve dat alle mensen ertoe aangezet worden verantwoorde beslissingen te nemen, en geen middelen te accumuleren die ze niet adequaat kunnen controleren. Omgekeerd—zoals we nog zullen zien—geldt, dat elke afzwakking of negatie van het fundamenteel rechtsbeginsel mensen de gelegenheid geeft zonder veel risico voor henzelf onverantwoorde beslissingen te nemen en middelen te accumuleren die ze niet adequaat kunnen controleren.

Ontkennen dat de auctor of producent het recht heeft over het door hem geproduceerde middel te beschikken, is impliciet beweren dat iemand anders dat recht heeft. Zo’n ontkenning krijgt pas cognitieve waarde als ze gevolgd wordt door antwoorden op de vragen: wie dan wel, indien niet de producent? Wie komt de autoriteit toe, indien niet de auctor? Wie is verantwoordelijk, indien niet diegene door wie het middel is? En indien niet de auctor of producent, waarom dan wel de ene niet-producent, en niet de andere niet-producenten? Of hebben misschien *alle* niet-producenten recht op het middel en alleen de producent niet? Of hebben allen zonder onderscheid evenveel recht op het middel als de producent, en moet men dus zeggen dat de productieve act irrelevant is? Hoewel velen de geldigheid van het fundamenteel rechtsbeginsel negeren, zijn er weinigen die zelfs maar proberen die vragen op beredeneerde wijze te beantwoorden. We zullen zien wat men moet presupponeren om de ontkenning van de geldigheid van het fundamenteel rechtsbeginsel te rechtvaardigen.

De praktische betekenis van het recht is dat het een rationele ordening van het menselijk handelen mogelijk maakt. Maar handelen is het doelgericht inzetten van middelen op basis van oordelen over wat is en wat zou moeten zijn; en de middelen waarmee mensen handelen zijn niet beperkt tot de verschillende delen, ledematen en organen, die van nature (door geboorte) tot hun biologisch organisme behoren, evenmin als de menselijke verwezenlijkingen te beperken zijn tot wat men kan subsumeren onder de rubriek “body-building”. Het heeft geen zin en geen grond in de formule “ieder mens heeft het recht met zichzelf om het even wat te doen” het woordje ‘zichzelf’ te interpreteren alsof het enkel zou verwijzen naar het natuurlijk organisme van de mens. Een dergelijke louter biologische interpretatie van de aanwezigheid van de mens in de wereld is zonder enige morele betekenis en kan bijgevolg onmogelijk in de formule van het fundamenteel rechtsbeginsel voorondersteld worden. Is de mens een *animal rationale*, dan is het niet als louter *animal*, maar als *ens rationale* dat hij behoefte heeft aan de idee van het recht. Prima facie moet men zeggen, ofwel dat ieder mens het recht heeft en over zijn somatische en over zijn extra-somatische middelen te beschikken, ofwel dat een mens noch het recht heeft over de ene noch het recht over de andere te beschikken.

Vanuit het standpunt van wat men vroeger, vòòr de opkomst van het positivisme en het sciëntisme, de “moral sciences” noemde (de wetenschappen van het menselijk handelen als rationeel gedrag, de praxeologie, de geesteswetenschappelijke benadering van de studie van de mens en de samenleving), is ieder mens het geheel van mogelijkheden en verwezenlijkingen dat belichaamd is in de totaliteit van zijn middelen. En dat is ook het standpunt van de mensen zelf: de middelen die hun mogelijkheden en verwezenlijkingen belichamen beschouwen zij als hun eigendom, als wat hun eigen is, wat hun conceptie van het goede belichaamt—en die conceptie van het goede is uiteraard een presuppositie van het menselijk handelen zelf, vermits zonder die presuppositie het specifiek karakter van de doelgerichtheid en de rationaliteit van het menselijk handelen niet verklaarbaar is. Het eigene is het “geëigende”, het “gepaste” middel: mensen streven ernaar een middel te verwerven op grond van de overtuiging dat het hun kansen op doelbereiking zal verhogen, en ze behouden het zolang ze geloven het nuttig te kunnen gebruiken. Het onderscheid tussen somatische en extrasomatische middelen is in dit (praxeologisch) opzicht niet relevant.

MEESTERS EN SLAVEN

Het fundamenteel rechtsbeginsel kent ieder mens het recht toe over zijn middelen te beschikken, en onttrekt ieder mens het recht over andermans middelen te beschikken. Het is essentieel in gedachten te houden dat dit beginsel hier op realistische wijze wordt geïnterpreteerd, en niet als een louter analytische propositie. Wat iemands grenzen zijn, wat binnen en wat buiten zijn domein valt, is een feitenkwestie, geen “rechtsvraag”. Wie dat begrijpt, en dus a fortiori inziet dat hijzelf een reëel, eindig wezen is, met een eigen identiteit, en niet een onafgrensbare, vage vlek, zonder begin of einde, zonder beginsel of finaliteit, ziet in dat het fundamenteel rechtsbeginsel volledig gedetermineerd is qua betekenis, en dus in staat een objectieve, coherente rechtsorde te genereren. Het concept van de rechtsorde heeft betrekking op de fundamentele keuze waarmee ieder mens als lid van een samenleving geconfronteerd wordt.

Er zijn maar twee manieren waarop iemand zijn doelstellingen kan realiseren.⁴ Hij kan trachten zijn doelstellingen te realiseren met eigen middelen, of, als dat niet gaat, anderen vragen hem te helpen, hetzij door actief met hem samen te werken (al of niet in ruil voor een wederdienst), hetzij door hem bepaalde van hun middelen ter beschikking te stellen (al of niet in ruil voor een vergoeding). Of—en dit is de tweede manier—hij kan trachten zijn doelstellingen te realiseren door zich op gewelddadige of bedrieglijke wijze meester te maken van de middelen van anderen (eventueel zelfs van hun fysieke persoon). Kort gezegd: hij kan trachten zijn doelstellingen te realiseren, ofwel op rechtmatige wijze, ofwel op onrechtmatige wijze. Tertium non datur—er is geen andere mogelijkheid. Productie en ruil onder gelijken (en niet van “equivalenten” zoals de moderne economische analyse in haar primitieve fase veronderstelde—het concept van de ruil van “equivalenten” is zinledig en absurd), of parasitisme en onderdrukking en uitbuiting: dat is de fundamentele keuze. Het fundamenteel rechtsbeginsel definieert de eerste methode als de rechtmatige, de tweede als de onrechtmatige. Wie het fundamenteel rechtsbeginsel negeert justificeert daarmee meteen bepaalde vormen van parasitair gedrag en dus van meester–slaaf verhoudingen: hij rechtvaardigt uitbuiting en onderdrukking; in één woord: heerschappij.

Het fundamenteel rechtsbeginsel negeren is beweren dat tenminste sommige mensen geen soevereine rechtssubjecten zijn, d.w.z. niet het

4 Cf. infra HK 8, het onderscheid dat F.OPPENHEIMER maakt tussen de “economische” en de “politieke” methode.

recht hebben over zichzelf te beschikken. Als iemand niet het recht heeft over zichzelf te beschikken, dan heeft een ander het recht over hem te beschikken—dan is hij de slaaf, en de ander de meester. Het fundamenteel rechtsbeginsel negeren is beweren dat slavernij in de ene of de andere vorm rechtmatig is.

‘Slavernij’ is een vies woord geworden; men moet dan ook niet verwachten dat diegenen die het fundamenteel rechtsbeginsel negeren hun opvattingen graag als een rechtvaardiging van de ene of de andere vorm van slavernij zullen horen karakteriseren. Zij hebben allicht een bepaald empirisch beeld van slavernij (negers in ketens, slavenmarkten, blanke slavinnen wegwijnend in de woestijn), en gebruiken het woord misschien met veel emotioneel vertoon wanneer zij geconfronteerd worden met beperkingen van het individueel zelfbeschikkingsrecht waarmee zij het niet eens zijn—maar een dergelijke empirische en subjectieve aanwending van het woord heeft geen adequate conceptuele basis. Een slaaf is iemand wiens zelfbeschikkingsrecht beperkt wordt, niet door het zelfbeschikkingsrecht van anderen (want dat is geen beperking van het zelfbeschikkingsrecht), maar door de grensoverschrijdende daden van anderen.

De genoemde subjectief-emotionele aanwending van de term ‘slavernij’ moet geapprecieerd worden in het licht van het positieve gebruik van de term ‘dienen’ die de tegenstanders van het fundamenteel rechtsbeginsel bezigen om die beperkingen van het persoonlijk zelfbeschikkingsrecht waarmee zij wel instemmen aan te duiden: mensen moeten God dienen, zij moeten de gemeenschap dienen, zij moeten leven in dienst van de anderen, enz. In één woord: zij zien de mens als essentieel een dienaar, een helper, iemand die leeft in dienst van iets of iemand buiten hem, en dus als een onvolledig wezen, hulpeloos zonder de leidende hand van de meester. De Griekse term voor dienaar, helper is *aosseter*, dat verwant is met het Latijnse *socius*. Vandaar een van de meest populaire definities van de mens: de mens is een *animal sociale* (letterlijk: “een dienend dier”, zoals een huisdier, een lastdier, enz., een tam dier, zoals men het aantreft in het domein van de meester of *dominus*, een getemd of gedomesticeerd dier). Het woord *socius* is verwant met het werkwoord *sequi*, dat “volgen” betekent, zodat in de uitdrukking *animal sociale* ook de betekenis “volgend, volgbaar, gehoorzaam dier” doorklinkt.

Het positieve gebruik van het woord ‘dienen’, zoals van het woord ‘dienaar’, wordt mogelijk gemaakt door de dubbelzinnigheid ervan. Is een

slaaf altijd een onvrijwillige dienaar, dan is het niet onmiddellijk duidelijk, wanneer iemand als “dienaar” wordt aangeduid, of hij vrijwillige partij is in een contractuele werkgever–werknemer relatie of in een liefdadige helper–hulpbehoevende of beschermer–beschermdede verhouding, of daarentegen de onvrijwillige partij in een meester–slaaf verhouding. Het Germaanse woord ‘thewa’ waarvan ‘dienen’ etymologisch kan afgeleid had wel de betekenis “slaaf” (cf. het woord ‘deerne’ waarvan de Germaanse grondvorm ‘thewerno’ eveneens afgeleid is van “thewa”).

Nu ontzegt het fundamenteel rechtsbeginsel uiteraard niemand het recht anderen te dienen, te helpen, te beschermen, te volgen, enz., zodat diegenen die beroep doen op de idee van het dienen, van de sociale aard van de mens, om het fundamenteel rechtsbeginsel te negeren, alleen maar kunnen bedoelen dat hij een slaafs wezen is, van nature een slaaf—als een wezen dat van buitenuit moet geleid en gedefinieerd worden, een wezen dat in ethisch opzicht is wat een ander zegt dat het is. Het is dan ook niet verwonderlijk dat mensen, wier wereldbeeld georganiseerd is rond deze fundamentele conceptie van de mens, geneigd zijn iemand die wel zijn diensten verkoopt, maar niet zichzelf, niet zijn zelfbeschikkingsrecht, smalend ‘een loonslaaf’ te noemen: hij weigert zich *helemaal* te geven, onvoorwaardelijk te volgen—hij blijft zijn eigen “meester”, en dus slaaf van zichzelf (hij is niet “vrij”, in de morele zin van het woord, aangezien het ethisch principe dat zijn bestaan waarde geeft buiten hem ligt; hij is een heteronoom wezen, van nature). We vinden een zeer goede illustratie van deze houding in dit fragment uit Sir James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality and Fraternity* uit 1873:

“Ik betwijfel ten zeerste dat de macht van de enen over de anderen ooit zo goed gedefinieerd en zo zorgvuldig uitgeoefend werd als nu het geval is. Als in vroeger tijden een slaaf onoplettend was, dan zou zijn meester hem ongetwijfeld met de karwats bewerkt hebben, of zelfs ter dood gebracht. Maar de meester moest er rekening mee houden dat hij daarmee zijn eigen bezit zou beschadigen; dat de slaaf ook na de straf zijn slaaf zou blijven; en dat de straf zijn slaaf tot sabotage zou kunnen aanzetten of hem wraakzuchtig maken, enz. Maar als in onze tijd een bediende zich misdraagt, dan kan hij zonder meer aan de deur worden gezet, en vervangen door een ander, met evenveel gemak als men een koets zou roepen.”⁵

De juxtapositie is duidelijk: het belang dat de meester heeft in het wel-

5 J.F.STEPHEN: *Liberty, Equality and Fraternity*. London 1873, gecit. in E.F.CARRIT: “Liberty and Equality” *Law Quarterly Review*. 56, 1940, 60–61.

zijn van de slaaf beschermt deze; het belang dat de moderne bediende of werknemer heeft in zijn eigen welzijn beschermt die bediende niet. De slaaf, blijkt Stephen te willen zeggen, is er alles bij mekaar genomen beter aan toe dan de bediende. Redenerend als de aristocraat die hij was, ging hij er blijkbaar vanuit, dat het “lagere” volk een bijna dierlijk karakter had. Zij misdragen zich soms, maar dat is een louter feit, zonder morele betekenis, iets waaraan zijzelf niets kunnen verhelpen—het is iets wat hun overkomt, niet iets wat zij willen doen: zij staan weerloos tegenover zichzelf, maar de slaaf, in tegenstelling tot de bediende, was tenminste niet aan zichzelf overgeleverd. De meester zorgt voor de slaaf, maar de bediende zorgt niet voor zichzelf (alhoewel hij zijn eigen meester is). Het lot heeft hem een vuile toer gelapt: van nature voorbestemd slaaf te zijn, vindt hij geen meester die hem de zorg voor zichzelf, die hij zelf niet kan opbrengen, uit handen wil nemen. Noteer dat Stephen zich blijkbaar niet kan voorstellen dat de slaaf vòòr zijn straf tot sabotage zou kunnen overgaan, of wraakzuchtig zou zijn omwille van het enkele feit dat hij als slaaf vastgehouden wordt. Noteer ook dat Stephen met geen woord rept over de mogelijkheid van de bediende zijn werkgever af te danken (ontslag te nemen), en dat hij het niet heeft over “economische” afdankingen. Wat “economische” afdanking voor de slaaf betekent is duidelijk wanneer men bedenkt wat ieder van ons doet als hij een of ander gebruiksvoorwerp of lastdier “afdankt”.

Stephens argumentatie past in een lange traditie. De fundamentele idee, dat de slaaf een onvolledig mens is, die behoefte heeft aan een meester, werd zeer duidelijk geformuleerd door Aristoteles, die meende dat de meester de oorzaak behoort te zijn van de deugd van de slaaf, d.w.z. van de deugd die past voor de slaaf. Dat is een expliciete bevestiging van het thema van de heteronomie. De “natuurlijke slaaf”⁶, voor Aristoteles, was diegene die aan een ander kan en dus moet toebehoren, die wel in voldoende mate deelt in de rationaliteit van de mens om te begrijpen wat van hem verlangd wordt, maar niet in staat is te redeneren. De slaaf kan dus geen lid zijn van de polis; hij hoort thuis in de huishouding—hij is geen *zoon politikon*, maar een *animal sociale*. Ik kom in een volgend hoofdstuk op dit onderscheid terug. Het is fundamenteel voor een goed begrip van de rechtsfilosofische problematiek. Aristoteles was duidelijk niet de mening toegedaan dat ieder mens van nature een slaaf is, een wezen dat zijn morele zin van buitenuit moet krijgen. Die mening speelde echter wel een grote rol in de Saint-

6 ARISTOTELES: politiek. Boek I, HK 5. ook 1/13.

Simonistische verbastering van de menswetenschappen waarin, conform met Rousseau's opvatting dat de burger een "moreel, partieel" wezen is, dat idealiter geanimeerd wordt door de zgn. algemene wil, d.w.z. de Wet, alleen de georganiseerde samenleving in haar geheel als een reëel moreel wezen werd gezien en het individu als niet meer dan een abstractie. Het is ook niet verwonderlijk dat, toen, later in de negentiende eeuw, de biologie (onder de impuls van Darwins ophefmakende evolutietheorie) de klassieke mechanica als het paradigma voor de menswetenschappen ging vervangen, Rousseau's mechanische en externe verbinding van individu en gemeenschap in het zgn. sociaal contract, de plaats moest ruimen voor een biologisch geïnspireerde organische relatie, die haar hoogtepunt vond in de fascistische conceptie van de Staat. En als men geneigd is het toch invloedrijke Saint-Simonisme en het fascisme,⁷ in zijn vele gedaanten, als afwijkingen te beschouwen, dan kan men toch niet zonder gevaar voor een goed begrip van de filosofie van mens en samenleving uit het oog verliezen dat deze bewegingen in zekere zin de meest rigoureuze uitwerking tot stand brachten van de conceptie van de mens als een sociaal wezen.

GELIJKHEID

We kunnen gerust toegeven dat 'slavernij'⁸ een vies woord is, en 'dienen' niet. Het is echter moeilijk een beter woord te vinden voor de aanduiding van datgene wat het fundamenteel rechtsbeginsel als onrechtmatig bestempelt, en bijgevolg door diegenen die dat beginsel verwerpen als rechtmatig wordt aanvaard, nl. het gebruik (in de ruime zin van het woord) van de somatische en/of extrasomatische middelen van een onwillige andere. Daarom zal ik het ook blijven gebruiken. Het spreekt vanzelf dat, zolang

7 Cf. P.HAYES: *Fascism*. London 1973; H.REUPKE: *Unternehmer und Arbeiter in die faschistische Wirtschafts-idee*. Berlijn 1931, 14e.v., 29e.v. Het is ook een kleine stap van Comte's idee van het individu als "un fonctionnaire public" (cf.infra, p.96) naar Mussolini's verklaring dat "het individu alleen maar bestaat als deel van de staat, en als onderworpen aan de eisen van de staat" (gecit. Z.STERNHELL: "Fascist Ideology" in W.LAQUER (ed.): *Fascism*. Harmondsworth 1979, 379).

8 Cf. het hoofdstuk "Involuntary Servitude" in M.N.ROTHBARD: *For a New Liberty*. New York 1978. W.F.RICKENBACHER (ed.): *The Twelve Year Sentence: Radical Views of Compulsory Schooling*. New York 1974. I.LLICH & E.VERNE: *Imprisoned in the Global Classroom*. London 1976. Thomas SZASZ: *Law, Liberty and Psychiatry: An Inquiry into the Social Uses of Mental Health Practices*. New York 1963. J.DEFOORT: *De Belastingmaatschappij*. Kalmthout 1981. L.J.DUMAS: "Taxes and Militarism" *Cato Journal* 1,1, 1981, 277-292. R.B.MCKENZIE: "Entitlements and the Theft of Taxation." *Reason Papers* 6, 1980, 15-24. En vele andere.

ik het fundamenteel rechtsbeginsel niet gevalideerd heb, de mogelijkheid moet opgehouden worden dat slavernij niet onrechtmatig is.

Heel wat mensen hebben er blijkbaar niet veel moeite mee bepaalde vormen van slavernij te aanvaarden, aan te prijzen en af te dwingen. De een vindt er geen graten in wanneer jaarlijks vele duizenden jonge mannen en vrouwen onder bedreiging met straffen van allerlei aard verplicht worden aan anderen militaire diensten te leveren; de ander staat erop dat minderjarige kinderen verplicht worden aanwezig te zijn in gebouwen die men 'scholen' noemt om er gesorteerd en gemerkt te worden en getransformeerd in iets wat aan de maatstaven van bepaalde mensen beantwoordt. In beide gevallen hebben we met dwangarbeid te maken, in het tweede geval zelfs met dwangarbeid voor kinderen—en aan dat oordeel moeten we niets veranderen, ook als we de mogelijkheid openlaten dat het om justificeerbare dwangarbeid gaat: ook justificeerbare dwangarbeid is dwangarbeid. Het ontbreekt uiteraard niet aan theorieën die beweren die praktijken te kunnen justifiëren—als zijnde in het belang van de slaaf ("het leger maakt van u een man", "de school maakt u tot een volwaardig mens") of als zijnde in het algemeen belang van iedereen ("iedereen heeft bescherming nodig", "iedereen heeft er belang bij in een goed geschoolde samenleving te wonen"). Het zwakke punt van die theorieën is, dat het niet voldoende is te bewijzen dat mensen behoefte hebben aan bescherming en scholing; zij moeten kunnen bewijzen dat de bescherming en de scholing waaraan de mensen behoefte hebben precies die bescherming en scholing is die de mensen verplicht worden te leveren of te ondergaan, en dat die bescherming en die scholing alleen maar door middel van dwang kan geleverd worden.

Sommigen vinden het normaal, zelfs noodzakelijk, dat mensen ertoe gedwongen worden een deel van hun inkomen af te staan aan een organisatie die men 'staat' noemt, en dus op die manier verplicht worden de middelen te leveren die diegenen die die organisatie controleren menen nodig te hebben voor de verwezenlijking van *hun* doelstellingen. Ook dat is een vorm van dwangarbeid, al kan men eraan ontsnappen door geen belastbaar inkomen te produceren (door geen inkomen te produceren of door een inkomen te produceren dat niet belast wordt) of door lid te worden van de genoemde organisatie. Anderen zijn voorstanders van zeer specifieke vormen van lijfeigenschap, en beweren dat zij recht hebben op het leven

van anderen, bijvoorbeeld wanneer zij abortus, euthanasie of zelfmoord als *strafbare* (en niet alleen maar als immorele) feiten bestempelen.

Andere vormen van slavernij komen tot uiting in het feit dat sommigen voor zichzelf aanspraak maken op het recht erover te beslissen welke boeken mogen geschreven, uitgegeven en gelezen worden; welke godsdiensten anderen mogen belijden en hoe seksuele, vestimentaire, ontspanningsbehoeften, enz. mogen bevredigd worden; of in het feit dat sommige mensen voor zichzelf aanspraak maken op het alleenrecht (monopolie) goederen of diensten van een bepaald type te leveren, of op het alleenrecht te beslissen wie wel en wie niet tot de uitoefening van bepaalde activiteiten zal worden toegelaten, enz.

Wat al deze en gelijkaardige opinies—het lijstje is verre van volledig—gemeen hebben, is precies de overtuiging dat niet alle mensen soevereine rechtssubjecten zijn, en dat wat in feite, d.w.z. objectief gezien, van de ene is in rechte aan een ander toebehoort, aan zijn *meester*. De essentie van die overtuigingen is de aanvaarding van de heerschappij, en dus van de slavernij, niet alleen als *feit*, maar als een *rechtmatige* toestand—de aanvaarding van het recht van de enen de verwezenlijkingen van de anderen uit te buiten, en van het recht van de enen de mogelijkheden van de anderen te onderdrukken. Laat ‘slavernij’ dan al een vies woord zijn, we doen er goed aan ons de woorden van Ayn Rand te herinneren: “Those who want slavery should have the grace to name it by its proper name.”⁹ Het feit dat we zozeer vertrouwd zijn met bepaalde instellingen en praktijken dat we ons nagenoeg niet kunnen voorstellen hoe we het zonder die instellingen en praktijken zouden kunnen redden, mag geen excuus zijn om de vraag naar hun ware aard achterwege te laten. Het conformistisch provincialisme van het positivisme,¹⁰ dat er, in het denken over het recht, toe strekt zoveel als maar mogelijk is als rechtmatig te bestempelen, en dus de illusie te wekken dat, indien onze wereld dan niet de beste van alle mogelijke werelden is, hij in elk geval geen fundamentele gebreken vertoont, is geen legitieme basis voor het vellen van oordelen. Zoals het feit dat mensen veelvuldig zondigen tegen de regels van de logica geen grond geeft aan de bewering

9 Ayn RAND: Anthem. Caldwell, Idaho; heruitgegeven New American Library, New York s.d., p.viii.

10 “The positivist’s so-called ethical neutrality is so far from being nihilism or a road to nihilism that it is no more than an alibi for thoughtlessness and vulgarity: by saying that democracy and truth are values, he says in effect that one does not have to think about the reasons why these things are good, and that he may bow as well as anyone else to the values that are adopted by his society. Social science positivism fosters not so much nihilism as conformism and philistinism.” Leo STRAUSS: op.cit. bij p.19, p.20.

dat de logica “weinig realistisch is”, zo geeft het bestaan van onrecht geen grond aan de bewering dat de beginselen van het recht weinig realistisch zijn, als die beginselen impliceren dat een aantal van de meest vertrouwde instellingen en praktijken onrechtmatig zijn.

Weinig mensen zullen bereid gevonden worden zonder blikken of blozen in het publiek te verklaren, dat zij het recht hebben, in eigen naam, beslag te leggen op de middelen van anderen. Een dergelijke bewering stoot tegen de borst; zij houdt geen rekening met het feit dat de idee van de gelijkheid een essentieel bestanddeel is van nagenoeg eenieders opvatting over gerechtigheid. Maar het is gemakkelijk in essentie hetzelfde te zeggen en toch vol te houden dat men wel degelijk rekening houdt met het criterium van de gelijkheid. Wat de tegenstanders van het fundamenteel rechtsbeginsel meestal verklaren is, dat zij een of andere “hogere” instantie vertegenwoordigen, die recht heeft op alles, die een soeverein rechtssubject is dat, als hoogste wetgever, het recht heeft te beschikken over leven en middelen van de mensen; en dat zij, als vertegenwoordigers van die “hogere” instantie, recht hebben op aller gehoorzaamheid en onderdanigheid—niet omdat zij inherent superieur zijn aan hun medemensen, maar omdat zij onder alle mensen uitverkoren zijn erover te waken dat de *wil* van die hogere instantie geschiede, of dat het *belang* van die instantie zou prevaleren op wat dan misprijzend ‘het individueel belang’ wordt genoemd. Voor de enen is die hogere instantie de ene of de andere god, een bovennatuurlijk wezen; voor de anderen is het een of andere mysterieuze supra-individuele entiteit, een zgn. staat, gemeenschap, natie, stam, ras, of wat dan ook, gedacht als een mystiek wezen met een eigen wil die als wet geldt voor diegenen die op een al even mystieke wijze “deel uitmaken van” die entiteit. Die mystieke entiteiten worden ingeroepen om de werkelijk fantastische beweringen te rechtvaardigen, dat weliswaar de meerderheid der Belgen het recht heeft de wet te bepalen volgens dewelke de minderheid der Belgen moet leven, maar dat de meerderheid der Fransen, hoewel talrijker dan de meerderheid der Belgen, niet het recht heeft de minderheid der Belgen te regeren; dat daarentegen de meerderheid der Limburgers niet het recht heeft de minderheid der Limburgers te regeren, behalve dan in die gevallen die door een meerderheid van niet-Limburgers als specifiek Limburgse zaken worden aangeduid, enz. Vanuit naturalistisch standpunt bekeken, reveleren de in deze beweringen bedoelde relaties zich als pure machtsrelaties, zodat een de realiteit maskerende rechtstheorie nodig is om ze als rechtmatig

te kunnen interpreteren, een theorie die de agressor toelaat te beweren dat hij alleen maar een “hogere” opdracht vervult, dat hij niet persoonlijk verantwoordelijk is voor zijn daden, maar dat het principe van zijn daden buiten hem, in een ander, ligt.

In zijn meest vulgaire vorm verschijnt deze voorstelling als dat altruïsme dat steunt op het geloof dat het schenden van iemands recht toelaatbaar is als de agressor niet zijn eigen profijt op het oog heeft, maar het profijt van een ander.

“Ik doe het niet voor mezelf, maar voor een ander” is hier het ultieme excuus, de finale rechtvaardiging.¹¹ Er is nauwelijks een arm mens die *zijn* armoede als dusdanig als een voldoende grond ziet om te gaan beweren dat *hij* recht heeft op de middelen van anderen, dat *anderen* de plicht hebben hem in leven te houden en uit zijn armoede te verlossen. Zo’n bewering zou zo’n directe ontkenning van het eigen zelfrespect impliceren dat ze onmiddellijk als de uitdrukking van een pathologische geestesgesteldheid zou ervaren worden. Maar blijkbaar hebben heel wat mensen er geen moeite mee te besluiten dat zij het recht hebben beslag te leggen op de middelen van anderen of de mogelijkheden van anderen te onderdrukken, als zij ervan overtuigd zijn dat zij hun heerschappij over die anderen in het voordeel van derden uitoefenen. Nochtans is het moeilijk te begrijpen waarom A niet het recht zou hebben beslag te leggen op de middelen van B, om zichzelf te helpen, als C wel het recht heeft beslag te leggen op de middelen van B, om A te helpen—waarom we in het ene geval met een misdaad, en in het andere geval met de vervulling van een hogere plicht te maken hebben.

In de meer gesofistikeerde vormen van dit altruïsme is de “ander”, wiens belang C’s agressie tegen B rechtvaardigt, niet een derde mens of groep van mensen, maar een bovenmenselijke of buitenmenselijke entiteit, een God of een Gemeenschap. Dezelfde handelingen, die iedereen terstond als misdadig herkent als ze in persoonlijke naam worden gesteld, worden zonder meer als moreel noodzakelijk bestempeld als ze gesteld worden in naam van die hogere entiteit. Zij krijgen zelfs andere namen; men spreekt over

11 “To be blunt, the poor are a gold mine. By the time they are studied, advised, experimented with and administered to, the poor have helped many a middle class liberal to attain affluence with Government money.” Thomas SOWELL, in *New York Times Magazine*, 6/8/76. Zie ook van dezelfde auteur: *Knowledge and Decisions*. New York 1980, 249–260, en 354–368 i.v.m. de neiging van de “intellectual class” de minder goede situatie van anderen als excuus voor hun eigen politiek machtsstreven te beschouwen. Relevant is ook P.T.BAUER: “Western Guilt and Third World Poverty” in P.T.BAUER: *Equality, The Third World and Economic Delusion*. Cambridge, Mass. 1981.

strafvorderingen, opvorderingen in het algemeen belang, belastingen, over het openbaar domein, over wettelijke dienstbaarheden, over dienstplicht, enz. Maar het is niet omdat ze een andere naam krijgen dat ze reëel van de overeenkomstige persoonlijke of “private” handelingen verschillen. Die idee, dat dat wel zo is, heeft haar grond in het geloof dat het wezen van de misdaad niet is te vinden in een verstoring van de reële intermenselijke betrekkingen, maar in een usurpatie door de ene of de andere mens van een bevoegdheid die eigenlijk toekomt aan de Soeverein aan wiens wil de mensen “van nature” onderworpen zijn: de essentie van de misdaad is dus een overtreding van de ene of de andere Wet—*nullum crimen sine lege*—en het eigenlijke slachtoffer is niet de vermoorde, bestolen of gekwetste mens, maar de Soeverein zelf, vermits het diens wil is waaraan de dader ongehoorzaam is geweest. De Wet doet dienst als het criterium van recht en onrecht, maar de Wet kan om het even welke inhoud hebben. Dit is zo omdat, zoals al opgemerkt, de realiteit van de menselijke natuur niet als de grondslag van het recht wordt aangenomen, en men er integendeel van uitgaat dat de mens van buitenuit moet gedefinieerd worden, de mens is wat X zegt dat hij is; X heeft het recht de mens te definiëren. Dat uitgangspunt kan echter alleen maar resulteren in rationeel onoplosbare meningsverschillen betreffende het antwoord op de vraag, wie die X wel mag zijn, en wat die X wel mag willen.

Daarmee wordt het recht uit de sfeer van de praktische rede gelicht, losgemaakt van de existentiële situatie van de mens als een handelend wezen. Het recht, d.w.z. de implicaties van de wet, wordt een “gegeven”, een door een andere instantie gegeven of geponeerd, zgn. “positief” recht. De menselijke rede is bijgevolg niet in staat te ontdekken wat het recht is. De enige ken bron van het recht is het autoritaire edict van diegenen die op de ene of de andere mysterieuze wijze wel weten wie of wat de voor de definitie van de mens relevante X is, en welke wet die X ons oplegt. Het is, in deze opvatting, zinloos zichzelf de vraag te stellen wat het recht is, vermits het beginsel en de finaliteit van het menselijk handelen niet in de mens zelf, maar buiten hem, in X, moet gevonden worden—de mens kan niet moreel autonoom leven, hij moet moreel heteronoom leven (d.w.z. als een altruïst, als iemand die zichzelf slechts als middel voor de doelbereiking van een ander ziet). Deze opvatting is echter duidelijk niets anders dan een herhaling van Aristoteles’ definitie van de natuurlijke slaaf; de mens is een natuurlijke slaaf: intelligent genoeg om te begrijpen wat anderen van

hem verlangen maar niet intelligent genoeg om zelf uit te vinden wat hij behoort te doen. Wie zo redeneert zal het helemaal niet moeilijk hebben het vieze woord 'slavernij' te gebruiken ter aanduiding van die gevallen van uitbuiting en onderdrukking die niet overeenstemmen met zijn subjectieve opvattingen over de Wet als de Wil van de Meester voor wiens dienst de mens volgens hem bestaat.

RECHTSTHEORETISCHE ALTERNATIEVEN

Het fundamenteel rechtsbeginsel, beschouwd als een materieel beginsel, en niet als een louter analytische formule, berust op de erkenning van het feit dat mensen natuurlijke, objectief determineerbare of afgrensbare entiteiten zijn, en dus ook van het feit dat objectief vaststelbaar is wanneer iemand de grenzen van een ander overschrijdt. Als onrecht een relatie is onder mensen, dan is het uiteraard imperatief voor de studie van recht en onrecht te trachten uit te vinden juist waar iemands grenzen liggen. In de eerste plaats, uiteraard, is ieder mens een duidelijk omgrensd organisme, dat zijn eerste en meest eigen middel is. Er zijn vele menselijke organismen, en menselijke organismen zijn middelen, min of meer controleerbaar door de wil op basis van oordelen, die derhalve kunnen ingezet voor de realisatie van diverse doelstellingen.

Het menselijk organisme is echter een *schaars* middel, d.w.z. dat het weliswaar voor verschillende alternatieve doelstellingen kan gebruikt worden, maar niet voor al die doelstellingen tegelijkertijd: men kan niet op hetzelfde moment een berg beklimmen en Hegel lezen, een liefdesbrief schrijven en de boekhouding doen, fietsen en autorijden, enz. Als voor twee of meer doelstellingen aanspraak gemaakt wordt op het gebruik van hetzelfde lichaam, dan is er een conflict dat hoe dan ook moet beslecht worden. Iemand zal moeten beslissen voor welke doelstelling het lichaam zal gebruikt worden. Wie? Wie heeft het recht te beschikken over dat lichaam? Diegene wiens lichaam het is—of een ander? En, zo een ander, welke andere(n)? Dat is de fundamentele rechtsvraag. Ofwel heeft ieder mens het recht over zijn eigen lichaam (hier in de biologische zin van het woord) te beschikken; ofwel hebben sommigen het recht over het lichaam van sommige andere te beschikken; ofwel heeft iedereen het recht over ieders lichaam te beschikken; ofwel heeft niemand onder de mensen het recht over enig lichaam te beschikken, noch over het zijne, noch over dat

van een ander. *Quintum non datur*—er is geen andere mogelijkheid.

Diezelfde alternatieven duiken op wanneer we andere dan de somatische middelen beschouwen. Ook de extrasomatische middelen zijn schaars in dezelfde zin van het woord als de somatische middelen schaars zijn, zodat ook de extrasomatische middelen de inzet kunnen zijn van conflicterende aanspraken: het middel kan ofwel gebruikt worden voor de realisatie van de ene of de andere doelstelling. Iemand moet beslissen voor de realisatie van welke doelstelling het middel zal gebruikt worden, of het middel zal niet worden gebruikt. Wie heeft het recht te beslissen voor welk doel, volgens welke methode, waar, wanneer, onder welke voorwaarden, enz., dat middel zal gebruikt worden? Diegene wiens middel het is—of een ander? Dat is de rechtsvraag. Het is duidelijk dat ik hierbij steun op de veronderstelling dat middelen de mensen niet zomaar gegeven zijn, maar pas tot stand komen door het doelgericht, rationeel handelen van de mensen zelf, d.w.z. als gevolg van iemands activiteiten. Elk middel is door iemand—middelen zijn geen emanaties van een of andere bovennatuurlijke of collectieve substantie, maar altijd van een of meer individuen die hun verbeeldingskracht, hun spierkracht, hun organisatie-vermogens inzetten, hun tijd aan de ontwikkeling van het middel besteden en hun middelen gebruiken voor de creatie van nieuwe middelen. Middelen ontstaan als gevolg van specifieke activiteiten; zij hebben een geschiedenis, zodat het, in principe althans, afgezien van onvermijdelijke empirische bewijsmoeilijkheden, altijd mogelijk is, na te gaan wie op welke wijze heeft bijgedragen tot de beschikbaarheid van het middel in kwestie.¹²

12 Teneinde misverstanden te voorkomen: zeggen dat de auctor recht heeft op het middel is niet hetzelfde als zeggen dat die auctor altijd één individu is. Verschillende mensen kunnen samen beslissen een middel te produceren en als ze dat doen, dan is het middel in rechte hun middel. Zeggen dat alle producenten van een middel delen in het zelfbeschikkingsrecht op dat middel is duidelijk iets anders als zeggen dat het door hen geproduceerde middel toebehoort aan bijv. “de klasse van alle producenten (van om het even welk middel)”, of aan “de gemeenschap”. Om het in meer juridische termen te zeggen: het stelsel van de privé-eigendom sluit de mede-eigendom niet uit. Dat de oorspronkelijke eigenaars of producenten (met hoevelen ze ook mogen zijn) het recht hebben het gebruik van hun product te ontzeggen aan om het even welke niet-producent is nog altijd het stelsel van de privé-eigendom affirmeren. De negatie van dat stelsel is de bewering dat de producenten niet het recht hebben sommige of alle niet-producenten van het gebruik van hun product uit te sluiten. Het is tekenend dat wanneer C.B.MACPHERSON (“Liberal Democracy and Property”, in zijn verzamelwerk *Property: Mainstream and Critical Positions*. Oxford 1978, 201e.v.) suggereert dat “property...may equally be an individual right not to be excluded by others from the use or benefit of (another’s product)”, hij expliciet moet toegeven dat zo’n “recht” geen oorspronkelijk recht kan zijn, maar integendeel een wettelijk “recht” moet zijn (“property is the creation of society, i.e. in modern times, the creation of the state. Property is, as Bentham said, entirely the work of the law”). Dit is uiteraard niets anders dan de pure ‘might is right’ doctrine, vermits MacPherson zelfs niet verwijst naar de noodzaak het oorspronkelijk recht van de “society, i.e. in modern times, the state”

Het is evident dat ook hier de rechtstheoretische alternatieven op a-prioristische wijze als volgt identificeerbaar zijn: ofwel heeft ieder mens het recht over zijn middelen te beschikken (het fundamenteel rechtsbeginsel): ofwel hebben sommigen het recht over andermans middelen te beschikken: ofwel heeft iedereen het recht over ieders middelen te beschikken: ofwel heeft geen enkel mens het recht te beschikken over iemands middelen, noch over de zijne—noch over die van enig ander mens. *Quantum non datur*: er is geen andere mogelijkheid. Men kan wel proberen een “gemengde” rechtstheorie te construeren, waarin het beschikkingsrecht over verschillende soorten van middelen door verschillende alternatieve rechtstheorieën wordt geregeld, maar in elk geval zal zo’n theorie moeten opgebouwd zijn uit een combinatie van de hier genoemde alternatieven. Het is echter *prima facie* weinig waarschijnlijk dat men zo’n theorie de vereiste geloofwaardigheid kan geven: niet alleen kan men middelen op grond van vele verschillende criteria onderverdelen, en is er geen reden om aan te nemen dat het ene criterium bewijsbaar relevant is voor de constructie van een rechtstheorie, terwijl alle andere irrelevant zijn (zodat er alleen maar een bijkomende bron van conflicten wordt geschapen), bovendien is zelfs het onderscheid tussen somatische en extrasomatische middelen in praxeologisch of moreel gezicht niet relevant vermits beide belichamingen zijn van iemands verwezenlijkingen en mogelijkheden.

We kunnen deze vier alternatieve antwoorden op de rechtsvraag ook uitdrukken met behulp van de hierboven geïntroduceerde terminologie van ‘meesters’ en ‘slaven’. Het eerste alternatief stelt dan dat ieder mens in rechte meester is van zichzelf, en van niemand anders, dus dat geen enkel mens in rechte slaaf is van enig ander—ieder mens is een soeverein rechts-subject. Dat alternatief impliceert dat het zinvol is, m.b.t. ieder mens en iedere handeling, te vragen of hij het recht heeft die handeling te stellen of niet: iedereen heeft het recht die handeling te stellen die geen gebruik of aantasting van andermans middelen, mogelijkheden en verwezenlijkingen impliceert. Het tweede alternatief is, dat sommige mensen “meesters” zijn, en andere “slaven”. M.b.t. deze laatsten is het zinloos te vragen of ze al of niet het recht hebben een handeling te stellen—even zinloos als te vragen

te funderen.

Naast, en niet te verwarren met, het probleem van de bepaling van de identiteit van de auctor of auctores van een bepaald middel, is er het economisch probleem (behandeld in de theorie van de prijsvorming), hoe de waarde van de bijdrage van de verschillende door de auctor(es) gehuurde of gekochte productiefactoren te bepalen. Zie hierover M.N.ROTHBARD: *Man, Economy and State*. gecit. bij noot p.34, pp. 280–312, 387–428.

of een boom, een steen, een wolk of een hond rechten hebben.

De derde mogelijkheid combineert iets van de twee vorige. De eerste stelt dat ieder mens meester van zichzelf is, en van niemand anders; de tweede dat sommige mensen slaven zijn. De derde stelt dat ieder mens en meester en slaaf van alle andere mensen is, m.a.w. dat ieder mens het recht heeft over alle mensen te beschikken. Hoe onwaarschijnlijk en contradictorisch dit derde alternatief ook moge klinken, het is in feite de in rechtsfilosofisch opzicht belangrijkste rivaal van het fundamenteel rechtsbeginsel, zij het dan dat het meestal begraven ligt onder de ene of de andere versie van het vierde alternatief. Dit vierde alternatief is, dat geen enkel mens een soeverein rechtssubject, dus dat geen enkel mens in rechte meester is van zichzelf of van enig ander, en dat bijgevolg geen enkel mens in rechte slaaf is van enig ander mens.

Om dit vierde alternatief enige rechtstheoretische betekenis te kunnen geven, mogen we het niet zonder meer interpreteren als de loutere negatie van de idee van het recht, maar moeten we aannemen dat weliswaar geen enkel mens een soeverein rechtssubject is, maar niet dat er geen soevereine rechtssubjecten zijn. Anders gezegd: we moeten aannemen dat er één of meer boven- of buitenmenselijke entiteiten zijn die wel soevereine rechtssubjecten zijn, zodanig dat we kunnen stellen, als we dit rechtstheoretisch alternatief zouden aanvaarden, dat ieder mens niet meer is dan een middel, een slaaf, van één of meer van deze onmenselijke soevereine rechtssubjecten, van de ene of de andere god, geest of gepersonificeerde natuurkracht, of van de ene of de andere gepersonificeerde collectiviteit (Staat, Natie, Gemeenschap, Ras, enz.).

De vier alternatieven zijn dus: 1) ieder mens meester (van zichzelf), geen mens slaaf (van een ander); 2) sommige mensen meester (van een ander), sommige mensen slaaf (van een ander); 3) ieder mens meester (van alle anderen), ieder mens slaaf (van alle anderen); 4) geen mens meester (noch van zichzelf, noch van een ander), ieder mens slaaf (van een buitenmenselijk soeverein rechtssubject). Zij bepalen, als alternatieve antwoorden op de vraag naar het recht, de verschillende posities in het rechtsfilosofische “universe of discourse”. Zij impliceren uiteraard ook vier alternatieve antwoorden op de vraag, wat onrecht is. Op basis van het eerste alternatief moeten we zeggen: er is onrecht als iemand zich op welkdanige manier ook meester maakt van een ander, en deze als middel of slaaf, en niet als een gelijkwaardig rechtssubject, gaat behandelen. Het derde alternatief—

dat ieder mens het recht heeft over alle mensen te beschikken—heeft als consequente definitie van onrecht: dat geen enkel mens het recht heeft wat dan ook te doen, zonder de toestemming van alle anderen.

Wanneer we de vraag stellen, welke definitie van onrecht correspondeert met enerzijds het tweede en anderzijds het vierde alternatief, dan merken we dat deze alternatieven in logisch opzicht dubbelzinnig zijn. We kunnen à propos het tweede alternatief zeggen, ofwel dat geen van die mensen die wel soevereine rechtssubjecten zijn, de “meesters”, het recht heeft wat dan ook te doen met een andere “meester”; ofwel dat geen enkele “meester” het recht heeft wat dan ook te doen zonder de toestemming van alle andere “meesters”. Noteer hier de formele overeenkomst met resp. het eerste en het derde alternatief: a) geen enkel mens (meester) heeft het recht wat dan ook te doen met enig ander mens (meester), zonder diens toestemming; en b) geen enkel mens (meester) heeft het recht wat dan ook te doen zonder de toestemming van alle andere mensen (meesters).

Ook het vierde alternatief is in logisch opzicht dubbelzinnig: ofwel heeft geen van de (in de ene of de andere versie van dit rechtstheoretisch alternatief bedoelde) boven- of buitenmenselijke soevereine rechtssubjecten het recht wat dan ook te doen met (enig middel van) enig ander soeverein rechtssubject, zonder diens toestemming; ofwel heeft geen van die buitenmenselijke “meesters” het recht wat dan ook te doen zonder de toestemming van alle buitenmenselijke meesters. Men noteer ook hier dezelfde formele overeenkomst met resp. het eerste en het derde alternatief als ik in verband met het tweede heb aangehaald. Een definitie van onrecht, in de context van dit vierde alternatief, lijkt bijzonder irrelevant: behalve in de theorie van de zgn. staatssoevereiniteit hebben we normaal geen belangstelling voor het onrecht dat de ene niet-menselijke entiteit de andere niet-menselijke entiteit zou aandoen—en inderdaad worden die entiteiten meestal alleen maar *pro forma* geïntroduceerd, als logische sluitstenen voor theorieën die de ene of de andere Wet als criterium voor het onderscheid tussen “recht” en “onrecht” in de intermenselijke betrekkingen stipuleren. Nochtans kan onrecht in de eigenlijke zin van het woord alleen maar aan soevereine rechtssubjecten worden toegeschreven. Zeggen dat de Wet het criterium van “recht” en “onrecht” is, is verwarrend: de Wet kan alleen maar het onderscheid tussen “wettig” en “onwettig” funderen. Dat onderscheid betreft echter niet het gedrag der soevereine rechtssubjecten, maar het gedrag van de middelen van een soeverein rechtssubject: een soeverein

rechtssubject (meester) heeft het recht met zijn middelen (slaven) te doen en te laten wat het wil; het heeft het recht zich te doen gehoorzamen, d.w.z. het recht de wet vast te leggen volgens dewelke zijn middelen zich zouden moeten gedragen.

Het is duidelijk dat uit deze enumeratie van de logisch mogelijke categorieën van antwoorden op de rechtsvraag blijkt dat de fundamentele problemen van de rechtsfilosofie bepaald zijn door de antwoorden op deze twee vragen: zijn de soevereine rechtssubjecten mensen of andere wezens of entiteiten? en: moeten we onder 'sovereiniteit' begrijpen dat ieder soeverein rechtssubject het recht heeft met zichzelf, maar niet met andere soevereine rechtssubjecten te doen en te laten wat het wil, of moeten we eronder begrijpen dat ieder soeverein rechtssubject het recht heeft om het even wat te doen, niet alleen met zichzelf, maar met alles, ook met de (middelen van) andere soevereine rechtssubjecten? Deze tweede vraag stelt in feite het zeer gewichtige metafysische probleem van de eindigheid versus de oneindigheid: het eindige, finiete, heeft per definitie grenzen, het is afgrensbaar, heeft een identiteit, en is alsdusdanig onderscheidbaar van al het andere; het oneindige, infiniete, heeft geen grenzen, is niet afgrensbaar, heeft geen identiteit, en is niet onderscheidbaar van het andere. Zeggen dat ieder soeverein rechtssubject het recht heeft met zichzelf te doen en te laten wat het wil, is zeggen dat een soeverein rechtssubject niet alleen identificeerbaar is door zijn individuele wil, maar ook door zijn lichamelijke begrenzing. Zeggen dat een soeverein rechtssubject het recht heeft te doen en te laten wat het wil, is zeggen dat het alleen door zijn wil identificeerbaar is. Deze laatste bewering presupposeert een strikte scheiding tussen lichaam en geest, en impliceert dat de wereld der materiële dingen als een geheel tegenover de individuele geest en de individuele wil staat, zodat ieder subject kan zeggen: "Heel de wereld hoort mij toe".

Met die problematiek van *het oneindige* versus *het eindige* is ook deze van *het ene* versus *de vele* verbonden (monisme en pluralisme), en vandaar ook de politiek-wijsgerige problematiek van de *monarchie* versus de *anarchie*. Ik herinner de lezer hier aan de epistemologische discussie in het vorige hoofdstuk. De realistische interpretatie van het identiteitsbeginsel presupposeert dat er in de wereld vele dingen zijn die stuk voor stuk zijn wat ze zijn, en alsdusdanig van mekaar afgrensbaar zijn; de orde der dingen is geen van buitenuit opgelegde, dus aan die dingen zelf vreemde orde, maar een spontane orde (*cosmos*) die resulteert uit de interactie der dingen zelf—

een anarchie. De nominalistische interpretatie van het identiteitsbeginsel presupposeert daarentegen dat elk onderscheid dat we kunnen maken slechts bestaat als een arbitraire conventie van het kennend subject: de wereld zelf is één grote onbekende X, waarop de concepten *orde* en *wanorde* niet kunnen toegepast; deze concepten hebben enkel betrekking op de wereld der verschijnselen, die geen andere orde vertoont dan deze die de geest eraan oplegt. De wereld achter de verschijnselen is een ondeelbare eenheid en alsdusdanig onveranderlijk (d.i. de metafysische presuppositie van het determinisme); de wereld der verschijnselen dankt zijn eenheid slechts aan de ordening door de geest van de verschijnselen, volgens het principe van de geest zelf (een monarchisch beginsel). Zo vinden we in Genesis 1 het verhaal van de zeven scheppingsdagen, waarin elke dag iets totaal nieuws brengt, en in Genesis 2 een verhaal waarin dit pluralisme geheel genegeerd wordt en alle ons bekende verschijnselen worden geïdentificeerd als verschijningsvormen van dezelfde oerstof, de aarde (“Maar een damp steeg op uit de aarde, die heel de aardbodem drenkte. Toen vormde Jahweh God de mens uit kleiaarde... Uit de bodem liet Jahweh God allerlei bomen opschieten... Toen vormde Jahweh God uit klei alle dieren op het land en alle vogels in de lucht...”). We zullen zien dat deze met mekaar in systematisch verband staande tegenstellingen van fundamenteel belang zijn voor zowel de rechtsfilosofie als de moraalfilosofie.

Het is evident dat, als we de specificiteit en de identiteit van de soevereine rechtssubjecten buiten beschouwing laten, en dus het concept vormen van de *formele* rechtstheorie (in tegenstelling met het concept van de *materiële* rechtstheorie, die juist gekenmerkt wordt door de aandacht voor de identiteit van de soevereine rechtssubjecten), we kunnen vaststellen dat iedere rechtstheorie beantwoordt, ofwel aan de vorm “Ieder soeverein rechtssubject heeft het recht over zichzelf te beschikken; geen enkel soeverein rechtssubject heeft het recht over enig ander soeverein rechtssubject te beschikken zonder diens toestemming” ofwel aan de vorm “Ieder soeverein rechtssubject heeft het recht over alle andere soevereine rechtssubjecten te beschikken; geen enkel soeverein rechtssubject heeft het recht wat dan ook te doen zonder de toestemming van alle andere soevereine rechtssubjecten”.

We kunnen ieder van deze twee alternatieve en dus rivaliserende formele rechtstheorieën transformeren in een materiële rechtstheorie, door aan te duiden wie of wat we als de soevereine rechtssubjecten identificeren:

mensen (alle, of alleen maar sommige), of anderssoortige wezens of entiteiten (alle, of alleen maar sommige van deze wezens of entiteiten van een bepaalde niet-menselijke soort). De in formeel opzicht fundamentele rechtstheoretische alternatieven zijn, ofwel “Ieder het zijne”, ofwel “Ieder alles”. De kritiek van de formele structuren heeft niets te maken met de identiteit van de soevereine rechtssubjecten, en kan derhalve zeer algemeen geformuleerd worden. Dat is uiteraard niet het geval in de discussie over de verdiensten van de verschillende materiële rechtstheorieën. In de mate dat oordelen over recht en onrecht enige identificeerbare inhoud hebben, kunnen ze onder één van de hierboven geciteerde alternatieve rechtstheorieën gesubsumeerd worden. De opgave van de rechtsfilosofie kan dus nader bepaald worden als de kritiek van de diverse dogmatische rechtstheorieën. Teneinde op een beredeneerde manier oordelen over recht en onrecht te kunnen vellen, is het nodig inzicht te hebben in de structuur en inhoud van de verschillende rechtstheorieën, en een keuze te maken onder de beschikbaar zijnde mogelijkheden. De rationele verdediging van zo'n oordeel over recht en onrecht vooronderstelt immers de bereidheid dat oordeel te verbinden met een principe. Het gaat niet op eerst een willekeurige reeks oordelen te vellen en dan, a posteriori, een theorie te zoeken die toelaat al die oordelen te funderen. Een dergelijke a posteriori rationalisatie verwacht oordelen over recht en onrecht met ultieme gegevens, en is onverenigbaar met de doelstellingen van de praktische filosofie. Het komt er integendeel op aan eerst het correcte principe te identificeren en op grond van dat principe beredeneerde oordelen over recht en onrecht in particuliere gevallen te vellen.

“SUBJECTIEF” EN “OBJECTIEF” RECHT

De vier rechtstheoretische alternatieven die ik hierboven heb geïdentificeerd geven alle uitdrukking aan de logische prioriteit van het *subjectief* recht, d.w.z. van de *actieve* conceptie van het recht. Ongeacht wie of wat als soeverein rechtssubject wordt aangeduid, het fundamenteel recht is altijd een recht te doen of te laten. Zelfs wie gelooft of beweert dat het zgn. “objectief recht” primeert, in die zin dat *voor de mensen* de term ‘recht’ in de eerste plaats refereert naar een gegeven geheel van gebiedende, verbiedende en autoriserende normen, moet de logische prioriteit van het subjectief recht erkennen. Want als hij die normen ‘rechtsnormen’ noemt, dan is

dat, zoals Kelsen op zijn overigens nogal verwarde manier heeft aange-
toond, omdat hij tenminste *presupposeert* dat er een of andere instantie is
die, als soeverein rechtssubject, het recht heeft aan een bepaald deel van
de wereld zijn wil op te leggen en desnoods met geweld gehoorzaamheid
af te dwingen van al die mensen die binnen zijn domein vallen. Iedereen
kan normen uitvaardigen, maar alleen diegene die het recht heeft dat te
doen kan aanspraak maken op rechtsgeldigheid voor de door hem uitge-
vaardigde normen.

Het is misleidend die rechtsgeldige normen¹³ aan te duiden als rechtsnor-
men. Die rechtsgeldige normen zijn normen uitgevaardigd of geautoriseerd
door een soeverein rechtssubject in het kader van het beheer van zijn
domein. Alleen een soeverein rechtssubject kan *rechtsgeldige normen* uit-
vaardigen, en dan nog maar alleen m.b.t. het gebruik of de bestemming van
zijn eigen domein. Maar een soeverein rechtssubject kan geen *rechtsnormen*
uitvaardigen, vermits het juist het recht (het geheel der rechtsnormen) is
dat bepaalt wie of wat een soeverein rechtssubject is en hoe we kunnen
uitmaken wat in en wat buiten het domein van het soeverein rechtssubject
valt. De wetten, vonnissen, reglementen e.d. die door de organisatie die
men ‘staat’ noemt worden uitgevaardigd of geautoriseerd zijn in geen geval
rechtsnormen; en ze zijn alleen rechtsgeldig als de theorie dat iedere staat
het recht heeft met het zijne te doen en te laten wat hij wil, dus dat iedere
staat een soeverein rechtssubject is, de ware rechtstheorie is. Kelsen heeft
wel aangetoond dat we die theorie moeten presupponeren als we tenminste
in staat willen zijn de wetten, reglementen, vonnissen, enz. als rechtsgeldig
te duiden, maar niet dat die theorie van de staatssoevereiniteit waar is: hij
heeft niet aangetoond dat we *behoren* te willen ertoe in staat te zijn die
dingen als rechtsgeldig te duiden.

De bewering dat het “objectief recht” logisch prioritair is t.o.v. het “sub-
jectief recht”, betekent in feite dat men ervan uitgaat dat de mensen geen
sovereine rechtssubjecten zijn, maar integendeel middelen of slaven van
een of ander niet-menselijk soeverein rechtssubject, van een Soevereine
Wetgever. Kenmerkend voor deze conceptie is dat de mensen niet in de

13 Wetten, vonnissen, reglementen enz. hebben de vorm van een gebod, verbod of toelating: cf. *Legis virtus haec est: imperare, vetare, permittere, punire* (Digesta, 1/3.7). Rechtsnormen daarente-
gen hebben de vorm “X heeft (niet) het recht ...”, die men niet mag verwarren met “X heeft (niet) de
toelating ...”. Als X de toelating heeft van Y om A te doen, dan past het de vraag te stellen of Y het
recht heeft toe te laten dat X A doet, d.w.z. of in casu die norm rechtsgeldig is. Misschien zal iemand
die vraag bevestigend beantwoorden en daarbij verwijzen naar het feit dat Y de toelating van Z heeft
gekregen—maar dat is alleen maar een verschuiving van het probleem.

eerste plaats als rechtssubjecten, maar als plichtssubjecten worden beschouwd. Dit is geen loos onderscheid: deze passieve conceptie van het recht presupposeert immers dat er een Soevereine Wetgever is, t.o.v. dewelke de mensen wel plichten maar geen rechten hebben, d.w.z. dat *onder de mensen* elk “recht” van de ene t.o.v. de andere wel een spiegelbeeld is van een *legale* plicht, maar ook dat sommige plichten, nl. de plicht tot gehoorzaamheid aan de Wet, geen “recht” van een mens als spiegelbeeld hebben, doch enkel het soevereine, eigenlijke recht van de Wetgever met zijn middelen te doen en te laten wat hij wil. De legale plicht van burger A t.o.v. burger B is de oorzaak van het “recht” van B t.o.v. A, maar het recht van de Wetgever heeft niet de plicht tot gehoorzaamheid van de burgers als oorzaak—integendeel, die plicht moet begrepen worden als een gevolg van het recht van de Wetgever. Deze asymmetrie bevestigt de prioriteit van het subjectief recht van de Wetgever t.o.v. de legale of wettelijke “rechten” en “plichten” van de onderhorigen.

De oorzaak van deze asymmetrie is de asymmetrie in de Wetgever–Onderhorige of Meester–Slaaf relatie, waarin de Meester als een autonoom, volwaardig moreel subject verschijnt, en de slaaf als een heteronoom, onvolwaardig moreel subject. De meester is, om Aristoteles nog maar eens te citeren, de oorzaak van de deugd van de slaaf. De slaaf participeert in het morele leven alleen als instrument van de meester, die zijn wetgever is. In het beste geval is de slaaf een oneigenlijk rechtssubject: als deel van het domein van zijn meester wordt hij beschermd tegen acties van andere meesters of van de slaven, dieren, etc. van andere meesters, in die mate althans dat zijn meester hem wil beschermen. Dat is de enige bescherming die het recht de slaaf kan bieden. Het is echter niet dit wat bedoeld wordt door diegenen die het “objectief recht” logische prioriteit toekennen. Zij nemen nl. de mensen als de slaven en bestuderen de intermenselijke verhoudingen alsof deze geregeld worden door een gegeven Wet. Die Wet bepaalt *legale* “rechten” en *legale* “plichten” en constitueert wat zij het “objectief recht” noemen, maar dat “objectief recht” is niets anders als de wil van de meester. Indien de meester wil, dan kan hij een wet uitvaardigen die zijn slaven voorschrijft hoe ze zich t.o.v. mekaar behoren te gedragen, en aangezien die wet een plicht oplegt aan de slaven i.v.m. hun onderling verkeer, geeft hij hun ook een “recht”, in die zin dat zij bij de meester kunnen gaan klagen wanneer zij door een van de andere slaven niet behandeld worden zoals voorgeschreven. Het is duidelijk dat die klacht in de eerste plaats de

daad van de ander *als wetsovertreding* betreft, of in elk geval gemotiveerd wordt door de hoop dat de meester de kant van de klager zal kiezen—men doet een beroep op een uitdrukkelijke wet of op de heersende moraal, de moraal van de heerser of meester.

Deze concentratie op de regeling van de “rechten” en de “plichten” in een slavenpopulatie, door de Wet van de meester, doet de *actio*, het beroep op de diensten van de diensten van de meester voor de beslechting van geschillen onder de slaven, als de essentie van de “rechten” van de slaven verschijnen. Zij berust op het primaire recht van de meester met zijn middelen te doen en te laten wat hij wil, dus op zijn recht zijn onderdanen desnoods met geweld tot gehoorzaamheid te dwingen. Voorziet de Wet niet in een dergelijke gewelddadige afdwinging, of is de meester niet bereid tussenbeide te komen, en hebben zijn onderdanen toch het besef van het bestaan van een recht of plicht, dan valt die plicht of dat recht per definitie buiten het domein van het “objectief recht” zoals bepaald door de wil van de meester—er is geen rechtsgeldigheid. Vandaar de noodzaak die plicht of dat recht te beschrijven als behorend tot een ander domein, dat men dan gemakshalve, maar zeer onnauwkeurig, ‘de moraal’ pleegt te noemen. Kenmerkend voor deze morele rechten en plichten is immers weinig of niets meer dan het feit dat ze niet met geweld afdwingbaar zijn.

Het is onmiddellijk evident dat het nogal misleidend is, in dit verband, over iemands “recht” te spreken als *zijn* recht. De “rechthebbende” heeft zijn “recht” immers slechts als gevolg van het feit dat er een wet bestaat die anderen de plicht oplegt hem iets te geven of te laten doen. Zijn “recht” is niet zoals het eigenlijke recht van het soevereine rechtssubject, de oorzaak van de plicht van anderen, maar een gevolg ervan. De inhoud van dit “recht” is volledig ontleend aan de zin van de wet, van de wil van de meester, zoals geïnterpreteerd door de meester of diens agenten.

Het recht van het soeverein rechtssubject is logisch van groter gewicht dan de plicht van het soeverein rechtssubject ervoor te zorgen dat hij niet zonder toestemming gebruik maakt van andermans middelen. Het kan bestaan zonder dat die plicht enige praktische relevantie heeft. Dit is bijv. het geval wanneer het soevereine rechtssubject zich buiten de sociale context bevindt: het heeft dan nog wel het subjectief recht met het zijne te doen en te laten wat het wil, maar niet langer de gelegenheid onrechtmatige daden te stellen, aangezien de aanwezigheid van tenminste een ander soeverein rechtssubject vereist is. Supernaturalistische rechtstheorieën, die één god

als het universele soevereine rechtssubject aanduiden, zijn logisch verplicht te stellen dat deze geen onrecht kan begaan, wat hij ook moge doen. Voor zo'n god heeft het recht *alleen* een subjectief aspect. Het subjectief "recht" van de slaaf (onderdaan, burger, enz.) is echter volledig afgeleid uit de Wet die andere slaven verplichtingen oplegt. Deze subjectieve "rechten" hebben hun oorsprong *buiten* de "rechthebbende": zij zijn niet *van* hem, maar *aan* hem—ze worden hem toegekend. Een dergelijke conceptie impliceert de totale morele passiviteit of heteronomie van de "rechthebbende". Zij maakt het dan ook perfect mogelijk te spreken over de "rechten" van dieren, planten, insecten, meren, om het even wat, op voorwaarde dat het iets is wat in de morele code van de meester (in de Wet) voorkomt als iets wat mensen op een bepaalde wijze behoren te behandelen. Het feit dat de Wetgever oordeelt dat het een strafbaar feit is wreed te zijn jegens de dieren is dan voldoende grond om te zeggen dat dieren "rechten" hebben. Anders gezegd: dat iets geen moreel subject is is totaal irrelevant m.b.t. de vraag of dat iets "rechten" heeft of niet, zodat, omgekeerd, het bezitten van een morele natuur geen enkele implicatie heeft m.b.t. het hebben van "rechten". Het is niet als moreel subject dat een mens "rechten" heeft, maar als gevolg van het feit dat men door de Wetgever beschermd wordt. Op die manier is het gemakkelijk het dualisme van "recht" en "moraal" af te leiden. Maar daarmee heeft men nog niet aangetoond dat de veronderstelling waarop deze afleiding berust, nl. dat niet de mensen de soevereine rechtssubjecten zijn, meer dan een veronderstelling is.

DE CASUÏSTISCHE REFLEX

Velen zullen bezwaar maken tegen de idee, die eveneens in de geciteerde formele rechtsbeginselen zit, dat het recht zo absoluut dient gesteld als de formule "wat het rechtssubject wil" suggereert. Dit bezwaar is duidelijk verbonden met de neiging de term 'recht' in de hierboven besproken oneigenlijke passieve zin te interpreteren. Als "rechten" toch door de Wet gedefinieerd worden, dan spreekt het vanzelf dat wanneer de Wetgever iemand een "recht" toekent, die toekenning in geen enkel opzicht een beperking van het recht van de Wetgever impliceert. Het "recht" geldt alleen maar onder de voorwaarden door de Wetgever bepaald, en deze kunnen op elk moment gewijzigd worden als de Wetgever dat nuttig acht. "Rechten" zijn niet absoluut, zegt men dan.

De heersende positivistische benadering van het recht heeft ons trouwens gewend aan de idee dat het recht niets absoluuts is. Die idee komt ontegensprekelijk tegemoet aan de angst die vele mensen ondervinden wanneer ze geconfronteerd worden met absolute, geen compromis duldende formuleringen—een angst die verklaart waarom zovelen zo'n grote afkeer hebben voor wiskunde en logica. Zij zeggen niets liever dan zich te verbinden tot het aanvaarden van nog onbekende consequenties of tot het verwerpen van geliefkoosde stellingen die ze per se willen behouden, ook al moeten ze zich daarvoor in de meest contradictorische bochten wringen. Ze voelen zich pas gerustgesteld als ze weten dat ze op elk moment om het even welke consequentie kunnen ontwijken en negeren. Zij vrezen elke theorie, omdat een theorie nu eenmaal consequenties heeft en geven er de voorkeur aan van geval tot geval op hun intuïties te vertrouwen. Een theorie is echter precies de poging heterogene intuïties te disciplineren.

Kan die casuïstische reflex de basis zijn van een geldige kritiek tegen de “absolutistische” formele rechtsbeginselen? Als we het formeel rechtsbeginsel zouden afzwakken tot “ieder soeverein rechtssubject heeft het recht met het zijne te doen en te laten wat hij wil, op voorwaarde dat wat het doet door de beugel kan, of redelijk is, of niet teveel schandaal verwekt, of moreel of sociaal verantwoord is” of tot iets van die aard, dan zouden we snel tot de ontdekking komen dat er omtrent die kwalificaties van de fundamentele rechten onoverkomelijke meningsverschillen bestaan, zowel betreffende hun abstracte betekenis, als betreffende het gewicht dat we eraan zouden moeten hechten in concrete toepassingen. We zouden dan toch weer geconfronteerd worden met de noodzaak te verklaren wie in voorkomend geval het recht heeft de knoop door te hakken en de autoritatieve beslissing te treffen: wiens maatstaven van redelijkheid, moraliteit, sociale verantwoordelijkheid zijn beslissend? Wie heeft het recht in deze kwesties het laatste woord te hebben?¹⁴

Hoewel die casuïstische reflex in vele gevallen niet meer is dan een uiting van intellectuele inertie, vaak is wat degene die pleit voor een casuïstische benadering in feite zegt, dat *hij* het recht heeft te beslissen wat door de beugel kan, wat redelijk, moreel of sociaal verantwoord is, hoeveel schan-

14 Dat deze vraag een absolutistisch antwoord eist wordt onderstreept door Rousseau's weerlegging van de idee dat het zgn. Sociaal Contract niet de afstand van alle individuele rechten zou impliceren: “Nul associé n'a plus rien à réclamer, car s'il restait quelque droit aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous.” (J.-J. ROUSSEAU: *Du Contrat Social*. I/6)

daal net teveel is, enz. of tenminste dat hij het recht heeft te beslissen wie daarover moet oordelen. Is dit misschien *bedoeld* als een afwijzing van een absolute fundamentele rechtstheorie, het is duidelijk dat het precies zo'n theorie presupposeert. Die bewering kan derhalve niet als een kritiek op de absolute vorm van de geformuleerde rechtsbeginselen in aanmerking komen. In het bijzonder geldt dat ze subsumeerbaar is onder een van de negaties van het fundamenteel rechtsbeginsel. Wat de casuïst zegt is dat zijn intuïtie in elk geval autoritatief is, niet alleen voor wat betreft het antwoord op de vraag wat hij met zijn middelen behoort te doen, maar ook voor wat betreft het antwoord op de vraag wat anderen met hun middelen behoren te doen: zijn intuïtie is de ultieme kenbron van de Wet, en behoeft dus geen verdere justificatie—dat is althans wat de casuïst zo graag wil geloven.

Het casuïstische spel kan natuurlijk met elke rechtstheorie gespeeld worden. Is de heersende theorie van het recht ongetwijfeld nog altijd de theorie van de staatssoevereiniteit, dan wordt deze toch meestal voorzien van nogal vage kwalificaties over de zgn. “mensenrechten”. Dit begrip van de mensenrechten is echter zeer flexibel, en bovendien kan het niet zonder meer geïntegreerd worden in de theorie van de staatssoevereiniteit. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de zgn. “mensenrechten” eigenlijk alleen maar dienst doen als elementen die elke wetgever in zijn wetgeving zou moeten inlassen, d.w.z. als morele idealen. Als de theorie van de staatssoevereiniteit juist is, dan heeft de wetgever uiteraard het recht dat te doen—het recht, maar niet de plicht, d.w.z. men kan dan niet zeggen dat hij niet het recht heeft die “mensenrechten” *niet* in zijn wetgeving in te schrijven.

Tegen het fundamenteel rechtsbeginsel, dat het beginsel van de mensenrechten zelf is—ieder mens is een soeverein rechtssubject—voeren de casuïsten dan weer in, dat ieder mens het recht heeft met zijn middelen te doen en te laten wat hij wil, op voorwaarde dat wat hij doet “moreel” of zoals men nu meestal zegt “sociaal” verantwoord is. Wat daarmee bedoeld wordt, daar heeft iedereen het raden naar – al naargelang de overtuiging van de casuïst zullen die voorwaarden nu eens deze, dan weer die zijn. De veelgebruikte formule “Eigendom is dienst” roept onmiddellijk de vragen op, “Welke dienst?”, “Dienst voor wie?”, die echter bijna nooit een duidelijk antwoord krijgen. Men gaat er blijkbaar vanuit dat mensen rechten hebben, niet op categorische wijze, maar onder voorwaarde en onder voorbehoud. Dit is echter gewoon een negatie van het fundamenteel rechtsbeginsel, vermits het impliceert dat iemand alleen maar over zijn middelen mag beschikken

zolang en in de mate dat anderen daarmee instemmen—wat betekent dat die anderen, wie ze dan ook mogen zijn, het recht wordt toegekend over die middelen te beschikken. We staan hier opnieuw voor de passieve conceptie van het recht als een gevolg van andermans wilsbeschikking: een “recht” is iets wat men krijgt, als gunst of beloning, maar dat de begunstiger of beloner ook onmiddellijk kan terugnemen, als hij dat nodig of nuttig acht of als hij van mening verandert. Deze negatie van het fundamenteel rechtsbeginsel introduceert geen nieuw type van niet-absolutistische rechtstheorie. De rechtstheorie impliciet in het opportunisme van de casuïst is even absolutistisch als het fundamenteel rechtsbeginsel zelf.

RECHT EN EENHEID

Welke van de hierboven genoemde rechts theoretische alternatieven behoren we te kiezen? Dat is het essentiële rechtsfilosofische probleem. Vooraleer te beginnen met de positieve verdediging van het fundamenteel rechtsbeginsel wil ik eerst trachten duidelijk te maken dat twee van die alternatieven, nl. het tweede (“sommigen zijn meester, anderen slaaf”) en het vierde (“geen is meester, elk is een slaaf”), het best kunnen geïnterpreteerd worden als mogelijke maar alternatieve oplossingen van de contradictie die vervat is in het derde (“ieder mens is meester en slaaf van alle andere”). Ik twijfel er geen moment aan dat zowel het tweede als het vierde alternatief vooral dient om de heerschappij te rechtvaardigen,¹⁵ maar deze rechtvaardiging kan nooit erg overtuigend zijn als zij berust op de simpele verklaring dat sommigen van nature het recht hebben over anderen te heersen, hetzij in eigen naam, hetzij als uitverkoren vertegenwoordigers van een of andere transcendente autoriteit. Heerschappij impliceert onvrijheid en ongelijkheid, en kan bijgevolg alleen gerechtvaardigd worden als men kan aantonen dat vrije en gelijkberechtigde mensen de heerschappij behoren te willen.

15 Dit is evident voor het tweede alternatief. Het vierde alternatief wordt gewoonlijk geïntroduceerd als beperking van de heerschappij, maar is inhoudelijk zo onbepaald dat het enkel zin heeft in de mate dat de heerser er inhoud aan geeft: “Bien des auteurs de théories de la Souveraineté ont eu l’un ou l’autre de ces desseins (d.w.z. de macht beperken, richten, controleren). Mais il n’est aucune d’elles qui enfin, lentement ou rapidement détournée de son intention première, n’ont renforcé le pouvoir, en lui fournissant la puissante assistance d’un Souverain invisible auquel il tendait et réussissait à s’identifier. La théorie de la souveraineté divine conduit à la Monarchie Absolue; la théorie de la souveraineté populaire conduit à la Souveraineté Parlementaire d’abord, et enfin à l’Absolutisme Plébiscitaire.” B.DE JOUENEL: *Du Pouvoir*. Genève 1947, p.40

We hebben gezien dat er in feite slechts twee in formeel opzicht verschillende mogelijkheden zijn voor de constructie van een rechtstheorie: a) ieder meester (soeverein rechtssubject) heeft het recht met het zijne te doen en te laten wat hij wil; b) ieder meester heeft het recht te doen en te laten wat hij wil. Beide formules beantwoorden aan de idee van gelijke vrijheid, al is de “vrijheid” in de ene duidelijk iets anders als de “vrijheid” in de andere—het ene vrijheidsconcept is contradictorisch, het andere niet. Het ligt dus voor de hand dat wie de heerschappij wil rechtvaardigen beroep zal doen op een contradictorisch vrijheidsconcept, teneinde in staat te zijn de heerschappij als de meest redelijke toestand te kunnen aanwijzen. Hij zal als uitgangspunt nemen, dat ieder mens het recht heeft te doen en te laten wat hij wil, of het bestaan van een “natuurtoestand” postuleren waarin ieder het recht heeft te doen en te laten wat hij wil—een toestand van “natuurlijke vrijheid”—en aantonen dat die “natuurlijke vrijheid” geen principes oplevert voor de ordening van het intermenselijk verkeer.

Als we zouden uitgaan van het fundamenteel rechtsbeginsel, dan is er geen probleem. Zeggen dat iedereen het recht heeft met het zijne te doen en te laten wat hij wil en dat niemand het recht heeft wat dan ook te doen met de middelen van een ander zonder diens toestemming is logisch coherent. Het fundamenteel rechtsbeginsel duidt ondubbelzinnig aan wat rechtmatig is en wat onrechtmatig, en wel zo dat niets van wat op grond van dat beginsel rechtmatig is, op grond van hetzelfde beginsel onrechtmatig is. Als we aanvaarden dat mensen op elk moment objectief begrensd zijn, dan is het in principe mogelijk vast te stellen of een actie rechtmatig is of onrechtmatig. De alternatieve rechtstheorie is echter juist op de verwerping van deze eindigheid gebaseerd. Op elk moment kan ieder mens aanspraak maken op alles.

Die stelling is contradictorisch: als ieder mens het recht heeft om het even wat te doen, dan volgt daaruit dat niemand het recht heeft wat dan ook te doen zonder de toestemming van alle anderen. Maar dan is alles wat een mens zou doen zowel rechtmatig als onrechtmatig, behalve in die vermoedelijk zeer zeldzame gevallen waarin er werkelijk een actuele, spontane, universele consensus is. Zelfs in zeer kleine groepen zal dat een uitzonderlijke toestand zijn. De resulterende contradictie kan natuurlijk als een *reductio ad absurdum* van het uitgangspunt, nl. de oneindigheid of ondefinieerbaarheid van de mens, beschouwd worden, maar vermits deze juist als feit wordt aangenomen, wordt de contradictie geïnterpreteerd als

een weerlegging van de normatieve significantie van de menselijke veelheid, van het ethisch pluralisme. Het is inderdaad gemakkelijk te zien dat, als we aannemen dat er maar één mens is, of dat een spontane universele consensus gewaarborgd is, d.w.z. dat er, ondanks het feit dat er vele menselijke lichamen zijn, maar één wil is die al die lichamen bestuurt, de theorie weldegelijk logisch coherent is. Dan kunnen we zeggen dat ieder mens het recht heeft te doen en te laten wat hij wil en dat geen enkel mens het recht heeft iets te doen wat niet de instemming van allen wegdraagt. Anders gezegd: de mens kan slechts op een contradictieloze manier vrij zijn als hij alleen is; of: de mensen kunnen slechts op een contradictieloze manier vrij zijn, als allen zich onderwerpen aan dezelfde wil. Er kan slechts *recht* zijn, als er maar één wil is.

Wat moeten we hiervan denken? Het is nogal evident dat er vele mensen zijn, en dat het niet waar is dat er maar één wil is, dezelfde voor alle mensen. Het is toch juist daarom dat mensen behoefte hebben aan recht. Er is behoefte aan recht wanneer er *vele* mensen zijn, alle met hun eigen oordelen, doelstellingen, gevoelens, enz., die alle samenwonen in dezelfde wereld en bijgevolg geconfronteerd worden met het fenomeen van de schaarste der middelen, en meer bepaald met het fenomeen van de ecologische schaarste.

Schaarste is een noodzakelijke concomitant van het menselijk bestaan. Een middel is schaars omdat het voor verschillende *alternatieve* doelstellingen kan gebruikt worden, maar niet voor al die doelstellingen tegelijkertijd. Een middel zal slechts kunnen gebruikt worden, als op de ene of de andere manier uitgemaakt wordt voor welke van die alternatieve doelstellingen het middel zal ingezet worden, volgens welk plan het zal aangewend worden, enz.

Ook Robinson Crusoe wordt met schaarse middelen geconfronteerd. Zelfs als we aannemen dat hij in een verlaten Luilekkerland is terecht gekomen, waarin de natuur hem zonder morren onmiddellijk op al zijn wenken bedient, dan nog kan hij de schaarste niet ontlopen. Hij zou vaststellen dat zelfs onder die meer dan paradijselijke omstandigheden de noodzaak tot kiezen blijft bestaan. Hij blijft immers een mens—een in dubbel opzicht eindig wezen¹⁶: hij is sterfelijk, zijn tijd is beperkt, en zijn consumptieca-

16 Voor een onsterfelijk wezen is (in een milieu van materiële overvloed) uitgesteld niet verloren; voor een wezen met een oneindige consumptie-capaciteit is (in zo'n milieu) alles nu consumeerbaar. Dergelijke wezens zouden in zo'n milieu niet moeten handelen: handelen presupposeert de eindigheid (en dus de schaarste) van tenminste twee schaarse "productiefactoren" (tijd en consumptieca-

paciteit is beperkt, zodat hij niet van alles tegelijkertijd kan genieten, zelfs als alles wat hij wil hebben zonder meer beschikbaar is. Dat betekent dat, zelfs als hij zijn leven lang op dat wonderbaarlijke eiland zou blijven, de voldoeningen die hij kan smaken beperkt zijn. Er is m.a.w. een *maximum* aan voldoening die hij in het beste geval kan bereiken, d.w.z. als hij zijn tijd goed gebruikt en geen verkeerde keuzen maakt.

Het schaarsteprobleem waarmee Robinson, in Luilekkerland of elders, te maken heeft, is een louter economisch probleem en dus een louter moreel probleem. Robinson kan, zelfs onder de beste externe omstandigheden, zijn leven verspillen door het maken van verkeerde keuzen. Daarom heeft hij behoefte aan een morele code, die hem toelaat zijn keuzen systematisch en op basis van bepaalde beginselen te oriënteren, en zo te ontkomen aan de nefaste gevolgen van een levenswijze die erin bestaat op elk moment toe te geven aan een gril. En omdat hij behoefte heeft aan een morele code, wordt hij geconfronteerd met een moreel probleem, aangezien het er niet zonder meer op aan komt een code te hebben, om het even de welke; het komt erop aan de juiste code te ontdekken, diegene die hem, Robinson, toelaat het beste van zijn leven te maken dat ervan te maken is. Er is geen enkele reden om te veronderstellen dat iedere morele code voor ieder mens even geschikt is.

Maar al heeft hij dan wel behoefte aan een morele code, Robinson heeft geen behoefte aan recht. De enige relevante vraag voor hem is de morele vraag: “Wat behoor ik met dit middel te doen? Wat is het beste dat ik met dit middel (mijn leven) kan doen?” De schaarste als economisch fenomeen genereert een intra-individueel keuzeprobleem, een psychisch conflict waarin het ene doel voor het andere moet opgeofferd. Dergelijke conflicten oplossen vergt een morele deliberatie.

Maar schaarste heeft natuurlijk ook een ecologisch aspect en daaruit ontstaat het politiek probleem: wie controleert wat? Ook dit probleem is onafhankelijk van materiele rijkdom. Immers, zodra Vrijdag in Robinsons Luilekkerland aankomt bestaat de mogelijkheid dat Robinson wil dat Vrijdag hem jachtverhalen vertelt, terwijl Vrijdag wil dat Vrijdag kruiswoordpuzzels oplost. Voor de oplossing van die problemen is er recht

paciteit zijn productiefactoren in de brede zin van het woord). Diegenen die het hebben over “de economie van de overvloed, waarin de schaarste overwonnen is” weten gewoon niet waarover ze het hebben: de schaarste is een noodzakelijke consequentie van de menselijke natuur, niet een product van “irrationele sociale relaties”, en ook niet een louter technologisch probleem. Zie ook: L.MISES: *Human Action*. gecit. bij noot p.4, p. 69 (“The Limitations on Praxeological Concepts”).

nodig; wie heeft het recht te beslissen wat Vrijdag zal doen? Robinson of Vrijdag? Dat probleem kan niet gereduceerd tot een moreel probleem.

Als A een bepaald middel M zou willen gebruiken ofwel voor doel S ofwel voor doel T, dan moet hij voor zichzelf uitmaken voor welk doel hij M zal gebruiken. Dat is een moreel probleem voor A. Als ook B datzelfde middel M zou willen gebruiken ofwel voor doel U ofwel voor doel V, dan staat ook B voor een moreel probleem. Maar zelfs als beiden hun keuzen doen, dan nog is over het gebruik van M niets beslist. Stel dat A de voorkeur geeft aan S, en B de voorkeur aan U, dan blijft het probleem bestaan dat M niet zowel voor S als voor U kan gebruikt. De keuze tussen S en U is echter geen moreel probleem, vermits S en U reeds “beste keuzen” zijn, de ene van A, de andere van B. Er is geen kiezend subject in wiens geest S en U nog te rangschikken alternatieve actiemogelijkheden zijn. Er zijn hier twee morele codes in het spel, die elk een ander antwoord geven op de vraag wat met M moet gebeuren. Geen morele theorie is uitgerust om dit probleem op te lossen. Daarvoor hebben we een rechtstheorie nodig die ons zegt wie, A of B, het recht heeft over M te beschikken, wiens morele code van toepassing is. Zo’n theorie is alleen maar nodig als er meningsverschillen mogelijk zijn.

Dit alles is nogal evident. Wat kan dan de betekenis zijn van een rechtstheorie die alleen maar logisch coherent is als we aannemen dat een toestand heerst waarin aan recht geen behoefte is? Zo’n theorie poneert dat ecologische schaarste-problemen alleen maar oplosbaar zijn, als ze kunnen gereduceerd worden tot economische schaarste-problemen, d.w.z. tot *morele* problemen, tot intra-individuele keuzesituaties die moeten opgelost worden door beroep te doen op één morele code. Een dergelijke theorie valt derhalve impliciet de menselijke veelheid aan; zij ontkent—moet ontkennen—dat in het feit dat er vele mensen zijn, alle met hun eigen individuele persoonlijkheid, enige waarde schuilt. Dat feit wordt als gevaarlijk bestempeld, en wel omdat die theorie ieder mens identificeert met zijn onverzadigbare, oneindige begeerten, verlangens en behoeften. Een mens, zo schijnt die theorie te presupponeren, is oneindig, onafgrensbaar, zonder beginsel of finaliteit. Dat betekent: hij kan in zichzelf geen ander “moreel” principe vinden dan de maximale behoeftebevrediging, de volle bevrediging van al zijn behoeften, om het even dewelke. Vandaar de contradictie in de “natuurlijke” toestand. Van nature heeft ieder mens het recht te doen en te laten wat hij wil, en dus heeft van nature niemand het recht

wat dan ook te doen zonder de toestemming van alle anderen. Die contradictie kan alleen opgelost als allen dezelfde wil gehoorzamen: dan is er nog slechts een moreel, intra-individueel keuzeprobleem, dat kan opgelost door het volgen van een unieke morele code, een unieke wet. Vrijheid en gelijkheid, in de normatieve zin, d.w.z. gerechtigheid, zijn onverenigbaar met pluraliteit en diversiteit.

De voorgaande analyse suggereert dat alle mensen zich *behoren* te onderwerpen aan één wil, aan één wet, tenminste in die zin dat dat een vereiste van de gerechtigheid zelf is. Maar men kan deze eis op twee manieren begrijpen. Sommigen besluiten dat alle mensen zich aan één wil behoren te onderwerpen, om het even dewelke; anderen dat er één welbepaalde wil is waaraan allen zich behoren te onderwerpen. In beide gevallen wordt de heerschappij gerechtvaardigd, in die zin dat heerschappij een reductie is van de menselijke veelheid en diversiteit—velen moeten leven volgens één wet. Maar alleen in het eerste geval wordt de feitelijke heerschappij gerechtvaardigd, de heerschappij van de enen over de anderen, ongeacht haar oorsprong en haar finaliteit: de enen hebben het recht over de anderen te beschikken, en daarmee is alles gezegd. In het andere geval daarentegen wordt de feitelijke heerschappij als dusdanig niet gerechtvaardigd: alleen die heerschappij is gerechtvaardigd die beantwoordt aan een of andere “hogere” wet; de feitelijke heersers hebben het recht te heersen alleen als zij zich ertoe beperken die “hogere” wet te gehoorzamen en te doen toepassen.

Het tweede en het vierde rechtstheoretisch alternatief kunnen dus beide geïnterpreteerd worden als implicaties van het derde; beide komen tegemoet aan de voorwaarde die moet vervuld zijn opdat het derde logisch coherent zou zijn. We zouden het gerust kunnen stellen zonder deze alternatieven, en genoeg nemen met het beginsel dat ieder recht heeft te doen en te laten wat hij wil, als er inderdaad een universele, spontane consensus onder alle mensen zou zijn—als alle mensen als één man zouden denken, oordelen en voelen. Dan zou er geen behoefte zijn aan heerschappij en ook geen behoefte aan recht—dan zou iedereen vrij en gelijk zijn. Als dat niet het geval is, dan is heerschappij nodig, dan hebben de mensen een externe wet nodig om op geordende wijze te kunnen samenleven. Voor de enen was die wet een uitdrukking van een goddelijke wil; voor de anderen, zoals Rousseau, de uitdrukking van een sociaal-immanente, algemene, d.w.z. voor alle leden van een samenleving geldige, wil; voor nog anderen, zoals Hobbes en Pascal, gewoon de uitdrukking van de wil van de sterk-

ste. Sommigen hebben gemeend dat de geschiedenis zou uitlopen op zo'n universele, spontane consensus, waarin ieder individu een universeel mens zou worden, d.w.z. in kwalitatief opzicht gelijk aan alle andere mensen, en vrij zou zijn al te doen wat hij wil, zonder ooit in conflict te komen met enig ander; anderen dat de heerschappij altijd noodzakelijk zou blijven, al was het dan in de vorm van een rechtstreekse regering door God (bijv. het vroegchristelijk geloof in het millennium).

Het is duidelijk dat deze opvattingen, ondanks al hun verscheidenheid, en ondanks de bitsige strijd die hun proponenten gevoerd hebben, alle evenzeer tegenover het fundamenteel rechtsbeginsel staan. Zij wijzen elke uiting van individualiteit, van persoonlijkheid af, als zijnde een bedreiging voor de anderen. Gehoorzaamheid aan de wet en zelfverloochening zijn als we die opvattingen zouden aanvaarden, de hoogste deugden van de mens, de meest essentiële voorwaarden voor de realisatie van de toestand van gerechtigheid zoals hierboven gedefinieerd. Het fundamenteel rechtsbeginsel is daarentegen niets anders dan de stelling dat ieder mens het recht heeft zichzelf te zijn, en impliceert dat gehoorzaamheid aan een externe wet en zelfverloochening, verre van deugden te zijn, als mensonwaardig moeten afgewezen worden. In dit licht beschouwd is gerechtigheid de toestand waarin iedereen ten volle zichzelf is, zonder ook maar iets van zichzelf prijs te geven. Dit is een zeer fundamenteel contrast, dat aantoonde hoe radicaal verschillend de methoden zullen moeten zijn voor de oplossing van de intermenselijke conflicten, die vanuit deze verschillende gezichtspunten kunnen geformuleerd worden.

De oorzaak van die conflicten is inderdaad het feit dat vele mensen zich identificeren met hun oneindige, onverzadigbare begeerten, verlangens en behoeften, en de hele wereld, of althans de hele omgeving, beschouwen als iets waar zij recht op hebben, als iets dat zij met alle middelen als hun recht mogen toe-eigenen. En er zijn inderdaad maar twee manieren waarop die conflicten kunnen verdwijnen: ofwel als ieder mens de objectieve grenzen van ieder ander leert respecteren, ofwel als ieder mens zich gewillig leert onderwerpen aan een coherente, goedgeemaakte externe wet. We moeten kiezen tussen de opvoeding tot *mens* en de opvoeding tot *burger*, zoals Rousseau zich zeer goed bewust was, en tussen het fundamenteel rechtsbeginsel en een samenleving zonder meesters en zonder slaven, enerzijds, en het beginsel van een samenleving waarin iedereen en meester en slaaf van allen is, anderzijds. Uiteindelijk is dat het keuzeprobleem dat de filosofie

van mens en samenleving moet kunnen oplossen.

CONSENSUS

Als men een mens identificeert met zijn behoeften, verlangens en begeerten, en gelooft dat iedereen recht heeft op alles waaraan hij behoefte heeft, wat hij begeert of verlangt, dan kan men de mensen zelf niet als de soevereine rechtsubjecten aanduiden. Wie echter het fundamenteel rechtsbeginsel aanvaardt, gaat uit van wat een mens is, niet van wat hij zich inbeeldt te zijn. Wat het fundamenteel rechtsbeginsel voor onrechtmatig verklaart is de *fysieke* interventie van de ene mens in het domein van de anderen, de *fysieke* invasie van andermans praxeologisch lichaam (de totaliteit der concrete dingen, middelen, die de mogelijkheden en verwezenlijkingen van de ander belichamen—het materiële substraat van zijn leven). Het fundamenteel rechtsbeginsel “beschermt” de fysieke integriteit van ieder mens: ieder mens heeft de plicht (niet het recht) de effecten van zijn handelingen te internaliseren, waarbij we onder ‘effecten’ moeten verstaan: fysieke effecten. Niemand heeft het recht de middelen van anderen te gebruiken als stootkussen om de fysieke gevolgen van zijn handelingen te absorberen; niemand heeft het recht zijn doelstellingen met andermans middelen na te streven, tenzij de ander toestemming geeft.

Op het eerste zicht kan het arbitrair lijken, dat alleen de fysieke integriteit van ieder mens door het recht beschermd wordt. Dit is een verkeerde indruk: van arbitrariteit is hier geen sprake. Het is uiteraard waar dat menselijke handelingen gepaard gaan of kunnen gaan met allerhande externe effecten, niet alleen fysieke: menselijke handelingen “beroeren” op de meest uiteenlopende wijzen het leven van anderen. Sommige externe effecten zijn “negatief”, andere “positief”, afhankelijk van de waardering van diegene die deze effecten ondergaat. Het is zeker niet zo dat externe effecten *in se* positief of negatief zijn. Hetzelfde effect kan door de ene positief en door de andere negatief beoordeeld worden, en door dezelfde persoon op het ene moment als positief en op het andere moment als negatief gewaardeerd worden. Diegenen die een extern effect positief waarderen zullen ongetwijfeld graag hun toestemming geven voor de voortzetting van de handeling waaruit deze effecten voortkomen. Vandaar dat mensen graag de omgeving opzoeken van anderen wier handelingen voor hen positieve externe effecten genereren: de enen ondervinden dat zij weinig aandacht moeten

schenken aan het internaliseren van de effecten van hun handelingen, dat zij hun handelingen niet moeten “isoleren”; de anderen dat zij gratis kunnen genieten of gebruik maken van bepaalde positief gewaardeerde elementen in hun omgeving. Beide groepen ondervinden een voordeel, ervaren mekaars aanwezigheid als kostenbesparend. Positieve externe effecten zijn wat samenleven zo extra aantrekkelijk maakt.

Er zijn echter niet alleen positieve externe effecten; er zijn ook negatieve externe effecten. Het is niet waarschijnlijk dat diegenen die een extern effect van een handeling negatief beoordelen zonder meer hun toestemming zullen geven voor de voortzetting van die handeling; maar evenmin is het waarschijnlijk dat diegene die de handeling stelt, en dus haar effecten voor hem als positief beoordeelt, zonder meer ermee zal ophouden die handeling te stellen. Er is een conflict: wanneer is de toestemming van anderen vereist voor het stellen van een handeling? Het is deze vraag die het fundamenteel rechtsbeginsel beantwoordt door te poneren dat alleen fysieke externe effecten die toestemming nodig maken, en dus dat louter *psychische* externe effecten niet per se onrechtmatig zijn. Het feit dat iemand psychische schade lijdt door een handeling die hij als schandelijk, verwerpelijk, wansmakelijk of aanstootgevend beschouwt, terwijl hij toch niet in zijn middelen wordt aangetast, betekent niet dat hij onrechtmatig behandeld wordt. Het fundamenteel rechtsbeginsel heeft dus niets te maken met het door J.S. Mill voorgestelde principe dat niemand het recht heeft anderen te schaden. Integendeel: het fundamenteel rechtsbeginsel waarborgt ieders recht anderen psychisch te schaden (en dat recht is nodig omdat het niet a priori uitgesloten is dat iemand moreel verplicht kan zijn anderen te schaden: hoe zou bijv. de opvoeding van kinderen mogelijk zijn als de opvoeder niet het recht zou hebben dingen te doen of te zeggen die het kind als zeer negatief ervaart?).

Het is misschien schokkend te zeggen dat iedereen het recht heeft anderen negatieve psychische effecten te doen ondergaan, maar men kan daaraan niet ontkomen. Als A er genoegen in vindt X te doen, terwijl B het afschuwelijk en weerzinwekkend vindt dat A X doet, alhoewel B's middelen door A's handeling niet gemodificeerd worden (en dus B's mogelijkheden niet beperkt), waarom zou men dan moeten zeggen dat B's emoties bepalend zijn voor het antwoord op de vraag of A het recht heeft X te doen?

Waarom niet A's emoties? Waarom niet de emoties van C of van D? Al kan er, soms, een morele grond zijn om met de gevoelens van anderen

rekening te houden, zoals er, soms, een morele grond kan zijn om met de eigen gevoelens rekening te houden; morele besluitvorming is een zaak van de rede. Er is niets inherent moreels in het zich laten leiden door gevoelens, noch door de eigen gevoelens, noch door die van anderen. Er is geen ethische basis voor de stelling dat het onrechtmatig is te doen wat anderen niet leuk vinden.

Die stelling *kan* ook niet de grondslag zijn voor een coherente rechtstheorie. Men kan wel zeggen dat wat de Prins behaagt kracht van wet heeft, en dus, in de terminologie van het zgn. positief recht, dat niemand het “recht” heeft te doen wat de Prins mishaat; maar dan aanvaardt men expliciet of impliciet een rechtstheorie die stelt dat de Prins een soeverein rechtssubject is, terwijl zijn onderdanen slechts middelen zijn waarvan de Prins zich naar believen kan bedienen om zijn doelstellingen te realiseren. In geen geval kan men zeggen dat wat ieder soeverein rechtssubject behaagt kracht van wet heeft voor alle soevereine rechtssubjecten, behalve wanneer men zou aanvaarden dat er maar één enkel soeverein rechtssubject is, of dat door een of ander metafysisch mirakel onder alle soevereine rechtssubjecten een spontane universele consensus heerst. Over die veronderstelling heb ik het hierboven al gehad. Zeggen dat iedereen er recht op heeft dat alle anderen zich gedragen zoals het hem behaagt is logisch equivalent met zeggen dat alle middelen aan iedereen toebehoren. Beweren dat het recht ieders gevoelens moet beschermen is precies hetzelfde als zeggen dat ieder mens het recht heeft te doen en te laten wat hij wil en dat geen enkel mens het recht heeft wat dan ook te doen zonder de toestemming van alle anderen. Het is *onmogelijk* ieders gevoelens te beschermen, indien niet iedereen precies hetzelfde voelt, zodat de gestelde eis onzinnig is.

Uiteraard zullen vele mensen deze problematiek van de te beschermen gevoelens zeer casuïstisch willen benaderen, maar daarover heb ik het al gehad.

De zojuist genoteerde equivalentie werpt een helder licht op de overigens reeds meermaals opgemerkte overeenkomst tussen “conservatieve” rechtstheorieën die zeer vaak wetten trachten te rechtvaardigen op grond van het argument dat de burgers er recht op hebben beschermd te worden tegen aanstootgevend of zondig gedrag dat hun gevoelens zou kunnen kwetsen, en “progressieve” rechtstheorieën die beroep doen op de wet om gestalte te geven aan ieders recht over alle middelen te kunnen beschikken. De “morele” en de “economische” argumenten die daarbij gehanteerd worden

zijn, in strikte logica, niet van mekaar te scheiden, en vloeien trouwens zeer gemakkelijk samen in “sociale” overwegingen. Het “sociale” is een categorie die zowel argumenten van de ene als van de andere soort kan omvatten, en die meer dan het “morele” of het “economische” het element van de consensus naar voor brengt.

Het is merkwaardig hoe onverwoestbaar de idee schijnt te zijn dat niemand het recht heeft wat dan ook te doen zonder de toestemming van alle anderen; dat alleen wat voorwerp is van een universele consensus echt “recht” kan zijn. Het is natuurlijk waar dat *als* er een spontane universele consensus zou zijn, over alles en nog wat, de wereld in zekere opzichten een aangenamer plaats zou zijn dan hij nu is—maar niet in alle opzichten: meningsverschillen en conflicten zijn niet altijd louter negatief te beoordelen, en bovendien is er waarschijnlijk geen rampzaliger situatie dan deze die gekenmerkt wordt door een universele, spontane, maar *verkeerde* consensus. Meningsverschillen en conflicten verhogen de kans dat iemand gaat inzien dat hij zich vergist, zoals het bestaan van vele “modellen” de mensen de kans geeft te vergelijken en te leren van de vergissingen van de enen en de successen van de anderen.

De consensus-idee speelt ook een essentiële rol in de rechtstheorie gebaseerd op het fundamenteel rechtsbeginsel, maar daar gaat het om een spontane particuliere consensus. Toepassing van het fundamenteel rechtsbeginsel werkt samenwerking in de hand, vermits ze deze weinig obstakels in de weg legt. De universele consensus-idee daarentegen werkt samenwerking tegen, vermits de consensus tussen twee partijen niet voldoende is opdat ze met de samenwerking zouden kunnen beginnen. Eerst moeten ze de instemming van alle anderen krijgen—een schier onmogelijke taak, niet alleen door de veelheid van doelstellingen en preferenties, maar ook door de verschillende manieren waarop mensen een situatie beoordelen (“In principe ben ik akkoord, maar ik geloof niet dat het nu het gepaste moment is”, enz.).

Zelfs als een universele consensus een onbetwist en onbetwistbaar ideaal zou zijn, dan nog is het absurd te redeneren dat niemand het recht heeft of zou mogen hebben wat dan ook te doen zonder de toestemming van alle anderen, alleen maar omdat in die ideale, maar utopische wereld niemand iets doet wat niet de instemming van alle anderen wegdraagt. De idee van een wereld waarin alle mensen altijd precies hetzelfde denken, voelen, verwachten, enz., is totaal irrelevant voor de oplossing van

de problemen van een wereld waarin die consensus niet te vinden is. In een ideale wereld is iedereen kerngezond en is er bijgevolg geen behoefte aan artsen en verplegers; maar wie zal daaruit besluiten dat het verbieden van de genees- of verpleegkunde een essentiële stap is in de richting van het ideaal. In de marxistische utopie¹⁷ is er geen behoefte aan individuele eigendom, niet alleen omdat verondersteld wordt dat de schaarste dan overwonnen zal zijn, maar ook omdat alle mensen geacht worden in een spontane consensus met mekaar te zullen leven. Men kan daar zijn twijfels over hebben; maar ook als men er niet aan twijfelt, kan men toch maar moeilijk in alle ernst volhouden dat de opheffing of afschaffing van de individuele eigendomsrechten, vóór de mensheid in dat gezegend “hoger stadium” van de overvloed is getreden, d.w.z. voor de bestaansredenen van het individueel eigendomsregime verdwenen zijn, ook maar enig positief effect zal genereren. Nuchtere ratiocinatie en koele observatie wijzen op het tegendeel: is er geen spontane consensus, dan zal men er een kunstmatige moeten fabriceren—door het onderdrukken van meningsverschillen—en leren leven met corruptie en terreur en met de idee dat alles wat het leven aangenaam maakt niet of alleen maar op de zwarte markt te krijgen is. Men kan altijd weigeren de realiteit onder ogen te nemen—dat is het privilege van de mens—maar dat betekent niet dat de realiteit zo vriendelijk zou zijn zich te plooiën naar de waandenkbeelden van om het even wie.

De normatieve interpretatie van de universele consensus-idee berust m.i. op de denkfout oorzaak en gevolg te verwisselen; in casu op de stelling dat de instituties die de mensheid ontwikkelt om zich te kunnen handhaven in

17 Het economisch eigendomsbegrip (los van enige moraal- of rechtsfilosofische fundering van het beschikkingsrecht) heeft betrekking op de effectieve controle, dus de beschikkingsmacht. Cf. CARL MENGER: gecit. bij NOOT p.16, HK 1, par.6. Vermits effectieve controle over productiemiddelen, of zelfs over de toekenning van kredieten, nooit echt door de gehele gemeenschap kan worden uitgeoefend, is ook in de communistische samenleving privé-bezit van de productiemiddelen de regel. Tenzij er werkelijk een universele, spontane en concrete consensus is, kan de collectivisering van de productiemiddelen alleen maar een juridische fictie zijn. Cf. A.BAJT: “Property in Capital and in the Means of Production in Socialist Economies.” *Journal of Law and Economics*. 1968, 1–4. Opgemerkt moet worden dat in communistische samenlevingen de “separation of ownership and control” veel meer beantwoordt aan de kritiek van Berle of Galbraith aan het adres van de grote ondernemingen als in de markteconomie, waarin het verschijnsel immers duidelijk in overeenstemming is met de voorkeuren van de aandeelhouders: niemand is verplicht aandelen te kopen van een onderneming als hij het niet eens is met het management. In een communistische samenleving daarentegen heeft niemand enige keus m.b.t. de ondernemingen waarvoor hij door de wet medeverantwoordelijk wordt gesteld. Cf. A.ALCHIAN: “Corporate Management and Property Rights” in H.MANNE (ed.): *Economic Policy and the Regulation of Corporate Securities*. Washington D.C., 1969, 337–360. I.KIRZNER: “Capital, Competition and Capitalism”, *The Ludwig von Mises Lecture Series*. Hillisdale College, 1974, 69–91.

een milieu gekenmerkt door schaarste en meningsverschillen (veelheid), zelf de oorzaak zijn van het feit dat er geen overvloed en geen eenheid is. De “communistische” utopie, gebaseerd op de idee van de spontane universele consensus is ongetwijfeld veel meer utopisch dan de “individualistische” utopie waarin alle mensen spontaan het zelfbeschikkingsrecht van alle anderen respecteren, en waarin bijgevolg geen behoefte bestaat aan sloten, politiemannen en alarmsystemen, aan soldaten en tanks en raketten; maar wat van veel meer belang is: de normatieve implicatie van de eerste utopie is dat iedereen wordt uitgenodigd een artificiële consensus tot stand te brengen, terwijl de normatieve implicatie van de tweede niet meer is dan dat iedereen wordt uitgenodigd de anderen te respecteren en verdraagzaam te zijn t.o.v. mensen met andere prioriteiten en overtuigingen.

Streven naar een universele consensus, wanneer er geen spontane consensus is, vergt tijd en inspanning, en er is geen enkele garantie dat dat streven met succes zal bekroond worden.¹⁸ Als geen beslissingen kunnen genomen worden voor er een algemene consensus bereikt is, dan zullen de meeste beslissingen te laat en sommige nooit tot stand komen. Iedereen een vetorecht geven over alle beslissingen is iedereen uitnodigen te trachten zijn stem zo duur mogelijk te verkopen en zeker niet het beste middel om iedereen ertoe aan te zetten op verantwoorde wijze aan de collectieve beslissingen deel te nemen. Het is ook weinig waarschijnlijk dat de beslissingen die dan toch genomen worden meer zullen zijn dan een of ander compromis dat door niemand heel ernstig wordt genomen, omdat iedereen weet dat het meer werd ingegeven door de wens de palavers die iedereen de keel uithangen te beëindigen. Het resultaat is, ofwel, als we te maken hebben met mensen die de spelregels eerbiedigen, en niets doen voor ze op aller instemming kunnen rekenen, dat er niets anders gedaan wordt dan onderhandelen en beraadslagen; ofwel, als we te maken hebben met mensen wier overlevingsdrang sterker is dan hun respect voor de regels van het universeel overleg, dat alles wat gebeurt onrechtmatig is. Het is

18 W.H.RIKER: “A Confrontation between the Theory of Social Choice and the Theory of Democracy,” in R.L.BRAHAM (ed.): *Social Justice*. Boston-Den Haag 1981, 95-119. D.ROE: “The Limits of Consensual Decision” *American Political Science Review*, 69, 1975, p.1270. J.S.FISHKIN: *Tyranny and Legitimacy: A Critique of Political Theories*. 1979. Ook H.KLIEMT: *Zustimmungstheorien der Staatsrechtfertigung*. Freiburg 1980. De unanimiteitsregel genereert niet alleen hoge onderhandelingskosten, maar begunstigt ook de status quo, d.w.z. de meer “conservatieve” of “pessimistische” elementen in de samenleving. Voor een goed begrip van de fundamentele problematiek van de aggregatie van de vele tot het ene, zowel op het vlak van de “sociale keuze” als op het vlak van de “kennis”: Phil. VAN PARIJS: “Logique inductive et théorie du choix collectif” *Revue philosophique de Louvain*, 73, 1975, 628-642.

nogal duidelijk wat de mensen zullen kiezen, wanneer ze geconfronteerd worden met de keuze tussen recht en geen leven, enerzijds, en leven zonder recht, anderzijds. De keuze is de *reductio ad absurdum* van de consensusdoctrine, en dus van de opvatting dat mensen er recht op hebben niet psychisch geschaad te worden, en van de daarmee equivalente opvatting dat alles aan iedereen toebehoort. Het is absurd recht en leven tegenover mekaar te plaatsen.

Het spreekt vanzelf dat de consensus-doctrine geen enkele praktische significantie heeft. Ze impliceert een zagezegd rechtsbeginsel dat geen praktisch beginsel is, en doet enkel dienst als een theoretische basis voor de rechtvaardiging van de heerschappij in de ene of de andere vorm. Welke vorm? Daaromtrent kan men uit het consensus-principe niets afleiden. De onrealistische eis van een universele consensus (unanimiteit) moet noodzakelijk plaats maken voor allerlei suggesties voor “praktische” oplossingen, waarin een zwakke binding met het “theoretische” ideaal wordt behouden door de fictie dat een deel het geheel “vertegenwoordigt”, dat enkelen voor allen spreken—de fictie van de heerschappij in het algemeen belang. Voor de enen komt de heerschappij toe aan de “vertegenwoordigers” van een bepaalde god, voor de anderen aan de “vertegenwoordigers” van een bepaald ras, voor dezen aan de “vertegenwoordigers” van een bepaalde klasse, voor genen aan de “vertegenwoordigers” van de meerderheid. Sommigen hebben deze opvattingen over de manier waarop men de “vertegenwoordigers” kan herkennen of aanwijzen, anderen hebben daaromtrent geheel andere opvattingen; en terwijl de enen zeggen dat het beleid waarmee iedereen behoort in te stemmen, en zou instemmen als hij niet zo kwaadwillig of slecht geïnformeerd zou zijn, er zus of zo uitziet, beweren anderen dat het volstrekt anders is.

De consensus-doctrine geeft geen antwoord ter beslechting van deze meningsverschillen; integendeel: zij wakkert ze aan, door voor te houden dat een universele consensus noodzakelijk is en in se begerenswaardig. Het psychologisch effect van de propaganda rond de consensus-doctrine is de verspreiding van de idee dat over alles kan, mag en moet onderhandeld worden, dat iedereen, hetzij rechtstreeks hetzij onrechtstreeks, via zijn leiders of “vertegenwoordigers”, in alles “inspraak” moet hebben, dat bemoeizucht en paternalisme positieve houdingen zijn, en dat iedereen in het algemeen verantwoordelijk is voor alles en in het bijzonder voor niets.

Strikt genomen impliceert de consensus-doctrine een werkelijk uni-

versele, de gehele mensheid omspannende consensus. “Praktisch” wordt zij enkel voorgehouden in de context van discussies over de toestand in *gegeven* gemeenschappen of staten, d.w.z. in *gegeven* heerschappijen. Maar zo’n lokale consensus, zelfs als hij zou bestaan, is geen universele consensus. Zelfs als in een bepaalde gemeenschap geen behoefte is aan recht, omdat er een volledige en spontane consensus heerst onder alle leden van die gemeenschap, dan blijft er toch behoefte aan recht voor de regeling van de betrekkingen onder verschillende gemeenschappen. Dat is de bekende paradox van het zgn. marktsocialisme¹⁹: praxeologisch beschouwd is er alleen maar een reductie van het aantal deelnemers aan het marktproces, geen uitschakeling van het marktproces, zodat alle bezwaren tegen de marktrelaties onverminderd blijven bestaan (en integendeel sterker worden: hoe minder onafhankelijke deelnemers aan het marktproces hoe groter de indeterminatie van de prijzen en hoe groter het gewicht van verschillen in de onderhandelingsposities in de prijsbepaling). Het is ook de paradox van een theorie zoals die van Rousseau’s Sociaal Contract, waarin met geen woord gerept wordt over de internationale betrekkingen. Hobbes nam er vrede mee dat de staten onderling in de toestand van oorlog van allen tegen allen bleven. De moeilijkheid van een werkelijk universele, wereldomvattende consensus heeft velen ertoe aangezet op grond van de consensus-eis te pleiten voor kleine gemeenschappen. Dat impliceert uiteraard dat er vele kleine gemeenschappen moeten zijn, zodat de kans op een algemene consensus slinkt. Het hele argument presupposeert autarkische gemeenschappen met weinig of geen externe betrekkingen. Maar zelfs in heel kleine gemeenschappen is niet of nauwelijks sprake van een consensus, of van zulkdanige minieme meningsverschillen dat het zoeken naar een consensus nooit een onoverkomelijke moeilijkheid vormt. (In vele gevallen zal trouwens de consensus slechts een schijn-consensus zijn, gebaseerd op intimidatie en onderwerping). De vraag die moet gesteld

19 De gemakkelijheidsoplossing voor deze paradox is “dat de staat de relaties onder de verschillende gedecentraliseerde leef- en/of arbeidsgemeenschappen maar moet oplossen”. Maar, zo waarschuwt de socialistische auteur W.E. Connolly, “the problematic of the state remains even in a well formed socialist polity”, met alles wat dat impliceert in termen van alienatie, conflicten tussen de belangen van het individu als lid van een lokale gemeenschap en als lid van een staat, enz. “Unless the advocates of socialism revise its ideals to provide secure space for freedom... as socialists conceive it, socialist criticisms of the prevailing order will merely contribute to wider acceptance of corrupted forms of the capitalist state.” W.E. CONNOLLY: “Freedom under Socialism” *Political Theory*, 5,4, 1977, 461–472. Connolly wijst hier terecht op het systeembestendigend karakter van de meeste zich als “socialistisch” aandienende maatschappijkritiek; de praktische boodschap daarvan schijnt altijd te zijn: méér van hetzelfde.

worden is echter deze: als men aanvaardt dat, omwille van de kansen op consensus, de relevante “gemeenschappen” gerust klein en talrijk mogen zijn, waarom dan niet stellen dat ieder mens zo’n relevante eenheid is—dan is, binnen elke praxeologische eenheid, de consensus gewaarborgd en is er geen plaats voor heerschappij en kunnen die individuen die werkelijk goed met mekaar overeenkomen zoveel en zo verscheiden gemeenschappen vormen als ze willen. De vraag is uiteraard louter retorisch: de consensus-doctrine is contradictorisch, maar omdat ze schijnt te beantwoorden aan een populaire maar ondoordachte definitie van vrijheid, is ze voor velen nuttig als algemeen kader voor de rechtvaardiging van de heerschappij in de ene of de andere vorm.

MYSTICISME

De incoherentie van de consensus-doctrine begrepen als een alternatief rechtsbeginsel voor de ordening van de intermenselijke betrekkingen beperkt de keuze-mogelijkheden voor de rechtsfilosofie. Behalve het fundamenteel rechtsbeginsel blijven over, de theorie dat sommigen het recht hebben over de middelen van anderen te beschikken, d.w.z. sommigen zijn meester, anderen slaaf, en de theorie dat de soevereine rechtssubjecten niet-menselijke wezens of entiteiten zijn, die het recht hebben over de mensen te beschikken, d.w.z. wier wil voor de mensen wet is. Ofwel zijn sommige mensen slaaf, ofwel zijn alle mensen slaaf.

De *prima facie* aantrekkelijkheid van de consensus-doctrine als rechtsbeginsel berust op drie punten: a) zij beantwoordt aan een populaire notie van vrijheid; b) zij gaat uit van een fundamentele gelijkheid of gelijkberechtiging van alle mensen; c) zij is rationeel tenminste in die zin dat zij als soevereine rechtssubjecten entiteiten aanduidt waarvan het bestaan door geen zinnig mens kan betwijfeld worden. Het grote nadeel ervan is, dat ze contradictorisch is in elke context waarin er sprake is van meer dan een mens.

De twee andere alternatieven voor het fundamenteel rechtsbeginsel kunnen zich niet beroepen op diezelfde voordelen. Zeggen dat sommige mensen het recht hebben over anderen te beschikken, is weliswaar zeggen dat de soevereine rechtssubjecten mensen zijn, maar ook dat er natuurlijke meesters en natuurlijke slaven zijn die niet gelijkberechtigd kunnen zijn. Bovendien is dit beginsel, zoals hierboven al opgemerkt, dubbelzinnig: zijn

de natuurlijke meesters soeverein in die zin dat ieder van hen het recht heeft *met het zijne* te doen en te laten wat hij wil, of zijn zij soeverein in die zin dat ze het recht hebben te doen en te laten wat ze willen (en dus niet het recht hebben wat dan ook te doen zonder de toestemming van alle andere meesters). Maar deze dubbelzinnigheid is in feite al opgelost door de aangetoonde inconsistentie van de laatstvermelde interpretatie. Het bewijs van de inconsistentie geldt voor alle meer dan één lid tellende populaties van soevereine rechtssubjecten. Zeggen dat alleen niet-menselijke entiteiten of wezens soevereine rechtssubjecten zijn is weliswaar opnieuw een initiële gelijkberechtiging invoeren onder de mensen, maar tegelijkertijd het recht ophangen aan een mystieke haak. Ook dit rechtstheoretisch alternatief is dubbelzinnig, maar ook hier geldt dat we de “consensus”-interpretatie a priori kunnen uitsluiten. Het is wel zo dat sommige supernaturalistische rechtstheorieën monotheïstisch zijn en dus maar één soeverein rechtssubject erkennen. In dat geval is de “consensus”-interpretatie wel coherent, maar ook overbodig zeggen dat X het recht heeft met het zijne te doen en te laten wat hij wil, is zeggen dat X het recht heeft te doen en te laten wat hij wil, als aan de voorwaarde voldaan is, dat X het enige soevereine rechtssubject is—dan is er uiteraard geen enkel ander soeverein rechtssubject wiens grenzen X op ongeoorloofde wijze zou kunnen overschrijden.

Vanuit het standpunt van een rationele rechtstheorie kunnen we de supernaturalistische en collectivistische rechtstheorieën,²⁰ die het bestaan poneren van niet-menselijke, transcendente, bovennatuurlijke of collectieve morele subjecten met een eigen wil, uitschakelen op basis van het methodologisch principe dat men gewoonlijk *Occams scheermes* noemt: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*—d.w.z. het is filosofisch ongeoorloofd problemen op te lossen door het postuleren van het bestaan van entiteiten waarvan men het bestaan niet kan aantonen, wanneer men

20 B.DE JOUVENEL: op.cit bij p.63, merkt op dat de soevereiniteit, gedefinieerd als “le droit de diriger les actions des membres de la société avec pouvoir de contraindre, droit auquel tous les particuliers sont obligés de se soumettre sans qu’aucun puisse résister”, door zijn onbeperktheid en absoluut karakter niet het recht kan zijn van enig mens of van enige groep van mensen: “Il suppose un titulaire assez auguste pour que nous nous laissions entièrement guider par lui, pour que nous ne puissions songer à marchander avec lui. Ce titulaire, c’est Dieu, ou bien c’est la Société. Nous le verrons, les systèmes qui passent pour les plus opposés, comme ceux du Droit divin et de la Souveraineté populaire, sont à la vérité branches d’un tronc commun, la notion de Souveraineté, l’idée qu’il y a quelque part un droit auquel tous les autres cèdent. Derrière ce concept juridique, il n’est pas difficile de déceler un concept métaphysique. C’est qu’une Volonté suprême ordonne et régit la communauté humaine, une Volonté bonne par nature et à quoi il serait coupable de s’opposer. Volonté divine, ou Volonté générale.” (PP.39–40) Zie ook J.MARITAIN: *Mens en Staat*. Tielt—Den Haag, 1966,

niet kan bewijzen dat het noodzakelijk is het bestaan van die entiteiten te postuleren teneinde die problemen op te lossen op een wijze die verenigbaar is met het geheel van onze kennis. Als men van de consensus-doctrine zou vertrekken, en haar contradictorisch karakter vaststellen, dan zou men allicht geneigd kunnen zijn te geloven dat het bestaan van een externe wetgever die over allen heerst, gepresupposeerd is in de idee van het recht zelf; maar het bestaan van alternatieve rechtstheorieën, uitgedrukt in de regel, dat niemand meester is van een ander en niemand slaaf van een ander, of in de regel, dat sommigen meester zijn en anderen slaaf, en waarin geen beroep wordt gedaan op mysterieuze entiteiten, maakt duidelijk dat er zelfs dan geen behoefte is aan die supernaturalistische en collectivistische rechtstheorieën.

Het staat uiteraard iedereen vrij te geloven in het bestaan van goden of van collectieve wezens (staten, naties, enz.) en deze om het even welke eigenschappen toe te schrijven (een eigen wil, een eigen lotsbestemming, alwetendheid, onsterfelijkheid, almacht, algoedheid, enz.), maar zolang men *niet* kan aantonen dat het onredelijk is niet te geloven in het bestaan en de werkzaamheid van deze buitenmenselijke *morele* subjecten, d.w.z. zolang men niet kan aantonen dat iemand die zichzelf als rationeel wezen respecteert, in hun bestaan en werkzaamheid *behoort* te geloven, hebben deze gefingeerde, niet-existentel identificeerbare entiteiten geen plaats in de catalogus van de filosofische verklaringsgronden.

Occams scheermes is niet het enige argument tegen de supernaturalistische en de collectivistische rechtstheorieën. Zijn zij niet intern inconsistent, dan zijn zij toch inhoudelijk onbepaald: er is geen enkele methode beschikbaar om uit te vinden wat God wil, of wat de Gemeenschap wil. Bovendien zou de mogelijkheid dat wel uit te vinden, nog altijd niet impliceren dat een mens niet het recht heeft niet aan die externe wil van God of van de Gemeenschap te gehoorzamen, zelfs niet als men er ook nog in zou slagen aan te tonen dat wat die God of die Gemeenschap wil dat de mens doet iets is wat die man of vrouw *behoort* te doen (als de uitvoering van een *morele* plicht). Immers: aantonen dat God of de Gemeenschap of Wat-dan-ook een soeverein rechtssubject is, is niet voldoende om te kunnen zeggen dat de mensen geen soevereine rechtssubjecten zijn—en als de mensen soevereine rechtssubjecten zijn, dan hebben zij het recht om het even welk ander soeverein rechtssubject niet te gehoorzamen zolang zij geen gebruik willen maken van diens middelen. Sommige supernaturalisti-

sche rechts theorieën nemen gewoon aan dat de mensen middelen zijn van God of de Gemeenschap, op grond van het argument dat God de mensen heeft gemaakt, of dat de mensen producten zijn van de Gemeenschap. Dat argument is echter ongeldig. Evenmin als het feit dat kinderen “gemaakt” worden door hun ouders betekent dat zij middelen zijn waarover de ouders naar believen kunnen beschikken, impliceert de theorie (die natuurlijk geenszins bewezen is) dat mensen door andere entiteiten gemaakt zijn, dat die entiteiten recht hebben op de mensen. Indien de mens er ooit in zou slagen een robot te maken die aan al de voorwaarden voldoet waaraan een entiteit moet voldoen om als autonoom moreel subject en dus als soeverein rechtssubject in aanmerking genomen te worden, dan zou die robot een soeverein rechtssubject zijn, en geen middel waarop enig mens, zelfs niet zijn ontwerper, aanspraak kan maken. Andere rechtstheorieën nemen er vrede mee te beweren dat weliswaar de mensen soevereine rechtssubjecten zijn, maar dat alle materiële dingen in hun omgeving al middelen zijn van de een of andere God of collectieve entiteit, zodat telkens iemand iets wil gaan gebruiken, hij eerst toestemming moet vragen aan die God of aan die collectieve entiteit, d.w.z. aan de “vertegenwoordigers” van God of van de Gemeenschap.

Laatstgenoemde strategie zou overtuigend zijn als men zou kunnen aantonen a) dat die God of die Gemeenschap als autonoom moreel subject bestaat, dus een soeverein rechtssubject is met een eigen wil, b) dat de dingen in de omgeving van de mensen inderdaad reeds door die mysterieuze rechtssubjecten in gebruik werden genomen, en niet door hen verlaten werden; c) dat de wil van die entiteiten of wezens m.b.t. het gebruik dat de mensen van die middelen mogen maken kan gekend worden, d) dat bewijsbaar is welk middel aan welke buitenmenselijke entiteiten toebehoort, zodat men kan uitmaken welke wil in een *concreet* geval rechtsgeldig is. Geloven dat men kan *aantonen* dat aan deze voorwaarden voldaan is, is veel geloven—en wie twijfelt eraan dat we hier met iets anders dan puur geloof te maken hebben, met iets anders dan louter *dogmatische* rechtstheorieën?

Kan men zich nog een antropomorfisch beeld van een God vormen, en geloven dat Gods geest gelijkaardig aan de onze is (alleen oneindig krachtiger en gedisciplineerder), en dus dat God een wezen is waarmee we in principe op een rationele manier kunnen communiceren, dan is dat zeker niet het geval met die collectieve entiteiten die in de collectivistische

rechtstheorieën gepostuleerd worden. Het is waar dat moderne godsdiensten zeer weigerachtig staan tegenover die antropomorfische beeldvorming, die door haar concreetheid de nieuwsgierigheid prikkelt en tevens al te exclusief is voor de universalistische aanspraken van de moderne godsdienstige bewegingen. Maar in elk geval *moeten* zij blijven vasthouden aan dat antropomorfisme op het vlak van de geest. Als zij dat niet zouden doen dan zouden zij meteen elke mogelijkheid tot communicatie tussen God en mens ontkennen, en dus ook de mogelijkheid moeten negeren dat de mens in staat zou zijn Gods wil te leren kennen en uit te voeren.

Zoals Hayek opmerkt:

“Men kan de geest niet in abstracta herkennen. Wat we bedoelen wanneer we over geest spreken is, dat zekere fenomenen met succes kunnen geïnterpreteerd worden op basis van de analogie met onze eigen geest, dat het gebruik van de vertrouwde categorieën van ons eigen denken een bevredigende verklaring geeft van wat we observeren. Maar dat betekent dat iets herkennen als geest hetzelfde is als het te erkennen als iets dat op onze geest lijkt, en dat de mogelijkheid iets als geest te herkennen beperkt is tot wat lijkt op onze eigen geest. Spreken over een geest met een structuur die fundamenteel verschilt van de structuur van onze eigen geest of beweren dat we in staat zijn veranderingen in de fundamentele structuur van de menselijke geest te observeren, is niet alleen aanspraak maken op onmogelijke kennis—het is een zinloze uitspraak.

“Het bestaan van een geest herkennen impliceert altijd dat we iets toevoegen aan wat we zintuiglijk waarnemen, dat we de fenomenen interpreteren in het licht van onze eigen geest, of tot de conclusie komen dat ze passen in het voor de hand liggende patroon van ons eigen denken... Alleen op die basis kunnen we er ooit toe komen de intenties van andere mensen of de betekenis van hun handelingen te begrijpen... Richten we onze aandacht van wezens van onze eigen soort naar wezens van een andere soort, dan zullen we uiteraard tot de bevinding komen dat we steeds minder en minder kunnen begrijpen als we op die manier te werk gaan. En we kunnen niet de mogelijkheid uitsluiten dat we ooit eens wezens zullen ontdekken, die, alhoewel ze misschien uiterlijk op mensen lijken, zich op een voor ons onbegrijpelijke manier gedragen. M.b.t. deze wezens zouden we inderdaad de ‘objectieve’ methode moeten toepassen die de behavioristen ook voor de menswetenschappen voorschrijven. Maar het zou zinloos zijn deze wezens een geest toe te schrijven die van de onze verschilt... Iedere interpretatie van hun gedragingen in termen van categorieën als intentie, doelstelling of wil, zou totaal zonder betekenis zijn. Een geest waarover we op een verstaanbare

manier kunnen spreken moet een geest zijn als de onze”²¹

Zolang de godsdiensten tenminste dit spiritueel antropomorfisme handhaven, kan men nog enige zin geven aan uitdrukkingen als ‘Gods wil’, ‘Gods wijsheid’, enz. Existentiële problemen buiten beschouwing latend, kunnen we zeggen dat het niet a priori ongeoorloofd is een god als soeverein rechtssubject aan te duiden. Maar de collectivistische rechtstheorieën kunnen zelfs niet beweren aan de minimale voorwaarden te voldoen, tenzij ze zouden toegeven dat ze de transcendente God van de traditionele godsdiensten gewoon transformeren in een sociaal-immanente God. Het is absoluut overbodig hier nogmaals over te gaan tot een kritiek van het collectivisme: m.b.t. een primitieve, gesloten, autarkische samenleving kan men allicht enige geloofwaardigheid hechten aan de bewering dat er zoiets is als *de* gemeenschap²², al zal men ook dan moeten toegeven dat die gemeenschap niet iets is naast en buiten de individuele leden, met een wil of een mening die tegenstelbaar is aan die van de leden; maar wat is *de* gemeenschap in een open of meer ontwikkelde samenleving? Tot welke gemeenschap behoort een Waal die in Turnhout woont, in Eindhoven werkt, in een Japanse auto rondtoert, verzot is op Franse wijn en Amerikaanse Country & Western muziek, lid is van een partij, een kerk, een schaakclub, enz.? Als die man over *de* gemeenschap spreekt, dan is dat waarschijnlijk over een juridische entiteit die geen ander principe van eenheid heeft dan het feit dat ze vanuit een punt geregeerd wordt. Sociologisch en economisch vormen grensbewoners aan beide kanten van een landsgrens vaak een veel intensievere “gemeenschap” dan de mensen die in dezelfde staat wonen, maar de enen bij de noordergrens en de anderen bij de zuidergrens, en intellectueel kan een man uit Antwerpen veel meer gemeen hebben met een aantal Amerikanen of Japanners dan met om het even welke stad- of landgenoot. Noch sociologisch noch economisch noch artistiek noch intellectueel is er zoiets als *de* gemeenschap. Er zijn vele “gemeenschappen”, die mekaar overlappen, in die zin dat de meeste mensen tot verschillende

21 F.A.HAYEK: *The Counter-Revolution of Science*, Indianapolis 1979, p.134

22 D.NORTON: *Personal Destinies*. Princeton 1976, 97e.v. “In my own case I was born a St.Louisian, a Missourian, an American, of predominantly English ancestry ... My vital tradition is none of these, but is instead the grand tradition of Western philosophical thought. From it I daily draw inspiration, and daily I strive to conserve and carry forward its precious but precarious values. But how did the history of Western philosophy become “my tradition”? It came to be such by my choice of philosophy as my life work. Thus my chosen future has chosen my past, and such is inevitably the case, for living time is an unbroken continuum of which past, present and future are but modalities. Were I the living exponent of ‘St.Louisism’, no less would my tradition be the product of my choice.”

“gemeenschappen” behoren, en die in interactie staan, in die zin dat de keuzen die een individu maakt in de ene kring van activiteiten een weerslag zullen kunnen hebben op zijn actie-mogelijkheden in andere kringen. Wat die gemeenschappen constitueert is het geheel der betekenissen die mensen aan hun eigen en andermans handelingen geven. Regelmatig ontstaan er nieuwe “gemeenschappen”, of sociale entiteiten, wanneer bepaalde mensen nieuwe vormen van interactie ontwikkelen, nieuwe doelstellingen gaan nastreven en ontdekken hoe zij deze kunnen realiseren door hun activiteiten te heroriënteren, hun contacten met de enen te verminderen, en hun contacten met de anderen te intensifiëren. Andere sociale entiteiten verdwijnen, bijv. sekten of geloofsgemeenschappen of bedrijfstakken of zelfs regionale gemeenschappen, doordat de mensen hun belangstelling voor de doctrine of de activiteit of de streek verliezen—en dat betekent niet dat de sociale entiteit *zelf* evolueert, veroudert of doodgaat, maar dat de mensen zelf andere prioriteiten stellen en andere, nieuwe alternatieven interessanter vinden.

De problemen die rijzen bij de studie van de coëxistentie van verschillende sociale entiteiten, zoals gezinnen, bedrijfshuishoudingen, kerken, staten, partijen, enz. kunnen alleen maar opgelost worden door het methodologisch individualisme; niet door te doen alsof die sociale entiteiten zelf individuen zijn, d.w.z. systemen (in de zin van bijv. de kristallografie) of organismen (in de zin van de biologie).

De typische interactiepatronen die we substantiveren wanneer we spreken over gezinnen, staten, naties, enz. zijn nooit concrete entiteiten of dingen, maar altijd slechts aspecten van delen van al wat er in het spatio-temporeel domein dat het referentiekader van onze uitspraken vormt, aan het gebeuren is. Constitutief voor deze interactiepatronen (en sociale entiteiten, als men aan die term de voorkeur geeft) is een particuliere constellatie of configuratie van meningen en verwachtingen, ideeën en oordelen, interpretaties en preferenties, en deze is uiteraard geen gegeven, maar de resultante van het kritisch, innoverend of onkritisch, conformistisch handelen van de individuen in de poging hun problemen op te lossen en hun doelstellingen te bereiken, van hun onderlinge contacten of de afwezigheid daarvan, enz. Niemand betwist de realiteit van die interactiepatronen en de betekenissen en bedoelingen die daarin tot uiting komen, en niemand betwist dat individuen in hun doen en laten terdege rekening houden met die interactiepatronen en met het feit dat het in vele, maar lang niet in alle

gevallen inderdaad de beste weg is, voor het bereiken van persoonlijke doelstellingen, zich zo geruisloos mogelijk in die patronen in te schakelen, zodat men precies doet wat anderen verwachten en zodat men mag verwachten dat anderen zich eveneens op de voorspelbare, vertrouwde manier zullen gedragen.

Maar, al is het om taaleconomische redenen vaak nuttig die interactiepatronen te substantiveren (“het gezin is ...”, “de staat doet ...”), het is uiteraard onzinnig te geloven dat er concrete entiteiten zijn die *maken* dat de mensen deze interactiepatronen volgen (als ze dat al doen), en die de eigenlijke studieobjecten van de sociale wetenschappen zouden moeten zijn.

Een dergelijke idee van de sociale wetenschappen werd in de 19e eeuw o.m. door August Comte verdedigd. Zij bracht hem de eretitel “vader der sociologie” op, met het gevolg dat de werkelijk grote sociologen van de 18de en vroege 19de eeuw, Ferguson, Millar, Charles Comte en zelfs nog Tocqueville, Spencer, e.a. gedurende lange tijd vergeten werden²³. August Comtes bewering, in de *Cours de philosophie positive*, dat m.b.t. sociale fenomenen “het gehele object hier zeker veel beter gekend is en veel directer toegankelijk dan de elementen die het constitueren”²⁴, en zijn bewering, in zijn *Système de politique positive*, dat “een maatschappij evenmin decomposeerbaar is in individuen als een geometrisch oppervlak decomposeerbaar is in lijnen of een lijn in punten”²⁵, wijzen erop dat het doel van de sociale wetenschappen voor hem niet is, de sociale realiteit begrijpelijk te maken in termen van menselijke intenties, doelstellingen, opvattingen, enz. (zoals wanneer men het bankwezen verklaart door aan te tonen welke activiteiten erdoor vergemakkelijkt worden en waarom banken bepaalde diensten meestal wel en andere meestal niet leveren), maar de sociale realiteit te verklaren door middel van objectieve bewegingswetten van het sociale lichaam, zonder melding te maken van het belang en de betekenis van de interactiepatronen voor de mensen die deze in stand houden of trachten te wijzigen.

Van zodra men echter die interactiepatronen gaat toeschrijven aan de

23 Over Tocqueville, zie o.a. P.BIRNBAUM: *Sociologie de Tocqueville*. Paris 1970. J.LIVELY: *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*. Oxford 1962. Over Spencer, zie o.a.: R.L.CARNEIRO: “Spencer as an Anthropologist”, *Journal of Libertarian Studies*, V, 2, 1981, pp.153–210. S.ANDRUSKI(ed.): *Herbert Spencer Structure, Function, and Evolution*. Michael Joseph 1971. Over Ferguson: D.KETTLER: “History and Theory in Ferguson” *Political Theory*, 5,4, 1977, 437–460.

24 A.COMTE: *Cours de philosophie positive*, 4^o uitgave, dl.4, 258

25 idem: *Système de politique positive*. 1851. dl.2. 181.

werking van een niet-menselijke entiteit verliest de sociale wetenschap elke relevantie voor de handelende mens. We kunnen dan wel zeggen “Kennis is macht”, maar zelfs in de natuurwetenschappelijke context mag men uit deze uitspraak niet afleiden dat zelfs een volmaakte kennis “van de natuur” ons in staat stelt de beweging van de Aarde of van het zonnestelsel te controleren: zij stelt ons in staat bepaalde effecten te veroorzaken in onze omgeving die er anders niet zouden geweest zijn. Kennis van de natuur geeft ons geen macht over de natuur. Evenmin geeft een “holistische” sociale wetenschap ons macht over de maatschappij; en in tegenstelling tot de natuurwetenschappen, die ons wel in staat stellen microwijzigingen aan te brengen in onze omgeving, waarvan we (op grond van onze kennis) alleen maar kunnen hopen dat ze geen macro-effecten veroorzaken die het geheel van onze omgeving zodanig verstoren dat bijv. de Aarde onbewoonbaar zou worden, stelt die “holistische” sociale wetenschap ons zelfs niet in staat onze onmiddellijke sociale omgeving nuttiger te gebruiken, vermits zij alleen over het geheel, en niet over de samenstellende delen of componenten spreekt. Waar de natuurwetten werkelijk universeel zijn (of bedoeld worden te zijn), in die zin dat het vallen van een appel en de beweging der hemellichamen dezelfde wetmatigheid instantiëren, alhoewel het vallen van de appel toch een gebeurtenis is op een hemellichaam, in een stelsel van hemellichamen, daar resulteerde de holistische sociale wetenschap in iets wat beweerd werd een wetenschap van het geheel, maar juist niet van de gebeurtenissen *in* het geheel te zijn.

Paradoxaal genoeg: de natuurwetenschappen zijn praktisch relevant omdat ze voor ieder individu de belofte inhouden hem de middelen te verschaffen voor een vollediger en efficiënter doelbereiking; maar de sociale wetenschappen (in de hier besproken betekenis van het woord) zijn totaal irrelevant. De enige uitweg is die wetenschappen te interpreteren als hebbende normatieve implicaties²⁶, d.w.z. als de revelatie van de lotsbestemming van de maatschappij, de natie, het ras, of welkdanig “geheel” dan

26 Voor Comte is het doel van de instelling van de sociale filosofie de orde in de samenleving te herstellen en de “ware” vrijheid mogelijk te maken. die erin bestaat zich te onderwerpen aan de wetten van de natuur zoals deze vastgesteld worden door een regering van competente wetenschapsmensen. *Cours de philosophie positive*. dl.4. p.48,147. Dit moet begrepen worden in het licht van zijn hooghartige en dogmatische verwerping van de politieke economie van de Franse School (Ibid., 195, 196) die de individuele vrijheid als de basisvoorwaarde voor een ordelijke samenleving had geïdentificeerd. (Zie ook P.-J. Proudhons bekende uitspraak dat “vrijheid de moeder, niet de dochter is van de orde” en Herbert Spencers sarcastische opmerking, in *Principles of Sociology*, 3dln. New York 1900, 3:411, dat “a fly seated on the surface of the body has as good a conception of its internal structure as one of those schemers has of the social organization in which he is embedded.”)

ook; en te suggereren dat de mensen op de ene of de andere wijze moreel verplicht zijn de historische noodzakelijkheid van de evolutie van het geheel waarvan zij deel uitmaken te erkennen en tot stand te brengen. Die interpretatie transformeert de sociale entiteiten in antropomorfe morele subjecten (en, vanuit het standpunt van de mens, in morele autoriteiten), wezens met een eigen bestemming, een wil, een eigen rede—sociaal-immanente godheden. Daaruit ontstaat onmiddellijk het probleem van de verenigbaarheid van individueel en algemeen belang, dat van oudsher de theologen had bezig gehouden, en dat in de 18de eeuw zijn oplossing had gekregen, toen men ging inzien dat, als zekere algemene regels in acht worden genomen, het nastreven van het eigenbelang door iedereen helemaal niet ten nadele van anderen hoeft te gaan. Die grootse prestatie werd, nog voor haar voltooiing, geheel op de achtergrond verdrongen door het zegevierende obscurantisme van de nieuwe wijze van denken over mens en samenleving.

De betekenis van de theorie van de “harmonie der belangen” was niet dat mensen altijd en overal in harmonie leven, of dat een natie, een staat, een klasse of welkdanige sociale entiteit dan ook, samengesteld is uit gelijkgezinde, eendrachtige en solidaire individuen, zoals de collectivistische interpretatie van de idee voorhield, wel dat disharmonie en conflict geen rechtstreekse gevolgen zijn van de individualiteit en de diversiteit der mensen, noch van hun eigenliefde, maar van gebrek aan inzicht in het welbegrepen eigenbelang, en vandaar van gebrek aan inzicht in de aard van de instellingen die in staat zijn het belang van ieder met het belang van allen te verzoenen. De notie van het belang van allen verschilt uiteraard van die van het algemeen belang, die alleen maar geciteerd wordt wanneer duidelijk is dat wat gezegd wordt in het algemeen belang te zijn niet in het belang is van een bepaald individu of groep van individuen: het algemeen belang is nooit het belang van allen, maar een “hoger” belang dat mogelijk tegengesteld is aan het belang van allen. De harmonisering van het eigenbelang van ieder met het eigenbelang van allen wordt door de introductie van de notie van het algemeen belang, dat niemands eigenbelang is, totaal irrelevant verklaard. Die notie beantwoordt aan de verschrikkelijke tegenstelling tussen “individu” en “gemeenschap” die zo’n grote rol speelt in het sociale *discours*, en aan de personificatie van de gemeenschap als een moreel subject.

Hoe ongeloofwaardig die personificatie ook moge zijn, zelfs als we aan-

waarden dat sociale entiteiten over een geest beschikken die dezelfde structuur heeft als de onze, zodanig dat we in staat zijn de evolutie van die sociale entiteiten te zien als een moreel drama, een strijd voor de vervulling van een eigen lotsbestemming, dan nog staan we met deze collectivistische rechtstheorieën niet verder dan met de supernaturalistische rechtstheorieën van de oude stempel. Er blijven de onoplosbare problemen van de *vertegenwoordiging* en van de grondslag van de *gehoorzaamheidsplicht* van die mensen t.o.v. de wil van die supernaturalistische en collectieve entiteiten (het probleem van de plicht de wet te gehoorzamen). Men kan natuurlijk zeggen dat, als iemand het onproblematisch vindt het bestaan te aanvaarden van boven- of buitenmenselijke wezens met een antropomorfe geest, hij zeker weinig moeite zal hebben met het negeren van de relevantie of de onoplosbaarheid van de twee genoemde problemen. Toch moet ik er iets over zeggen: de onoplosbaarheid van die problemen bewijst immers de inhoudelijke onbepaaldheid van die theorieën, d.w.z. hun totaal onvermogen de principes te genereren voor een rationele ordening van de samenleving, en dus hun diskwalificatie als filosofisch adequate rechtstheorieën.

Met hun diskwalificatie reduceert zich het rechtsfilosofisch keuzeprobleem tot het fundamenteel rechtsbeginsel en de theorie dat sommigen het recht hebben over anderen te heersen. Laatstgenoemde theorie hoeft niet afzonderlijk behandeld te worden. Zelfs als zij erin zou slagen het probleem van de vertegenwoordiging te ontwijken (bijv. door te stellen dat de sterken het recht hebben over de zwakken te heersen, m.a.w. dat de feitelijke heersers ook de rechtmatige heersers zijn—het onverbloemde “might is right” positivisme), dan nog moet zij struikelen over het probleem van de gehoorzaamheidsplicht. En als zij dat inderdaad doet, dan verliest zij elke normatieve betekenis, vermits zij dan verschrompelt tot de loutere tautologie “might is might”—macht is macht—en dan blijft enkel het fundamenteel rechtsbeginsel over. De positieve bewijsvoering van de geldigheid van het fundamenteel rechtsbeginsel komt in het volgende hoofdstuk aan de orde. De enkele eliminatie van de rechtstheoretische alternatieven is niet voldoende,²⁷ aangezien deze op zich nog geen verklaring geeft voor de logische noodzaak het rechtsbegrip in te voeren.

27 De eliminatie van deze alternatieven is natuurlijk wel voldoende voor de weerlegging van alle “gemengde” rechtstheorieën die (eventueel naast het fundamenteel rechtsbeginsel) ook een van de andere theorieën omvatten.

DE WETTELIJKE ORDE

De rechtstheorieën die op dit moment ter sprake zijn hebben alle gemeen dat zij individuele mensen het recht op zelfbeschikking ontzeggen: tenminste sommige mensen zijn slaven, in die zin dat ze niet het recht zouden hebben over hun eigen middelen (misschien zelfs niet over hun eigen somatische middelen) te beschikken—zij zijn geheel of gedeeltelijk middelen van en voor anderen, of van en voor een of ander niet-menselijk rechtssubject, een meester. Die meester zou het recht hebben zijn wil op te leggen aan die slaven, hun zijn *wet* te dicteren. De vraag dient gesteld: wat is de betekenis van die wet voor de slaven (of onderdanen of burgers of hoe men die niet-soevereine mensen ook wil noemen)? Waarom zouden zij de wil van de meester behoren te respecteren?

Voor het fundamenteel rechtsbeginsel heeft die hele notie van de wet geen betekenis, behalve dan deze: dat ieder mens het recht heeft zijn eigen wetgever te zijn wat impliceert dat wetgever en geadresseerde van de wet identiek zijn. De hier besproken rechtstheorieën daarentegen zeggen tot de mensen: dat is uw meester, zijn wil is wet voor u—en suggereren daarmee dat de aangesprokene op de ene of de andere wijze verplicht is die meester en zijn wet te gehoorzamen. Op die manier introduceren zij een problematiek die eigenlijk niet in de rechtsfilosofie thuishoort, aangezien de notie van het recht alleen betrekking heeft op een populatie van soevereine rechtssubjecten. Het recht ordent de samenleving van soevereine rechtssubjecten in één wereld (wat de aard of de identiteit van die subjecten ook moge zijn), en het doet dit juist door te stellen dat ieder soeverein rechtssubject het recht heeft om het even wat te doen met zijn middelen (en dus niet het recht ook maar iets te doen met de middelen van een ander zonder diens toestemming). Daaruit volgt dat als men aanneemt dat er maar één soeverein rechtssubject is, men ook moet aannemen dat dit subject het recht heeft om het even wat te doen; en dat, als men het bestaan van vele soevereine rechtssubjecten uit het oog verliest, en zich uitsluitend gaat bezighouden met de relaties tussen een soeverein rechtssubject (meester) en zijn middelen (slaven of horigen), men niet langer aan rechtstheorie doet, maar aan wetstheorie—iets van een geheel andere orde, met geheel andere problemen.

Ongetwijfeld is er een zekere analogie. Het wetstheoretisch theorema, dat ieder slaaf mag doen en laten wat hij wil, binnen zijn door de wet toegewezen of erkend domein, zolang hij de wetten en reglementen en andere

voorschriften en bevelen uitgevaardigd door of in naam van zijn meester respecteert, vertoont een zekere analogie met het rechtstheoretisch theorema, dat ieder soeverein rechtssubject het recht heeft met het zijne te doen en te laten wat het wil, zolang het het zelfbeschikkingsrecht van de andere soevereine rechtssubjecten respecteert. Maar die analogie is oppervlakkig en misleidend. Het is ook waar dat de rechtvaardige meester geneigd zal zijn slaven als gelijken te behandelen, niet als *zijn* gelijken, maar als “gelijk voor de wet”, maar die gelijkheid is niet deze die heerst onder soevereine rechtssubjecten.

Nemen we aan dat een meester vele slaven heeft, dan is het duidelijk een van de grote managementproblemen voor de meester zal zijn, de betrekkingen onder de slaven te regelen, zowel deze die relevant zijn voor de coördinatie van hun werkzaamheden in het kader van de doelstellingen van de meester (de “nationale” doelstellingen bijvoorbeeld: versterking van het leger, industrialisatie, uitbouw van een koloniaal rijk, enz.), als deze die niet onmiddellijk relevant zijn voor de realisatie van de doelstellingen van de meester. De oplossing van conflicten in de slavengemeenschap zelf, d.w.z. van conflicten die geen onmiddellijk belang van de meester raken, is een van de problemen van goed beheer voor de meester. De handhaving van rust en orde onder de slaven is een voorwaarde voor de goede werking van de slaven in de productie van de doelstellingen die hem wel na aan het hart liggen. Het is een voor de hand liggende oplossing van zijn problemen, dat hij zal pogen een uniform “privaatrecht” uit te werken, dat alle slaven gelijk behandelt, en dat zijn controle-uitgaven drukt door de slaven ertoe aan te zetten hun onderlinge interactie te regelen op basis van die voorschriften, zonder daarvoor in elk afzonderlijk geval hun meester te moeten lastig vallen. De essentiële voorwaarde daartoe is uiteraard dat hij een coherente individuele “eigendomsregeling” uitwerkt, zodat de slaven precies weten waar ze moeten staan en slapen, welke middelen ze individueel ter beschikking hebben, en niet voortdurend in conflict geraken over het antwoord op de vraag wie van hen over een bepaald middel mag beschikken, en wie van hen moet instaan voor het verlies of de beschadiging van een van hun “persoonlijke” bezittingen.

Deze “eigendomsregeling” kan de slaven de indruk geven dat zij onderling een *rechtsorde* constitueren, alhoewel zij geen soevereine rechtssubjecten zijn: zij hebben geen andere “rechten” dan deze die hun meester hun toekent of toestaat. Hun “eigendom” bestaat niet uit materiële dingen,

waarmee zij door een unieke maar reële band verbonden zijn, en die hun mogelijkheden en verwezenlijkingen als morele subjecten belichamen, maar uit bundels van “rechten” hun toegekend door de meester. Hun onderlinge afgrenzing is m.a.w. niet reël maar conventioneel en arbitrair, en bovendien gelden die “rechten” niet tegen de meester zelf—hun tegenstelbaarheid is beperkt en relatief en voorwaardelijk. Naast dit “privaatrecht” blijft dan uiteraard het “publiekrecht” bestaan (de wetten die de meester-slaaf verhouding regelen). Dat “publiekrecht” houdt in dat de meester op elk moment kan optreden om het “privaatrecht” of zijn toepassingsmodaliteiten of sanctionering te wijzigen, en herinnert er de slaven voortdurend aan dat “gelijkheid onder de wet” ongelijkheid in de positie van de slaven t.o.v. de meester presupposeert, zelfs als de slaven ertoe komen te geloven dat het “privaatrecht” een immanente norm heeft, gedicteerd door de implicaties van de idee van hun onderlinge gelijkwaardigheid.

Zoals Macchiavelli²⁸ met zoveel verve beklemtoonde in zijn handleiding voor de meester, moet men bij het beheer van zijn domein, zeker als dat mensen omvat, rekening houden met de aard van het materiaal. Het doel van de meester is zijn middelen optimaal te benutten voor de verwezenlijking van zijn doelstellingen, en dat vergt kennis van zaken. De meester moet zelf oordelen of de realisatie of de promotie van zijn doelstellingen onder de gegeven omstandigheden het best gediend wordt door een “liberaal” of een “totalitair” beleid, door een “autoritaire” of een “democratische” beheersstructuur. Er zijn op dat vlak geen werkelijk universele regels; alles hangt af van de specifieke omstandigheden van tijd en plaats en personen, en natuurlijk ook van de doelstellingen van de meester zelf. De organisatie van het domein is geen doel in zichzelf, het managementprobleem van de meester is een technisch probleem, en al is het manipuleren van menselijk materiaal misschien moeilijker en riskanter dan het manipuleren van grondstoffen, machines, vee en vegetatie, het is, in het kader van een rechtstheorie die het bestaan van meesters en slaven als rechtmatig erkent, geen probleem van een andere categorie.

In de *Instructions to Managers*, in een veelgebruikt handboek voor plantagehouders in de zuidelijke staten van de VSA in de eerste helft van de 19de eeuw lezen we volgend boeiend citaat:

“Niets is belangrijker voor het goed beheer van negers, dan de gevoelens en de houding van de opzichter t.o.v. de slaven. Natuurlijk moet hij strikt en

28 Cf. P.VEYNE: “Preface”, in MACHIAVEL: *Le Prince et autres textes*. Paris 1980, 9–11.

onpartijdig zijn bij het uitvoeren van de voorschriften, en bij de controle over de uitvoering van het werk, maar het is niet meer dan rechtvaardig en menselijk de slaven met vriendelijkheid en zelfs toegeeflijkheid te behandelen, wanneer ze hun plicht gedaan hebben. Bij elk bestuur zijn beloningen en aanmoedigingen even noodzakelijk als bestraffing, en dikwijls veel effectiever. Noteer dus: diegenen die hun best doen moeten aangemoedigd en beloond worden. Zelfs een vriendelijk woord, oordeelkundig gebruikt, kan veel bewerkstelligen. In andere gevallen kan men vrijstelling van dienst verlenen voor een paar uur op om het even welke dag, of op het einde van de week, als dat tenminste geen belangrijk effect op de werking van de plantage zou hebben; of men kan bijkomende rantsoenen uitdelen of gunsten toestaan voor de feestdagen, enz.

“De slaven verlangen ernaar door een goede meester gewaardeerd te worden, en de opzichter moet daarom regelmatig aan de meester de namen en kenmerken meedelen van allen die zich door hun plichtsbefef hebben verdienstelijk gemaakt, opdat zij hun beloning zouden kunnen ontvangen...

“Het doel van de straf moet zijn, 1) ter verbetering, teneinde de overtreder ervan te weerhouden in herhaling te vallen, door hem een gelijkaardige straf te doen vrezen; en 2) als voorbeeld voor alle anderen, zodat hun duidelijk wordt gemaakt dat als zij een overtreding begaan, ook zij zeker zullen gestraft worden. En deze doelstellingen van alle straffen kunnen beter bereikt worden door de zekerheid dan door de strengheid van de straf.

“Laat dus nooit na nota te nemen van een overtreding van een gestelde regel, en evenmin de overtreder een rechtvaardige straf toe te dienen, in overeenstemming met de aard en de omstandigheden van de overtreding. Straf nooit en uit ook geen bedreigingen wanneer ge opgewonden zijt, maar wacht tot ge volledig kalm zijt, tot wanneer ge eerder met spijt dan in woede kunt straffen”.²⁹

De beloningen waarvan sprake behelsden, in die context, niet alleen geld of andere gebruiksgoederen, maar ook het “recht” bepaalde stukken grond als “privé-bezit” te bewerken, of zelfs deel te nemen in de winst van de plantage, en natuurlijk ook bevorderingen in de sociale en bestuurlijke hiërarchie van de plantage.

Vele mensen die zich over de problemen van het goed bestuur en het goed beheer hebben gebogen vermelden dezelfde conclusie: dat “liberalisering” en “democratisering” de opbrengst van het domein verhogen en dat het voor de meesters vaak veel efficiënter is hun slaven of onderdanen meer “vrijheid” te geven, bijv. dat een verlaging van de belastingvoeten

29 Geciteerd in R.W.FOGEL & S. ENGERMAN: *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery*. Boston 1974. p.240

kan leiden tot fiscale meerontvangsten.³⁰ Een dergelijke houding verraadt echter een nogal zakelijke visie van de meester op de slaaf, en zal niet in goede aarde vallen bij die meesters die een uitgesproken paternalistische opvatting huldigen, en het tot hun roeping rekenen de slaven op te voeden, te verzorgen, enz. in overeenstemming met de morele principes die de meester huldigt. Zoals al gezegd zijn op dit punt geen universele regels. De meester kan een democratisch als een autoritair liberalisme huldigen, zowel een democratisch als een autoritair totalitarisme.³¹ Maar in elk geval verandert het beleid, de “politiek” van de meester niets aan het feit dat hij meester is, en, in de hier besproken rechtstheorieën, het recht heeft de politiek te voeren die hij wil.

Dat blijft ook zo wanneer de slaven hun meester verdrijven en toch de bestaande hiërarchische structuur in stand houden, bijv. door een vertegenwoordigend orgaan te creëren, verkozen door de slaven en representatief voor de meerderheid onder hen. Zo'n “democratie”, waarin het meesterschap of de heerschappij door verkozen personeel wordt uitgeoefend, kan, zoals welbekend, qua bewind evengoed autoritair en totalitair zijn als democratisch en liberaal—de beleidsstructuur kan m.a.w. veel of weinig mogelijkheden tot inspraak voorzien, en de slaven kunnen als onderdanen over veel of weinig persoonlijke “vrijheid” beschikken. Hoe dan ook, zo'n systeem behoudt de instelling van de heerschappij, ondanks het feit dat “de meester” hier een zeer onpersoonlijke instelling kan zijn.

Welk beleid de meester zal voeren hangt af van de concrete gegevens en doelstellingen. Dat X *de jure* meester is van Y, betekent niet dat X *de facto* Y meester is. Het betekent enkel dat niemand anders dan X het recht heeft zich met Y in te laten zonder X's toestemming. De meester is verantwoordelijk en aansprakelijk voor zijn slaven, maar misschien is hij er ook bang voor. Dat de dreiging van onrust, gewelddadig verzet of sabotage de politiek van de meester kan beïnvloeden spreekt vanzelf, maar—zoals Kelsen zo nadrukkelijk heeft beklemtoond—geen van deze factoren verandert iets

30 Een recent voorbeeld is de discussie omtrent de zgn. Laffer-curve. Cf. A.B.LAFFER: De fiscus onder het mes. Brussel 1980

31 Cf. J.L.TALMON: The Origins of Totalitarian Democracy. London 1952. ‘Een democratie’ refereert naar een heerschappij waarin via “vrije en regelmatige” verkiezingen beslist wordt over de vraag wie regeert. ‘Democratisch’ verwijst naar de houding van de gezagsdragers (in de staat. maar eventueel ook in de kerk, de gezinnen, de bedrijven, enz.) en staat tegenover ‘autoritair’. ‘Liberaal’ verwijst naar de relatief geringe omvang van de materies waarin de overheid actief tussenkomt, en staat tegenover ‘totalitair’. Cf. F.A.HAYEK: Studies in Philosophy. Politics and Economics. Chicago 1969. p.161

aan het gegeven dat de “rechten” en de “plichten” van de slaven alleen maar *rechtsgeldig* zijn op grond van het feit dat ze gedefinieerd worden door de rechtmatige meester.

In het kader van een wetstheorie speelt het onderscheid tussen “publiekrecht” en “privaatrecht” een grote rol (ook als niet in alle wettelijke ordeningen het “privaatrecht” een significant element is). In de negentiende eeuwse continentale wetstheorie werd het zelfs aangegrepen om gestalte te geven aan een zgn. juridisch individualisme. Zoals Portalis de basisidee uitdrukte: “Au citoyen appartient la propriété, et au Souverain l’Empire”, waarin duidelijk wordt verwezen naar de Romeinsrechtelijke begrippen *dominium* en *imperium* als naar twee naast mekaar staande maar overigens evenwaardige principes. Niet alleen is die verwijzing zeer problematisch, het is ook nogal evident dat zo’n dualistische aanpak geen coherente rechtstheorie kan opleveren. Dat blijkt uit het beroemde (of beruchte) artikel 544 van de Napoleontische Code: “La propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu’on n’en fasse un usage prohibé par les lois ou par les règlements.”³² Wat de auteur van het artikel tot uitdrukking poogt te brengen is de gelijktijdige affirmatie van twee radicaal verschillende en tegenstrijdige ideeën, nl. dat ieder mens het recht heeft met het zijne te doen en te laten wat hij wil, en dat de soeverein (de meester, de staat) over een zelfbeschikkingsrecht beschikt dat ook het recht omvat het gebruik te regelen van alle middelen binnen de grenzen van het territoriale domein van de meester (de staat)—en die middelen zijn uiteraard dezelfde als deze die het voorwerp zijn van het zelfbeschikkingsrecht van de “burgers”.

In feite geeft het artikel uitdrukking aan de oude idee van “une copropriété pour les souverains sur les biens de leur territoire”; het enige nieuwe element was de toevoeging van het woord ‘absolue’, dat de contradictie in de theorie aan het licht bracht. In vele vertwijfelde pogingen werd getracht de tegenstrijdigheid te omzeilen door de aanvaarding te beklemtonen van een rigoureuus dualisme tussen “privaatrecht” en “publiekrecht”. Uiteraard tevergeefs. Bovendien werd de hele kwestie vertroebeld door de poging het individueel eigendomsrecht (*dominium*) te verklaren als equivalent met het beschikkingsrecht van de staat m.b.t. zijn territorium en zijn onderdanen (*imperium*). Het eigendomsrecht kreeg daardoor een al even absurd en

32 Zie o.a. B. BOUCKAERT: *De Exegetische School*. Antwerpen 1981. 246–266. voor een overzicht van de negentiende eeuwse discussie in Frankrijk over dit onderwerp. Zie ook infra tekst p.184 e.v.

mystiek karakter als het recht van de staat: het was niet alleen “absoluut en exclusief”, maar ook “eeuwigdurend”, en bovendien zat de notie nog zodanig vast aan het verschijnsel van de grond- of landeigendom (en vandaar aan de territoriale organisatie van de staat), dat het eigendomsrecht moeilijk anders dan als een conventionele, wettelijke creatie kon worden gezien, en zeker niet als een aspect van het zelfbeschikkingsrecht van ieder mens. Dat is natuurlijk niet verwonderlijk: wetten worden niet gemaakt om het recht te doen zegevieren, maar om belangen te beschermen. Het “privaatrecht” was geen uitzondering op die regel. Het beoogde, noch in zijn conceptie noch in zijn toepassing, het zelfbeschikkingsrecht van ieder mens te waarborgen, maar o.a. bepaalde bestaande “eigendomstitels” te beschermen, ongeacht hun rechtmatigheid—alleen hun *legaliteit* kan in een wetsorde relevant zijn.

Hoewel de juristen in die tijd zeer graag het “natuurrechtelijk” karakter van het eigendomsrecht beklemtoonden (tenslotte konden zij alleen op die manier eigendomsrecht en staatssoevereiniteit als evenwaardige principes aanduiden), kan men zich met Frédéric Bastiat afvragen:

“si cette déclaration n'a pas été introduite dans nos chartes pour ainsi dire instinctivement, à titre de phraséologie, de lettre morte, et si surtout elle est au fond de toutes les convictions sociales?”³³

Bastiat identificeerde zichzelf als “un économiste”. Hij behoorde tot de intellectuele oppositie die de traditie van Say en de *Idéologues* voortzette. Voor hem was *la propriété* werkelijk niets anders dan het individueel zelfbeschikkingsrecht. Zoals zovele van zijn geestesgenoten, o.a. de boeiende Gustave de Molinari, een Belgisch economist die te Parijs actief was, keerde hij zich tegen

“cette définition empirique de la propriété, *jus utendi et abutendi*, définition qui n'a de relations qu'avec les effets, et non avec les causes, non avec les origines, car les origines, ils étaient bien forcés de les tenir dans l'ombre.”

En, zo vervolgde hij,

“il est triste de penser que la science du Droit, chez nous, au dix-neuvième siècle, en est encore aux idées que la présence de l'Esclavage avait dû susciter dans l'antiquité; mais cela s'explique. L'enseignement du Droit est monopolisé en France, et le monopole exclut le progrès.”

De poging van de juristen die empirische definitie van het eigendoms-

33 FBASTIAT: “Propriété et Loi”, gecit. bij noot p.29.

recht te koppelen aan louter conventioneel of wettelijk bepaalde titels, werd echter niet alleen door de zeldzame vertegenwoordigers van de individualistische filosofie op de korrel genomen. En in feite ging het debat vooral tussen de vertegenwoordigers van het opkomend socialisme en de conservatieve ideologen, terwijl de juristen zich meer en meer gingen bezighouden met het “positief recht”, en de “technische” aspecten van de contradictie tussen “privaatrecht” en “publiekrecht”. Terecht wezen de socialistisch geïnspireerde auteurs op de hypocrisie van de conservatieve verdediging van de “privaatrechtelijke” conceptie van het eigendomsrecht, met zijn schone principes aan de ene kant en zijn beginselloos vasthouden aan de geldigheid van de bestaande eigendomstitels. Hun kritiek was echter meer luidruchtig dan coherent en verviel vrijwel onmiddellijk in slogans en ondoordachte formules voor de “afschaffing” van het privébezit. Niet alle socialisten ijverden voor die radicale *Endlösung*. Vanuit de hoek van de Saint-Simonisten, en meer bepaald van de positivisten, werd de idee geopperd dat iedere burger in feite “un fonctionnaire public” is, en dat het privaatrechtelijk eigendomsrecht moest gekoppeld worden aan “une indispensable fonction sociale, destiné à former et à administrer les capitaux par lesquels chaque génération prépare les travaux de la suivante”. Deze ideeën van August Comte, neergepend in zijn *Système de politique positive*³⁴, zouden een grote carrière maken, wat niet verwonderlijk was gezien het succes van de collectivistische sociale wetenschappen en van de collectivistische rechtstheorieën in de 19de en de 20ste eeuw. We vinden ze terug bij zo verscheiden figuren als Leon Duguit, een rechtstheoreticus, Hendrik de Man, een randfiguur tussen socialisme en fascisme, en C.B. Macpherson, een hedendaags filosoof met marxistische sympathieën, en in feite in de een of andere vorm in alle grote ideologische stromingen in West-Europa in de 20ste eeuw: conservatisme, christen-democratie, sociaal-democratie, fascisme.³⁵

34 A.COMTE: *Système de politique positive*. dl.1. 154e.v.

35 “La propriété n'est pas un droit, elle est une fonction sociale. Le propriétaire—c'est à dire le détenteur d'une richesse—a, du fait qu'il détient cette richesse, une fonction sociale à remplir; tant qu'il remplit cette mission, ses actes de propriétaire sont protégés. S'il ne la remplit pas, ou la remplit mal,... l'intervention des gouvernements est légitime pour contraindre le propriétaire à remplir ses fonctions sociales de propriétaire, qui consistent à assurer l'emploi des richesses qu'il détient conformément à leur destination.” L.DUGUIT: *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*. Paris 1912, heruitgave 1920. DUGUIT: *Le droit social*. Paris 1908.

De Mans Plan van de Arbeid (HK 4) voorzag in de instelling van een geëmacereerde privé-sector, en preciseerde: “Cette économie privée sera néanmoins une économie dirigée parce qu'elle sera conditionnée au même titre que le secteur nationalisé par les directives indiquées au chapitre vi.”

Comtes positivisme betekende uiteraard een negatie van het dualisme van “privaatrecht” en “publiekrecht”, en dus ook een oplossing voor de contradictie in de theorie van de wet die daar een gevolg van was. Toch zou het pas Hans Kelsen zijn die dat duidelijk onder woorden kon brengen. Kelsen zag zeer klaar in dat geen coherente rechtstheorie kon opgebouwd worden zolang men poogde *dominium* en *imperium*, “privaatrecht” en “publiekrecht”, als evenwaardige principes in de theorie van de wettelijke ordening te handhaven. Hij achtte het dan ook een groot succes aangetoond te hebben dat in de formele theorie van de wet ook het “privaatrecht” als een “publiekrechtelijk” instrument moet beschouwd worden:

“Begrijpt men het onderscheid tussen privaatrecht en publiekrecht als een onderscheid tussen twee methoden van rechtschepping; erkent men de zgn. publieke daden van de staat als rechtshandelingen van dezelfde soort als de private rechtshandelingen; ziet men in, dat in de twee gevallen de handelingen die het rechtscheppende feit constitueren alleen maar de voortzetting zijn van de zgn. wilsvorming van de staat; dat, zoals in het overheidsbevel, zo ook in de private rechtshandeling alleen maar de individualisering van een algemene norm voltooid wordt; dan zal het helemaal niet zo paradoxaal verschijnen dat de *zuivere rechtsleer*, vanuit haar universalistisch, altijd op het geheel van de rechtsorde, op de zgn. staatswil, gerichte standpunt, ook in de private rechtshandeling, zoals in het overheidsbevel, een optreden van de staat ziet, d.w.z. een rechtscheppend feit dat aan de staatsorde als ondeelbaar geheel kan toegeschreven worden”.³⁶

Dat is de logica zelf van de leer van de wet, van de staatssoevereiniteit: het individu verdwijnt als autonoom moreel subject, en wordt een louter

E.WEBER. *Varieties of Fascism*. New York 1964, 51, geeft de kern van De Mans opvattingen goed weer: “...the crux of nationalisation is not the transfer of property but the transfer of authority—which means that the problem of management takes precedence over the problem of ownership.” M.a.w. De Man bepleitte de confiscatie en vernietiging van de waarde van het eigendomsrecht voor de eigenaar (vermits die waarde een functie is van de omvang van het beschikkingsrecht) door hem voor te schrijven wat hij met zijn eigendommen moet doen, eerder dan hem de dingen waarop zijn eigendomsrecht betrekking heeft af te nemen. Dit is in feite een overname van het door Hitler toegepaste principe van de Zwangwirtschaft, waarover Mises terecht opmerkt: “This is socialism under the outward guise of the terminology of capitalism” (Mises: *Human Action*, Chicago 1966. 718). Over Macpherson, zie hierboven, noot bij 55. Ook Macpherson klaagt dat de gebruikelijke opvatting van het eigendomsrecht deze is van “a right which is not conditional on the owners’ performance of any social function” (p.10) Het is waar dat dat recht niet afhankelijk is van de uitoefening door de eigenaar van die “sociale functie” die beantwoordt aan het gebruik dat een ander van het betrokken middel zou willen maken, maar dat is natuurlijk juist de reden waarom in elk geval iemand het uiteindelijke beslissingsrecht moet hebben. Merk op dat noch Duguit, noch Macpherson het recht van de staat zien als “afhankelijk van het vervullen van een sociale functie”—aan die voorwaarde is volgens hen blijkbaar op axiomatische wijze voldaan als de rechten van de staat in het geding zijn.

36 H.KELSEN: *Reine Rechtslehre*.1967. par.38 (p.285)

middel van de staat—het is voor de rechtsleer alleen interessant hetzij als het instrument voor de uitvoering van de staatswil (de gehoorzame burger, optredend binnen de perken van de legaliteit), hetzij als lijdend voorwerp van de uitvoering van de staatswil (de ongehoorzame, in de illegaliteit optredende burger, die volgens de voorschriften van de wet behoort gestraft te worden). Strikt genomen is het gedrag van de burger (van de slaaf) alleen maar als *wettig* of *onwettig* te beoordelen; alleen de staat (meester) kan *rechtmatig* of *onrechtmatig* optreden, maar hij kan geen onrechtmatige daden stellen t.o.v. zijn onderdanen, enkel t.o.v. andere staten. De burger is t.o.v. de staat “un fonctionnaire public”, een instrument of middel.

Kelsens theorie van de wettelijke orde is vanzelfsprekend een algemene en formele theorie van het recht van de meester met zijn slaven te doen en te laten wat hij wil: het “positief recht” kan om het even welke inhoud hebben, rechtvaardigheid is geen voorwaarde voor de rechtsgeldigheid van de wet, enz. Het lijkt geen twijfel dat Kelsen erin geslaagd is een magistrale analyse van de wettelijke orde te geven, d.w.z. van de gemeenschappelijke structuur van alle rechtstheorieën die de meester–slaaf–verhouding als rechtmatig aanvaarden. Kelsen heeft er steeds met gerechtvaardigd genoegen op gewezen dat zijn analyse ook geldig is voor al die natuurrechtelijke theorieën die God als Wetgever aanduiden en de rechten van de mensen funderen in de plichten die uit de Goddelijke Wet voortvloeien.³⁷ Daaruit heeft hij echter de ongeoorloofde conclusie getrokken dat hij erin geslaagd is een algemene theorie van het recht te formuleren. Die conclusie is ongegrond omdat Kelsens theorie geen rekening houdt met het fundamenteel rechtsbeginsel, en een formalisatie is van de negaties van dat beginsel. Bovendien kan zij beschouwd worden als een *reductio ad absurdum* van al die theorieën.

Een van de conclusies van Kelsens analyse is, dat de slaaf die een andere slaaf of zijn meester doodt, of de burger die een ander burger of het staatshoofd vermoordt, allicht wel een *onwettige*, maar zeker geen *onrechtmatige* daad stelt. Het is bijna onweerstaanbaar daaruit te besluiten dat de slaaf of de burger het recht heeft te doden en te moorden. Die stap mag echter niet gezet worden, zolang we de presuppositie van de theorie aanvaarden dat tenminste die mensen die slaven of burgers zijn, geen rechtssubjecten zijn—wat betekent dat de begrippen “rechtmatig” en “onrechtmatig” op

37 H.KELSEN: *Essays in Legal and Moral Philosophy*. Selected and Introduced by Ota Weinberger. Dordrecht 1973 (“The Idea of Natural Law” 27–61; “The Foundations of the Theory of Natural Law” 114–153)

hen niet van toepassing zijn. Die presuppositie is duidelijk contra-intuïtief, en moet daarom expliciet verdedigd worden. Maar als we deze presuppositie aanvaarden, dan stelt zich uiteraard het probleem van de *normatieve* significantie van de wil van de meester of wetgever voor de slaaf of burger, vermits het niet duidelijk is waarom iemand die zogezegd geen rechtssubject maar een middel van een rechtssubject is, meer aandacht zou geven aan de meester of wetgever dan aan om het even welke andere natuurramp, dan aan om het even welk ander gevaar. Verplicht de wet de mensen op een andere manier als koud weer hen verplicht zich te verwarmen willen ze niet ziek worden of omkomen, of als een op hol geslagen kudde bison de mensen verplicht zich uit de voeten te maken? Als dat niet het geval is, dan is de wet gewoon *niet* rechtsgeldig, dan heeft hij met het recht niets te maken, en dan kunnen we de negaties van het fundamenteel rechtsbeginsel wel vergeten. Of, om het anders te zeggen: dan hebben die theorieën geen enkele relevantie, niet voor de praktische filosofie, en ook niet voor de handelende mens.

GEHOORZAAMHEIDSP LICHT EN VERTEGENWOORDIGING

Het is gemakkelijk in te zien dat, als de meester het recht heeft met zijn slaven te doen en te laten wat hij wil, het feit dat de wet die de meester zijn slaven oplegt niet “moreel” verantwoord is, niet betekent dat die wet niet rechtsgeldig is. Het is best mogelijk dat de meester het *aan zichzelf* verschuldigd is zijn slaven op een bepaalde wijze te behandelen, maar dan is hij het zeer zeker niet *aan zijn slaven* verschuldigd ze zo te behandelen. Zij kunnen t.o.v. hem geen rechten doen gelden. Daar staat tegenover dat de wet, zoals Kelsen terecht heeft gesteld, de betekenis heeft van een “behoren”: vanuit het standpunt van de meester beschouwd *behoren* de slaven de meester te gehoorzamen. Zoals de hedendaagse positivisten als Hart en Kelsen, ieder op hun manier³⁸, hebben gesteld, moet men het zgn. “positief recht”, de wetgeving en haar particuliere uitwerkingen, “vanuit het standpunt van het positief recht”, of “vanuit het interne standpunt” beschouwen, wil men het *normatieve* karakter van dat “positief recht” kunnen begrijpen.

Het is om het normatieve karakter van de wet te beklemtonen dat Kelsen zijn fundamentele rechtsnorm de vorm geeft van een, naar de vorm althans,

38 H.KELSEN: *Reine Rechtslehre*. par.14 H.L.A.HART: *The Concept of Law*. Oxford 1961. 79e.v., 97e.v.

morele norm: de burgers behoren de wet te gehoorzamen, de burgers behoren mekaar te behandelen op de wijze zoals de wet voorschrijft, enz. Kelsen paste er wel voor op te zeggen dat die norm een *moreel geldige* norm is, al gaf hij er zich op een bepaald moment wel rekenschap van dat het onmogelijk is te spreken over de geldigheid van het positief recht, als men er niet in slaagt de geldigheid van die fundamentele “grondnorm” te bewijzen: in zijn *The General Theory of Law and State*, merkt hij op dat, als het positief recht voor zijn rechtsgeldigheid afhankelijk is van de geldigheid van de grondnorm, die grondnorm zelf voor zijn geldigheid afhankelijk moet zijn van zijn inhoud, “zoals bij een natuurrechtelijke norm... de idee van een louter positief recht heeft haar grenzen juist zoals de idee van het natuurrecht”.³⁹ Hij heeft deze idee nadien echter laten vallen, en is teruggekeerd naar het steriele formalisme van de *Reine Rechtslehre*, naar de opvatting dat het er in de “normatieve” rechtswetenschap niet om te doen is na te gaan of het positief recht geldig is, maar dat zij integendeel alleen maar moet doen *alsof* het positief recht rechtsgeldig is. Voor hem is het voldoende vast te stellen dat we die gehoorzaamheidsplicht wel moeten presupponeren, willen we in staat zijn het positief recht als normatief te duiden—en wel als normatief in “objectieve” zin. Iedereen heeft wel ideeën over de manier waarop anderen behoren te leven en waarop zij met mekaar behoren om te gaan; iedereen kan normen formuleren. De beoefenaar van de rechtswetenschap kan niet met al die normatieve systemen rekening houden: zij zijn, zo zegt Kelsen, alleen maar subjectief geldig, en als dusdanig voor de objectieve wetenschapsbeoefening allemaal evenwaardig. Levert hun inhoud geen selectie criterium, dan moet het objectieve recht op een andere wijze geïdentificeerd worden, door de “effectiviteit” van die verschillende, naar hun inhoud alleen maar subjectief geldige, normatieve systemen te controleren.⁴⁰ Om de een of andere reden moet, volgens Kelsen, de beoefenaar van de rechtswetenschap, alleen m.b.t. het meest “effectieve” systeem presupponeren dat het objectief geldig is.

We *kunnen* wel de geldigheid van om het even welk normatief systeem presupponeren, maar dat, zegt Kelsen, is niet de bedoeling van de positieve rechtswetenschap. Die beperkt zich tot de studie van effectieve normatieve systemen, d.w.z. tot de studie van de heersende moraal, de moraal van de

39 H.KELSEN: *The General Theory of Law and State*. Cambridge, Mass. 1945. zie 3^e uitg. p.401

40 Zie de uitvoerige discussie in H.BATTIFOL: *Problèmes de base de philosophie du droit*. Paris 1979, 67–111

heersers. Dit is uiteraard een absurde wetenschapsopvatting. Men kan evengoed stellen dat de positieve natuurwetenschap zich ertoe moet beperken alleen de meest effectieve, d.w.z. de meest populaire of de heersende opvattingen over de natuur te bestuderen, en daarbij de waarheid van die opvattingen moet presupponeren—alsof het onwetenschappelijk is te vragen of die opvattingen waar zijn, en alsof niets objectief wetenschappelijk kan zijn wat zich er niet toe beperkt de kennis van de natuur te bestuderen “zoals ze is”, maar integendeel de vraag zou stellen wat die kennis dan wel zou moeten zijn. Als we de natuurwetenschappen zouden construeren naar analogie met wat Kelsen over de rechtswetenschap zegt, dan zouden we de epistemologische presuppositie van de natuurwetenschappen moeten formuleren als “de dingen zijn wat de heersende meningen zeggen dat ze zijn”, d.w.z. als “men behoort de heersende meningen te geloven”. Dat is zeker niet de formule die de geest van de wetenschappelijke bedrijvigheid tot uitdrukking brengt.

Kelsens grondnorm is, zoals ik al heb opgemerkt, de algemene formalisering van de theorieën van het recht die de meester-slaaf relatie als rechtmatig aanvaarden, en dus ontkennen dat ieder mens het recht heeft volgens zijn eigen wet te leven. De geadresseerden van de wet (van de wil van de meester) zijn geen mensen in de volle praxeologische en morele betekenis van het woord, maar “burgers”, “onderdanen”, “slaven”.

We zullen zien dat het onmogelijk is de geldigheid van de “grondnorm” te bewijzen m.b.t. *mensen*: het is niet waar dat mensen een vreemde wil behoren te gehoorzamen. Daarentegen is de norm, dat *burgers* of *onderdanen* zich behoren te gedragen zoals de wetgever het wil, niet meer dan een louter analytische uitspraak. De “geldigheid” van die norm kan niet in het gedrang gebracht worden door de subjectieve morele overwegingen van enig mens, vermits hij zich niet tot de mensen als dusdanig richt, maar tot de mensen *qua burgers, qua onderdanen*. De “natuurlijke” mens blijft buiten beschouwing. Zijn overtuigingen zijn niet meer dan *feitelijke* gegevens, waarmee de verstandige wetgever wel rekening zal houden, als dat nodig is, maar waarmee hij geen rekening *behoort* te houden. Omgekeerd: de burger *qua burger* behoort de wetten te gehoorzamen, aangezien het juist die gehoorzaamheidsplicht is die het begrip “burger” definieert. Maar de reële mens, de persoon zelf wordt niet door de wet gedefinieerd. Zijn persoonlijke morele code bevat geen structureel-noodzakelijke regel van gehoorzaamheid aan een vreemde wet. Het is dus niet als fysieke persoon

dat iemand de wetten behoort te gehoorzamen, maar als “burger” —de wet definieert de burger, en wie zichzelf enkel en alleen als “burger” beschouwt, aanvaardt de definitie die de wet van hem geeft. De ideale maatschappij of staat, zoals de ideale slavengemeenschap bestaat dus volledig uit mensen die geheel en al zichzelf verloochend hebben, en, tenminste in alle “sociale” activiteiten, de morele code van de gemeenschap aanvaarden: zij kunnen niet langer als “natuurlijke” mensen beschouwd worden, zij moeten integendeel als “burgers”, als abstracties van de concrete eenheid, de maatschappij geconcipieerd worden. Die transformatie van de mensen in “burgers”, d.w.z. in entiteiten die geen ander principe in zich dragen dan de gehoorzaamheid aan de wet, is voor iedere tegenstander van het fundamenteel rechtsbeginsel het na te streven ideaal. Een moderne uitdrukking van die idee vinden we bij Rousseau:

“Wie de poging aandurft een volksgemeenschap in te richten, moet zich bekwaam voelen om de menselijke natuur te veranderen; om ieder individu, dat uit zichzelf een perfect en van alle anderen te onderscheiden geheel is, te transformeren in een deel van een groter geheel waarvan dit individu in zekere zin zijn leven en zijn wezen moet ontvangen; om de constitutie van de mens te veranderen teneinde haar te versterken; om een partiële “rechts-persoonlijkheid” in de plaats te stellen van de fysieke en onafhankelijke existentie die we van de natuur hebben meegekregen. Hij moet, om het kort te zeggen, de mensen hun eigen krachten ontnemen en hun andere krachten geven, die hun vreemd zijn en waarvan zij geen gebruik kunnen maken zonder de hulp van anderen. Hoe meer hun natuurlijke krachten afgestorven en vernietigd zijn, hoe meer hun verworven krachten groot en duurzaam zijn, hoe sterker en volmaakter de volksgemeenschap zal zijn.

M.a.w., als ieder burger niets is, niets kan, dan door toedoen van alle anderen, en de kracht verworven door het geheel gelijk is aan, of groter dan de som van de natuurlijke krachten van alle individuen, dan kan men zeggen dat de wetgeving haar toppunt van perfectie heeft bereikt”.⁴¹

Alleen de maatschappij zou reëel mogen zijn, de individuen zouden alleen als abstracties van het maatschappelijk geheel mogen bestaan, als *burgers*. Het burgerlijk ideaal is dat van de volledig gesocialiseerde mens, die geen andere morele waarheid kent, dan deze die de wet hem voorhoudt.

Zolang die perfecte maatschappij er niet is, zolang er tussen mens en burger een kloof bestaat, zal de relatie tussen individu en gemeenschap noodzakelijk autoritair zijn, vermits (in deze opvatting) geen rationele

41 ROUSSEAU: Du Contrat social 1762) II/7

argumentatie mogelijk is die iemand ervan zou kunnen overtuigen dat hij, op grond van het ene principe (zijn individualiteit, zijn persoonlijkheid als een reëel fysiek mens), de waarheid van het contradictorische principe (zijn burgerschap, zijn legale *persona* als een partieel, conventioneel “rechtspersoon”) behoort te aanvaarden. Het is dan ook zinloos de grondnorm van de “burgerlijke moraal”, dat men de wet behoort te gehoorzamen, te willen verdedigen in morele argumentaties met individuele fysieke personen: zo’n argumentatie kan enkel bevredigend zijn voor de “burger”, die, per definitie, deze norm aanvaardt.

We kunnen Kelsens ambivalentie i.v.m. zijn zgn. grondnorm⁴² goed begrijpen, als we inzien dat de geldigheid ervan niet kan aangetoond worden t.o.v. de burger als mens; en dat de geldigheid ervan niet hoeft aangetoond te worden t.o.v. de mens als burger. Is de mens een moreel autonoom subject, een soeverein rechtssubject, dan is die grondnorm ongeldig, en dus waardeloos voor de rechtswetenschap; is de mens een moreel heteronoom subject, een slaaf van nature, waarvan het handelingsprincipe buiten hem ligt, dan is die norm (in zijn algemene vorm) per definitie geldig. Wie zichzelf als burger definieert, zal zich vrijwillig aan de wet onderwerpen; maar wie zichzelf als een uniek individueel mens definieert, zal de wet als iets vreemds en dwingend ervaren. Wie anderen als burgers definieert, zal zonder scrupules met Rousseau kunnen zeggen: “quiconque refusera d’obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu’on le forcera d’être libre”⁴³—en inderdaad: hij zal in de individualiteit van de ander geen enkele waarde erkennen.

In Kelsens grondnorm komt m.a.w. zeer goed tot uiting dat de theorie van de wet (van de rechtmatigheid van de meester–slaaf verhouding) verbonden is met een welbepaalde ethische theorie, de theorie van de morele heteronomie. Die theorie is nodig om inhoud te geven aan de idee dat het zgn. positief recht een normatieve betekenis heeft voor diegenen tot wie de wet zich richt. Alleen maar zeggen dat een soeverein rechtssubject (meester) het recht heeft met zijn middelen (slaven) te doen en te laten wat hij wil, is niet voldoende om te kunnen besluiten dat die middelen (slaven) zich behoren te gedragen zoals het soevereine rechtssubject (de meester) het wil. Het enige wat uit die premisse volgt is, dat het soevereine rechtssubject (de meester) het recht heeft, met alle mogelijkheden die

42 Soms heeft hij het over een “presuppositie”, soms over een “hypothese”, en soms over een “fictie”.

43 ROUSSEAU: Du Contrat Social. II/7

tot zijn beschikking staan, zijn middelen (slaven) tot gehoorzaamheid te dwingen. Maar dat is niet hetzelfde als beweren dat de middelen (slaven) hem gehoorzaamheid verschuldigd zijn. Dat een boer het recht heeft met zijn koeien te doen en te laten wat hij wil, of dat een automobilist het recht heeft met zijn auto te doen en te laten wat hij wil, betekent geenszins dat de koeien de boer gehoorzaamheid verschuldigd zijn, of dat de auto de automobilist gehoorzaamheid verschuldigd is.

Dat is duidelijk, omdat koeien en auto's door de overgrote meerderheid terecht niet worden beschouwd als dingen waaraan men op een zinvolle manier "verplichtingen" kan toeschrijven. Het is echter moeilijk in te zien waarom we dat niet zouden kunnen doen, als—zoals de meer primitieve vormen van het moderne positivisme, bijv. bij Hobbes of Austin, het stelden—'een verplichting hebben' niets anders betekent dan dat er een sterkere macht is die in staat is effectieve controle en dwang uit te oefenen: de meeste boeren zijn hun melkvee effectief meester, zoals ook de meeste autorijders hun voertuig effectief meester zijn. Als we toch niet zeggen dat koeien of auto's gehoorzaamheid verschuldigd zijn aan hun meester, betekent dat dat we niet geneigd zijn die primitieve positivistische definitie van "een verplichting hebben" te aanvaarden.

Het lijkt dan ook absurd en oneerlijk te stellen dat de gehoorzaamheidsplicht van de mensen t.o.v. de wet een normatieve betekenis heeft, alhoewel ze toch geen andere grond heeft dan de superieure macht van de wetgever. Wanneer we het hebben over mensen, dan krijgt het woord 'verplichting' onvermijdelijk een *morele* connotatie—ook al zegt men nog zo nadrukkelijk dat de verplichting tot gehoorzaamheid aan de wet, in tegenstelling tot morele verplichtingen, geconstitueerd wordt door de vrees voor of het vooruitzicht op de straf of de wraak uitgaande van een sterkere macht. Het is juist die morele connotatie die de attributie van "legale verplichtingen" aan dieren en machines in de weg staat. Zelfs diegenen die er geen graten in vinden te spreken over de *rechten* van het dier of van het milieu, vinden niet de moed daaraan ook verplichtingen voor het dier of het milieu te koppelen.⁴⁴

44 D.L.PHILLIPS: *Equality, Justice and Rectification*. London 1979, 146: "But the idea of rights applies only where there are also subjects who know what it is to have a right, who are able to make judgments and choices concerning these rights, and recognize that the notion of rights involves mutual obligation." Er is ondertussen een hele literatuur over de "rechten van dieren" verschenen: o.a. T.REGAN & P.SINGER: *Animal Rights and Human Obligation*. Englewood Cliffs, 1976; P.SINGER: *Animal Liberation*. New York 1978. B.E.ROLIN: *Animal Rights and Human Morality*. New York. S.CLARK: *The Moral Status of Animals*. Oxford 1977. A.J.POVILITIS: "On Assigning Rights to Ani-

Wat voor koeien en machines geldt, geldt ook voor slaven. Evenmin als koeien en machines gehoorzaamheid verschuldigd zijn aan hun meester, zijn slaven gehoorzaamheid verschuldigd aan hun meester, ook al kan de meester zowel de ene als de anderen tot gehoorzaamheid dwingen (“verplichten”). Het recht van de meester heeft voor zijn middelen of slaven geen enkele normatieve betekenis. Diegenen die een onderscheid willen maken tussen *morele* en *legale* verplichtingen hebben geen andere keus dan legale verplichtingen te reduceren tot pure dwang. De bewering, dat de wetgever het recht heeft zijn wil aan mensen op te dringen, impliceert immers dat dezen geen soevereine rechtssubjecten zijn, doch slechts middelen, en niet het recht hebben volgens hun eigen wet te leven. In hun relatie tot de soevereine rechtssubjecten (God, de staat) zijn zij slechts dingen zonder morele significantie. Anders gezegd: “legale verplichtingen” kunnen alleen verklaard als men geen rekening houdt met het feit dat mensen moreel autonome subjecten zijn.

Dit inzicht komt duidelijk tot uiting in volgende citaten uit teksten die aan de bron liggen van het moderne positivisme. Het eerste is van Hobbes:

“Het eigenaarsrecht over alle mensen komt van nature toe aan diegenen die over een onweerstaanbare kracht beschikken, door de uitmuntenheid van hun kracht, en daaruit volgt dat de heerschappij over de mensen, en het recht

mals and Nature” in *Environmental Ethics*. 2, 1980. 67–71. Zeer kritisch is R.G.FREY: *Interests and Rights: The Case Against Animals*. Oxford 1982. Het is niet verwonderlijk dat de meeste voorstanders eigenlijk niet verder komen dan de notie van een “passief recht”, wat uiteraard zonder veel betekenis is, vermits zij dan immers gehouden zijn de absolute en universele geldigheid van een morele wet te bewijzen die het menselijk gedrag jegens de dieren zou regelen: d.w.z. dat ze moeten aantonen dat a) ieder mens die “wet” behoort te gehoorzamen, en b) dat alle of sommige mensen het recht hebben gehoorzaamheid aan die “wet” desnoods met geweld af te dwingen, hetzij uit eigen naam, hetzij uit naam van een of andere “hogere” autoriteit. Geen zo’n bewijs is voorhanden, of zelfs maar denkbaar (zie supra tekst p.56 e.v.).

Het is natuurlijk niet a priori uit te sluiten dat (sommige) dieren inderdaad rechten hebben, d.w.z. rechtssubjecten zijn, maar er is weinig reden om te veronderstellen dat er naast de mensen nog andere dieren zijn die aan de in het volgende hoofdstuk te specificeren voorwaarden van rationaliteit (het vermogen in een argumentatieve dialogische relatie tot ons te treden) voldoen. Zie o.a. Mortimer ADLER: *The Difference of Man and The Difference It Makes*. New York 1967.

De relatie tussen mens en dier uitgedrukt in de zin “Jan heeft het recht over Fido te beschikken” impliceert niet dat Jan enig recht heeft t.o.v. Fido, noch dat Fido enige verplichting heeft t.o.v. Jan. Zeggen dat dieren rechten hebben betekent echter vermoedelijk wel dat hun rechten tegenstelbaar zijn aan de mensen, en dat de mensen bijgevolg niet het recht hebben de dieren iets aan te doen (zonder de toestemming van die dieren?). De dieren worden dan wel geprivilegieerd t.o.v. de mens—zodat ook de voorstanders van de “dierenrechten” de bijzondere plaats van de mens in het dierenrijk erkennen. Een nieuwe versie van *The White Man’s Burden*? Bovendien zijn de “rechten van de dieren, hoewel tegenstelbaar aan de mens duidelijk niet tegenstelbaar aan de andere dieren—of moeten we zeggen dat de leeuw niet het recht heeft de gazelle te eten? of dat de vliegenvangende zwaluw een misdadiger is? Tussen mens en dier kunnen alleen machts- en affectieve relaties bestaan, juist zoals tussen dier en dier: echter geen rechtsrelaties.

ze naar willekeur te straffen, van nature toekomt aan de almachtige God; niet als Schepper, noch als Goed en Genadig, maar als almachtig Het recht te straffen vindt zijn oorsprong in Gods macht”.⁴⁵

Het tweede citaat is van John Selden:

“Ik kan me niet indenken wat de natuurlijke wet zou kunnen zijn, indien niet de wet van God. Hoe zou ik kunnen weten dat ik niet mag stelen en geen overspel mag plegen, als niet iemand het me had gezegd! Ongetwijfeld is het omdat iemand het mij verteld heeft. Het is niet omdat ik geloof dat ik die dingen niet behoor te doen, en ook niet omdat u gelooft dat ik ze behoor te laten. Als dat zo zou zijn, dan zouden we van gedacht kunnen veranderen. Vanwaar komt dan die beteugeling? Van een hogere macht—niets anders kan mij binden. Ik kan mezelf niet binden, want dan kan ik mezelf ook bevrijden. Het moet een superieure kracht zijn, misschien wel de almachtige God”.⁴⁶

De implicatie van deze stellingnamen is, dat, om het obligatorisch karakter van een wet aan te tonen, het niet voldoende is te bewijzen dat die wet inderdaad beantwoordt aan de wil van een soeverein rechtssubject, zelfs niet als dat soeverein rechtssubject God zelf is. Het obligatorisch karakter van een wet is geheel en al een functie van de macht van de wetgever, niet van zijn status, niet van de moraliteit van de door hem uitgevaardigde wet. Het is omdat God almachtig is, dat mensen hem wel *moeten* gehoorzamen; er is geen sprake van dat ze hem *behoren* te gehoorzamen. Wat de mensen behoren te doen is totaal irrelevant voor de bepaling van hun legale plichten. Bijgevolg is ook hun praktische rede totaal irrelevant m.b.t. tot hun legale verplichtingen.

Selden legt de vinger op de wonde in de oude voluntaristische theorieën van het positief recht als hij zegt dat de beteugeling die de wet inhoudt niet uit de mensen zelf kan komen, vermits zij zich dan ook unilateraal zouden kunnen bevrijden van die wettelijke verplichtingen. Anders gezegd: ik ben het mezelf niet verplicht God te gehoorzamen, want als dat zo zou zijn, dan zou ik mezelf van die verplichting kunnen bevrijden. Bijgevolg kan de verplichting ook niet haar oorzaak hebben in het feit dat ik inzie dat ik God behoor te gehoorzamen op morele of inhoudelijke gronden. In dat geval zou ikzelf immers als rechter optreden, en zou de grond van mijn verplichting God te gehoorzamen nog altijd mijn eigen oordeel zijn. Ofwel moeten we de idee van een externe wet laten vallen, ofwel moeten

45 HOBBS: *Leviathan* (1651), HK 31.

46 J.SELDEN: *Table Talk*. in SELDEN: *Opera Omnia*. Uitgegeven door D.Wilkins. London 1726, 111, kol.2041

we aannemen dat zo'n wet bindt, niet door enige morele kwaliteit, maar gewoon door zijn fysieke effectiviteit. Noch Hobbes noch Selden kozen voor het eerste alternatief. De verplichting tot gehoorzaamheid aan de wet, die zij aanvaardden, moest dus wel zonder morele betekenis zijn: de *morele* norm, dat de mensen de wet (zelfs de wet van God) behoren te gehoorzamen, is niet geldig. De plicht de wet te gehoorzamen is zelf een *legale* verplichting.

Wat blijft er in dat geval nog over van het zgn. "normatief" karakter van het positief recht? De hedendaagse positivisten, als Kelsen en Hart, hebben veel moeite gedaan om het normatief karakter van het positief recht veilig te stellen, maar Harts poging is gewoon inconsistent,⁴⁷ en Kelsens poging komt erop neer dat, als we dat zouden willen, we in elk geval de normativiteit van het positief recht kunnen *presupponeren* (maar niet bewijzen). Maar als we er niet in slagen aan te tonen aan de mensen, waarom zij de wil van de wetgever behoren te gehoorzamen, dan kunnen we ook niet aantonen waarom zij het recht van de wetgever of van de meester behoren te respecteren, en dan speelt dat recht geen enkele rol in de vormgeving van praktische deliberaties—alleen de *macht* van de wetgever, als een feitelijk obstakel, speelt een rol, maar een rol van eenzelfde soort als de macht van een leeuw die men best niet probeert.

Het is nuttig er hier aan te herinneren dat het fundamenteel rechtsbeginsel weliswaar uitsluit dat er een externe wetgever is die het recht heeft de mensen tot gehoorzaamheid te dwingen, maar niet dat mensen het recht hebben te geloven dat er een god is (of wie of wat dan ook) die iedereen behoort te gehoorzamen. Geloven dat iedereen het aan zichzelf als rationeel wezen verschuldigd is te leven volgens Gods wet, is geen grond om te beweren dat niemand het recht heeft niet volgens die wet te leven. Een godsdienstige overtuiging hebben kan gerust zonder dat men gelooft dat de God die men dient het recht heeft over de mensen te beschikken. De Laatmiddeleeuwse idee van de opvatting van de relatie tussen mens en God als een relatie tussen gelijken, die aan de basis ligt van de rechtsfilosofie van een seminaal denker als Jean Gerson (*De Vita Spirituali Animae, Definitiones Terminorum Theologiae Moralis*), geeft een goede illustratie

47 Cf. Rodger Beehler: "The Concept of Law and the Obligation to Obey the Law" *American Journal of Jurisprudence*, 23, 1978, 120–142, vooral 132. Ook C.J.GROUDINE: "Authority: H.L.A.Hart and the Problem with Legal Positivism" *Journal of Libertarian Studies* 4,3,1980, 273–288. M.PAYNE: "The Basis of Law in Hart's The Concept of Law" *Southwestern Journal of Philosophy*,9,1, 1978 11–17. In dit verband ook A.H.GOLDMAN: "The Obligation to Obey the Law" *Social Theory and Practice* 6, 1980, 13–31.

van dit punt.⁴⁸

Het is geen beperking van de individuele soevereiniteit introduceren, wanneer men stelt dat een mens het *aan zichzelf* verschuldigd is een ander te gehoorzamen. Dat was precies de reden waarom Selden tot de conclusie kwam dat een legale verplichting geheel los moest staan van elke morele verplichting. Het is niet uitgesloten dat een slaaf het aan zichzelf verschuldigd is zijn meester te gehoorzamen, maar zelfs als dat zo is, dan kan dit feit toch in geen geval de basis zijn van het recht van de meester. Een mens heeft het recht een ander te gehoorzamen (zolang de ander hem niet opdraagt onrechtmatige handelingen te stellen), maar niemand heeft recht op de gehoorzaamheid van een ander—zowel het een als het ander is een onmiddellijke consequentie van het fundamenteel rechtsbeginsel niemand wordt onrecht aangedaan wanneer een ander hem niet gehoorzaamt, maar zijn eigen weg gaat. Zelfs ouders hebben geen recht op de gehoorzaamheid van hun kinderen als dusdanig.⁴⁹ Weliswaar hebben de kinderen de plicht zich te schikken naar “de regels van het huis” waar ze verblijven, maar dat geldt voor iedereen. Kinderen zijn geen eigendom van hun ouders, wat natuurlijk niet betekent dat ze eigendom zijn van anderen, ook niet van diegenen die zichzelf “de overheid” noemen. De morele en economische afhankelijkheid van de kinderen t.o.v. hun ouders geeft deze wel de mogelijkheid zware druk uit te oefenen, maar die druk moet uitgeoefend worden binnen de perken van het recht.

Behalve het probleem van de gehoorzaamheidsplicht is er, meer bepaald voor de supernaturalistische en collectivistische rechtstheorieën, ook nog het probleem van de vertegenwoordiging.⁵⁰ Zelfs als men erin zou slagen aan te tonen dat mensen Gods wil of de gemeenschappelijke wil boven hun eigen opvattingen of overtuigingen behoren te stellen, dan nog is daarmee

48 Zie o.a. R.TUCK: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge 1979, 25–30

49 Zie H.SPENCER: *Social Statics*. New York 1970, 153–173. W.M.EVERS: “Rawls and Children” *Journal of Libertarian Studies*. 2,2,1978, 109–114.

50 Cf. B.DE JOUVENEL: “Du Suprême Souverain, Dieu ou la Société, le Pouvoir concret doit émaner; il doit incarner cette Volonté: dans la mesure où il réalise ces conditions, il est légitime. Et il peut comme délégué ou mandataire exercer le droit souverain. C’est ici que les systèmes, outre leur dualité quant à la nature du Souverain présentent une grande diversité. Comment, à qui, et surtout de quelle mesure sera communiqué le droit de commander? Par qui et comment l’exercice en sera-t-il surveillé de façon que le mandataire ne trahisse pas l’intention du Souverain? Quand pourra-t-on dire, à quels signes reconnaitra-t-on que le Pouvoir infidèle perd sa légitimité, et que, ramené à l’état de simple fait, il ne peut pas arguer d’un droit transcendant” op.cit. bij p.63, p.40. Voor een overzicht van de discussie, zie J.PENNOCK & CHAPMAN: *Nomos X: Representation*. New York 1968.

niets gewonnen als men niet weet wie of wat die god of die gemeenschap is, en wat hij of zij wil. Het probleem is, dat deze bovennatuurlijke of collectieve entiteiten geen zichzelf vertegenwoordigende persoonlijkheid blijken te hebben, en dus moeten vertegenwoordigd worden door menselijke woordvoerders. Wie zijn de legitieme vertegenwoordigers? Hoe kan men uitvinden of een legitieme vertegenwoordiger zijn boekje niet te buiten gaat? Zoals David Hume nuchter opmerkte: “These problems are less capable of solution from the arguments of lawyers and philosophers, than from the swords of the soldiery”.⁵¹

Het probleem van de vertegenwoordiging is niet rationeel oplosbaar, en kan het ook niet zijn: dezelfde omstandigheid die maakt dat een vertegenwoordiger nodig is om de wil van God of van de Gemeenschap kenbaar te maken en over de uitvoering ervan te waken, maakt dat het onmogelijk is, in gevallen van betwisting omtrent de identiteit van de vertegenwoordiger, of de aard van zijn opdracht of de duur van zijn mandaat, beroep te doen op de rechtstreekse tussenkomst van de vertegenwoordigde.⁵² Het is niet nodig hier lang te blijven bij stilstaan. De geschiedenis levert genoeg voorbeelden van de waarheid van Hume’s dictum. Zowel het probleem van de gehoorzaamheidsplicht als dat van de vertegenwoordiging volstaat om de supernaturalistische en collectivistische rechtstheorieën te diskwalificeren als rationeel aanvaardbare rechtstheorieën.

Behalve het fundamenteel rechtsbeginsel blijft nog enkel in koers de stelling dat sommige mensen het recht hebben over anderen te heersen, dat sommige mensen “meesters” zijn, en andere “slaven”. Hier hoeft het

51 D.HUME: A Treatise of Human Nature. III/2,x

52 ROUSSEAU: Du Contrat Social. III/15 is categorisch: “La Souveraineté ne peut être représentée... Les députés du peuple ne sont donc et ne peuvent être ses représentants... Le peuple anglais pense être libre: il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement: sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien.”

KANT: Die Religion innerhalb der blossen Vernunft, voetnoot bij hoofdstuk 4 (tweede deel, paragraaf 1) schrijft dat de soeverein (in casu: God) noodzakelijk een constructie is, een hypostasiëring van een persoonlijk ideaal, en geen voor allen gegeven objectieve entiteit: “Denn auf welcherlei Art auch ein Wesen als Gott von einem anderen bekannt gemacht und beschrieben werde, ja ihm ein solches auch...selbst erschienen möchte, so muss er diese Vorstellung doch allererst mit seinem Ideal zusammen halten, um zu urteilen, ob er befugt sei, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren.” De idee van een vertegenwoordiging ontslaat de mensen niet van hun zelfverantwoordelijkheid. Dezelfde idee vindt men ook bij Locke, in *The Reasonableness of Christianity*: “Reason is natural revelation, whereby the eternal Father of light and fountain of all knowledge communicates to mankind that portion of truth which he has laid within the reach of their natural faculties. Revelation is natural reason enlarged by a new set of discoveries communicated by God immediately, which reason vouches the truth of by the testimony and proofs that it comes from God. So that he who takes away reason to make way for revelation puts out the light of both.”

probleem van de vertegenwoordiging zich niet te stellen, zeker niet wanneer men poneert dat de sterken het recht hebben over de zwakken te heersen, of dat de meerderheid het recht heeft over de minderheid te heersen. Wie dat beweert zal zich ook niet vermoeien met het zoeken naar een morele basis voor de heerschappij in de vorm van een fundering van de gehoorzaamheidsplicht van de zwakken of van de leden van de overheerste minderheid. Voor hem is de heerschappij een zichzelf rechtvaardigend *fait*. Het is echter duidelijk dat zo'n theorie vanuit het standpunt van de praktische filosofie geen aanvaardbaar rechtstheoretisch alternatief is, vermits zij geen enkel criterium introduceert voor de *ex ante* classificatie van handelingen als rechtmatig of als onrechtmatig. Neemt men daarentegen aan dat de "goeden" het recht hebben over de "slechten" te heersen, of dat de "wijzen" het recht hebben over de "dwazen" te heersen, dan staat men opnieuw voor de problemen van de vertegenwoordiging en van de gehoorzaamheidsplicht, die ook hier onoplosbaar zijn. Wie heeft het recht te beslissen wie "goed" en wie "slecht" is, wie "wijs" en wie "dwaas"? Waarom zou iemand zich moeten neerleggen bij andermans oordeel over die zaken? Ook dit alternatief is allerm minst een prescriptie voor een ordelijke, rationele samenleving. Het is dus hoog tijd dat we het fundamenteel rechtsbeginsel zelf onder ogen nemen.

3

HET FUNDAMENTEEL RECHTSBEGINSEL

“The only right is what is after my constitution.”

R.W. EMERSON

“Peace rules the day, where reason rules the mind.”

W. COLLINS

DE GELDIGHEID VAN HET FUNDAMENTEEL RECHTSBEGINSEL

IS HET FUNDAMENTEEL rechtsbeginsel geldig? Dat is de vraag die in dit hoofdstuk aan de orde wordt gesteld. Geen van de geïdentificeerde alternatieven is aanvaardbaar, maar de eliminatie van die alternatieven is op zich nog geen bewijs van de geldigheid van het fundamenteel rechtsbeginsel.

De eerste taak zal erin bestaan aan te tonen dat het fundamenteel rechtsbeginsel geen leeg beginsel is, d.w.z. dat er tenminste één middel is waarover een mens het recht heeft soeverein te beschikken (aangenomen dat het zinvol is mensen als rechtssubjecten te beschouwen). Het bewijs van die propositie maakt de weg vrij voor het bewijs van de geldigheid van het beginsel zelf.

Het fundamenteel rechtsbeginsel, het beginsel van de morele autonomie, impliceert dat ieder mens het recht heeft zelf te beslissen wat hij met zijn leven zal doen, dat ieder mens het recht heeft zijn eigen wetgever te zijn: ieder mens heeft het recht zelf uit te maken wat het beste is wat hij van zijn leven kan maken. Heeft ieder mens dit recht? Heeft ieder mens het recht te oordelen wat hij behoort te doen, te geloven of te begeren? Als niet ieder mens dat recht heeft, d.w.z. als niet ieder mens het recht heeft over zijn eigen oordeelsvermogen te beschikken, dan zijn er maar twee mogelijkheden (gesteld dat het zinvol is over het recht te spreken): ofwel hebben sommigen het recht over hun eigen oordeelsvermogen te beschikken, terwijl anderen dat recht niet hebben, ofwel heeft iedereen het recht over ieders oordeelsvermogen te beschikken. Zelfs als we geen rekening houden met de hierboven geproduceerde argumenten, dan nog is onmiddellijk duidelijk dat beide alternatieven absurd zijn: het heeft geen enkele zin het beschikkingsrecht over de kritische vermogens van de ene mens aan een ander mens (of aan om het even welke andere entiteit) toe te schrijven.

Inderdaad, ieder mens, als rationeel wezen, kan oordelen vellen, vragen stellen, en trachten deze vragen te beantwoorden—maar geen enkel mens kan de oordelen van een ander vellen, de vragen van een ander stellen, of voor een ander uitmaken wat die als een bevredigend antwoord op die vragen zal beschouwen. Het is een onmiddellijk evidente metafysische onmogelijkheid dat A de oordelen van B zou vellen, of B de oordelen van A. Als we vragen wie het recht heeft A's oordelen te vellen, dan kunnen we enkel antwoorden: A zelf. Elk ander antwoord is manifest absurd. Het gaat hier uiteraard niet om een arbitrair waarde-oordeel, maar om een noodzakelijke voorwaarde die we moeten aanvaarden, willen we in staat zijn de uitdrukking 'X heeft het recht...' zinvol te gebruiken.

Het is onzinnig te beweren dat A het recht heeft de oordelen van B te vellen, omdat het onzinnig is te veronderstellen dat A het recht heeft te doen wat hij hoe dan ook niet kan doen; zoals het ook onzinnig is te veronderstellen dat A niet het recht heeft te doen wat hij hoe dan ook niet kan nalaten te doen of wat niemand anders in zijn plaats kan doen. Het is een onmiddellijk evident gegeven dat, als het überhaupt zinvol is te zeggen dat mensen rechten hebben, ieder mens het recht heeft zijn eigen oordelen te vellen, en dat niemand het recht heeft de oordelen van een ander te vellen. Ieder mens heeft het recht te beschikken over zijn eigen kritische vermo-

gens, geen mens heeft het recht te beschikken over de kritische vermogens van een ander. Het minste wat we kunnen zeggen is dat ieder mens het recht heeft over zichzelf te beschikken, als we onder ‘zichzelf’ niet meer begrijpen dan zijn eigen oordeelsvermogen, of de organische structuur waarin dat vermogen belichaamd is. Gegeven deze restrictieve bepaling van de omvang van ieder mens, kunnen we stellen dat het fundamenteel rechtsbeginsel een noodzakelijke waarheid is. De alternatieve rechtstheorieën worden tot klinkklare nonsens gereduceerd wanneer we ze gaan toepassen op het menselijk oordeelsvermogen. De oordeelsvrijheid kan men een mens niet ontnemen zonder hem zijn oordeelsvermogen, d.w.z. zijn rationaliteit, te ontnemen; maar dan verwerft men geen controle over zijn oordelen. Men kan wel trachten een mens te bedriegen, door hem allerlei valse informatie te bezorgen, maar ook dan verwerft men geen controle over zijn oordelen.

Dat ieder mens verantwoordelijk is voor zijn eigen oordelen, betekent natuurlijk niet dat ieder mens de auteur is van de inhoud van de proposities die hij in zijn oordeel bevestigt en aanvaardt of ontkent en verwerpt. Het betekent enkel dat hijzelf de auteur is van de bevestiging of ontkenning van die propositie, en, dus dat hij verantwoordelijk is voor het feit dat hij die en die proposities aanvaardt en die en die andere proposities verwerpt—voor het feit dat hij deze proposities wel en die niet tot de zijne maakt, en op basis van die oordelen redeneert en reageert en handelt. Elk oordeel verwijst naar het oordelend subject: “*Ik vind dat...*”, “*Voor mij is...*”, “*Ik geloof dat...*” enz. Een oordeel is nooit voor te stellen als een propositie voorafgegaan door de onpersoonlijke modale uitdrukking ‘het is niet waar dat...’, of iets van die aard, maar altijd als een subjectgebonden valuatie: “*Ik meen dat...*”. Zoals Nietzsche het stelt in zijn *Wille zur Macht*: “de valuatie ‘Ik geloof dat dit en dat zo is’ is de essentie van de waarheid”¹. Waarheid, schoonheid, goedheid, zijn oordeelscategorieën en hebben geen enkele zin los van een oordelend subject.

Het zou absurd zijn te stellen dat ieder mens zelf de inhoud van alle door hem beoordeelde proposities creëert. Dat is evident niet het geval: de meeste mensen nemen in de meeste gevallen gewoon de stellingen van anderen over en blijven vaak een eens gevormd oordeel kritiekloos trouw, zelfs als de bewijzen voor de onjuistheid ervan zich opstapelen. Vele mensen ontwijken de oordeelslast door zich te richten naar de oordelen van

¹ F.NIETZSCHE: *Der Wille Zur Macht*. p.275 in de vertaling van W.Kaufman en R.J.Hollingdale: *The Will to Power*. New York 1967

anderen die zij als autoriteiten op een bepaald gebied beschouwen, maar ook dan oordelen zij zelf wie zij als autoriteit zullen beschouwen—aan wiens oordeel zij meer gewicht zullen hechten i.v.m. een bepaalde kwestie dan aan hun eigen oordeel.

Vele mensen vertrouwen op hun intuïties en emoties, d.w.z. op de cognitieve en evaluatieve oordelen die het resultaat zijn van de bliksemsnelle verwerking door hun onderbewustzijn van de in de perceptie gegeven omstandigheden.² De emoties en intuïties staan niet tegenover de kritische oordelen; zij zijn zelf het product van de in het onderbewustzijn opgeslagen vroegere oordelen en interpretatieschemata, en dus van de vroegere oordeelsactiviteit. Hoewel zij op het moment zelf waarop ze zich voordoen spontane, niet rationele opwellingen lijken, zijn zij naar hun oorsprong door en door rationeel. Het is derhalve absurd te geloven dat intuïties en emoties een directe, authentieke, “animale” kennis kunnen opleveren, een zuivere kennis, niet bezoedeld door de tussenkomst van de rede. De intuïties en emoties zijn integendeel automatisch of spontaan gegenereerde conclusies i.v.m. tegenwoordige gebeurtenissen of toestanden, op grond van vroegere oordelen. Wie zich door zijn intuïties of emoties laat leiden, laat zich leiden door de oordelen van het kind dat hij eens geweest is, of door de oordelen van de autoriteiten die hij eens heeft aanvaard. De kwaliteit van die conclusies hangt af van de kwaliteit van die vroegere oordelen; zij kan in geen geval beter zijn dan deze.

Die spontane beoordeling is uiteraard van vitaal belang: zij ontslaat de mens van de noodzaak in elke situatie opnieuw een kritische deliberatie op gang te brengen, en zorgt ervoor dat in de meeste gevallen een mens nooit zonder premissen is, dat hij altijd wel enig idee heeft wat hem te doen staat, zelfs als hij geen tijd heeft te delibereren. Maar de betrouwbaarheid van die intuïtieve en emotionele responsen kan nooit groter zijn dan de be-

2 Cf. N.BRANDEN: *The Psychology of Self-Esteem*. 1969, New York 1981, 64–94. De hier gegeven ‘cognitieve’ benadering van emoties en intuïties betreft deze uiteraard uitsluitend als factoren in het verklaren van handelingen, en niet als louter passieve fysieke “aandoeningen”. Cf. P.BREGGIN: *The Psychology of Freedom*. Buffalo, N.Y. 1980, p.43: “What we usually call emotions have many highly intellectual and even rational colorations to them...Despite the complexity and little understood nature of emotions, it is important to underscore their more or less automatic nature, and, in the case of the more highly developed emotions, such as love, hate, and happiness, to understand their dependence upon specific volitional thoughts, or the choice-making-process.” J.BELOFF: *Overzicht van de moderne psychologie*. Utrecht–Antwerpen 1976, p.196 vat de fundamentele motivering voor deze benadering: “Misschien is de tegenwoordige voorkeur voor de cognitieve psychologie niet meer dan een late erkenning door de psychologen van het feit dat de mensen hersenen hebben, en dat hun hersenen meer zijn dan een schakelbord voor het verbinden van receptoren en effectoren.” Ook zo in Branden, op.cit., 1–15.

trouwbaarheid van het proces van oordeelsvorming dat aan de basis ervan ligt. Wie de gewoonte aankweekt kritisch te oordelen zal tot de bevinding komen dat zijn intuïties en emoties relatief betrouwbaar zijn. Wie dat niet doet zal ondervinden dat zijn intuïties en emoties hem weinig houvast geven. Waar het hier echter om gaat is, dat iemands emoties en intuïties afhankelijk zijn van zijn eigen oordelen in het verleden, en dat hij op die manier ook voor zijn emotionele en intuïtieve reacties verantwoordelijk is. En uiteraard blijft hij verantwoordelijk voor zijn beslissing zijn intuïties en emoties nu te volgen, of integendeel na te gaan of het in dit voorliggende concrete geval niet beter is ze in vraag te stellen. Evenmin als de uitspraken van anderen zijn de spontane cognitieve en evaluatieve valuaties die het onderbewustzijn genereert meer dan te beoordelen gegevens. En dat geldt ook voor de zgn. “stem van het geweten”, de uitdrukking van de waardeoordelen die in het opvoedingsproces zo sterk worden beklemtoond. In elk geval is er voor een mens geen enkele biologische noodzaak zijn emoties of intuïties of zijn “sociale meerderen” blindelings en onvoorwaardelijk te volgen. Gelukkig begint dit inzicht opnieuw veld te winnen in de vorm van de ontmaskering van het concept van de “geestesziekten”, dat sinds Charcot en Freud³ was uitgegroeid tot een nagenoeg alle gedragsvormen omvattend geheel, en dat vooral gebruikt werd om morele oordelen uit te schakelen: als men er in slaagt bepaalde gedragingen of handelingen als symptomen van een ziekte te karakteriseren, dan geeft men daarmee te kennen dat het ongepast is te geloven dat de betrokkene als moreel persoon verantwoordelijk is voor zijn daden, of zelfs dat het ongepast is te geloven dat de betrokkene een moreel subject is.

Dat de meeste proposities waarop iemand zich baseert om zijn leven en handelingen te organiseren gewoon van anderen overgenomen zijn is evident. Opvoeding en onderwijs hebben als voornaamste doel kennis of meningen door te geven aan anderen (en hetzelfde geldt voor propaganda). Maar het feit dat A met veel nadruk en gezag in B's aanwezigheid verklaart dat X waar is, of dat B gelooft dat X waar is omdat A het zegt, betekent niet dat B's oordeel over de waarheid van X door A geveld wordt. Het oordeel “En ook voor mij is X waar” moet van B zelf komen. Hij moet beslissen of voor hem X een geloofwaardige propositie is. Zelfs als hij als algemene regel heeft aangenomen alles te geloven wat A zegt, dan nog blijft dat *zijn*

³ Zie Thomas SZASZ: *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. Revised edition, New York 1974, 17–43. Zie ook P.R.BREGGIN: “Madness is a failure of free will; therapy too often encourages it.” in VERDIGLIONE, A.: *La folie dans la psychanalyse*. Paris 1977.

beslissing. En het blijft slechts zijn beslissing tot *hij* iets anders beslist. Er is geen magische transplantatie van A's oordeel in B's bewustzijn.

Mensen zijn zelf, persoonlijk, verantwoordelijk voor het beleid dat ze in dit verband voeren, ook als dat beleid erin bestaat zo weinig mogelijk na te denken, zo weinig mogelijk vragen te stellen, zoveel mogelijk op "autoriteiten", of op emoties en intuïtie te vertrouwen.⁴ Ongetwijfeld zal het voor vele mensen, die het gewoon zijn een dergelijk cognitief en evaluatief beleid te voeren, en helemaal niet kieskeurig zijn m.b.t. de inhoud van hun geest, een hele karwei zijn zich te onderwerpen aan de nodige zelfdiscipline, wanneer ze uiteindelijk dan toch tot de conclusie komen dat ernstig nadenken een vitale noodzaak is, dat een open geest, de bereidheid overgeleverde interpretaties en gemeenplaatsen in vraag te stellen, een absolute voorwaarde is om van het leven iets te maken (in plaats van het te ondergaan). Iemand die zich nooit geoefend heeft in het controleren van de activiteiten van zijn geest moet niet verwachten dat het hem gemakkelijk zal vallen zich te bevrijden van die mentale lethargie, wanneer hij tenslotte ondervindt dat de controle over zijn leven hem ontsnapt, dat zijn plannen systematisch mislukken, of dat hij zelfs aan zijn successen geen vreugde kan beleven.

Voor sommige van deze mensen zal de inspanning allicht te veel zijn: zij komen tot het besluit dat het allemaal te moeilijk is en geven de poging kritisch te leven snel weer op. Maar dat verandert niets aan het fundamenteel gegeven van de oordeelsvrijheid. Het spreekt vanzelf dat het feit dat men zijn leven baseert op bepaalde oordelen (bijv. op het oordeel dat het beter is de oordelen van anderen te volgen dan zelf te oordelen) gevolgen heeft voor het leven—en er is niets paradoxaals aan de mogelijkheid dat wie zijn leven baseert op bepaalde oordelen na verloop van tijd vaststelt dat hij, juist als gevolg van de door hem gekozen levenspolitiek, nagenoeg niet meer in staat is zelfstandig te oordelen over de situaties waarmee hij geconfronteerd wordt. Dat is geen onwaarschijnlijk gevolg van een politiek van vlucht voor zelfverantwoordelijkheid. Maar ook die vlucht is een eigen beslissing, en de gevolgen van die vlucht zijn de gevolgen van een eigen beslissing. Er is geen manier waarop een mens aan zijn zelfverantwoordelijkheid kan ontsnappen. Zoals Camus zei: zelfs de zelfmoord komt één beslissing te laat.

4 BRANDEN: op. cit. bij 130 (noot intuïties).

Oordelen is 's mensen lot.⁵ Mensen kunnen kiezen, ja of neen zeggen, en dus moeten ze kiezen—en dus kiezen ze. De specifieke menselijke bewustzijnsvorm is conceptualiserend: mensen *begrijpen* hun wereld door middel van begrippen; maar begrippen zijn geen oncontroleerbare secreties van de ene of de andere klier, maar constructies, producten van de activiteit van de geest. In en uit zichzelf zijn begrippen volmaakt passieve, inerte dingen—zij zijn wat de mensen ervan maken. Uit zichzelf hechten ze zich niet vast in het bewustzijn; uit zichzelf vormen ze geen theoretische combinaties; uit zichzelf veroorzaken ze geen enkele handeling, ook al is elke handeling niets anders dan de uitvoering van een conceptueel plan. Het conceptueel bewustzijn is een volitioneel bewustzijn: het werkt niet automatisch volgens een biogenetisch, gepreprogrammeerd patroon. De operaties van het conceptueel bewustzijn hebben betrekking op logische entiteiten en moeten kritisch gecontroleerd worden, in het licht van conceptuele normen. Een complexe theorie is een constructie, geen organische groei: begrippen groeien niet aan mekaar in proposities, en proposities groeien niet aan mekaar in theorieën of verhalen. Wanneer iemand, onder invloed van alcohol of drugs, onzin of onsamenhangende praat uitkraamt, dan is dat omdat *hij* dronken of beneveld is, en niet omdat alcohol en drugs inwerken op concepten of proposities en hun “natuurlijke” combinatienegingen verstoren. De kritische inspanning nodig om gedachten logisch te ordenen is een wilsdaad, geen automatische reflex.

De fundamentele vraag voor ieder mens is: “Nadenken of niet-nadenken?”—en dat is een keuze waaraan niet te ontkomen valt.⁶ Mensen hebben

5 BRANDEN: op.cit., 28–35. BREGGIN: Op.Cit. bij p.116, 43–52. J.M.BOYLE JR., G. GRISEZ, O.TOLLEFSEN: Free Choice, A Self-Referential Argument. Notre Dame, Ind. 1976, 20–23, 153–184. W.I. MATSON: Sentience. Berkeley, Cal. 1976, 116–184. H.B.VEATCH: Rational Man. Bloomington, 1962, p.153: “...we find ourselves, with respect to the objects of our wishes and desires always caught up in an interplay of free judgment and free choice.”

6 A.RAND: Atlas Shrugged. New York 1957 p.1012; gecit. in BRANDEN: op.cit., p.37. “Man’s capacity to default on the responsibility of thinking is too easily observable. He must choose to focus his mind; he must choose to aim at understanding. The act of focusing pertains to the operation of a man’s consciousness, to its method of functioning—not to its content. A man is in focus when and to the extent that his mind is set to the goal of awareness: clarity, intelligibility, with regard to the object of his concern. To sustain that focus with regard to a specific issue is to think. To let one’s mind drift in will-less passivity: directed only by random impressions, emotions or associations, or to consider an issue without genuinely seeking to understand it, or to engage in an action without a concern to know what one is doing—is to be out of focus. What is involved here is not an issue of the degree of a man’s intelligence or knowledge...It is an issue of the basic regulating principle that directs the mind activity...Thus, the choice to focus does not consist of moving from a state of literal unconsciousness to a state of consciousness...(but) to move from (relative) mental passivity to purposeful mental activity—to initiate a process of directed cognitive integration.” pp.40–41.

kritische vermogens, maar deze werken niet “vanzelf”; ze moeten gebruikt, aangewend, ingezet worden. Ieder voor zich moet beslissen of en wanneer hij zijn kritische vermogens zal gebruiken, en moet die beslissing voortdurend opnieuw nemen. Nadenkend leven met een open geest vergt een voortdurende inspanning. Van zodra men zijn aandacht laat verslappen loopt het denkproces vast; van zodra men zijn geest afsluit voor nieuwe informatie, nieuwe vragen, nieuwe inzichten, heeft men geen andere keus dan te werken met oude informatie, oude antwoorden op oude vragen, en oude inzichten.

Al schijnt voor diegenen die niet-nadenken verkiezen boven nadenken al het gepraat over kiezen en beslissen op zijn minst fel overdreven, omdat ze zich nagenoeg nooit aan kritische deliberaties wagen, en stevast voortgaan op de ingeving van het moment, toch berust ook hun leven op een concatenatie van keuzen en oordelen, toch is ook hun leven niet meer dan de consequentie van hun voortdurend herhaalde keuze niet na te denken. Zoals hierboven al gezegd: een oordeel is niet minder een oordeel als het op onkritische, onintelligente wijze tot stand komt—onredelijkheid is evenzeer een teken van rationaliteit als redelijkheid. Ongetwijfeld zijn er mensen wier hersenen zodanig beschadigd zijn dat ze niet langer als rationele wezens kunnen beschouwd worden, maar die mensen kunnen hoe dan ook niet in leven blijven tenzij in artificiële omstandigheden waarin anderen voor hen zorgen en anderen de oordelen vellen en de beslissingen nemen waarvan hun overleving afhangt.⁷

Nadenken of niet nadenken—ieder mens heeft als rationeel wezen die keuze altijd voor zich. “Kiezen” is een moeilijk en ongewoon concept. Het tart de gewone regels van de modale inferentie, die wel toelaten uit “moe-ten” te besluiten tot “kunnen”, maar niet omgekeerd uit “kunnen” tot “moe-ten”. Noodzakelijkheid impliceert mogelijkheid, maar het omgekeerde geldt in het algemeen niet, behalve wanneer het gaat om kiezen. De mogelijkheid hebben te kiezen tussen twee (of meer) alternatieven, is genoodzaakt zijn te kiezen. Wie kan kiezen moet kiezen; en wie moet kiezen, kiest, wat hij ook doet, hoe hij ook moge te werk gaan bij het bepalen van zijn keuze. Ook dieren kiezen, maar bij de dieren, die niet over een conceptualiserend bewustzijn beschikken doch enkel over een percipiërend bewustzijn, gaat het alleen om intratemporele keuzen, om een keuze uit gegevens die ge-

⁷ Het spreekt vanzelf dat mensen (in de biologische betekenis, leden van de soort *Homo Sapiens*) wier rationele capaciteit onherroepelijk vernietigd is buiten het bereik van dit boek vallen: zij zijn geen handelende wezens, a fortiori geen morele subjecten, a fortiori geen rechtssubjecten.

lijktijdig aanwezig zijn, niet om intertemporele keuzen waarin eventueel onmiddellijk beschikbare bevredigingen opgeofferd worden voor pas later beschikbare bevredigingen en die onmogelijk zijn zonder het vermogen zich verschillende toekomstige, niet in de perceptie gegeven sequenties van handelingen en gebeurtenissen voor te stellen en deze te evalueren.⁸

Ieder mens heeft het vermogen te kiezen hoe hij zal oordelen, welke concepten hij tot de zijne zal maken, welke stellingen hij zal aanvaarden, welke criteria hij daarbij zal hanteren. Nadenken en oordelen zijn *vrije* activiteiten. Zij hebben betrekking op logische entiteiten, op objecten uit wat Popper Wereld 3 noemt, de wereld van de “objectieve” kennis, niet op fysische of psychische entiteiten en gebeurtenissen.⁹ Deze objecten zijn objectief in die zin dat we bepaalde eigenschappen ervan kunnen ontdekken—bijv.: we kunnen ontdekken dat een bepaalde theorie inconsistent is, of dat we met behulp van een aantal correspondentieregels de ene theorie in de andere kunnen afbeelden, enz. Maar die ontdekkingen presupposeren een bepaalde wetmatigheid in Wereld 3. Aangezien nu logische objecten willekeurig combineerbaar zijn (bijvoorbeeld in een nonsens-gedicht, of in een pseudo-wetenschappelijke tekst waarin oppervlakkige analogieën, bijv. op basis van de linguïstische particulariteiten van een bepaalde taal, worden aangewend om aan te tonen dat er “diepere” verbanden bestaan tussen zeer uiteenlopende disciplines), kunnen de enige wetmatigheden in Wereld 3 alleen maar van normatieve aard zijn en die normen zijn zelf Wereld 3 objecten, geen ex post of a posteriori ontdekte regelmatigheden in de interactie onder een veelheid van voorafgegeven objecten.

Er zijn geen voorafgegeven objecten in Wereld 3: begrippen, theorieën, vragen, probleemstellingen, enz. zijn menselijke constructies—al kunnen de mensen in die constructies dan wel een objectieve, niet bedoelde orde ontdekken als zij deze kritisch gaan ondervragen. De wetten van de logica oefenen geen fysieke, mechanische dwang uit. Niemand verkeert in de onmogelijkheid de wetten van de logica niet te volgen. Als men zegt dat iemand “logisch verplicht” is iets te geloven, te beweren of te doen, dan heeft men het over een *morele* verplichting, over een *behoren*, niet over een *moeten* of *niets-anders-kunnen-dan*. Impliciet in die uitspraak is de

8 Cf. M. ADLER: op.cit.bij p.105, p. 153 e.v. en Don D. DAVIS: The Unique Animal.

9 Cf. K.R. POPPER: Objective knowledge. Oxford 1972. K.R. POPPER: Autobiografie. Utrecht–Antwerpen 1978. K.R. POPPER & J. ECCLES: The Self and Its Brain. New York 1977. E.D. KLEMKE: “Karl Popper, Objective Knowledge and the Third World” Philosophia 9, 1979, 45–62. A.O’HEAR: Karl Popper. London 1980.

stelling dat de mensen de regels van de logica behoren te respecteren. Een oordeel vellen veronderstelt altijd de overtuiging dat in het licht van de beschikbare gegevens een bepaald alternatief objectief beter is dan een ander alternatief, d.w.z. de overtuiging dat dat bepaalde alternatief, in het licht van de beschikbare gegevens, behoort geprefereerd te worden.

Wat men gelooft of begeert gaat altijd terug op een keuze en uiteindelijk op de keuze tussen nadenken en niet-nadenken, tussen het kritisch toetsen en logisch analyseren van de gegevens en het kritiekloos aanvaarden van emotionele of intuïtieve of in de sociale omgeving gegenereerde oordelen. Deze keuze is de primaire, de fundamentele keuze. Het is een keuze zonder causale antecedenten—de enig absoluut vrije keuze. De meeste keuzes die wij maken zijn *consequente* keuzes, bijv. conclusies van deliberaties, of gevolgen van de beslissing toe te geven aan de gedragsneigingen die geproduceerd worden door onze emotionele en intuïtieve responsen. Maar de fundamentele keuze, de keuze te delibereren of niet, is zonder antecedenten: ze is niet de conclusie van een deliberatie en kan dat uiteraard ook niet zijn, en ze is evenmin het gevolg van een beslissing wel of niet te delibereren. Ze is m.a.w. volstrekt willekeurig, d.w.z. afhankelijk van de wil—maar, zoals we zullen zien, niet willekeurig in die zin dat het ene alternatief even redelijk is als het andere. Zeer terecht schrijft Nathaniel Branden:

“De vrijheid van de mens zijn intellectuele vermogens te activeren en te concentreren of niet, na te denken of niet na te denken, is een keuze van een unieke soort, en moet goed onderscheiden worden van alle andere categorieën van keuzen. Ze moet goed onderscheiden worden van de beslissing na te denken over een bijzonder object: *waarover* iemand nadenkt hangt af, in elk particulier geval, van zijn waarden, belangstelling, kennis en bijzondere omstandigheden. Ze moet ook onderscheiden worden van de beslissing een bepaalde fysieke handeling te stellen—een beslissing die eveneens afhangt van zijn waarden, belangstelling, kennis en context. Deze beslissingen impliceren causale antecedenten van een soort die vreemd is aan de beslissing na te denken of niet.

“De primaire keuze na te denken, zijn intellectuele vermogens te activeren en te concentreren met het oog op cognitieve integratie, is causaal niet reduceerbaar: zij is de hoogste regulator in het mentaal systeem; en is onderworpen aan de diepste volitionele controle door de mens. In relatie tot deze keuze zijn alle andere keuzen en beslissingen ondergeschikte regelsystemen...

“Erkennen dat de mens vrij is na te denken of niet na te denken is erkennen

dat, in een gegeven situatie, de mens in staat is na te denken en in staat is niet na te denken, d.w.z. na te laten na te denken. De keuze na te denken (niet het denkproces, maar de keuze welke dat proces presupposeert) en het activeren en concentreren van de intellectuele vermogens, vormen een ondeelbare handeling, waarvan de oorzaak de persoon zelf is”.¹⁰

De oorzaak moet de persoon zelf zijn, d.w.z. het is de persoon zelf die kiest.¹¹ Die keuze is immers een antwoord op een vraag, op de bewustwording van het leven als problematisch. Het feit dat die vraag, zelfs onuitgesproken, er is, kan allicht causaal verklaard worden; maar als het een vraag is, dan kan het niet zijn dat zij a.h.w. automatisch of spontaan het antwoord veroorzaakt.

De precieze lokalisering van de menselijke vrijheid in de werking van het oordeelsvermogen onderstreept de distinctie van ieder mens. Zij verklaart waarom een mens verantwoordelijk is voor wat hij begeert en gelooft; waarom hij verantwoordelijk is voor de alethische, esthetische en ethische premissen op basis waarvan hij zijn leven organiseert en de stroom der gebeurtenissen tegemoet treedt—ook als hij niet zelf de auteur is van de

¹⁰ BRANDEN: op.cit. p.43

¹¹ Over deze notie van “agent-causation” of “agency” schijnt nogal wat verwarring te bestaan. De bron hiervan lijkt me te zijn dat men het begrip “oorzaak” zoals men het vroeger gebruikte in de natuurwetenschap als het enige “wetenschappelijke” beschouwt. Dit is fout: het begrip “oorzaak” speelt in de mathematische fysica geen rol (zie de baanbrekende werken van K. PEARSON: *The Grammar of Science*. London 1892, en E. MACH: *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*. Prague 1883.): de ultieme oorzaken van de natuurkundige fenomenen zijn onbekend, zodat we er niets mee winnen te zeggen dat “de natuur maakt dat...” of “God veroorzaakt...” en ons ermee moeten tevreden stellen functionele samenhangen tussen de verschijnselen op te sporen. Maar menselijke handelingen, d.w.z. handelende mensen, veroorzaken een en ander. Wat de “oorzaken” van het bestaan van mensen zijn is een open natuurwetenschappelijke vraag; maar dat ik deze tekst produceer in overeenstemming met een door mij gekozen doel, rekening met door mij aanvaarde normen enz. is geen open vraag. In de fysica kunnen we niets anders doen dan relaties tussen “effecten” noteren, aangezien we nooit kunnen weten of we werkelijk alles kennen wat er over het ene of het andere systeem te weten is. In de wetenschappen van het menselijk handelen daarentegen gaan we niet van de meest oppervlakkige effecten naar de meest verborgen effecten, maar van de oorzaak (het feit dat mensen dingen doen om hun doelen te bereiken en dat op basis van oordelen) naar de gevolgen. Er is geen diepere oorzaak voor de wetenschappen van het menselijk handelen, vermits er geen “lager” niveau is in termen waarvan we de specifieke karakteristiek van het handelen, nl. de gebondenheid aan het oordeel, zouden kunnen verklaren.

De bedoeling is echter juist “to make the world around us intelligible in terms of human action and the pursuit of plans, ... to trace the unintended consequences of such actions.” L. LACHMANN: “Sir John Hicks as a Neo-Austrian” *South African Journal of Economics* 41, 1973. 204. Zie ook HAYEK: *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. New York 1969. HK 2 en HAYEK: *Individualism and Economic Order*. London 1976: HK 3, pp.67–68, en HK 2. Het menselijk handelen trachten te analyseren in termen van een vanuit de natuurwetenschappen gereïmporteerd (en aldaar vervormd) causaliteitsbegrip, of de notie van “agent-causation” toetsen aan de maatstaf van die geëmacereerde “event-causation” die het het langst heeft uitgehouden in de natuurwetenschap, is de zaken op hun kop zetten.

propositionele inhoud van die premissen. Het feit dat *hijzelf* die premissen moet aanvaarden, hoe onkritisch ook zijn aanvaarding moge zijn, dat ze slechts *zijn* premissen worden door *zijn* affirmatie ervan, is voldoende om zijn verantwoordelijkheid ervoor vast te stellen.

Het feit van de menselijke oordeelsvrijheid is het fundamentele uitgangspunt voor de rechtsfilosofie. Als het überhaupt zinvol is over recht te spreken, dan kunnen we op grond van dit feit alleen al zeggen dat ieder mens een soeverein rechtssubject is. Dat ieder mens het recht heeft zelf te beslissen, te oordelen wat *hij* als waar, als goed, als schoon zal beschouwen, is een noodzakelijk ware propositie, in die zin dat, als het rechtsbegrip betekenis heeft, het absurd zou zijn deze propositie te negeren. Dat recht *kan niet* aan een ander worden toegeschreven dan aan diegene die zelf oordeelt.

Hieruit volgt dat ieder mens het recht heeft over zijn eigen kritische vermogens, en dus over het lichaam waarin die vermogens belichaamd zijn, te beschikken. Ieder mens is, om een ander idioom te gebruiken, van nature eigenaar van zijn eigen wil, d.w.z. van het in zijn biologisch organisme belichaamde vermogen de gedragingen van dat lichaam te organiseren op basis van oordelen. *Als middel* behoort dat lichaam, met die vermogens, noodzakelijk toe aan degene wiens lichaam het is. Zo het al gehoorzaamt, dan alleen aan Zijn wil. Sommige mensen (bijv. yogi 's) hebben veel meer positieve controle over hun lichaam dan anderen, maar niemand kan over het lichaam en de rationele vermogens van een ander beschikken dan met de toestemming van een ander men kan een ander wel doden, verdoven of vastgrijpen, maar dan heeft men niet een positieve controle over de rationele vermogens van dat lichaam.

Zeggen dat ieder mens het recht heeft met al zijn middelen te doen en te laten wat hij wil, is dus nooit een "lege" uitspraak. De uitdrukking 'met zijn middelen' heeft *altijd* referentie als we het hebben over een mens als rationeel wezen, met een kritisch, vragend-oordelend bewustzijn. Er is altijd een middel dat we zonder meer als specifiek iemands middel kunnen aanduiden; en als het begrip van het recht zinvol is, dan is er altijd iets waarmee iemand het recht heeft te doen en te laten wat hij wil. De ascriptie ervan wordt gedicteerd door de natuur van de mens als een rationeel wezen.

Tot hiertoe heb ik het enkel over de conditionele propositie gehad, dat, *als* het rechtsbegrip zinvol is, mensen zeker het recht hebben zelf te oor-

delen. Zo dadelijk zal ik trachten aan te tonen dat we deze voorwaarde zonder meer kunnen aanvaarden. Eerst wil ik echter commentaar leveren op de ambivalentie van het leven in een georganiseerde samenleving t.o.v. de ontwikkeling van het oordeelsvermogen en het gebruik ervan. Het feit dat mensen in een netwerk van gemeenschapsverbanden samen leven en met mekaar kunnen communiceren houdt in dat vele mensen in leven kunnen blijven zonder veel na te denken, door zich te verlaten op de oordelen van anderen, van “autoriteiten”. Wie stelselmatig verkiest de autoriteiten te volgen, of zijn intuïties en emoties of zijn geweten, die alle ook slechts weerspiegelingen of sporen zijn van de oordelen van anderen, kan in een gemeenschapsverband meestal goed overleven, terwijl iemand die als een Robinson Crusoe in een geïsoleerde context zou leven wel verplicht is alle problemen zelf op te lossen, wil hij enige kans op overleven hebben. De omstandigheid dat men voor heel wat problemen kan vertrouwen op de oordelen van anderen betekent dat mensen in een sociale context een economisch gebruik van hun mentale energie kunnen maken en zich toelleggen op de voor hen persoonlijk meest belangwekkende problemen, dat ze zich ten volle kunnen overgeven aan de uitwerking van een persoonlijke bijdrage. Ook het denken volgt de wet van de voortschrijdende arbeidsverdeling—kennis is een economisch goed dat moet geproduceerd worden en onderhouden opdat het dienstbaar zou kunnen zijn. Maar anderzijds houdt diezelfde omstandigheid in dat vele mensen in de gelegenheid verkeren de intellectuele luiheid en het intellectueel parasitisme tot een tweede natuur te maken, zonder direct risico voor zichzelf.

Paradoxaal genoeg maakt de sociale context voor vele mensen een bestaanswijze mogelijk waarin precies hun meest kenmerkend menselijke vermogens een ondergeschikte rol krijgen. De communiceerbaarheid van de kennis ontslaat hen van de noodzaak zelf na te denken. Hun rede, het meest essentiële overlevingsinstrument van de mens als biologische soort blijft nagenoeg werkeloos. Het is dit fenomeen dat Aristoteles vermoedelijk ertoe aanzette te spreken over “natuurlijke slaven”; er zijn mensen die participeren in de rationele natuur van de mens, in die zin dat ze volstrekt bekwaam zijn te begrijpen wat van hen verlangd wordt, maar toch nooit zelf gaan redeneren, toch nooit zelf aan zichzelf vragen gaan stellen. Het is echter misleidend deze mensen als “natuurlijke” slaven te bestempelen.

Zij parasiteren wel op de kennis en de wijsheid van anderen, en verzinken daardoor in een totale afhankelijkheid van de anderen, van de “autoriteiten”,

die zij blindelings en kritiekloos volgen en die zij op die manier tot *leiders* maken. Zij degraderen zichzelf tot vrijwel willoze instrumenten; zij leveren de fysieke kracht die door de autoriteiten of de leiders naar believen kan gebruikt worden, en maken op die manier de concentratie van de politieke macht in handen van enkelen mogelijk. Zij vormen de schrikbarende “massa”, de klasse der *Untermenschen*, die hun meest specifieke menselijke eigenschap verloochenen—de “anti-individue[n]” zoals Michael Oakeshott ze noemt.¹² Zij leveren het geweld dat sommigen toelaat ongestraft en ongestoord de rechten van de anderen te schenden, en vormen aldus de basis van de heerschappij. Men zou kunnen geloven dat deze “massa”, zo alomtegenwoordig in de geschiedenis, door haar manifeste heteronomie de algemeengeldigheid van het principe van de oordeelsvrijheid in het gedrag brengt. Niets is minder waar: die heteronomie is een *vrij gekozen* heteronomie, en dus een perverse manifestatie van de menselijke autonomie.¹³

De natuurlijke slaven zijn de vrijwillige slaven, zoals Etienne de la Boétie ze noemde. Zij illustreren de morele en politieke risico's die voortvloeien uit de menselijke oordeelsvrijheid: de mensen hebben de keus na te denken of niet na te denken, zichzelf te affirmeren of zichzelf te verloochenen. De sociale organisatie van de samenleving creëert een context waarin het intellectueel parasitisme de intellectuele samenwerking en arbeidsverdeling kan verdringen en daardoor ook de rechtsorde kan ondermijnen. Het is immers duidelijk dat diegenen die zichzelf definiëren als de uitvoerders van de wil van de ene of andere leider of autoriteit niet geneigd zullen zijn de afkerigheid of ongehoorzaamheid van een ander t.o.v. die leider voor lief te

12 M.OAKESHOTT: “The Masses in Representative Democracy” in K.S.TEMPLETON Jr.: *The Politicization of Society*. Indianapolis 1979, p.326: “From the frustrated ‘individual manque’ there sprang the militant ‘anti-individual’, the ‘mass man’... Although the ‘mass man’ is specified by his disposition—a disposition to allow in others only a replica of himself, to impose upon all a uniformity of belief and conduct that leaves no room for either the pains or the pleasures of others—and not by his numbers, he is confirmed in his disposition by the support of others of his kind. He can have no friends (because friendship is a relation between individuals), but he has comrades.”

13 Cf. N.BRANDEN: op.cit.bij p.116. HK 4, par.2 (“Volition and Social Environment”). Intellectuelen hebben nogal gemakkelijk de neiging mensen die in omstandigheden leven waarin zij (de intellectuelen) zich niet zouden thuisvoelen als “slachtoffers” af te schilderen (zie supra noot bij p. 51). Die tot paternalisme en andere vormen van institutioneel geweld aanleiding gevende mentaliteit gaat geheel voorbij aan het feit dat andere mensen andere waarden, andere prioriteiten, andere tijds-horizonten kunnen hebben, maar ook aan het feit dat sommige mensen verkiezen een intellectueel passief leven te leiden (juist zoals sommige intellectuelen een fysiek passief leven leiden en zelfs alle fysieke inspanningen zoveel mogelijk uit de weg gaan.) Zie o.a. volgende passus uit M.OAKESHOTT: op.cit., 325–326: “The ‘Godly Prince’ of the Reformation and his lineal descendant, the ‘Enlightened Despot’ of the eighteenth century, were political inventions for making choices for those indisposed to make choices for themselves.” Ook tekst infra, HK 5, HK 6.

nemen. Voor die volgzame massa, die wegens haar intellectuele passiviteit alleen maar aan het morele menselijke leven deelneemt door identificatie met haar leiders, is het onderscheid tussen de een en de ander, en dus het onderscheid tussen recht en onrecht, uiteraard geen erg reëel of rationeel onderscheid, maar een kwestie van gewoonte, conventie, en autoritaire decreten. In dit licht beschouwd is de concentratie van de sociale macht in één autoritatief centrum een emanatie van de vrijwillige slavernij van zovelen die hun verantwoordelijkheid als rationele wezens ontvluchten.

VERVOLG

Natuurlijk is het niet zo dat het feit dat de mens een objectieve natuur heeft—d.w.z. een mens is, en niets anders—voldoende is om de ascriptie van dat fundamenteel zelfbeschikkingsrecht aan de mensen te rechtvaardigen. Alles is wat het is; en alles gedraagt zich volgens zijn natuur: wat iets is bepaalt wat het kan doen, en wat het in concrete omstandigheden zal doen—niets kan zich gedragen in contradictie met zijn natuur. Dat is de algemene wet van de causaliteit, de toepassing van het identiteitsbeginsel in het domein van de acties, activiteiten, werkingen, gedragingen, handelingen, enz. Het is niet voldoende erop te wijzen dat iets subsumeerbaar is onder het causaliteitsbeginsel (dat, zoals het identiteitsbeginsel zelf, volstrekt algemeen en dus uitermate abstract is), om de normatieve, morele notie van het recht toepasselijk te verklaren.

Het begrip van het recht is een metafysisch begrip, in die zin dat, alhoewel het onmiddellijk betrekking heeft op het bestaan van de mens, het geen fysisch of natuurkundig begrip is dat kan gedefinieerd worden in termen van fysieke manipulaties of operaties (meten, opwarmen, afkoelen, kleuren, enz.). De menselijke natuur omvat meer dan zichtbaar kan gemaakt worden wanneer men de mens enkel als organisme beschouwt, enkel als passief lichaam dat op bepaalde operaties reageert volgens een vast patroon en op die wijze kenbaar is in de zin van de natuurwetenschappen (mechanica, chemie, optica, enz.). We kunnen ieder mens beschouwen en als “ziel” en als “lichaam”, in functioneel en in structureel opzicht, om een moderne terminologie te gebruiken. Het spreekt vanzelf dat we hier te maken hebben met twee aspecten, niet met twee naast mekaar staande entiteiten. Een mens is niet alleen een ziel, maar evenmin alleen een lichaam of een collatie van lichaam en ziel. Hij is, als mens, tegelijkertijd en ondeelbaar een beziel

lichaam en een belichaamde ziel. Een onbeziend lichaam is evenmin een mens als een onbelichaamde ziel: een mens is noch een kadaver noch een spook. De idee van de menselijke natuur kan enkel begrepen worden als men die twee aspecten in gedachten houdt. Dat ieder mens tegelijkertijd en ondeelbaar een beziend lichaam en een belichaamde ziel is, maakt hem tot individu, tot atoom, tot een ondeelbaar geheel. De mens begrijpen is hem in zijn geheel begrijpen.

We kunnen wel zeggen dat ieder mens een soeverein rechtssubject is wegens het feit dat ieder mens genoodzaakt is zelf zijn eigen oordelen te vellen, maar niet dat we in het algemeen uit “Het is noodzakelijk dat X activiteit A ontwikkelt” kunnen afleiden dat X het recht heeft activiteit A te ontwikkelen. Die afleiding is formeel ongeldig. Als we ze als geldig zouden beschouwen dan zouden we moeten zeggen dat alles wat een objectieve natuur heeft—de zon, de maan, virussen, planten, dieren en noem maar op—als een soeverein rechtssubject moet worden opgemerkt. Een dergelijke spinozistische uitbreiding van het toepassingsgebied van het rechtsbegrip maakt de ascriptie van rechten zinloos: alles wat gebeurt is dan rechtmatig te noemen, om geen andere reden dan dat het gebeurt. De afleiding van het fundamenteel zelfbeschikkingsrecht van de mensen uit de menselijke natuur is niet te reduceren tot de loutere herhaling van het feit dat er een menselijke natuur is. Zeggen dat mensen rechten hebben is hun een consequentiële eigenschap toeschrijven, die we alleen maar kunnen concipiëren, niet percipiëren (niet beschrijven in louter fysische of fysicalistische termen).

Het specifiek vermogen van de mensen is hun vermogen de acties van hun intellect te controleren, vragen te stellen, deze ernstig te nemen (of uit het bewustzijn te verdringen), antwoorden te zoeken met inzet van alle kritische middelen en technieken (of vrede te nemen met de eerste de beste ingeving). Elke vraag is een confrontatie met een keuze-situatie, met een ja-of-nee, een ofwel-ofwel, met een waarom-dit-en-niet-dat—een confrontatie met wat essentieel een moreel probleem is: Wat behoor ik te denken? Wat behoor ik te geloven? Wat behoor ik te begeren? Wat behoor ik te doen? Elke vraag is m.a.w. een manifestatie van de rationele en dus morele natuur van de mens, een bewijs van zijn normatieve bestaanswijze. De oplossingen van zijn problemen zijn hem niet zonder meer gegeven, als deel van zijn biologische programmatie, als even zovele onontkoombaarheden of alternatiefloze gegevens: zij zijn producten van een kritisch oordeel

en kunnen op elk moment opnieuw tot voorwerp van een kritisch oordeel gemaakt worden; d.w.z. zij blijven voortdurend ingebed in een systeem van alternatieven (al is niet iedereen zich op elk moment even bewust van die alternatieven of van het systeem waarin ze samenhangen). Zij zijn en blijven factisch contingent; de enige noodzakelijkheid waarnaar zij kunnen aspireren is de rationele of logische noodzakelijkheid van een bewijsbaar juiste oplossing van een goedgeformuleerde vraagstelling.

De mens is van nature een moreel subject. De morele vraagstelling “Wat behoor ik te doen?” is voor hem eminent zinvol. Mensen hebben behoefte aan een morele code, een waardensysteem, om hun praktische problemen op te lossen.¹⁴ Zij beschikken niet over een aangeboren, instinctieve, van nature ingebouwde code. Een morele code is essentieel een cultureel object, een contingente constructie die het product is van de menselijke oordeelsactiviteit. Dat mensen morele subjecten zijn is een onmiddellijke implicatie van de erkenning van het feit dat de mens, juist door zijn conceptualiserende relatie tot de wereld (inclusief zichzelf), kan kiezen en dus moet kiezen. Wat hij ook doet, altijd is zijn handeling een engagement, een commitment, een keuze. Iedere handeling heeft het karakter van een verbintenis. Iedere handeling draagt de betekenis: “Dit is mijn keuze, mijn antwoord, op de vraag wat ik behoor te doen”—zij brengt een bepaald geloof tot uitdrukking, het (al of niet conditioneel) geloof in de juistheid van een mening over wat is en behoort te zijn, van een aantal causale en normatieve of evaluatieve hypothesen. Als handelend wezen heeft ieder mens behoefte aan een morele code, en kan hij niet ontkomen aan het feit dat hij in alles wat hij doet zo’n code affirmeert. Maar natuurlijk is de ene code de andere niet. Dat is juist het probleem van de ethiek en van de moraalfilosofie: welke code is de beste, de meest geschikte, welke code geeft een mens de meeste kansen op een geslaagd leven, een schoon leven?

Ieder mens afzonderlijk heeft behoefte aan een morele code; voor ieder mens afzonderlijk is de morele vraagstelling zinvol. Ieder mens is anders. Dit is een elementair biogenetisch gegeven. De mensen zijn allen uniek,

¹⁴ Cf. A.RAND: “Objectivist Ethics”, in RAND: *The Virtue of Selfishness*. New York, 13–34. A.DONAGAN: *The Theory of Morality*. Chicago 1977. p. 80: “Common morality demands of every human being that he adopt some coherent plan of life according to which by morally permissible actions, his mental and physical powers may be developed.” Deze passus is enigszins paradoxaal: een manier om hem te interpreteren is, dat onze gewone moraal eist dat we een morele code kiezen. De kwestie is dat het mij onmogelijk lijkt een praktisch bruikbare morele code te hebben die niet afgeleid is uit een of ander levensplan. Zie in dit verband D.NORTON: *Personal Destinies*. Princeton 1976, HK 6.

niet alleen uiterlijk, qua lichaamsbouw, huidskleur, stem, vingerafdrukken, enz.; niet alleen smaken verschillen, al is het een zeer merkwaardig fenomeen dat wat voor de enen bitter smaakt de anderen zoet of smaakloos voorkomt, en dat wat de enen een visueel aantrekkelijk patroon toeschijnt de anderen afstoot, enz.; niet alleen de levensritmen verschillen, al is het ook merkwaardig dat sommige mensen hun beste periode van de dag 's morgens beleven en anderen pas laat in de avond of 's nachts tot hun recht komen, en dat de enen zeer vroeg in hun leven een piek bereiken en daarna a.h.w. stilvallen, terwijl anderen pas laat, soms pas op zeer hoge leeftijd openbloeien; maar ook de specifieke talenten en vermogens verschillen van mens tot mens: er zijn mensen met een talenknobbel, er zijn mensen met een wiskundige knobbel, er zijn mensen met een bijzonder talent om afstanden te schatten, precisiewerk uit te voeren, enz.

Die uniekheid van ieder individu, alhoewel om ideologische redenen soms hardnekkig bestreden, was uiteraard al een algemeen bekend feit, lang voor de ontwikkeling van het neurologisch onderzoek en de neurochirurgie, van het genetisch en biochemisch onderzoek, de DNA-revolutie en de ontdekking van de zgn. TE's ("transposable elements"), de conclusie wettigde dat er geen limiet te stellen is aan het aantal genetische mogelijkheden: het aantal genetisch mogelijke individuen overstijgt veruit het aantal actuele individuen dat ooit op aarde zal leven of geleefd hebben. Zo schrijft H.L. Carson:

"Het is moeilijk enig intuïtief begrip te hebben van het aantal mogelijke erfelijke combinaties. Zelfs wanneer we de ongeoorloofd lage schatting aanvaarden van slechts twee onderling verschillende genenparen per chromosoom, dan zou iedere potentiële ouder in staat moeten geacht worden meer dan 19.000 miljard genetisch verschillende soorten van zaad- of eicellen te produceren. Het is extreem onwaarschijnlijk dat zelfs een van deze duizenden miljarden genencombinaties het exacte duplicaat zou zijn van enig voorouder".¹⁵

Het is ook onwaarschijnlijk dat al deze verschillen onbelangrijk zijn, in de zin dat ze voor praktische doeleinden kunnen genegeerd worden. Leo Loeb, een van de meest gekende specialisten op het vlak van de biologische

15 H.L. CARSON: "Human Genetics" in Encyclopaedia Britannica 15^e uitg., VII.998, s.v. "Genetics, Human". Het is natuurlijk waar dat deze opmerking van Carson in de eerste plaats de mens als louter biologisch wezen betreft, maar tenzij men zou willen beweren dat het juiste leven voor een mens helemaal niets te maken heeft met zijn lichamelijke constitutie, zal men wel moeten toegeven dat die biologische individualiteit een van de meest duidelijke instanties is waarin tot uiting komt dat ieder mens is wat hij is, en niet noodzakelijk wat andere mensen zijn.

individualisering, schrijft:

“Vanuit phylogenetisch standpunt, bemerken we een progressief toenemende complexiteit in de activiteiten van organismen en toenemende verschillen tussen leden van dezelfde soort—een toenemende individualisering die haar hoogste ontwikkeling bereikt in de mens”.¹⁶

Het is natuurlijk waar dat alle mensen, als levende wezens, “behoefte” hebben, d.w.z. niet in leven kunnen blijven als niet aan bepaalde voorwaarden voldaan is.¹⁷ Maar het is niet waar dat alle mensen dezelfde “behoefte” hebben. Alle mensen hebben behoefte aan voedsel (of liever aan voedingsstoffen, koolhydraten, proteïnen, mineralen, vitaminen, enz.), maar het is niet waar dat alle mensen behoefte hebben aan hetzelfde voedsel, aan evenveel voedingsstoffen van een bepaalde soort of samenstelling, enz., aan dezelfde frequentie van eten en drinken, en het is zeker niet waar dat dezelfde voedingsstoffen op iedereen hetzelfde effect hebben. Er is niet zoiets als het standaarddieet voor de mens. Niet alleen is er het feit dat de ene er de voorkeur aan geeft zijn proteïnen, vitaminen, enz. in de vorm van brood of van vlees of vis te eten, en de andere de voorkeur geeft aan groenten en fruit, er is ook het feit dat wat de ene misselijk maakt de andere een gevoel van welzijn geeft, dat wat de ene verzwakt, de ander sterk maakt, enz. En dat geldt niet alleen voor eten, maar ook voor rusten, voor de temperatuur, en nog veel meer voor de zgn. “hogere” behoeften, aan veiligheid, geborgenheid, onderwijs, enz. die immers niet bepaalbaar zijn met referentie naar het toch vrij objectief referentiekader van het biologisch organisme, maar afhankelijk zijn van de doelstellingen van de verschillende mensen. Er is geen enkele reden om te veronderstellen dat alle mensen dezelfde opvattingen hebben over het relatief gewicht van die “behoefte”, voor henzelf of voor anderen, en zelfs niet om te veronderstellen dat die “behoefte” voor iedereen hetzelfde relatief gewicht hebben. ongeacht

16 L.LOEB: gecit. in R.J.WILLIAMS: *Free and Unequal: The biological basis of individual liberty*. 1953. Indianapolis 1979, 45.

17 Cf. D.NORTON: op.cit. bij noot p.129. 171–172: Norton wijst erop dat ook “behoefte” oordeelkundig moeten geïdentificeerd worden: behoeftenbevrediging is geen automatisch of instinctief proces; behoeften zijn relatief t.o.v. een gekozen levensstijl, zoals onmiddellijk duidelijk is wanneer het erom gaat het relatief belang van de bevrediging van verschillende behoeften in concrete situaties af te bakenen eerder dan om het opstellen van lijsten met categorische “behoefte” (zoals bijv. gedaan wordt door de in de Aristotelisch–Thomistische traditie werkende natuurrechtsfilosofen, die vragen trachten te beantwoorden als “Wat is goed voor de mens?”, of door de exponenten van de humanistische psychologie. Maslow e.a.). In dit verband is relevant: F.A.HAYEK: “The Non-sequitur of the Dependence Effect”, in HAYEK: *Studies*, gecit.bij noot p.123, en HAYEK: “Nature vs. Nurture Again” in HAYEK: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. London 1978, HK 19.

de meningen van de verschillende individuen daaromtrent. Integendeel: de feiten van de biologische variabiliteit en individualisering maken die veronderstellingen vrij ongeloofwaardig. Terecht schrijft de biochemicus en dieetkundige Roger Williams:

“Door geen rekening te houden met de menselijke variabiliteit hebben we al te lichtzinnig gepraat over de mens, een abstractie die uniformiteit impliceert, en te weinig begrip getoond voor de mensen... We hebben onze nieuwsgierigheid naar de menselijke variabiliteit de kop ingedrukt op grond van de sentimentele neiging de ogen te sluiten voor aangeboren verschillen. Verkeerdelijk hebben we gedacht dat aandacht voor die verschillen misverstanden zou produceren in plaats van begrip voor mekaar, en dat ons hoogste doel is de mens te begrijpen, een schepsel dat geen problemen stelt aangezien het niet bestaat”.¹⁸

Die sentimentele blindheid, waarnaar Williams verwijst, hangt nauw samen, geloof ik, met de idee van een universele, absolute en objectieve morele code, een morele code die en alle menselijke waarden bepaalt en rangschikt en voor alle mensen geldt, ongeacht hun individuele verschillen. Die idee past uiteraard uitstekend in de in het vorige hoofdstuk besproken supernaturalistische en collectivistische opvattingen (en in het algemeen: de positivistische opvattingen over het recht), die alle vooropstellen dat de morele code of wet, waarnaar de mensen behoren te leven, zijn oorsprong heeft buiten de mensen, en als dusdanig onverschillig staat t.o.v. de individuele verschillen. Impliciet in die opvattingen is de idee dat de moraal (de wet) zijn finaliteit niet vindt in de schoonheid van het leven van diegenen voor wie zijn voorschriften bestemd zijn, maar in de voltooiing of vervulling van de lotsbestemming van God of van de ene of de andere collectieve entiteit.

Zien we echter in dat de behoefte aan een morele code een individuele behoefte is, dan hebben we uiteraard geen enkele reden om te veronderstellen dat er één morele code is die voor alle mensen geldt. Ik kom later nog op deze moraalfilosofische kwestie terug. Het moet in elk geval evident zijn dat de vraag “Wat behoort ik te doen?” presupposeert dat de vraagsteller meerdere dingen kan doen, dat hij zich in een keuze-situatie bevindt waarin hij over meerdere mogelijkheden beschikt. “Welke mogelijkheid behoort ik te actualiseren?” is een vraag die geen zin zou hebben als er maar één mogelijkheid zou zijn, als al wat mogelijk is in potentie reeds is en enkel nog een kwestie van tijd zou zijn. De morele vraagstelling presupposeert

¹⁸ R.J.WILLIAMS: op.cit. bij noot p.131. p.37, 8o.

een antwoord op de vraag “Wat kan ik doen?”. Zoals reeds gezegd, hangen iemands mogelijkheden af van de beschikbare middelen mogelijkheden zijn geen vrij rondzwerfende entiteiten die men zo maar uit de lucht kan plukken, of die er zijn alleen maar omdat men denkt dat ze er zijn. Zij liggen vervat in de concrete dingen; zij zijn belichaamd in de materiële middelen. De morele vraagstelling kan dus ook zo geformuleerd: “Wat behoort ik te doen met de beschikbare middelen?”. Aldus uitgedrukt presupposeert zij een antwoord op de vraag: “Welke middelen zijn beschikbaar?”

Zolang we onze aandacht concentreren op een enkel mens, op een enkel moreel subject kunnen we vrede nemen met deze formuleringen. Maar van zodra we er rekening mee houden dat er vele mensen zijn, vele morele subjecten, stelt zich hier een probleem van de allereerste orde. Het is immers duidelijk dat, als de morele vraagstelling, gesteld door twee verschillende mensen betrekking zou hebben op twee weliswaar verschillende maar in meerdere of mindere mate overlappende verzamelingen van mogelijkheden (of, wat hetzelfde is, van middelen), het niet uitgesloten kan worden, dat de enige manier waarop het ene subject kan doen wat het volgens zijn morele code behoort te doen, erin bestaat te beletten dat het andere subject doet wat het behoort te doen op grond van zijn morele code, en vice versa.

Die mogelijkheid kan niet uitgesloten worden, zelfs niet als we aannemen dat ieder van de twee subjecten handelt op basis van wat voor hem of haar de objectief geldige morele code is.

Anders gezegd: dan kan er geen sprake zijn van de morele compatibiliteit of verenigbaarheid van al de betrokken subjecten, aangezien zo'n situatie de compatibiliteit der individuele morele perfecties uitsluit. Het is dan onmogelijk de consistentie aan te tonen van een wereld moreel geperfectioneerde individuen, van een wereld waarin iedereen doet wat hij behoort te doen. Die onmogelijkheid zou impliceren dat voor iedereen geldt, ofwel dat iedereen, wil hij zijn eigen morele code trouw zijn, bereid moet zijn alle anderen aan zich te onderwerpen, ofwel dat iedereen bereid moet zijn zijn eigen morele code te verraden teneinde anderen toe te laten hun waarden te realiseren. In ieder geval is het onder die voorwaarde onmogelijk enige inhoud te geven aan de idee van een moreel perfecte wereld, een wereld van moreel perfecte individuen, wegens de incompatibiliteit der morele perfecties. Men kan dan immers geen coherente interpretatie geven van de idee van een wereld waarin iedereen iedereen respecteert: ofwel moet

men ervan afzien anderen te respecteren, ofwel laat men na zichzelf te respecteren.

De oorzaak van die situatie is uiteraard dat we ervan uitgegaan zijn dat de mogelijkheden of middelen van de verschillende mensen niet op onderling exclusieve wijze bepaalbaar zijn. Verschillende mensen stellen zich de vraag “Wat behoor ik te doen? Welke mogelijkheid behoor ik te actualiseren?”, maar deze vragen zijn klaarblijkelijk onvolledig gedetermineerd. Het is hier dat zich de behoefte aan het recht doet gevoelen. Als ik mij de vraag stel, wat ik met middel M behoor te doen, dan presupposeer ik dat ik het recht heb over M te beschikken. En als u vraagt, wat u met M behoort te doen, dan presupposeert u dat u het recht hebt over M te beschikken. Maar M is een reëel ding, dat niet tegelijkertijd voor verschillende doelstellingen kan gebruikt worden: ofwel dient het uw doelstellingen, ofwel de mijne, ofwel die van een derde. We kunnen erom vechten, of we kunnen ons tot een derde richten, of een van ons kan toegeven aan de ander—of we kunnen vragen, wie het recht heeft over M te beschikken. Als we dat laatste doen, dan gaan we ervan uit dat onze aanspraken t.a.v. het recht over M te beschikken rationeel beslisbaar zijn, en nemen we aan dat er zoiets is als rechtsfilosofie.

Als we de morele vraagstelling gewoon formuleren als “Wat behoor ik te doen? Welke mogelijkheid behoor ik te actualiseren?”, dan is dat verenigbaar met de idee van een oorlog van allen tegen allen, hetzij in de vorm van een open conflict, hetzij in de vorm van een systeem van compromissen die van ieder eisen dat hij zijn eigen zelfvolmaking opoffert om conflicten met anderen te vermijden, hetzij in de vorm van een permanente flux van strijd en compromis, van oorlog en diplomatie. We moeten echter deze tegenstelling tussen vrede en moraal niet aanvaarden. Haar grondslag verdwijnt onmiddellijk als we de morele vraagstelling preciseren: “Wat behoor ik te doen met mijn middelen? Welke van mijn mogelijkheden behoor ik te actualiseren?”

Daarbij moeten we natuurlijk wel aannemen dat de volgende vragen beantwoordbaar zijn: “Welke zijn mijn middelen? Welke zijn mijn mogelijkheden?” We hebben echter gezien dat deze vragen principieel beantwoordbaar zijn vermits het concept van het middel zelf impliceert dat er iemand is, een producent, van wie een bepaald middel is. Middelen zijn er niet zo maar, ze moeten geproduceerd worden—door iemand.

Die vraag, “Welke zijn mijn middelen?”, betekent uiteraard hetzelfde als

de vraag, “Wie ben ik?”—een vraag die natuurlijk ook verwijst naar het identiteitsbeginsel: ik ben wat ik ben. Zoals al gezegd: ik ben mijn middelen, mijn middelen zijn de belichaming van mijn verwezenlijkingen en mijn mogelijkheden, van mijn verleden en mijn toekomst. Het is pas als een antwoord op die vraag beschikbaar is, dat we de morele vraagstelling als volledig gedetermineerd kunnen beschouwen—pas dan is het mogelijk de vraag “Wat behoort ik te doen?” te stellen en te beantwoorden. Zolang dat niet het geval is, is de morele vraagstelling onbeantwoordbaar, aangezien dan haar grammaticaal onderwerp, het woordje ‘ik’, geen welbepaalde referentie heeft. We kunnen nu de zin bepalen van de vraag “Wat heb ik het recht te doen?”. We hebben toch gezien dat de presuppositie van de morele vraagstelling is, dat de vraagsteller meerdere dingen kan doen, en dat hij een antwoord heeft op de vraag “Wat kan ik doen?”.¹⁹ Deze laatste is uiteraard ook pas gedetermineerd als ik weet wie ik ben.

Als ik weet wie ik ben, dan kunnen we in plaats van “Wat kan ik doen?” ook vragen “Wat heb ik het recht te doen?”. Al heb ik zeker niet het recht te doen, al wat ik kan doen; ik heb wel het recht al te doen wat ik kan doen. Niet alle verwezenlijkingen zijn mijn verwezenlijkingen, niet alle mogelijkheden zijn mijn mogelijkheden. We kunnen derhalve de morele vraagstelling ook formuleren als: “Welke van al de dingen die ik het recht heb te doen, behoort ik te doen?” Daaruit blijkt onmiddellijk dat het recht een structureel-noodzakelijke presuppositie van de morele vraagstelling is.

Zeggen dat ik het recht heb over M te beschikken of te beslissen, is zeggen dat die beslissing alleen mijn eigen mogelijkheden betreft, niet die van anderen. Zij verandert misschien wel de situatie, de context waarin de anderen leven, maar het is nogal evident dat als mensen het zich zouden aanmatigen ook over hun context te beslissen of te beschikken, zij meteen over anderen beschikken, en dus die anderen tot slaaf maken. Uit het gegeven dat ieder mens een identificeerbaar, reëel individueel iemand is, te onderscheiden van alle anderen, volgt dat het in principe mogelijk is iemands mogelijkheden als exclusief de zijne te bepalen, en dat er bijgevolg geen reden is vrede te nemen met de situatie waarin de extensies

19 De logica van “Ik heb het recht X te doen” is dus precies identiek met de logica van “Ik kan X doen” (of ook “Ik kan X doen met mijn middelen”). Er is hier enige analogie met Spinoza: *Tractatus Politicus*. II/4, al wordt doorgaans aangenomen dat voor Spinoza “Ik heb het recht te doen” het equivalent is van “Ik kan doen” en niet van “Ik kan doen”. Wat de juiste interpretatie van Spinoza is is een kwestie die ik hier in het midden wil laten.

van verschillende personen mekaar overlappen—een idee die, gegeven de individualiteit van alle mensen, uitsluit dat de morele perfectie van alle mensen gelijktijdig realiseerbaar is. Mensen, als morele subjecten, hebben behoefte aan recht, aan een afbakening van het domein waarbinnen hun persoonlijke morele oordelen exclusief geldig zijn, waarbinnen zij zichzelf kunnen zijn.

Het is dan ook duidelijk dat de afbakening van deze domeinen, de definitie van de omvang van ieder mens, geen kwestie van een subjectief oordeel kan zijn, geen kwestie van een persoonlijke morele overtuiging. We kunnen geen genoegen nemen met de stelling dat ieder (of een bepaald) individu het recht zou hebben zelf te bepalen welke beschikbare middelen, welke reële mogelijkheden de zijne zijn, zelf volgens eigen maatstaven te bepalen over welk domein zijn morele bevoegdheid zich uitstrekt. Die stelling laat toe dat ieder aanspraak maakt op om het even welk middel, en is derhalve onverenigbaar met de idee van een wereld die iedereen ruimte biedt zijn morele perfectie te realiseren. Hier ligt de grenzeloze absurditeit van diegenen die het concept van de distributieve rechtvaardigheid logische prioriteit willen toekennen. Zij beschouwen de wereld vanuit een dualistisch standpunt, als een juxtapositie van twee verzamelingen van objecten—een verzameling van mensen aan de ene kant, en een verzameling van middelen aan de andere kant—zonder rekening te houden met het feit dat die middelen er alleen maar zijn als producten van de creativiteit, de vindingrijkheid, de spaarzin en het doorzettingsvermogen van wel bepaalde mensen, en niet van een of andere gemeenschap of klasse.²⁰ De fundamentele idee die alle theorieën over distributieve gerechtigheid gemeen hebben, is dat er een of andere “behoorlijke” verdeling is, d.w.z. een “rechtvaardige” afbeelding van de klasse der middelen in de klasse der mensen.

Het spreekt vanzelf dat als iedereen dezelfde verdeling zou beschouwen als de meest behoorlijke, die verdeling ook tot stand zou gebracht worden, en dat op een spontane wijze, vermits in dat geval iedereen zich ervoor zou beijveren, voor zover dat in zijn vermogen ligt, die verdeling te doen ontstaan. Als er een universele consensus is, dan speelt, zoals we al gezien hebben, het recht geen enkele rol. Maar er is geen consensus over die ideale verdeling, zelfs niet onder diegenen die ervan overtuigd zijn dat het mogelijk moet zijn objectief te bewijzen dat er zo’n verdeling is. In het beste geval is er een schijnconsensus achter ongespecificeerde begrippen

²⁰ Zie *infra* HK 7.

als “gelijkheid”, “verdienste”, “behoefte”, enz., die onmiddellijk verdwijnt als men over meer concrete situaties begint te spreken, en de proponenten van die “theorieën” eraan herinnert dat zij verondersteld worden over de reële wereld te spreken, met al zijn diversiteiten, incommensurabiliteiten en onbekenden, zowel aan de kant van de middelen als aan de kant van de personen. Zeker als men rekening houdt met het feit dat niet alle mensen tijdgenoten zijn,²¹ dat op geen enkel moment alle levende mensen precies even oud zijn, en met het feit dat ook niet alle middelen gelijktijdig beschikbaar zijn en dat niet alle middelen even lang bestaan, kan er geen sprake van zijn zelfs maar een conceptuele bepaling van een adequate verdeelsleutel te geven. Middelen en mensen zijn niet zomaar gegeven, en middelen zijn geen onafhankelijke gegevens en ook geen spontane uitscheidingen die de mensen onvrijwillig produceren onafhankelijk van de “verdeling” waaronder die middelen zullen vallen—zelfs geboorte- en sterftcijfers zijn niet onafhankelijk van de geldende “verdeling”.

Het motief achter al die “theorieën van distributieve rechtvaardigheid” is dat de moraal moet bepalen waarop de mensen recht hebben, dus dat er een morele code is die bepaalt welke verdeling behoort te zijn—en bijgevolg, al blijft dat vaak impliciet, dat er een alle mensen en middelen (in de wereld of in een lokaliteit) omvattende autoriteit is wier valuaties en inzichten die code justificeren. Daarmee wordt echter toch al de rechtsvraag beantwoord, vermits die autoriteit een supernaturalistisch of collectief, sociaal-immanent Ego is dat zijn morele code ontwerpt als antwoord op de vraag “Welke van al de dingen die ik het recht heb te doen, behoort ik te doen?” Theorieën over distributieve rechtvaardigheid, ongeacht hun inhoud, presupponeren één van de verschillende negaties van het fundamenteel rechtsbeginsel die we in het vorige hoofdstuk al te licht bevonden hebben.

Het ontbreken van een universele consensus over een theorie van distributieve rechtvaardigheid zou niet zo erg zijn, als men zou kunnen bewijzen dat er een verdeling is (verschillend van “ieder het zijne”) die iedereen behoort te aanvaarden. Die mogelijkheid is echter a priori uitgesloten.

21 Het is zelfs niet waar dat in praxeologisch opzicht alle nu levende mensen tijdgenoten zijn. Zie over het praxeologisch tijdsbegrip MISES: Human Action. Chicago 1966, HK 5. en MISES: Theory and History, New Rochelle N.Y. 1969, Het recente werk van natuurwetenschapsbeoefenaars als I. Prigogine toont aan dat zelfs in de studie van fysische systemen “tijd” een systeem- en procesafhankelijk verschijnsel is en geen alles omvattend referentie-kader. I.PRIGOGINE: From Being to Becoming. San Francisco.1980: Dergelijke resultaten betekenen een fundamentele uitdaging voor de respectabiliteit van de positivistische wetenschapsopvatting, zelfs wanneer men zich beperkt tot de natuurwetenschappen.

De reden is dat, om te kunnen bewijzen dat er een verdeling is die ieder behoort te aanvaarden, ongeacht of hij ze in feite aanvaardt of niet, men geen argumenten mag gebruiken die de behoorlijkheid van een verdeling vooropstellen, of die ervan uitgaan dat een bepaalde morele code door alle participanten in de discussie behoort aanvaard te worden. De enige normen waaraan de participanten zich behoren te onderwerpen zijn die die respect voor feiten en logica voorschrijven. Maar er is geen mogelijkheid om te bewijzen dat bijv. een blinde, *ceteris paribus*, meer, minder of even behoeftig is als iemand met een andere handicap, of dat een lasser, meer, minder of even verdienstelijk is als een boekhouder, of zelfs hoe men “behoefte”, “verdienste”, “gelijkheid”, “belang voor de gemeenschap”, enz. behoort te definiëren en eventueel relatief t.o.v. elkaar te wegen. Dat zijn kwesties die alleen door een beslissing kunnen geregeld worden, en dat betekent dat, als er geen spontane consensus is, de een de beslissing van de ander moet ondergaan, ook al kan deze niet bewijzen dat de een die beslissing behoort te aanvaarden. Het is zelfs nogal evident dat men niet kan bewijzen dat de minderheid de beslissing van de meerderheid behoort te aanvaarden: men kan immers niet bewijzen waarom er één niet-unanieme, meerderheid en minderheid omvattende jurisdictie behoort te zijn, en waarom er niet twee unanieme jurisdicties mogen zijn (een voor de meerderheid en een voor de minderheid).

Als er één beslissing behoort te zijn, zelfs als er geen unanimiteit is, dan mag men de vraag stellen, wie er aanspraak op zou kunnen maken de oordelen van allen die er een andere opinie op na houden te verdringen? Wie heeft het recht de grenzen van alle anderen te bepalen? Wie heeft het recht te bepalen wie de anderen zijn? Wiens morele overtuigingen geven hem het recht de anderen te definiëren? De vraag naar de afgrenzing van de domeinen kan niet als een morele vraag geïnterpreteerd worden, zonder in een vicieuze cirkel te geraken. De morele vraag is immers pas volledig gedetermineerd als de grenzen van de vraagsteller al bepaald zijn. Bijgevolg kunnen die grenzen niet gedefinieerd worden door enige beslissing die afhankelijk is van een persoonlijke evaluatie of van een persoonlijk inzicht van de vraagsteller. De morele significantie van het recht kan dus niet gefundeerd worden in een persoonsgebonden moraal, in een moraal waarin verwezen wordt naar particuliere omstandigheden van persoon, tijd of plaats.

Als de compatibiliteit der morele perfecties een morele waarde is, dan

kan het niet waar zijn dat een mens het recht heeft zijn morele overtuigingen in te roepen als grond voor de bepaling van zijn en andermans identiteit; dan kan het niet waar zijn dat een mens het recht heeft zelf te beslissen wat hij of een ander het recht heeft te doen. Het oordeel, of iets rechtmatig is of onrechtmatig, kan dan niet afhangen van een persoonlijke morele code. Zoals we zojuist gezien hebben, zou wie het tegendeel beweert niet alleen de mogelijkheid van een rationele rechtstheorie vernietigen, maar ook de intelligibiliteit van de morele vraagstelling zelf. A fortiori kan het oordeel over recht en onrecht niet afhangen van enige conformiteit of disconformiteit van een handeling met een wettelijk voorschrift.

Dit alles is evident, al wordt het dan zeer vaak uit het oog verloren. Het doel van een morele code, of van een wet, is een mens in staat te stellen zijn keuzeproblemen op te lossen, het antwoord te geven op de vraag “Wat behoort ik te doen? Wat is het beste wat ik kan doen?” Er is geen enkele reden, gegeven de menselijke diversiteit, om te veronderstellen dat het antwoord voor eenieder identiek zal zijn, zodat we er rekening moeten mee houden dat er voor ieder mens een verschillende morele code is, zelfs als iedereen de voor hem objectief juiste morele code heeft ontdekt, de code volgens dewelke hij, objectief gezien, behoort te leven. In dit verband is het nuttig eraan te herinneren dat morele waarheden relatief kunnen zijn, zonder daarom subjectief te zijn, en dat zij objectief kunnen zijn, zonder daarom absoluut (voor iedereen geldig) te zijn. Alhoewel ik niet wil ontkennen dat er objectieve, absolute waarheden zijn—ik zal zelfs trachten te bewijzen dat die er wel zijn—ben ik ervan overtuigd dat veruit de meeste morele waarheden persoonlijke waarheden zijn, d.w.z. relatief t.o.v. die persoon en objectief geldig voor die persoon. (Daarmee zet ik mij af tegen elke vorm van absolutistisch of relativistisch moreel subjectivisme). Wat hier op deze plaats vooral verdient onderstreept te worden is, dat het antwoord op de vragen “Wie ben ik?”, “Wat kan ik doen?”, “Welke middelen zijn mijn middelen?”, kortom: “Wat heb ik het recht te doen?” in elk geval en objectief en absoluut geldig moet zijn, een antwoord dat iedereen behoort te aanvaarden, ongeacht zijn persoonlijke preferenties en overtuigingen—zoniet is er geen samenleving van moreel geperfectioneerde mensen mogelijk (zelfs niet bij wijze van logisch coherente hypothese).

Daarmee is duidelijk gesteld in welke zin mensen, als rationele wezens, behoefte hebben aan recht. Niet alleen in het recht een noodzakelijke voorwaarde voor de realisatie van de hier (voorlopig zonder bewijs) als morele

waarde geponeerde toestand van verenigbare morele perfecties, van een wereld waarin iedereen de gelegenheid heeft te doen wat hij behoort te doen, en dus het beste van zijn leven te maken dat ervan te maken is; het is ook een noodzakelijke voorwaarde voor de voltooiing of zelf-actualisatie van alle individuele levens afzonderlijk. Want door ieder mens het recht te geven over zichzelf te beschikken, en ieder mens het recht te ontzeggen zich meester te maken van de mogelijkheden of verwezenlijkingen van een ander, stipuleert het recht de voorwaarde waaronder ieder mens de gelegenheid heeft ten volle zichzelf te zijn en te genieten van die contradictie-loze levensvreugde die het leven in schoonheid karakteriseert—en dat vrij van interferentie door anderen, en onafhankelijk van het antwoord op de vraag of die anderen hun mogelijkheden ten volle benutten of niet.

Dat alles lijkt me reden genoeg om te zeggen dat het zinvol is te spreken over het recht. Maar we hebben al gezien dat, als het begrip van het recht zinvol is, de conclusie zich opdringt dat ieder mens in elk geval het recht moet toegekend worden zelf te oordelen. Bijgevolg heeft ieder mens het recht over zijn kritische vermogens te beschikken. Zijn kritische vermogens, zijn conceptuele, intellectuele vermogens, en de organen of middelen die deze belichamen, zijn zo volmaakt eigen aan ieder mens, dat het absurd is dat beschikkingsrecht te ontkennen of aan een ander toe te schrijven.

Daarmee is de geldigheid van het fundamenteel rechtsbeginsel in feite bewezen. Ieder mens heeft het recht met zijn middelen om het even wat te doen; niemand heeft het recht wat dan ook te doen met de middelen van een ander en ieder mens heeft, als rationeel wezen, eigen middelen. Het spreekt echter vanzelf dat uit het bewijs, zoals het tot hiertoe werd gegeven nog niet blijkt dat een mens ook andere middelen heeft dan deze die zijn kritische vermogens belichamen. We zullen echter zien dat de basis die we zojuist bereikt hebben voldoende is om te kunnen aantonen dat mensen ook nog andere middelen ter beschikking kunnen hebben. In elk geval is aangetoond, dat ieder mens een soeverein rechtssubject is.

Wat ik nog niet heb aangetoond is, dat het een absolute, objectief geldige morele waarheid is, dat ieder mens het zelfbeschikkingsrecht van alle andere behoort te respecteren. We hebben al wel gezien dat niemand het recht heeft andermans zelfbeschikkingsrecht te schenden—dat is een triviale conclusie uit de notie van het zelfbeschikkingsrecht zelf; en we hebben ook al gezien dat, zonder de notie van het recht, de morele vraagstelling ongedetermineerd is. Maar we hebben nog niet gezien dat die morele

vraagstelling gedetermineerd behoort te zijn, d.w.z. we hebben nog niet gezien dat de verenigbaarheid der morele perfecties een absolute, objectieve morele waarheid is.

Vooraleer deze twee kwesties aan te pakken, moet ik echter eerst nog duidelijk maken dat het recht te oordelen weldegelijk het recht te doen impliceert. Men zou immers kunnen argumenteren dat de gehele voorafgaande bewijsvoering totaal irrelevant is, juist op grond van het feit dat niemand zich meester kan maken van het oordeelsvermogen van een ander, terwijl dit m.b.t. andere middelen wel kan.

Als ieder mens, als rationeel wezen, het recht heeft zelf te oordelen wat hij als waar of geloofwaardig, als schoon of begerenswaardig, of als goed of doenwaardig zal beschouwen, dan heeft hij uiteraard ook het recht zelf zijn morele vraagstelling, “Wat te kiezen?”, te beantwoorden. Morele autonomie is het fundamentele recht van ieder mens. Het recht op morele autonomie, het recht zijn eigen wetgever te zijn, is het recht zelf te beslissen welke van zijn mogelijkheden men behoort te actualiseren. Maar als ieder mens het recht heeft zelf te beslissen welke van zijn mogelijkheden hij behoort te actualiseren, dan heeft ieder mens uiteraard ook het recht om het even welke van zijn mogelijkheden te actualiseren—het recht met zijn middelen te doen en te laten wat hij wil.

Inderdaad: als de morele vraag een echte vraag is, dan is het antwoord erop niet vooraf gegeven—dan is niet a priori of ex ante, d.w.z. voor de voltooiing van de deliberatie of besluitvorming, te zeggen welke van zijn mogelijkheden de vraagsteller behoort te actualiseren, juist wat hij met zijn middelen behoort te doen. Ieder van zijn mogelijkheden is op dat moment mogelijk de mogelijkheid die hij na de deliberatie als de beste zal beschouwen, als diegene die hij behoort te actualiseren. Voor ieder van zijn mogelijkheden geldt dus: als zij de mogelijkheid is die hij, na deliberatie, identificeert als de mogelijkheid die hij behoort te identificeren, dan heeft hij het recht die mogelijkheid te actualiseren—zoniet zou hij het recht hebben zelf te beslissen wat hij behoort te doen, maar niet het recht te doen wat hij behoort te doen volgens die autoriteit die als enige het recht heeft te beslissen wat hij behoort te doen. En dat is manifest absurd.

Het is absurd te beweren dat A het recht heeft te beslissen wat B behoort te doen, dat A beslist dat B X behoort te doen, en dan te ontkennen dat B het recht heeft X te doen (gesteld dat A het recht heeft X te doen en B X kan doen). Het doet er niet toe of A en B verschillende personen zijn of

niet. Als A en B verschillende personen zijn, dan kan men niet zeggen dat B het recht heeft X te doen, voor A hem voorschrijft of toelaat X te doen. Men kan alleen zeggen dat voor de deliberatie voltooid is, A het recht heeft om het even welke van zijn mogelijkheden aan te duiden als degene die B behoort te actualiseren. Maar als A en B identisch zijn, dan volgt uiteraard, dat B het recht heeft om het even welke van zijn mogelijkheden aan te duiden als degene die B behoort te actualiseren, en dus ook dat B het recht heeft om het even welke mogelijkheid te realiseren.

Hij heeft dat recht uiteraard niet alleen voor de deliberatie, maar ook daarna. Als iemand beslist “Dat is wat ik behoort te doen”, dan heeft hij het recht dat ook te doen; maar hij heeft eveneens het recht iets anders te doen, d.w.z. te beslissen de eerste beslissing niet uit te voeren en een andere beslissing te nemen—in elk geval heeft hij het recht zelf te oordelen of hij een voorbijge beslissing behoort uit te voeren of niet. Als A het recht heeft te beslissen wat B behoort te doen, en B voert de genomen beslissing niet uit, dan heeft A toch nog altijd het recht B ex post facto vergiffenis te schenken, of ex post facto B’s gedrag te legitimeren door een nieuwe beslissing. Zijn A en B identisch dan kan er hier geen probleem zijn.

FUNDAMENTELE ETHISCHE BEGINSELEN

De argumentatie voor het fundamenteel rechtsbeginsel is nog niet voltooid. De meest belangrijke tekortkoming totnogtoe is, dat we alleen maar hebben aangenomen dat mensen rationele wezens zijn, en als dusdanig ook morele subjecten. Behoren we die aanname te aanvaarden? Kunnen we, op grond van het feit dat mensen behoefte hebben aan een morele code, besluiten dat er waarden zijn die de mensen behoren na te streven? Meer bepaald: kunnen we aantonen dat de verenigbaarheid der morele perfecties een objectieve absolute waarde is? Dat zijn de vragen die ons hier zullen bezighouden.

De idee van een morele code, zoals die hierboven werd geïntroduceerd, heeft iets arbitrairs. Zij zegt ons in feite alleen maar dat mensen zich moeten stellen, en impliceert bijgevolg dat in de grond de normen waarmee we te maken hebben alleen maar conditioneel zijn, d.w.z. van de vorm “Als X het doel is, dan moet Y in de gegeven omstandigheden gedaan worden”, of van de vorm “Wie X wil, moet Y doen”. Deze normen hebben als dusdanig nog geen morele inhoud, vermits zij nog geen eigen-

lijk “behoren” bevatten. Zelfs als het waar is dat Y het beste is wat men in de gegeven omstandigheden kan doen om X te realiseren, en dus, dat in die zin Y is wat behoort gedaan te worden, dan is dit “behoren” toch maar voorwaardelijk, nl. relatief t.o.v. de doelstelling X. De vraag die we moeten stellen is, of we in staat zijn ook een onvoorwaardelijk, categorisch “behoren” te identificeren, of integendeel vrede moeten nemen met alleen maar een conditioneel “behoren”, dat uiteraard impliceert dat morele discussies alleen maar rationeel beslisbaar zijn als ze beperkt blijven tot doel–middel relaties—en dus dat eigenlijke morele discussies niet rationeel beslisbaar zijn. Als dat laatste het geval zou zijn, dan kunnen we niet meer doen dan toegeven dat er geen moraalfilosofie is, en dat we ons in elk geval moeten beperken tot economische of medische of bouwkundige analyses van doel–middel relaties in termen van oorzaak–gevolg relaties. Ik geloof echter niet dat we met die negatieve conclusie vrede moeten nemen. Vooraleer deze stelling te verdedigen, wil ik eerst, bij wijze van inleiding, aantonen dat de bewering, dat mensen rationele wezens zijn, geen louter veronderstelling is, die men naar believen mag aanvaarden of verwerpen.

Op zich lijkt die bewering aannemelijk genoeg. Maar wat we moeten nagaan is het filosofisch statuut ervan. Er zijn nog beweringen die aannemelijk lijken en die desondanks door sommigen hardnekkig, en niet altijd zonder goede redenen, bestreden en verworpen worden. De mens is een animal rationale, of zoals Jonathan Swift het stelde: een animal rationis capax. Deze propositie wordt geïllustreerd telkens twee of meer mensen beginnen te argumenteren, of wanneer iemand begint na te denken, te argumenteren met zichzelf (of misschien met een ingebeelde opponent, of met een denkbeeldige “generalized other”, om G.H. Meads term te gebruiken). Vele mensen houden ervan te argumenteren, in ernst of als een spel. Ook diegenen die argumenten “over de grond van de zaak” ontwijken, en zichzelf meestal op de vlakte houden, schijnen vaak overtuigd te zijn van het feit dat ze goede redenen hebben om dat te doen, redenen die een argument ter verdediging van hun neutrale of ontwijkende positie kunnen ondersteunen—en niet zelden kunnen ze de verleiding niet weerstaan hun neutraliteit op gloedvolle wijze te verdedigen met een massa argumenten.

Het is een passende symboliek dat de Westerse filosofie haar eerste triomf realiseerde in Plato’s dialogen. Filosofie wortelt in het argumenterend dialogeren, als ze al niet de causa finalis van de dialoog zelf is. Ook de meest gesofisticeerden zullen moeten toegeven dat Huckleberry Finn en diens

gezel, de weggelopen slaaf Jim, de filosofie heel dicht benaderden in hun dispuut over de vraag waarom de Fransen Frans spreken:

- *“En is het niet natuurlijk en juist dat een kat en een koe anders praten dan wij?”*, vraagt Huck.
- *“Heel zeker.”*
- *“Wel, waarom is het dan niet natuurlijk en juist dat een Fransman anders praat dan wij? Probeer daar maar eens iets tegen in te brengen!”*
- *“Huck, is een kat een mens?”*
- *“Nee.”*
- *“Wel, waarom zou een kat dan praten als een mens? Is een koe een mens? Is een koe een kat?”*
- *“Nee, een koe is een koe, en niets anders.”*
- *“Wel, dan moet ze ook niet proberen te spreken als een kat. Is een Fransman een mens?”*
- *“Ja.”*
- *“Zie je wel? Waarom praat hij verdomme dan niet zoals een mens? Wat hebt ge daarop te zeggen?”*

Ik zag in dat het geen zin had nog meer woorden te verspillen—je kunt een nikker niet leren argumenteren. Dus hield ik het daar maar bij”.²²

Er was geen Socrates op dat vlot op de Mississippi, maar het argument tussen Huck Finn en Jim geeft ons toch een goed voorbeeld van de menselijke rationaliteit, en van de menselijke passie voor het rationele. Als deelnemer in een dialoog is men zich maar al te zeer bewust van het bestaan van een niet-fysische, logische ruimte, met haar specifieke eisen, regels en modaliteiten. De deelnemer in een dialoog is altijd waakzaam; hij probeert de ander in een hoek te drijven maar die hoek is geen fysische, wel een logische val. Huck Finn zat in de val. Zijn nederlaag is een feit, en een des te pijnlijker feit omdat hij wist dat de positie die hij verdedigde, dat het helemaal niet abnormaal is dat Fransen Frans spreken, best verdedigbaar moest zijn. Maar zijn argument is gebrekkig, en Jim toont dat aan. We kunnen niet zeggen dat, vermits Huck in feite gelijk heeft, de regels van de dialoog, van de logica, niet deugen en dus maar moeten veranderd worden. De dialoog- of argumentatieregels zijn niet louter conventioneel—of toch niet allemaal. Een nederlaag in een discussie is niet zomaar een nederlaag in een spel waarvan we de regels zonder meer kunnen veranderen, zonder het spelkarakter te veranderen.

Argumenteren houdt in dat men een beroep doet op de redelijkheid van de andere, op zijn bereidheid zich te gedragen zoals een rationeel

²² Mark TWAIN: *The Adventures of Huckleberry Finn*. (1885), HK 14 in fine.

wezen zich behoort te gedragen. Het doel is hem te doen inzien dat hij zijn mening behoort te wijzigen, dat hij het aan zichzelf verschuldigd is zijn mening te veranderen. Dat is alles wat men kan doen: men kan zijn mening niet wijzigen zonder zijn instemming, zonder zijn medewerking. Men kan alleen trachten hem tot inzicht te brengen. Dat is ook de reden waarom argumenteren vaak zo'n ontmoedigende bezigheid is: men is volledig aangewezen op de goede wil van de ander, op zijn bereidheid het spel mee te spelen.

De rationele kracht van een argument is zeker geen kracht in de fysische zin van het woord: zij is niet in staat iemand tegen zijn wil te bewegen. Zonder de bereidheid van de ander redelijk te zijn, is met hem argumenteren alleen maar "woorden verspillen". Als hij niet wil luisteren, dan wil hij niet luisteren. En dat betekent dat geen argument rationele kracht kan hebben, zelfs niet in een metaforische zin, als we niet kunnen aantonen dat mensen redelijk behoren te zijn. Zeggen "Als ge redelijk zoudt zijn, dan zoudt ge, als ge A zegt, ook B zeggen" is niet voldoende; de ander kan altijd antwoorden: "Mogelijk, maar ik wil helemaal niet redelijk zijn. Waarom zou ik redelijk behoren te zijn?" Die vraag is een uitdaging voor elke praktische filosofie: wie niet in staat is haar te beantwoorden, moet elke poging opgeven zijn filosofische overwegingen meer gewicht te geven dan toekomt aan om het even welk louter persoonlijk standpunt.

Als redelijkheid zelf niet meer is dan één onder vele mogelijke standpunten, en de keuze van een standpunt absoluut vrij is, dan kan er geen sprake zijn van rationele kracht—noch van waarheid, noch van waarde, noch van kennis. Dat mensen redelijk behoren te zijn, mag zelf niet dispueteerbaar zijn; maar kan het redelijke dan nog redelijk zijn? Is het dan geen louter dogma? Er is een standaard argument tegen het rationalisme dat ongeveer als volgt loopt: de rationalistische houding wordt gekenmerkt door het belang dat ze hecht aan logica en ervaring, aan argumenten en experimenten; maar noch het een noch het ander kan het rationalisme funderen, want wie niet redelijk wil zijn, zal niet onder de indruk komen van argumenten en waarnemingen: de keuze van de rationalistische levenshouding komt eerst, geen argument of empirische bewijsvoering is effectief als er niet eerst de rationalistische overtuiging is, en bijgevolg kan de adoptie van de rationalistische houding zelf niet het effect zijn van argumenten die niet reeds de superioriteit van die houding vooropstellen—m.a.w. die houding zelf is irrationeel.

Dit argument weegt niet zwaar, zoals we zo dadelijk zullen zien. Uiteraard is het zo dat de keuze tussen rationalisme en irrationalisme “blind” kan gemaakt worden; maar dat betekent niet dat de rationalistische stelling, dat a) alle mensen voor wie die keuze reëel is rationele wezens zijn en b) alle mensen als rationele wezens redelijk behoren te zijn, niet aantoonbaar juist is. We zullen zien dat de norm, dat mensen redelijk behoren te zijn, een categorische norm is, die niet slechts geldt voor diegenen die zomaar, zonder reden, beslist hebben dat ze redelijk willen zijn.

Zeggen dat de mens een *animal rationale* is, is zeggen dat hij zowel een *animaal* als een *rationeel* wezen is. Maar zeggen dat de mens een *rationeel* wezen is, is helemaal niet zoals zeggen dat hij een *animaal* wezen is. Tenminste vanuit het standpunt van de mensen zelf, zijn beide uitspraken heel verschillend. “De mens is een *rationeel* wezen” is een dialectische waarheid; de uitspraak “de mens is een *animaal* wezen” is hoogstens een empirische waarheid. Vanuit een formeel-logisch perspectief zou men kunnen zeggen dat beide synthetische, logisch-contingente proposities voorstellen, die zonder contradictie kunnen genegeerd worden. Een Marsbewoner die in staat is het woord ‘mens’ correct te gebruiken als de algemene naam voor de leden van een bepaalde soort van Aardbewoners zou zowel de ene als de andere bewering kunnen betwijfelen, zonder het risico te lopen betrapt te worden op een formele contradictie van de vorm “A is niet A”. Het verschil tussen beide beweringen is dus niet dat kennis van de taal volstaat voor de verificatie of falsificatie van de ene, maar niet voor de verificatie of falsificatie van de andere. Het volgt uit het verschil in de posities waarin we ons bevinden wanneer we argumenteren over de waarheid van deze uitspraken.

Als mensen kunnen we redelijkerwijs niet ontkennen dat de mens een *rationeel* wezen is. Het is waar dat, gegeven wat we weten als gevolg van de doorlopende opstapeling van anatomische, fysiologische, biochemische en andere kennis, we redelijkerwijs ook niet kunnen ontkennen dat de mens een *animaal* wezen is. Maar dat maakt deze uitspraak nog niet tot een dialectische waarheid. We kunnen ons gemakkelijk indenken dat er omstandigheden zijn of geweest zijn, waarin het inderdaad zeer redelijk zou zijn niet te geloven dat de mens een *animaal* wezen is. Of het redelijk is dat te geloven of niet hangt af van de gehele epistemische context. Tenslotte zijn er nogal wat verschillen tussen mensen en dieren, en is het niet a priori absurd te geloven dat de genoteerde overeenkomsten even weinig essentieel

zijn als de overeenkomsten tussen een steen en een stuk steenkool. In de huidige epistemische context, waarin al die wetenschappelijke gegevens wel beschikbaar zijn, zullen we geneigd zijn een dergelijke afwijzing van de propositie dat mensen animale wezens zijn als onredelijk te beschouwen—maar waarom zouden we dat eigenlijk doen? Waarom zouden we ons iets moeten aantrekken van al die gegevens? Wat is hun “autoriteit”?

We kunnen ons echter niet voorstellen dat er omstandigheden zijn waarin het redelijk zou zijn te geloven dat de mens geen rationeel wezen is, een wezen dat niet beschikt over rationele vermogens (“rede”), zoals het vermogen tot conceptvorming, het vermogen complexe logische constructies te maken, zoals proposities of theorieën, visuele of auditieve of andere signalen te interpreteren als tekens, als dragers van bepaalde betekenissen, het vermogen na te denken, te oordelen, gebruik te maken van de kennis van het onderscheid tussen waar en vals, logisch geldig en logisch ongeldig, schoon en lelijk, recht en onrecht, enz., hypothesen op te stellen, plannen te maken, uit te voeren, enz.

Het zou zeer onredelijk zijn te weigeren te geloven dat de mens een rationeel wezen is, niet omdat er empirisch bewijsmateriaal zou zijn, dat de ene wel, maar daarom nog niet iedereen, als relevant en doorslaggevend kan voorkomen, of omdat die stelling overeenkomt met bepaalde ideeën of hypothesen, die iemand als zelfevident kan beschouwen; maar omdat de existentiële situatie gecreëerd door de vraagstelling zelf ons geen andere keus laat. Misschien zijn er, zoals Nietzsche waarschuwde, geen eeuwige feiten. Maar we kunnen in geen enkel geval ontkomen aan de conclusie dat in elk argument, in elke dialoog, het “Ik” en het “Gij” rationele wezens zijn. Mark Twain refereert naar dit feit, wanneer hij Huckleberry Finn laat verklaren dat men een neger toch niet kan leren argumenteren. Stel u voor dat Huck zijn opmerking luid genoeg had uitgesproken, zodat Jim ze kon horen, en dat ze in een argument zouden verwickeld geraakt zijn over de vraag of een neger kan argumenteren. Hucks gedrag in het boek (waarin, zoals Twain schrijft “een goed hart en een misvormd geweten in conflict komen en het geweten de nederlaag lijdt”²³) bewijst dat Huck niet gelooft dat Jim geen animal rationis capax is – maar het is in elk geval duidelijk dat in dat argument Hucks positie logisch onhoudbaar zou zijn: weerlegd door het feit van het argument zelf.

De rationaliteit van de participanten in een dispuut is voor de participan-

23 Mark TWAIN: Notebook. nr.28a(I).TS, p.35 (1895), gecit. in Mark TWAIN: The Adventures of Huckleberry Finn. Edited with an Introduction by H.N.Smith. Boston 1958, xvi.

ten zelf een onontkoombaar, onweerlegbaar, noodzakelijk gegeven. Zelfs de bewering dat het argument zelf een illusie is, verandert daar niets aan. Als een tegenwerping is deze bewering dan immers niets anders dan een “zet” in het dialogisch schaakspel, en geen negatie van de dialoog.

De mens is een rationeel wezen. Niemand van ons kan dat redelijkerwijs ontkennen. Als ik de lezer zou vertellen, op de meest plechtige of overtuigende toon die ik kan produceren dat ik geen rationeel wezen ben dan doet hij er goed aan mij niet te geloven. Want als het feit dat ik die woorden uitspreek instrumenteel is in mijn poging de lezer iets wijs te maken, dan is deze ontkenning van mijn rationaliteit op zich al bewijs van mijn rationaliteit. Ongeacht het motief dat ik zou kunnen hebben om de lezer of toehoorder zoiets wijs te maken, moet ik in elk geval trachten mijn woorden en handelingen zo te ordenen dat de lezer of toehoorder begrijpt wat ik hem wil doen begrijpen, dat hij gaat geloven dat ikzelf geloof wat ik zeg, en dat hij tot de conclusie komt dat het waar is wat ik zeg. Wanneer ik zeg dat ik geen rationeel wezen ben, dan toon ik dat ik het wel ben, en ook dat ik geloof dat ook de lezer of toehoorder een rationeel wezen is. Als ik geen rationeel wezen zou zijn, dan zou ik niet eens kunnen trachten de lezer of toehoorder te doen begrijpen wat ik hem wil doen begrijpen; dan zou ik niet eens kunnen weten wat het is te argumenteren of iemand te doen inzien dat hij zijn mening behoort te herzien. Terwijl ik iemand probeer te doen begrijpen kan ik niet volhouden dat er niets is om begrepen te worden, noch dat hij niet in staat is iets te begrijpen. Ik zou eventueel wel kunnen weigeren aan enig debat deel te nemen en er zorg voor dragen er nooit op betrappt te worden enig teken van rationaliteit te vertonen, maar zelfs dan zou ik t.o.v. mezelf niet aan de conclusie kunnen ontkomen dat ik ben wat ik probeer te verbergen.

Iedereen kan weigeren de waarheid van de propositie, dat hij en zijn gesprekspartners rationele wezens zijn, te bevestigen of te erkennen, maar geen mens kan hopen die weigering met succes voor te stellen als gemotiveerd door redelijke argumenten, als een conclusie die men behoort te aanvaarden. Een dergelijke tussenkomst in het filosofisch debat zou onmiddellijk ontmaskerd worden als een dialectische contradictie: zij zou immers een situatie creëren waarin theorie en praxis in een onverenigbaarheidrelatie tegenover mekaar worden geplaatst; waarin de mens, terwijl hij redeneert, uit het oog verliest dat hij redeneert; waarin hij, terwijl hij anderen tracht duidelijk te maken waarom zij zijn conclusie behoren te aanvaarden,

uit het oog verliest dat zijn conclusie precies is, dat de gehele notie van een reden waarom men iets behoort te aanvaarden, geen toepassing heeft in de context van de actuele dialoog. Al kan men dan weigeren of nalaten de waarheid van die propositie te erkennen en de consequenties ervan na te gaan, dat verandert niets aan de waarheid sub specie rationis humanae, en niets aan haar consequenties. Indien er een premisse is die zonder gevaar voor weerlegging in elk filosofisch debat naar voor mag geschoven, dan is het wel deze, dat de mens een rationeel wezen is.

Het dialectisch karakter van de waarheid van die stelling, m.b.t. elke dialogische context, is uiteraard een interessant gegeven. Als er noodzakelijke waarheden zijn, dan is het mogelijk de coherentie van proposities als een waarheidscriterium te poneren. Elke theorie, die, hoewel intern consistent, in tegenspraak is met een noodzakelijke waarheid, is vals en te verwerpen. De vraag rijst hier of er ook geen normen zijn die als noodzakelijk waar moeten bestempeld worden—niet in die zin dat ze in louter formele zin tautologisch zouden zijn, maar in die zin dat ze onweerlegbaar zijn in het licht van de menselijke rede. Dat ieder rationeel wezen zich redelijk behoort te gedragen, is een zuiver formele tautologie: ieder rationeel wezen behoort zich te gedragen zoals het een rationeel wezen past. Maar dat een mens redelijk behoort te zijn, is geen zuiver formele tautologie—zelfs niet als we er rekening mee houden dat het een noodzakelijke, dialectisch aantoonbare waarheid is, dat de mens een rationeel wezen is. Het is integendeel een noodzakelijk ware, dialectisch bewijsbare norm, met voor de mens zeer duidelijke normatieve implicaties. Als dat zo is, dan kunnen we ook in normatieve discussies, in meningsverschillen over waarden, de test van de coherentie toepassen.

We hebben zojuist gezien dat het een noodzakelijke waarheid is voor de mens, dat de mens een rationeel wezen is. Van zodra de vraag naar de waarheid van die propositie gesteld wordt, is haar waarheid al gewaarborgd. Maar dat het een noodzakelijke waarheid, en dus een feit is, dat mensen rationele wezens zijn, is in zichzelf nog geen reden waarom we ze als dusdanig zouden moeten erkennen. We kunnen het redelijkerwijs niet ontkennen, maar we kunnen het ontkennen. Waarom zou deze onbekwaamheid iets redelijkerwijs te ontkennen betekenen dat we behoren het niet te ontkennen? Het antwoord op die vraag is opnieuw dialectisch van aard. De vraag stellen is haar beantwoorden: We behoren redelijk te zijn, onze rationele natuur te respecteren, d.w.z. we behoren onze ratio-

nele vermogens te gebruiken en wel op de correcte wijze—we behoren te geloven wat waar is, te begeren wat begerenswaardig is; we behoren onze oordelen zorgvuldig voor te bereiden, met inachtneming van alle relevante gegevens; we behoren logisch te redeneren, enz.

Ongetwijfeld ligt het in ons vermogen onredelijk te zijn, maar we kunnen redelijkerwijs niet ontkennen dat we redelijk behoren te zijn. De poging dat wel te ontkennen voert ons onmiddellijk in een dialectische contradictie, als we zouden pogen haar te rechtvaardigen.

Ik kan weigeren de geldigheid van die norm te bevestigen, maar van zodra ik poog die weigering te rechtvaardigen, identificeer ik de geldigheid van de norm als problematisch, als een probleem, iets om over na te denken. Wanneer ik mij een probleem stel, dan geef ik mezelf de opdracht: “Denk na, wees redelijk, eerbiedig de feiten en de logica, controleer de premissen van uw redeneringen, zoek alternatieve oplossingen, enz.” Normaal spreken we van een probleem als het antwoord, de oplossing, niet in de probleemstelling zelf vervat is. Maar in één geval is de vraag stellen tevens de vraag beantwoorden, nl. wanneer het “probleem” is, of men behoort na te denken of niet, redelijk te zijn of niet. In dat geval is de vraag stellen en het antwoord geven één en dezelfde handeling. Normaal geldt dat, als ik vandaag A zeg, en morgen niet-A, het kan zijn dat ik mezelf tegenspreek of dat ik van mening veranderd ben. In elk geval zijn er twee verschillende intenties te beschouwen, en de vraag is of er een verandering van mening heeft plaats gehad tussen de eerste en de tweede. Als dat zo is, dan moeten we de eerste uitspraak schrappen – zij geeft niet weer wat nu mijn mening is. Maar met betrekking tot de vraag, of we redelijk behoren te zijn, is het onmogelijk ze op een later moment negatief te beantwoorden, met de bedoeling het eerder gegeven positief antwoord te schrappen. Dat te doen zou met dat positief antwoord ook de vraag zelf schrappen, en dus ook het tweede, negatieve antwoord als een antwoord op die vraag. Het is onmogelijk iets als een probleem te beschouwen en tegelijkertijd te ontkennen dat de oplossing ervan de zorgvuldige inzet van de kritische vermogens vereist. Zodra de vraag naar de geldigheid van de norm, dat we redelijk behoren te zijn, gesteld is, blijft er maar één mogelijk antwoord: hij is geldig. En als hij geldig is, dan behoren we redelijk te zijn, dan behoren we ons te gedragen zoals een rationeel wezen past, dan behoren we onze rationele natuur te respecteren. Het heeft geen zin te vragen “waarom?” Die vraag is gewoon een bevestiging van de geldigheid van die norm. Op geen enkele manier

kan men de geldigheid ervan in twijfel trekken. Men kan alleen weigeren na te denken; men kan op onintelligente wijze leven—maar men kan zo'n houding niet verantwoorden, noch t.o.v. zichzelf noch t.o.v. anderen.

De vraag, of we redelijk behoren te zijn, beantwoordt zichzelf. In die zin dat deze vraag voor ieder van ons de ultieme vraag is, de vraag achter alle andere vragen, is het antwoord op die vraag het ultieme antwoord—het eerste beginsel. Het is omdat we redelijk behoren te zijn dat we bijv. niet alleen kunnen zeggen dat we redelijkerwijs niet kunnen ontkennen dat er iets is (want ook de metafysische grondvraag “is er iets?” is een zichzelf beantwoordende vraag), maar ook dat we behoren te bevestigen dat er iets is; of dat we niet alleen kunnen zeggen dat het onredelijk is te negeren dat mensen rationeel zijn, maar ook dat we de menselijke rationaliteit behoren te affirmeren.

Dit eerste beginsel, dat ieder van ons zijn rationele natuur behoort te respecteren, geldt voor u zowel als voor mij. Als het voor mij geldt, dan ook voor u, want in de dialoog bent u mijn alter ego, als een alternatief ego, als een ander waarmee ik me toch kan identificeren. Een dialoog ernstig nemen is de ander ernstig nemen. Dialogeren is openstaan voor de opinies van de ander en bereid zijn de eigen meningen aan kritiek bloot te stellen.

In een dialoog zijn beide sprekers een “Ik-U”. De geldigheid van een argument is geen kwestie van persoonlijke smaken of voorkeuren, en tevens is geen dialoog mogelijk als de sprekers zich mekaars betekenen niet hebben eigen gemaakt of niet bereid zijn dat te doen in de loop van de dialoog. De dialectische status van de waarheid van dit beginsel waarborgt de geldigheid ervan voor ieder mens die in staat is deel te nemen in een dialoog of in staat is zichzelf vragen te stellen. Voor ieder van die mensen geldt, zonder enige voorwaarde of beperking: “Ik behoor mezelf te respecteren als het rationele wezen dat ik ben; ik behoor te leven zoals het een rationeel wezen past, d.w.z. op intelligente wijze, met eerbied voor de logica en de feiten, en dus ook met eerbied voor de morele waarheden, niet alleen van dit fundamenteel beginsel zelf, maar ook van zijn implicaties”.

Het feit dat deze norm inderdaad voor iedereen geldig is, impliceert uiteraard dat ieder mens zichzelf behoort te respecteren als een rationeel wezen, dat ieder mens een intelligente levenswijze behoort te volgen, dat ieder mens zijn kritische vermogens behoort te ontwikkelen, dat ieder mens naar eigen kritisch oordeel behoort te handelen. Dit betekent uiter-

aard niet dat een mens zijn leven “in dienst van de rede” behoort te stellen (wat dat ook moge betekenen), wel dat hij zijn rede in dienst van Zijn leven zou moeten stellen. Een mens behoort zichzelf te respecteren als het rationeel wezen dat hij is, en niet als een of ander louter rationeel wezen, als een of andere manifestatie van de “zuivere rede”. De eerbied voor de feiten, die kenmerkend is voor de redelijke mens, omvat vanzelfsprekend ook de eerbied voor de menselijke natuur in zijn geheel, en die is niet te reduceren tot een zuivere, onbelichaamde rede.

Nochtans is het toch alleen het kenmerk van de rationaliteit dat deze normatieve implicaties van de menselijke natuur fundeert, zoals het ook alleen dat kenmerk is dat het mogelijk maakt met anderen te dialogeren. De geldigheid van het fundamentele ethische beginsel, dat iedereen zichzelf als rationeel wezen behoort te respecteren, heeft voor iedereen dezelfde grondslag, nl. de rationaliteit van de menselijke natuur: daarom ook kunnen we uit het bewijs van de geldigheid van die norm voor u en voor mij onmiddellijk overstappen naar de geldigheid van het beginsel voor elk “ik-gij”, d.w.z. voor iedere mogelijke opponent in een rationele dialoog. Dit betekent ook dat voor ieder van ons niet alleen de norm “Ik behoort mezelf als rationeel wezen te respecteren” geldig is, maar ook de algemene norm “Iedereen behoort zichzelf zo te respecteren”. Anders gezegd: dat iedereen leeft in redelijkheid is een objectieve morele waarde voor iedereen, juist zoals het voor ieder afzonderlijk een objectieve morele waarde is, dat hij zich gedraagt zoals het een rationeel wezen past.

Maar als iedereen zich zo behoort te gedragen, en als dat een absolute en objectieve morele waarde is, dan behoort uiteraard iedereen iedereen de gelegenheid te laten zichzelf als rationeel wezen te respecteren.

Die consequentie geeft uitdrukking aan de objectieve waarde van de verenigbaarheid der individuele perfecties, en levert ons meteen de laatste schakel die ons nog ontbrak in het bewijs van de normatieve geldigheid van het fundamenteel rechtsbeginsel. Niet alleen heeft niemand het recht zich meester te maken van de mogelijkheden en verwezenlijkingen van een ander, bovendien behoort iedereen iedereen de gelegenheid te laten zijn eigen rationele natuur te respecteren, zijn eigen leven te organiseren volgens een coherent levensplan.²⁴

24 Zie ook: A.DONAGAN: gecit. bij noot p.129, pp.57–66. A.GEWIRTH: *Reason and Morality*. Chicago 1978. H.B.VEATCH: *Rational Man*. Bloomington 1962, p.117. C.S.PEIRCE: “Review of Pearson’s *Grammar of Science*” *Popular Science Monthly* 48,1901, 298e.v.: “The only desirable object which is quite satisfactory in itself without any ulterior reason for desiring it, is the reasonable itself.” Noteer

We kunnen zeggen dat ieder mens zowel zichzelf als alle andere mensen behoort te respecteren als de rationele wezens die hijzelf en die anderen zijn. Maar het is evident dat zichzelf als een rationeel wezen respecteren iets van een geheel andere aard is als een ander als rationeel wezen respecteren. M.b.t. zichzelf moet iedereen trachten zijn leven zo intelligent mogelijk te organiseren, rekening houdend met alle aspecten van dat leven. M.b.t. anderen moet iedereen ervoor zorgen geen beslag te leggen op de mogelijkheden en verwezenlijkingen van een ander zodat deze op elk moment de gelegenheid behoudt zijn eigen leven te organiseren in overeenstemming met zijn waarden. Dit impliceert uiteraard geen passiviteit t.o.v. de anderen, alleen een expliciete erkenning van het feit dat zij anderen zijn—andere rationele wezens, met andere waarden, andere inzichten, andere problemen.

Het is belangrijk op te merken dat het respect dat men de ander als rationeel wezen verschuldigd is een consequentie is van het respect dat men zichzelf als rationeel wezen verschuldigd is, en dus dat het onmogelijk is zichzelf te respecteren als men een ander niet respecteert—alhoewel het best mogelijk is dat iemand wel alle anderen respecteert, maar niet zichzelf. Dit is uiteraard slechts een andere manier om de aandacht te vestigen op het feit dat zelfrespect en respect voor anderen niet identisch zijn. Anderen respecteren als rationele wezens is hun de gelegenheid laten zichzelf te respecteren als rationele wezens; maar het is evident niet voldoende zichzelf de gelegenheid te laten zichzelf te respecteren om zich van zijn verplichting tot zelfrespect te kwijten—dat vergt integendeel dat men van die gelegenheid gebruik maakt. Men is het aan zichzelf verschuldigd anderen te respecteren; men is het niet aan anderen verschuldigd zichzelf te respecteren.

Het fundamentele ethische beginsel, dat men zichzelf behoort te respecteren als het rationele wezen dat men is, impliceert zeer duidelijke en relevante absolute normen voor de mensen. Het regelt a.h.w. het probleem geschapen door het feit dat, alhoewel de mens een animal rationale is, de werking van de geest, van het rationele bewustzijn, een kwestie van wil-

dat de norm, dat iedereen zichzelf als rationeel wezen behoort te respecteren, in samenhang met het argument op p.159 (recht te doen geïmpliceert in recht te oordelen), en met de naturalistische interpretatie van "Ik heb het recht te doen" (zie noot bij p.152), impliceert dat ieder mens het zelfbeschikkingsrecht van ieder ander behoort te respecteren. Eerbied voor het recht is m.a.w. een moreel gebod dat absoluut en objectief geldig is. Maar het is niet zo dat iemand recht op zelfbeschikking heeft als gevolg van het feit dat anderen hem behoren te respecteren. Het zelfbeschikkingsrecht is geen gevolg van die categorische norm, maar van het feit dat mensen zijn wat ze zijn en alsdusdanig behoefte hebben aan een morele code en aan een manier om de coëxistentie van die codes te verzekeren.

len is—het gaat om een volitioneel bewustzijn, en niet om een spontaan of automatisch, volgens natuurlijke wetmatigheden verlopend proces. Mensen kunnen nadenken of niet nadenken, leven in redelijkheid of in onredelijkheid, enz. Die keuze is, zoals we gezien hebben, een vrije keuze, in die zin dat als men kan nadenken of niet nadenken (en niet bijvoorbeeld bewusteloos is), of men nadenkt of niet een kwestie van willen is, en niet van omstandigheden. Maar het is geen vrije keuze in normatief opzicht: het fundamenteel ethisch beginsel levert de norm voor het maken van die keuze. Dat beginsel is duidelijk en relevant aangezien het zich duidelijk uitspreekt voor een van twee fundamenteel verschillende levenswijzen en tegen de andere, en bovendien een algemene norm impliceert die betrekking heeft op de intermenselijke verhoudingen.

Het fundamenteel ethisch beginsel en zijn logische implicaties vormen de moraal in de absolute en objectieve zin, het kader waarin het voor iedereen mogelijk is zijn persoonlijke morele code op te stellen, te testen en te verbeteren. Vermits iedereen op intelligente wijze behoort te leven, behoort iedereen te zoeken naar die levenswijze die hem toelaat het beste van zijn leven te maken dat ervan te maken is. Dat beste leven is inderdaad een opgave, geen gegeven, geen automatische verworvenheid—en het is zeker geen gemakkelijke opgave. Maar het is ook geen onmogelijke opgave, en in elk geval is de poging die opgave tot een goed einde te brengen genormeerd door het ethisch beginsel en zijn implicaties, en dus door het recht dat zijn normatieve waarde ontleent aan het feit dat de verenigbaarheid van alle individuele morele perfecties een objectieve, absolute ethische waarde is.

MENSEN EN MIDDELEN

Wat we tot hiertoe gezien hebben is niet alleen dat alle alternatieven voor het fundamenteel rechtsbeginsel ofwel contradictorisch ofwel zonder praktische inhoud zijn, maar ook dat ieder mens het recht heeft over tenminste een aantal somatische middelen te beschikken—en dat dat recht geen conventioneel *ius* is, maar een natuurlijk *dominium* dat zijn rechtmatigheid dankt aan de rationele en dus morele natuur van de mens. Maar niet alle dingen zijn op die manier als van nature verbonden met een bepaald persoon, en zoals we al gezien hebben, kunnen we geen vrede nemen met een rechtsbeginsel dat alleen maar betrekking heeft op de somatische middelen.

Handelen is het doelgericht inzetten van middelen, maar niet alleen van somatische middelen. Wie heeft het recht over welke extrasomatische middelen te beschikken?

Het spreekt vanzelf dat we niet kunnen eisen dat er een methode of criterium beschikbaar is om in alle concrete omstandigheden, ongeacht de empirische bewijsmoeilijkheden, een ondubbelzinnig antwoord te geven op de vraag wie het beschikkingsrecht over een gegeven middel heeft. Bewijsmoeilijkheden zullen er altijd zijn, als men geen theorie aanhangt volgens dewelke alle middelen zonder onderscheid aan hetzelfde soevereine rechtssubject toebehoren—en we hebben gezien dat in zo'n theorie andere moeilijkheden opduiken. Het menselijk handelen voltrekt zich doorheen de tijd, en dat betekent dat bewijsmateriaal kan zoek geraken, of vernietigd worden, dat de zwakheid van het menselijk geheugen een rol kan gaan spelen, en dat bedriegers en vervalsers roet in het eten kunnen gooien. Ook zijn er de gekende moeilijkheden bij de interpretatie van contracten, te wijten aan het onvermogen van mensen alle toekomstige moeilijkheden te voorzien, en aan de menselijke neiging te besparen op transactiekosten en dus vrede te nemen met contractformules die meestal wel, maar niet altijd voldoende precies zijn. Deze moeilijkheden zijn onvermijdelijk, maar hebben geen rechtsfilosofische significantie. In alle samenlevingen vindt men, als een uiting van de algemene neiging tot arbeidsverdeling, mensen die zich ermee bezighouden dergelijke empirische moeilijkheden te helpen oplossen of te voorkomen: sommigen houden zich bezig met het opsporen van bewijsmateriaal, anderen met het bijhouden ervan, nog anderen met het onderzoek en de beoordeling ervan; sommigen specialiseren zich in het verfijnen en aanpassen van contractformules, en in het opstellen van interpretatieregels die van aard zijn de betrokken partijen *ex ante* te bevredigen, zodat ze bereid zijn hun eventuele geschillen door die personen te laten oplossen. Meestal komt het zelfs zover dat bepaalde van die formules en interpretatieregels gewoon voorondersteld worden, zodat alleen een expliciete overeenkomst een andere formule of regel kan introduceren. Dat alles is legitiem juristenwerk, zolang het tenminste niet het voorwerp wordt van een of ander monopolie of van een ander door de heerser toegekend privilege: het fundamenteel rechtsbeginsel impliceert immers dat iedereen het recht heeft zich als “rechter”, “advocaat”, “notaris”, “adviseur”, enz. te vestigen en dat niemand kan gedwongen worden beroep te doen op de diensten van een bepaalde organisatie.

Al die empirische moeilijkheden moeten hier buiten beschouwing blijven. Het gaat alleen om het kader waarbinnen ze moeten opgelost worden. A priori kunnen we in dit verband alleen stellen dat de middelen waarover iemand het recht heeft te beschikken in elk geval middelen moeten zijn die hij zich op rechtmatige wijze heeft verworven, d.w.z. zonder het fundamenteel rechtsbeginsel te overtreden, meer in het bijzonder zonder de fundamentele rechtsnorm te overtreden, dat niemand het recht heeft wat dan ook te doen met de middelen van een ander, zonder diens toestemming. Geen coherente interpretatie van het rechtsbeginsel is mogelijk als we die voorwaarde niet stellen. Dat betekent dat de legitimatie van een eigendomstitel altijd een historisch onderzoek vergt: de vraag is altijd of en hoe iemand een middel tot het zijne heeft gemaakt, en of hij het ondertussen niet reeds verlaten of vervreemd heeft.

Die historische dimensie is een noodzakelijke component in elke rationele rechtstheorie. Maar zoals gezegd zijn niet alle rechtstheorieën rationeel: er zijn er genoeg waarin zonder meer gesteld wordt dat X, Y of Z recht hebben op dit of dat, of zelfs op alle dingen, ook (en vooral) op die dingen waarmee ze nooit iets te maken hebben gehad en waarvan ze het bestaan misschien zelfs niet vermoeden. Het essentiële punt hier is, dat als het inderdaad zo is dat het in principe mogelijk is op een coherente, ondubbelzinnige, niet-circulaire wijze uit te maken van wie een bepaald middel is, het fundamenteel rechtsbeginsel volledig determineerbaar is, en dus als basis kan dienen voor een objectieve rechtsorde. Als we bedenken dat middelen altijd de creaties zijn van specifieke personen, dan zien we in dat aan deze voorwaarde altijd voldaan is. Ahistorische rechtstheorieën, zoals deze die de “distributieve gerechtigheid” vooropstellen, moeten die historische dimensie wel miskennen: hun essentieel kenmerk is immers dat zij middelen als door een of ander X te verdelen “gegevens” beschouwen, zonder zich af te vragen waarvandaan die middelen komen.

We hebben al gezien dat het fundamenteel rechtsbeginsel geen “leeg” beginsel is. We moeten nu nagaan wat de implicaties ervan zijn. De meest directe consequentie die ons hier interesseert is, dat iedereen het recht heeft zich zonder enige beperking, nog niet door anderen toegeëigende dingen toe te eigenen, en dat iedereen het recht heeft, eveneens zonder enige beperking, zijn vervreembare middelen te vervreemden. Het belang van deze implicaties is dat zij iemand toelaten op rechtmatige wijze de hoeveelheid, de kwaliteit en de samenstelling van zijn vermogens, dus

van de verzameling van zijn middelen, te wijzigen en aan te passen aan zijn behoeften en doelstellingen. Het is pas deze mogelijkheid die de mens de gelegenheid geeft een moreel leven te leiden. Niemand wordt met zelfkennis geboren, niemand weet zomaar wat voor hem het beste leven is. Zelfkennis moet verworven worden door een kritisch en zelfbewust testen van hypothetische zelfconcepties. Ieder van die zelfconcepties impliceert een bepaalde configuratie van waarden en doelstellingen, en dus ook een bepaalde valuatie van alle mogelijke middelen of soorten van middelen. Vermits niemand met zelfkennis geboren wordt, en dus ook niet a priori kan weten welke middelen hij nodig heeft om zijn leven waar te maken, is het essentieel voor een mens in staat te zijn zijn praxeologisch lichaam, zijn materieel domein aan te passen aan zijn opeenvolgende zelfconcepties. Hoe groter de vrijheid zichzelf als middel voor een zo volmaakt mogelijke zelfactualisering te constitueren, hoe groter de kans dat men slaagt in de fundamentele ethische opgave van het eigen leven het allerbeste te maken wat ervan te maken is. Als doel in zichzelf is ieder mens wat hij is; als middel heeft ieder mens het recht zichzelf te definiëren, niemand heeft het recht anderen te definiëren.

Dat is het belang van dat onbeperkt toe-eigeningsrecht m.b.t. alles wat zowel in feite als in rechte voor toe-eigening vatbaar is, en van dat onbeperkt vervreemdingsrecht m.b.t. alles wat zowel in feite als in rechte vervreemdbaar is.

Het is gemakkelijk in te zien dat deze rechten inderdaad volgen uit het fundamenteel rechtsbeginsel. Als ieder mens het recht heeft met zijn middelen te doen en te laten wat hij wil, en niemand dat recht heeft m.b.t. de middelen van een ander, dan heeft niemand het recht een ander te beletten zich als eerste een zaak of ding uit de omgeving toe te eigenen door het als middel in gebruik te nemen. Met welk recht zou de een de ander kunnen beletten zijn domein uit te breiden? Er zijn hier maar twee mogelijke justificaties: ofwel heeft de een het recht te beslissen wat de ander zal doen of laten, d.w.z. het recht over de ander te beschikken; ofwel heeft hij het recht over het ding in kwestie (dat de ander als eerste in gebruik neemt) te beschikken en te beslissen wat ermee zal gebeuren. Maar ieder van die twee mogelijkheden moet verworpen worden. De eerste omdat ze in flagrante tegenspraak is met het fundamenteel rechtsbeginsel zelf. De tweede omdat ze een mystieke toe-eigening vooronderstelt: een nog door niemand in gebruik genomen ding is een *res nullius*, is van niemand, en hoe kan

een ding van niemand zijn, als er iemand is die het recht heeft erover te beschikken? Waar zou iemand het recht vandaan kunnen halen over een zaak te beschikken, indien niet uit het feit dat hij dat ding als eerste in gebruik heeft genomen en omgevormd in een middel? Maar die voorwaarde is hier ex hypothesi niet vervuld, we gaan uit van de veronderstelling dat het de andere is die het ding als eerste in gebruik neemt.

Als de een noch het recht heeft over de ander te beschikken, noch het recht te beschikken over het door de ander als eerste in gebruik genomen ding, dan heeft hij ook niet het recht de ander te beletten zijn domein uit te breiden. Die uitbreiding schendt niemands recht, zeker niet het uitbreidingsrecht van enig ander, zolang er überhaupt nog uitbreidingsmogelijkheden zijn—en vanaf het moment dat er geen uitbreidingsmogelijkheden meer zijn verliest het recht zijn domein uit te breiden elke betekenis: het is immers geen recht sui generis, maar gewoon een toepassing van het fundamenteel rechtsbeginsel in een situatie waarin er nog uitbreidingsmogelijkheden zijn. Het uitbreidingsrecht is geen recht op uitbreidingsmogelijkheden, wat zou betekenen dat, als iemand geen uitbreidingsmogelijkheden heeft, anderen die mogelijkheden voor hem zouden moeten creëren. Zij hebben natuurlijk wel het recht dat te doen, maar niet, de plicht. Ook is het manifest absurd uit de bewering, dat iedereen het recht heeft zich een nog niet toegeëigende zaak Z toe te eigenen, af te leiden dat niemand het recht heeft Z als eerste in gebruik te nemen, met als argument dat wie dat toch doet op die manier het recht van alle anderen zich die zaak toe te eigenen zou schenden.

Als de toe-eigening rechtmatig is, dan fundeert zij het beschikkingsrecht over de zaak. De auctor of producent verwerft de auctoritas over het middel. Toch vinden vele auteurs dat deze overgang van productie naar beschikkingsrecht niet geldig is. Zo schrijft Lawrence Becker:

“Hier hebben de verdedigers van de arbeidstheorie de neiging gebruik te maken van een argument dat ertoe strekt de bewijslast op de schouders van hun tegenstrevers te leggen. ‘Waarom niet?’, zeggen ze. ‘Het is toch zo dat het feit dat ik mijn arbeid besteed heb aan de productie van een zaak de dingen verandert. Ik sta nu in een geheel andere relatie tot het ding in kwestie als alle andere mensen. Ik ben de producent van de waarde die het ding vertegenwoordigt, ongetwijfeld betekent dit, dat het ding nu van mij is.’

“Spijtig genoeg, is dit niet voldoende. De uitdrukking ‘het is van mij’ is

dubbelzinnig. Als een verwijzing naar het feit dat het product van iemands arbeid inderdaad zijn product is—en niet van iemand anders, noch het resultaat van een of ander natuurlijk proces—is de propositie ‘het is van mij’ uiteraard waar, maar overigens niet meer dan een herhaling van de bewering dat er een unieke relatie bestaat tussen producent en product. De cruciale vraag blijft onbeantwoord: welke reden is er om te besluiten dat deze relatie enige grond geeft aan de bewering dat de producent nu het eigenaarsrecht heeft m.b.t. zijn product? Waarom betekent het bijvoorbeeld niet dat hij nu het recht heeft op publieke bewondering? Of op dankbaarheid? Waarom zou het meer betekenen dan dat hij de auteur is van de desbetreffende wijziging in het grote boek waarin de wereld beschreven wordt? De voorstanders van de arbeidstheorie poneren de stelling dat de producent recht heeft op het beschikkingsrecht—en de bewijslast rust op hun schouders. Maar ze hebben geen bewijs geleverd, en ik zie ook niet in hoe ze het zouden kunnen leveren”.²⁵

Het is nogal evident dat een louter formele analyse nooit toelaat van een premisse van de vorm Mxa (“ x is de maker van a ”) een conclusie van de vorm Rxa (“ x heeft het recht over a te beschikken”) af te leiden. In die louter formele zin is er inderdaad geen “bewijs” van de Lockeaanse arbeidstheorie. Maar evenmin is er zo’n formeel bewijs van Mxa naar Rya (van “ x is de maker van a ” naar “ y heeft het recht over a te beschikken”). Beckers argument komt er in feite op neer dat de toewijzing van het beschikkingsrecht over een middel niet noodzakelijk iets te maken heeft met dat middel en zijn geschiedenis of ontstaanswijze. Dat argument heeft echter alleen dan rechtstheoretische inhoud, als we het als volgt verstaan: “een ander dan de producent heeft het recht over de zaak te beschikken”. Tenslotte zal er iemand over de zaak beschikken, of de zaak wordt niet gebruikt. De vraag is: wie heeft het recht over de zaak te beschikken—de producent of een ander? En: indien een ander, welke ander?

Becker ontwijkt die vragen en stelt het voor alsof de voorstanders van de arbeidstheorie genoeg nemen met de retorische vraag “En waarom niet de producent?”. Daarmee suggereert hij dat zij toegeven dat er geen beter argumenten zijn om het recht aan de producent toe te kennen als om het aan om het even welke niet-producent toe te wijzen. Dat is echter verkeerd. De vraag is niet “En waarom niet de producent?” maar “En wie anders dan de producent?” – en deze vraag maakt duidelijk dat zij stellen

25 L.BECKER: Property Rights: Philosophical Foundations. London 1977, p.40

dat alleen de producent aanspraak kan maken op het beschikkingsrecht over de zaak die door hem tot middel geworden is, en dat als de producent dat niet kan, dan a fortiori niemand anders.

Het is raadselachtig Becker te horen verkondigen dat de producent in een unieke relatie tot zijn product staat, en hem dan impliciet te horen suggereren dat de bewijslast in zake het beschikkingsrecht over dat middel op de schouders rust van de producent, die zich dus moet verantwoorden t.o.v. alle of sommige niet-producenten. De implicatie is duidelijk: als de producent er niet in slaagt de niet-producenten te overtuigen, dan blijft het beschikkingsrecht over de zaak bij hen!

Dat is uiteraard pure mystiek: hoe komen die niet-producenten aan dat recht? Becker vindt het niet nodig die vraag te beantwoorden. Hij gaat er gewoon van uit dat de staat het recht heeft over alle middelen te beschikken, en de oorspronkelijke toe-eigening reduceert het probleem van middelen tot de vraag hoe een ideale staat zijn wetgeving inzake eigendomsrechten zou moeten opstellen. Becker, als kandidaat conseiller du prince, wil die vraag wel beantwoorden. Spijtig genoeg vergeet hij aan zijn antwoord enig argument toe te voegen waarom iemand de voorkeur zou moeten geven aan zijn mystiek schema, en niet aan die massa andere mystieke schemata die men in de literatuur kan vinden, en hij vergeet ook de vraag te stellen, waar de staat dat ultieme beschikkingsrecht vandaan haalt – en waarom zonodig precies de staat? Waarom niet God? Waarom niet Becker zelf?

Waarschijnlijk trapt Becker in de val het beschikkingsrecht of eigenaarsrecht (Engels: 'ownership') gelijk te stellen met een of ander zakelijk recht, m.a.w. het te interpreteren als een *ius* en niet als een *dominium*.²⁶ Het beschikkings- of eigenaarsrecht is echter *dominium* en niet *ius*—het is geen conventioneel "recht", maar een moreel relevant, aan alle conventies voorafgaand rechtsfeit. Het is nuttig eraan te herinneren dat *dominium* oorspronkelijk geen *ius* was, maar precies dat waaruit *iura* konden afgeleid: alle *iura* waren voor de Romeinse juristen uit de klassieke periode het resultaat van een overeenkomst of van een geregelde interactie en hadden bijgevolg een strikt privaats, bilateraal en conventioneel karakter. Hun grondslag was het *dominium*, dat dus zelf geen *ius* was, maar de morele of normatieve betekenis van het primaire rechtsfeit, de onderwerping van de natuur aan de menselijke wil, de transformatie van dingen in middelen.

Het is in die zin dat we de anders onintelligibele uitspraak van Gaius in

26 Zie R. TUCK: *Natural Rights Theories*. Cambridge 1979, 8–13.

de Digesta VII.6.5 moeten begrijpen:

“Uti frui ius sibi esse solus potest intendere, qui habet usum fructum, dominus autem fundi non potest, quia qui habet proprietatem, utendi fruendi ius separatum non habet”

—d.w.z. het recht (*ius*) van vruchtgebruik kan alleen aan de vruchtgebruiker worden toegeschreven; de *dominus* van een landgoed kan dat recht niet hebben, aangezien degene die het goed in eigendom heeft geen afzonderlijk recht (*ius*) heeft zijn goed te gebruiken en de opbrengst voor zich te nemen. In onze oren klinkt het allicht absurd te zeggen dat de eigenaar niet het recht heeft zijn middelen te gebruiken en er de vruchten van te plukken, maar de paradox verdwijnt onmiddellijk als we bedenken dat de eigenaar het recht heeft dat te doen, zonder daarvoor de toestemming van een ander nodig te hebben. De oorspronkelijke eigendom, *dominium*, wordt niet contractueel verworven, gaat niet terug op een conventie (contract, wet), maar op arbeid. Het recht van de vruchtgebruiker is daarentegen wel een *ius*: het wordt toegestaan door een *dominus*.

De assimilatie van de begrippen “*dominium*” en “*ius*”, die ertoe leidde het *dominium* te identificeren als een van de vele mogelijke *iura*, was het resultaat van de politieke evolutie van de Romeinse samenleving van een relatief vrije en gedecentraliseerde samenleving (althans met een relatief zwak centrum) naar een relatief gecentraliseerde en gebureaucratiseerde staat (*imperium*). Het *dominium* werd steeds meer geïnterpreteerd als het resultaat van een bilaterale overeenkomst tussen Keizer en *dominus*. Die interpretatie werd vergemakkelijkt door de koloniale expansie van Rome: de nieuwe gebieden werden veroverd in naam van het centrale gezag, dat daardoor, naar traditionele opvattingen, de eigenlijke *dominus* was van die gebieden. De individuele kolonisten en de lokale bevolking, hielden hun recht dus a.h.w. slechts met de toestemming van het centrale gezag. Zij werden nog altijd ‘*domini*’ genoemd, maar hun ‘*dominium*’ kon men niet langer concipiëren als preconventioneel: de toestemming van het centraal gezag, van de Keizer, was een noodzakelijke voorwaarde geworden voor erkenning van het recht van de individuele *dominus* op zijn landgoed.

Het *dominium* werd m.a.w. een *ius*, zij het dan een *ius* met veel ruimere inhoud dan de traditionele *iura*. De wet verhief zich boven het recht van de vrije burgers, maar bleef onder het recht van het keizerlijk gezag. Het keizerlijk *dominium* werd echter *imperium* genoemd, en was uiteraard geen *ius*: het berustte niet op toestemming en akkoord, maar op feitelijke

macht. Door de transformatie van het *dominium* in een *ius*, gingen alle *iura* verschijnen als gefundeerd in de relatie keizer-onderdaan. Zolang er een keizer was kon de conceptuele continuïteit bewaard blijven; maar de Romeinse terminologie overleefde het keizerschap, en uiteindelijk, met de opkomst van de moderne staat, ging men zelfs het *imperium* als een *ius* beschouwen. De hele notie van het recht kwam daardoor in de lucht te hangen. Dat, zo dunkt mij althans, is een mogelijke verklaring voor Beckers onsamenhangende kritiek op de “arbeidstheorie”, en voor zijn introductie van de staat als de ultieme *dominus* van wiens toestemming alle individuele eigendomsrechten (*iura*) afhankelijk zijn.

Het recht te vervreemden en te verlaten is even belangrijk als het toe-eigeningsrecht. Wie ontdekt dat hij verkeerd geïnvesteerd heeft, in middelen die niet geschikt zijn voor wat hij nu als zijn eigenlijke doelstellingen beschouwt, heeft het recht die middelen van zich af te stoten, ze vrij te geven, te verlaten, of te vervreemden aan welbepaalde anderen, hetzij om zich van het beheer ervan en de aansprakelijkheid ervoor te bevrijden en zich volledig te kunnen wijden aan die middelen die wel geschikt zijn voor zijn doelen, hetzij om ze te ruilen voor andere middelen die hem meer van pas komen dan degene die hij afstaat. Is een middel niet vervreemdbaar (zoals de wil bijvoorbeeld), dan kan er uiteraard geen sprake zijn van het recht dat middel te vervreemden. Het recht te vervreemden is immers geen recht sui generis. Het is een implicatie van het fundamenteel rechtsbeginsel toegepast op een situatie waarin er vervreembare zaken zijn. Maar dat er vervreembare zaken zijn is geen deel van de logische inhoud van het fundamenteel rechtsbeginsel.

Het is evident dat geen enkel mens het recht heeft zijn kritische vermogens te vervreemden. Dat is een onmogelijke zaak. Die vermogens, en dat deel van het organisme waarin ze belichaamd zijn, zijn onvervreembare middelen—onvervreemdbaar in feite en in rechte.

Wat zou de grond kunnen zijn voor de bewering dat iemand niet het recht heeft zijn vervreembare middelen te vervreemden, d.w.z. voor de bewering dat iemand het recht heeft een ander te beletten zijn middelen te vervreemden? Als A een van zijn rechtmatig verworven middelen M aan B wil geven, en B aanvaardt, met welk recht zou C zich daartegen kunnen verzetten? Hij heeft ex hypothesi niet het recht over A te beschikken, niet het recht over B te beschikken, en ook niet het recht over M te beschikken. Met welk recht zou hij A kunnen dwingen M te behouden, of niet aan B,

maar aan een door hem (C) aangeduide persoon te geven, bijv. aan C zelf of aan D? Ook hier kan alleen een mystieke rechtstheorie de stelling justifiëren dat C dat recht heeft. Maar we zijn niet geïnteresseerd in mystiek.

Het recht zijn middelen te vervreemden vindt zijn complement in het recht te beschikken over middelen die men van anderen gekregen heeft. Als A het recht heeft over M te beschikken, dan heeft hij het recht M aan B te geven, en als hij M aan B geeft, willens en wetens, dan moet men wel besluiten dat B door dat feit M op rechtmatige wijze verwerft: M maakt nu deel uit van het domein van B, die het recht heeft erover te beschikken. Niemands rechten worden door deze transactie geschonden, al zijn er misschien velen die zich in hun belangen geschaad voelen, omdat ze menen dat zij, veel meer dan B, M “verdienen”, of omdat ze erop gespeculeerd hadden dat A M aan hen zou geven. Maar hun mening over hun eigen verdienste, relatief t.o.v. deze van B, is irrelevant, vermits M, ex hypothesi, eerst aan A en dan aan B toebehoort. Zouden we zeggen dat hun ideeën over wie M behoort of “verdient” te hebben rechtsgeldig zijn, dan zouden we zeggen dat zij het beschikkingsrecht over M hebben—wat in strijd is met de hypothesi. Natuurlijk hebben zij het volste recht *hun* eigen middelen te verdelen volgens hun persoonlijke opvattingen over verdienste—maar dat geldt ook voor A.

Dat alles is zo evident dat het overbodig lijkt er te blijven bij stilstaan. Toch is juist dit een van de punten waarop de tegenstanders van het recht hun aanvallen concentreren. Weliswaar achten zij het weinig opportuun het recht te geven aan te vallen; zij verkiezen dit fundamenteel recht op indirecte wijze in diskrediet te brengen, nl. door het recht giften te ontvangen te betwisten. Typisch zijn de aanvallen op het recht van de mensen nog tijdens hun leven te bepalen wat er met hun materieel vermogen behoort te gebeuren na hun dood. Deze aanvallen richten zich meestal tegen de “onverdiende, geërfde rijkdom” en vinden hun weerslag in het zgn. erfrecht, d.w.z. de positieve wetgeving terzake, waarin de burgers verplicht worden hun vermogen op een bepaalde wijze te verdelen (en wel zo dat meestal ook de heersers, de staatsorganen, zichzelf een “erfrecht” toekennen in de vorm van belastingen op nalatenschappen). Deze wetgeving is echter duidelijk een aantasting van het zelfbeschikkingsrecht.

Deze aantasting wordt meestal ingebed in een geheel van demagogische aanvallen op het “onverdiend” karakter van het geërfd vermogen, maar—en hieruit blijkt hun demagogisch karakter—geen van die aanvallen wordt

consequent uitgewerkt. A oordeelt dat B de meest geschikte persoon is om A's vermogen na diens dood te beheren, en maakt B tot enige erfgenaam: B heeft dat fortuin niet “verdiend”, hij heeft er niets voor gedaan. En inderdaad: de enige die dat vermogen “verdiend” heeft is A. Als B niet het “recht” heeft dat vermogen te ontvangen, omdat hij er niets voor gedaan heeft, dan heeft na A's dood niemand “recht” op dat vermogen. Moeten we dan besluiten dat het recht dicteert dat het gehele vermogen van een mens bij zijn dood moet vernield worden, opdat we er zeker van zouden kunnen zijn dat niemand een “onverdiend” vermogen erft? Maar dat is niet de bedoeling van diegenen die dit demagogisch argument gebruiken: wat zij voorstellen is dat zij het beschikkingsrecht over de nalatenschappen zouden verwerven, en dat zij zouden kunnen beslissen wat er met het vermogen van de overledene moet gebeuren. Dat zij evenmin dat vermogen “verdiend” hebben is blijkbaar plotseling geheel irrelevant.

Zoals alle aantastingen van het zelfbeschikkingsrecht is het “erfrecht” een middel om van de enen, de rechtmatige erfgenamen, te nemen en te geven aan de anderen, de wettige erfgenamen (aangeduid door, of te identificeren op grond van de wet). Het imperatief karakter van dat positief “erfrecht” is onverenigbaar met het recht; maar het spreekt vanzelf dat er geen enkel bezwaar is tegen een positief suppletair “erfrecht” dat bepaalt hoe een nalatenschap zal verdeeld worden wanneer er geen testament is. Het recht zijn middelen te vervreemden is geïmpliceerd in het fundamenteel rechtsbeginsel—en dit beginsel maakt geen onderscheid tussen een schenking onder levenden en een schenking die pas voltrokken wordt na de dood van de schenker. Er is geen enkele logische grond om alleen schenkingen van laatstgenoemde soort op de korrel te nemen als men bezwaar maakt tegen “onverdiend inkomen”—maar als men bezwaar maakt tegen onverdiend inkomen dan moet men ook consequent zijn.

Het feit dat iemands vermogen vaak blijft bestaan na zijn dood, maakt dat “onverdiend” inkomen een vast verschijnsel is. Het is inderdaad een essentiële factor in wat we vooruitgang noemen. Als de mensheid sedert de dagen van Neanderthal consequent iedere vorm van “onverdiend” inkomen had uitgebannen, en alle vermogenselementen met hun producent in het graf had gelegd of bij zijn dood vernietigd, we zouden nog altijd in de dagen van Neanderthal leven.

We hebben gezien dat het fundamenteel rechtsbeginsel zowel een onbeperkt toe-eigeningsrecht impliceert als een onbeperkt vervreemdingsrecht.

Het ethisch belang van deze twee implicaties, en dus van het fundamenteel rechtsbeginsel zelf, is dat zij ieder mens het recht garanderen zichzelf materieel te constitueren in zodanige vorm als het meest geschikt lijkt voor de verwezenlijking van de eigen doelstellingen. Zonder deze mogelijkheid op rechtmatige wijze de omvang en de samenstelling van het eigen “praxeologisch” lichaam, van de eigen vermogens en mogelijkheden, te wijzigen, is geen ethisch leven mogelijk. Ethiek is levenskunst, maar er zijn vele levenswijzen en in elk daarvan zijn er kunstenaars en mislukkingen; diegenen die voor zichzelf een verkeerde levenswijze gekozen hebben. Ieder levensdoel vergt een bepaalde fysieke uitrusting, zodat een maximale zelfactualisering ook een maximale vrijheid veronderstelt om zichzelf als een specifieke structuur van middelen samen te stellen en op te bouwen. De functie van het recht is deze ethische noodzaak te verzoenen met het feit dat er vele mensen zijn, en met het alomtegenwoordige fenomeen van de schaarste.

In een bepaald soort literatuur worden de twee hier besproken implicaties van het fundamenteel rechtsbeginsel graag voorgesteld als een uiting van “materialisme”, een concentratie op “materiële” waarden met uitsluiting van de “spirituele” waarden. Het is echter duidelijk dat het fundamenteel rechtsbeginsel geenszins discrimineert tegen meer “spiritueel” georiënteerde levenswijzen. Bovendien zijn die twee aspecten—het spirituele en het materiële—voor de mens niet te scheiden. Alles wat de mensen doen, of men het nu als materialistisch of als spiritualistisch catalogiseert, vergt de controle over een aantal materiële middelen, en een min of meer gesofistikeerde toepassing van theoretisch inzicht en verbeeldingskracht. Vele onder de grootste bouwwerken hebben een uitgesproken spiritualistische waarde en betekenis, maar dat neemt niet weg dat ze vele duizenden tonnen materiaal bevatten en vele duizenden uren hard labeur hebben gevegd. Men kan betreuren en bejammeren dat vele mensen zoveel uitgeven aan kleren, cosmetica en wat men dan misprijzend statussymbolen noemt, maar men moet blind zijn als men niet ziet dat die dingen voor vele mensen vaak symbolen zijn van zeer fundamentele spirituele waarden als zelfvertrouwen, vrijheid, geloof in de toekomst, enz. Niet zelden zijn het de luidruchtigste propagandisten van de “hogere”, de “spirituele” waarden zelf, die de loosheid van het onderscheid illustreren: zij zijn gewoonlijk niet de laatsten om zich aan de subsidiekranen te gaan laven of om de krenterigheid van hun medemensen m.b.t. de financiering van hun stokpaardjes

aan de kaak te stellen. Wat zij willen is niet zozeer een ombuiging van het materiële naar het spirituele, als wel een overdracht van de materiële middelen van anderen naar henzelf. Zij willen meer middelen voor zichzelf, en daarin onderscheiden zij zich niet van de anderen. Het fundamenteel rechtsbeginsel erkent hun recht meer middelen te verwerven; het beperkt alleen de methoden die zij daartoe mogen gebruiken.

Ik heb hierboven al opgemerkt dat in de negentiende-eeuwse poging het individueel rechtsbeginsel op dezelfde voet te plaatsen als het principe van de staatssoevereiniteit, de neiging tot uiting kwam het individueel eigendomsrecht te construeren als een afspiegeling van het recht van de staat. Het gevolg was dat dit individueel eigendomsrecht een even mystiek karakter kreeg als het recht van de staat. In het bijzonder werd het als even "eeuwig" en onvergankelijk beschouwd als de staatssoevereiniteit zelf. Met de absurde theorie van het zgn. Sociaal Contract, die de huidige heerschappij tracht te rechtvaardigen door te verwijzen naar een oorspronkelijk contract dat ooit eens zou gesloten geweest zijn onder mensen die allemaal reeds lang dood zijn, correspondeert de theorie dat wie ooit eens bezit heeft genomen van een bepaalde zaak, het beschikkingsrecht daarover blijft behouden, ook als hij die zaak in feite reeds lang verlaten heeft. Een dergelijke opvatting is uiteraard geheel en al irrationeel.

Als het beschikkingsrecht over een zaak ontstaat door de ingebruikneming ervan, dan verdwijnt het wanneer die zaak verlaten wordt, wanneer ze niet langer gebruikt of niet langer onderhouden wordt, wanneer ze niet langer aangewend, uitgebaat of verhuurd wordt. De kwestie heeft enige actualiteit in het zgn. "krakersprobleem", dat echter vooral een probleem is dat geschapen wordt door dwaze wetten en reglementen. Iemand die een verlaten pand "kraakt" of een braakliggend en verwilderd stuk grond in bezit neemt geldt ex nunc als eerste gebruiker, en verwerft het beschikkingsrecht over die zaak, ook tegen de vorige eigenaar die het pand of het stuk grond ondertussen verlaten heeft. Het is waar dat er juist op dit punt heel wat empirische bewijsmoeilijkheden kunnen zijn, vermits het niet altijd onmiddellijk duidelijk zal zijn of bijvoorbeeld een boer een stuk grond verlaat of het laat braak liggen teneinde de vruchtbaarheid van de bodem te herstellen, maar het principe zelf van de verlating wordt daardoor niet ontkracht.

Het zgn. "krakersprobleem" heeft echter niet zoveel te maken met verlaten panden. Het heeft daarentegen zeer veel te maken met een excessieve

wettelijke bescherming voor de huurders, d.w.z. met een artificiële ontmoediging van diegenen die zouden willen verhuren. Indien bijvoorbeeld A een pand leeg laat staan, alhoewel er vele kandidaat-huurders zijn, dan wint hij niets en verliest hij daarentegen alle inkomsten uit verhuring. Waarom zou iemand dat doen? In feite laat de eigenaar zijn pand leegstaan omdat hij verwacht de grond waarop het staat binnen afzienbare tijd te verkopen of te verhuren aan iemand die er een andere bestemming voor heeft (kantoorruimte, winkelruimte, enz.) en omdat hij weet of vreest dat, als er op het moment waarop die commerciële koper of huurder komt opdagen huurders in het pand zitten, hij deze niet onmiddellijk zal kunnen buitenzetten, en zo misschien niet in staat zal zijn die koper of huurder van dienst te zijn.

Het is nogal evident dat het buiten de markt houden van land of gebouwen die toch zullen moeten afgebroken worden totaal zinloos is, behalve als de inkomsten uit de aanwending ervan niet opwegen tegen de kosten die moeten gemaakt worden om later over te schakelen naar een meer waardevol gebruik. Als dat zo is, dan is het inderdaad zinloos die gebouwen of dat land ondertussen productief aan te wenden. Maar dat zal slechts uitzonderlijk het geval zijn, tenzij juist de wet die "omschakelingskosten" opdrijft en eventueel zelfs oneindig hoog stelt (bijv. wanneer de wet de huurder een of ander "woonrecht" toekent, zodat de verhuurder de huurder niet kan buitenzetten). De excessieve bescherming van de huurder maakt verhuren erg duur, zodat het niet verwonderlijk is dat weinig mensen onder die omstandigheden nog bereid zijn te verhuren.

De verlating betekent dat een middel verdwijnt en een zaak terugkeert tot de status van een ding. De verlating is echter niet het volmaakte spiegelbeeld van de ingebruikneming. Ik heb hierboven gewezen op het feit dat auctoritas een dubbel karakter heeft: ze impliceert en beschikkingsrecht en aansprakelijkheid. De verlating doet wel het beschikkingsrecht verdwijnen, maar niet de aansprakelijkheid. Wie iets wegwerpt, bijv. een gevaarlijk scheikundig product, blijft aansprakelijk ook al kan hij zich niet langer verzetten tegen iemand die het weggeworpen product zou vinden en in gebruik nemen. Zolang er geen nieuwe toe-eigening is geschied, blijft de "verlater" de aansprakelijkheid dragen: deze kan hij immers niet unilateraal van zich afschudden; ze ontstaat weliswaar te samen met het beschikkingsrecht, maar is niet gebonden aan de uitoefening van dat recht.

Dit punt is vooral van belang m.b.t. kinderen. Wie kinderen ter wereld

brengt, brengt soevereine rechtssubjecten ter wereld: kinderen zijn geen middelen van hun ouders, hun ouders hebben niet het recht over hen te beschikken, d.w.z. kinderen zijn geen “eigendom” van hun ouders, en evenmin van enig ander behalve van zichzelf. Maar de ouders kunnen natuurlijk niet ontkennen dat zij (en niet anderen) verantwoordelijk zijn voor het ter wereld brengen van de kinderen: hebben zij niet het recht over die kinderen te beschikken, dan zijn en blijven ze wel aansprakelijk voor hun kinderen, in die zin dat zij er zorg voor moeten dragen dat hun kinderen niemand anders dan henzelf ten laste vallen—zij moeten instaan voor de gevolgen van de activiteiten van hun kinderen zolang deze hun ouders niet van die aansprakelijkheid hebben bevrijd. De ouders kunnen zich niet eenzijdig van die aansprakelijkheid bevrijden: zelfs met de beste wil van de wereld kan men zich niet indenken dat de kinderen op hun eigen verzoek ter wereld gebracht worden. Het feit dat ook de kinderen zelf aansprakelijk zijn voor hun daden vermindert geenszins de aansprakelijkheid van de ouders. Dit is, geloof ik, de enige band tussen ouders en kinderen die door het recht wordt gelegd. Hoewel die relatie vanzelfsprekend het voorwerp kan en zal zijn van heel wat “morele” verplichtingen, is voor zover het het recht betreft, alleen de aansprakelijkheid specifiek. Ouders hebben geen “recht” op de gehoorzaamheid van kinderen (al hebben ze natuurlijk wel het recht het gebruik van hun middelen door hun kinderen te reglementeren) en kinderen hebben geen “recht” op hun ouders of op de middelen van die ouders (al hebben ze wel het recht te weigeren de ouders van hun aansprakelijkheid te ontslaan). Allicht behoren in vele gevallen de kinderen hun ouders te gehoorzamen (al hangt dat af van een hele resem overwegingen, o.m. van wat de ouders van hun kinderen verlangen), en allicht behoren in verreweg de meeste gevallen de ouders hun kinderen te verzorgen, maar ongetwijfeld is het ook zo dat al deze zogenaamd natuurlijke verplichtingen veel minder belangrijk zijn dan het antwoord op de morele vraag, of het moreel verantwoord is (voor deze of die particuliere persoon) kinderen op de wereld te brengen: tenslotte komen kinderen niet zomaar uit de lucht gevallen; zij zijn het resultaat van zeer specifieke menselijke handelingen. Hoe prangend deze morele problemen ook mogen zijn, ze vallen buiten het kader van dit boek. Hier kunnen we vrede nemen met de stelling dat, alhoewel de ouders de kinderen ter wereld brengen, dit geenszins betekent dat de ouders het recht hebben over hun kinderen te beschikken. In die zin moeten zij hun kinderen onmiddellijk “verlaten”—maar ze blijven wel

aansprakelijk voor wat ze op de wereld hebben gezet.

Vooraleer de bespreking van het in het fundamenteel rechtsbeginsel geïmpliceerde uitbreidings- en vervreemdingsrecht te besluiten, wil ik de aandacht vestigen op een probleem dat vaak in dit verband wordt genoemd. Volgens John Locke zou dit uitbreidingsrecht niet meer gelden in perioden van overbevolking, d.w.z. wanneer de voorraad van de nog niet in gebruik genomen dingen zozeer geslonken is, dat wat overblijft niet meer genoeg is voor anderen, of in elk geval van mindere kwaliteit is:

“Whatsoever, then, he removes out of the state that Nature provided and left it in, he hath mixed his labour with it, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property...at least where there is enough, and as good left in common for others”.²⁷

Het is niet gemakkelijk deze voorwaarde te interpreteren; het is niet duidelijk wat Locke precies bedoelt en evenmin duidelijk wat hij ermee zou kunnen bedoelen.

Locke's voorbehoud—dat wil ik hier vooral benadrukken—volgt niet uit het fundamenteel rechtsbeginsel. We zullen zien dat Locke's rechtstheorie, ondanks een aantal oppervlakkige overeenkomsten, fundamenteel verschilt van de hier verdedigde definitie van het recht. De moeilijkheden met Locke's voorbehoud zijn specifiek voor die andere theorie. In een eindige wereld betekent elke toe-eigening (zeker van landoppervlak, maar ook van zeer traag aangroeiende hernieuwbare grondstoffen) een beperking van de uitbreidingsmogelijkheden voor anderen. Dat is gewoon het feit van de ecologische schaarste. Een strikte toepassing van Locke's voorbehoud zou impliceren dat niemand ooit het recht heeft een ding als eerste in gebruik te nemen, en dus dat Locke's theorie in feite equivalent is met de *simplex usus facti*, het eenvoudig gebruik- of consumptierecht, dat het enige recht was dat in de Middeleeuwen als aanvaardbaar gold voor de Orde der Franciscanen, met hun ideaal van apostolische armoede. Een dergelijke opvatting impliceert dat de relatie van de mensen tot de natuur analoog is met de relatie van de dieren in een kudde t.o.v. de weide die ze afgrazen: ieder neemt wat hij nodig heeft, maar niemand heeft recht enig ander uit te sluiten van een bepaald stuk. Die interpretatie is echter moeilijk te verenigen met de algemene toon en andere specifieke uitspraken van Locke. Het probleem is dat als men het voorbehoud niet strikt interpre-

27 JOHN LOCKE: *Two Treatises of Government*. II/5, par.27. Zie in dit verband de discussie bij R.NOZICK: *Anarchy, State, and Utopia*. New York 1974, 175–182. D.L.PHILLIPS: gecit. bij noot p.104. pp.115–136, (124–133 in het bijzonder).

teert, men een oneindige reeks interpretaties kan genereren die allemaal van mekaar verschillen hetzij in de criteria die zij aanleggen om uit te maken wanneer er “enough and as good in common for others” overblijft, hetzij in de aanduiding van de autoriteit die het recht heeft betwistingen daaromtrent te beslechten.

Locke zelf is zeer onduidelijk op dit punt. Op een andere plaats zegt hij, dat iedereen het recht heeft een eigenaarsrecht te vestigen in “zo veel als hij kan gebruiken voor zijn levensonderhoud voor het bederft. Als hij meer neemt, dan neemt hij meer dan zijn deel, dan neemt hij wat aan anderen toebehoort”. Hier schijnt Locke te beweren, niet zozeer dat het feit dat men iets als eerste in gebruik neemt niet voldoende is om het beschikkingsrecht over dat ding te verwerven (cfr. wat ik hierboven gezegd heb over verlating: dingen die men niet gebruikt verlaat men), maar dat men recht kan hebben op dingen waarmee men nooit iets te maken heeft gehad (wat de een neemt maar niet gebruikt behoort aan anderen). En op nog een andere plaats schrijft hij dat “hij die zoveel laat liggen als een ander kan gebruiken, zo goed als niets neemt”. Zijn deze drie uitdrukkingen bedoeld als parafrazen van hetzelfde voorbehoud, of als uitdrukkingen van drie verschillende voorwaarden?

Dat is een vraag die elke interpretator van Locke moet beantwoorden. Mij is het echter niet om Locke te doen. Zoals gezegd is Lockes theorie fundamenteel verschillend van de theorie dat ieder mens een soeverein rechtssubject is. Het enige wat ik hier duidelijk wil stellen is dat de problemen die Locke uit de weg wil gaan door het uitbreidingsrecht slechts onder voorbehoud te erkennen (met name de mogelijkheid van een situatie waarin alles of bijna alles al in bezit genomen is, zodat er voor sommige mensen niets meer overblijft), geen consequenties zijn van de erkenning van het onbeperkt uitbreidingsrecht, maar van de relatieve overbevolking die het resultaat is van onverantwoorde voortplanting.

Een eindige aarde kan hoe dan ook slechts een eindig aantal mensen huisvesten en voeden, en slechts een kleiner aantal mensen toelaten boven het subsistentieniveau te leven. Overbevolking is weliswaar altijd relatief t.o.v. een massa heterogene factoren, in het bijzonder de technologische en wetenschappelijke kennis en de beschikbaarheid van kapitaal om die kennis te incorporeren in effectieve productiemethoden, maar er is altijd een drempel van overbevolking relatief t.o.v. een bepaalde gegeven toestand van al die factoren. Eens die drempel overschreden, dan is het re-

sultaat zwarte ellende. Is er overbevolking, dan slaat zelfs het Franciscaanse ideaal van een toestand van apostolische armoede om in de weinig apostolische toestand van ondervoeding, hongersnood en fysieke en psychische verkommering. Beperkingen van het uitbreidingsrecht lossen de problemen van de overbevolking niet op—integendeel. Niemand heeft een sterk motief aan gezinsplanning te doen als hij weet dat de last voor de voeding, de kleding, de huisvesting, de opvoeding, de gezondheid, enz. van *zijn* kinderen door *iedereen* moet gedragen worden, en niet alleen door hemzelf. Maar dat is nu juist de implicatie van Locke's voorbehoud hoe meer "anderen" er zijn, hoe meer iedereen voor die "anderen" moet overlaten. Dit is de beroemde "tragedy of the commons"²⁸: iedereen heeft het recht zoveel kinderen op de wereld te zetten als hij wil en zelf alle voordelen die deze kinderrijkdom met zich brengt te genieten, maar niemand heeft de plicht ervoor te zorgen dat hij zijn kinderen een menswaardig bestaan kan garanderen—die plicht wordt over iedereen uitgesmeerd: Als A tien kinderen op de wereld brengt, dan moeten alle anderen maar zorgen dat er genoeg levensruimte is voor A's kinderen. De anderen moeten maar bereid zijn hun levensstandaard te verminderen.

Het is nuttig er hier aan te herinneren dat kinderen niet uit de lucht vallen. Overbevolking is het resultaat van specifieke menselijke handelin-

28 G.HARDIN: "The Tragedy of the Commons" o.a. in B.A.ACKERMAN: *Economic Foundations of Property Law*. Boston, 1975, 2–11. In verband met overbevolking, zie ook P.T.BAUER: *Equality, The Third World, and Economic Delusion*, Cambridge, Mass. 1981 (HK 3: "The Population Explosion: Myths and Realities") en F.OPPENHEIMER: *The State*. New York 1975, 6–8 en 105, ook OPPENHEIMER: *Grossgrundeigentum und soziale Frage*. Berlin 1898, *Bevölkerungsgesetz des T.R.Malthus*. Berlin–Bern 1901, *Grundgesetz der Marxschen Gesellschaftslehre: Darstellung und Kritik*. Berlin 1903. Zowel Bauer als Oppenheimer leggen er de nadruk op dat er nog zeer veel land beschikbaar is, en dat bijgevolg de oorzaak van zoveel ellende geassocieerd met overbevolking niet moet gezocht worden in het zgn. "feit" dat al het land reeds effectief in gebruik is genomen: het is wel een feit dat sommigen (vooral regeringen om militaire, politieke en zelfs om "ecologische" redenen) het ingebruik nemen van land door anderen verbieden of ontmoedigen (fiscale afpersing, reglementering, enz.), en ook het verspillend gebruik aanwakkeren door wel eenvoudige gebruiksrechten, maar geen volwaardige eigenaarsrechten toe te kennen aan de effectieve gebruikers. Cf. de huidige controverse in de USA over de bestemming van de "public lands" (de zgn. "sage-brush rebellion"), o.a. G.D.LIBECAP: *Locking Up the Range: Federal Land Controls and Grazing*. Cambridge, Mass. 1982. Cf. ook: B.J.FRIEDEN: *The Environment Protection Hustle*. Michigan Institute of Technology Press, 1978. B.H.SIEGAN: *Other People's Property*. Lexington, Mass.

Ook J.S.MILL, in de eerste editie van zijn *Principles of Political Economy*. (1848) II/1, par.5 noteerde dat er geen direct verband is tussen het zgn. "sociale vraagstuk" en de "privé-eigendom": "The principle of private property has never yet had a fair trial in any country. The laws of property have never yet conformed to the principles on which private property rests... If the tendency of legislators had been to favour the diffusion, instead of the concentration of wealth, to encourage the subdivision of large units, instead of striving to keep them together, the principle of private property would have been found to have no real connection with the physical and social evils which have made so many minds turn eagerly to any prospect of relief, however desperate."

gen. Het lijkt mij dat dit elementaire feit in de verwarde en uitzichtloze discussie over Lockes voorbehoud nogal eens vergeten wordt. De betekenis van die component van Locke's theorie is inderdaad, dat iemands rechten bepaald worden door het aantal kinderen dat anderen wensen te hebben. Het is echter duidelijk dat de toepassing van dit voorbehoud niets verandert aan het onderliggende probleem van de overbevolking. Zoals gezegd is overbevolking altijd relatief t.o.v. vele factoren, maar er is altijd een moment waarop de aangroei van de bevolking ten koste moet gaan van de levensstandaard van sommigen of van allen—zelfs als men het Franciscaans communisme als rechtstheorie aanvaardt, of, zoals in vele Oosterse landen, de armoede verheerlijkt en vergoddelijkt. In feite is Locke's voorbehoud een logische consequentie van een rechtsopvatting die ontkent dat alle mensen soevereine rechtssubjecten zijn. Stelt het fundamenteel rechtsbeginsel dat iedereen het recht heeft over zijn eigen leven te beschikken, maar niet het recht te beschikken over het leven van enig ander—d.w.z. dat ieder het recht heeft te leven volgens eigen inzicht—dan stelt Locke impliciet dat iedereen recht heeft op leven, d.w.z. dat iedereen het recht heeft in leven gehouden te worden, dat iedereen het recht heeft levensmiddelen te krijgen. In die opvatting is overbevolking gewoon iets wat de mensen moeten ondergaan, zij maakt immers iedereen aansprakelijk voor het onderhoud van ieders kinderen en vermindert op die manier de verantwoordelijkheid van de ouders voor het lot van hun kinderen. De helse kringloop die daaruit ontstaat, zal wel voor iedereen duidelijk zijn. De combinatie van ideologieën die en de economische nulgroei bepleiten (of zelfs de economische contractie) en de bevolkingsexplosie aanwakkeren, maakt het spookbeeld van een genadeloze strijd om het zelfbehoud maar al te reëel. Het is buitengewoon naïef te geloven dat men hieraan iets verhelpt door beperkingen te stellen aan het individueel uitbreidingsrecht.

Het redistributief element in Locke's rechtstheorie schept alleen maar het dilemma waarmee alle redistributieve rechtstheorieën te maken hebben: vroeg of laat moeten zij kiezen tussen gelijkheid in ellende en het centraliseren van de voortplantingsbeslissingen.

CONTRACT

Het fundamenteel rechtsbeginsel impliceert het principe van de contractsvrijheid.²⁹ Als ieder mens het recht heeft met het zijne te doen en te laten wat hij wil, dan heeft ieder mens het recht zijn vervreembare middelen te vervreemden onder de voorwaarden die hijzelf verkiest te stellen; en dan heeft ieder mens het recht te bepalen onder welke voorwaarden anderen van zijn middelen gebruik mogen maken.

Het is essentieel in te zien dat het principe van de contractsvrijheid een onmiddellijke consequentie is van het fundamenteel rechtsbeginsel. Het gaat hier niet om een apart principe, volgens hetwelk men zijn contractuele verplichtingen behoort na te komen. Dit is belangrijk omdat het even verkeerdt is het fundamenteel rechtsbeginsel te interpreteren in termen van een bepaalde, vaak “individualistisch” genoemde theorie van het contract, als het te interpreteren in termen van bijv. de Lockeaanse theorie van het eigendomsrecht. Wie over het recht schrijft kan het niet nalaten dingen te zeggen die door de ene partij in een of ander ideologisch debat als positief zullen beoordeeld worden, en door de andere als negatief. Maar het is volstrekt ongeoorloofd alles wat over het recht gezegd wordt te interpreteren in termen van zo’n debat, of als een stellingname voor de ene en tegen de andere partij. Zo’n benadering leidt alleen maar tot hineininterpreteren, tot het uitspreken van het verdict “schuldig” op grond van associaties die alleen maar in de geest van de rechter bestaan.

De contractsvrijheid moet hier dus weldegelijk begrepen worden als een implicatie van het fundamenteel rechtsbeginsel. Contracten “binden” op grond van dat beginsel, en niet op grond van een principe als *pacta sunt servanda*.³⁰ Dat is misschien wel een moreel principe, maar geen rechtsprincipe. Aantonen dat niemand het recht heeft zijn contractuele verplichtingen niet na te komen is iets van een geheel andere aard als de morele geldigheid aantonen van de regel, dat men contractuele verplichtingen behoort na te komen. Vele legitieme bezwaren tegen het principe van de contractsvrijheid zijn in feite bezwaren tegen de inderdaad onaanvaardbare consequenties

29 P.S. ATIYAH: *The Rise and Fall of Freedom of Contract*. Oxford 1979. A.W.B. SIMPSON: *A History of the Common Law of Contract*. Oxford 1975. M.J. HORWITZ: *The Transformation of American Law, 1780–1860*. Cambridge, Mass. 1977. НК 6 (“The Triumph of Contract”). W.M. EVERS: “Towards a Reformulation of the Law of Contract” *Journal of Libertarian Studies* I, 1977, voor een analoge interpretatie als de hier verdedigde. E. MACK: “In Defense of ‘Unbridled Freedom of Contract’” *American Journal of Sociology and Economics*, 40, 1981, 1–14.

30 geen onschuldige doctrine. Zie o.a. R. TUCK: gecit. bij noot p.160, *passim*.

van de als objectieve en absolute morele waarheid voorgestelde regel, dat men zijn beloften behoort te houden.³¹ Wat een contract “bindend” maakt is niet het feit dat er beloften werden gedaan, noch het feit dat door deze beloften bepaalde verwachtingen werden gewekt. Dergelijke subjectieve elementen zijn vreemd aan het fundamenteel rechtsbeginsel, en vandaar ook vreemd aan de uitwisseling van eigendomsrechten die de essentie van het contract is. (Het spreekt vanzelf dat we hier onder eigendomsrechten moeten begrijpen: niet het zelfbeschikkingsrecht van een bepaald persoon, maar ofwel het eigenaarsrecht van die persoon met betrekking tot een of meer van zijn vervreembare middelen, of de “afsplitsing” van een bundel eigendomsrechten uit het eigenaarsrecht over die middelen, bijv. het recht van vruchtgebruik, het gebruiksrecht, enz.).

Het is nogal evident dat de regel, dat men zijn beloften behoort te houden geen objectieve en absolute morele waarheid is. Sommige beloften behoort men *niet na te komen*, en dan gaat het niet altijd om beloften die men niet behoorde te doen. Als B belooft aan A diens rijke oom te vermoorden of te bestelen, dan is dat een belofte die B behoort niet te houden. Maar het is mogelijk dat, onder gegeven omstandigheden, B die belofte toch behoorde te geven—bijv. om tijd te winnen, of omdat A de zaken zo geënsceeneerd had dat B inderdaad in alle oprechtheid kon geloven dat het zijn morele plicht was die oom te vermoorden of te bestelen. Het is evenmin onmogelijk dat B tot de conclusie komt dat hij iets aan A behoort te beloven, bijv. om de onmiddellijke uitvoering van een van A's plannen of bedreigingen te voorkomen, en tegelijkertijd beseft dat hij die belofte niet mag houden. Niet elke belofte die men behoort te doen is een belofte die men behoort te houden, en omgekeerd is niet elke belofte die men eigenlijk niet had mogen doen een belofte die men niet behoort te houden. In feite kan men weinig meer zeggen dan dat men zijn beloften hoort te houden, als en alleen als men zijn beloften behoort te houden—d.w.z. er zijn beloften die men behoort te houden, maar er zijn er ook andere.

Het kan altijd gebeuren dat iemand iets belooft in omstandigheden die er geen twijfel over laten bestaan dat wat hij belooft moreel toelaatbaar is, dat hij weet *dat* hij belooft, en weet wat hij belooft, maar dat later, wanneer het moment aangebroken is om te doen wat hij beloofd heeft, hij zich in een situatie bevindt waarin hij het aan zichzelf moreel verplicht is iets

31 Pro: Charles FRIED: *Contract as Promise*. Cambridge, Mass. 1980. Contra: P.S. ATIYAH: *Promises, Morals and Law*. Oxford, 1981. ATIYAH: “Contracts, Promises, and the Law of Obligations”. *Law Quarterly Review* 94 april 1978. 193–223.

anders te doen. Het schoolvoorbeeld hier is dat van de zanger die belooft op te treden, zeg maar in een concert waarvan de opbrengst volledig naar een liefdadig doel gaat (steun voor gehandicapten, slachtoffers van een natuurramp of iets dergelijks). Nadat hij beloofd heeft en de inrichter al heel wat uitgaven heeft gedaan, krijgt de zanger een aanbieding die hetzij om financiële, hetzij om artistieke redenen voor hem heel wat aantrekkelijker is dan het eerste concert. Is het feit dat hij beloofd heeft op te treden voldoende om te kunnen zeggen dat hij moreel gesproken verplicht is aan het liefdadigheidsconcert deel te nemen? Alleen een mechanische opvatting van moraal, die alles wat moreel neutraal is, door middel van het contingente feit van een belofte, omtovert in een morele verplichting, zal tot een bevestigend antwoord op die vraag leiden. Ongetwijfeld is het feit dat men iets beloofd heeft een relevante morele overweging, maar het is geen per se doorslaggevende overweging.

De zanger moet, moreel gesproken, rekening houden met de nieuwe gelegenheid die hem wordt geboden, en met alle relevante gegevens en waarden (humanitaire, financiële, artistieke, enz.). Hij moet een keuze maken: er is niets inherent verheven in een politiek die erin bestaat “zijn beloften te houden”, d.w.z. zijn morele verantwoordelijkheid te ontvluchten door zich vast te klampen aan een het denken vervangende mechanische leefregel. Het feit dat hij zijn reputatie zal verliezen in bepaalde kringen, als een “woordbreker”, is misschien relevant, maar misschien ook niet. Hij is zelf verantwoordelijk voor zijn waarden. Mensen die alles afstemmen op het behoud en het verwerven van de ene of de andere conventionele reputatie zijn nu niet bepaald morele helden.

Het allesdoordringende feit van de schaarste maakt kiezen noodzakelijk. Er is geen enkele reden om te geloven dat de behoorlijke keuze altijd de beloofde keuze is. Een belofte kan te goeder trouw worden gegeven en toch later een vergissing blijken te zijn. Dan moet men die vergissing onder ogen nemen en het beste van de situatie maken wat ervan te maken is, in overeenstemming met de eigen waardenschaal. Het is de eigen innerlijke integriteit die op het spel staat. Het is niet moreel die te compromitteren alleen maar omdat men riskeert in de ogen van sommigen een slechte reputatie te verdienen. Tegenover de beloften *aan anderen* staat de belofte *aan zichzelf*. Tegenover de frustratie van andermans verwachtingen die volgt wanneer men zijn belofte niet houdt, staat de frustratie van de eigen verwachtingen wanneer men ze wel zou houden. Geloven dat in

dergelijke conflicten het morele erin bestaat zichzelf op te offeren of weg te cijferen en de anderen voorrang te verlenen, is het morele reduceren tot onderdanigheid, tot “mores”, en zichzelf elke integriteit ontzeggen.

De idee dat de regel, dat men zijn beloften behoort te houden, een morele waarheid is, is op zich al vreemd genoeg. Die regel bovendien nog verheffen tot de status van rechtsprincipe is al te gek. Niemand kan zijn wil binden voor de toekomst, niemand kan nu in alle oprechtheid vastleggen hoe hij later in alle oprechtheid zal oordelen. Zeggen dat iedereen het recht heeft volgens eigen wet te leven, is ook zeggen dat iedereen boven zijn eigen wet staat, en het recht heeft die te wijzigen naar eigen inzicht. Er is geen enkele reden om te zeggen dat aan het principe van de morele autonomie voldaan is als men gedwongen wordt te leven volgens een wet die men ooit eens heeft opgesteld of ooit eens heeft helpen opstellen, maar waarin men nu niet langer gelooft. A belooft aan B X te zullen doen. Mag men daaruit besluiten dat het nu B is die het recht heeft te beslissen of A X behoort te doen of niet? Wat men de “liberale” theorie van het contract noemt beantwoordt die vraag positief. Maar het is goed zich te herinneren dat die theorie ontwikkeld werd in de poging de absolutistische staat te rechtvaardigen. Het is inderdaad niet verwonderlijk dat diegenen die, zoals Hobbes, uit de algemene idee dat ieder mens een soeverein rechtssubject is (cf. Hobbes’ natuurlijk recht van ieder mens op alles), een justificatie willen puren van de heerschappij van de enen over de anderen, steeds weer teruggrijpen naar de idee van de bindende belofte. Maar niemand kan zijn morele autonomie afstaan, niemand kan zijn wil vervreemden.

Het risico voor het niet nakomen van een belofte wordt gedragen door diegene aan wie de belofte gegeven wordt. Dat is een noodzakelijke consequentie van de stelling dat morele autonomie een onvervreemdbaar goed is. De klassieke doctrine van het contract – “that men performe their covenants made” zoals Hobbes het stelt—heeft precies als bedoeling dat risico te verplaatsen. De zanger in ons voorbeeld behoudt het recht niet op te treden, en het risico is voor de inrichter van het concert. Natuurlijk kan deze de eventueel reeds uitbetaalde gage terugvorderen—maar dat heeft niets te maken met de belofte van de zanger: dat is een onmiddellijke consequentie van het fundamenteel rechtsbeginsel. De inrichter heeft zijn eigenaarsrecht over die som nog niet overgedragen aan de zanger: deze wordt slechts eigenaar wanneer hij de door de inrichter gestelde voorwaarde vervult en optreedt. Als hij niet optreedt en toch het geld behoudt,

dan maakt hij zich schuldig aan diefstal: hij maakt zich op bedrieglijke wijze meester van een middel dat aan een ander toebehoort, vermits hij dat geld alleen maar heeft gekregen onder de voorwaarde dat hij zou optreden. Het recht van de inrichter zijn geld terug te vorderen is geïmpliceerd in zijn recht met het zijne te doen en te laten wat hij wil: het is nog altijd zijn geld. Het spreekt vanzelf dat de inrichter en de zanger kunnen overeenkomen, in een expliciete overeenkomst, het risico over te hevelen van de inrichter naar de zanger, of het risico op een bepaalde manier over beiden uit te spreiden—maar dit moet dan wel expliciet worden afgesproken. Dat spreekt vanzelf omdat men uiteraard niet kan uitsluiten dat de zanger als mede-inrichter wil optreden. In geen geval geeft de loutere belofte vanwege de zanger de inrichter enig recht op de beloofde prestatie: zij brengt immers geen eigendomsoverdracht tot stand, vermits de zanger zijn wil niet kan vervreemden.

Treedt de zanger wel op, dan moet de inrichter de overeengekomen gage betalen, niet omdat hij zijn belofte moet houden, maar omdat de zanger de voorwaarde vervuld heeft door de inrichter gesteld, en op die manier eigenaar is geworden van de betrokken som. Betaalt de inrichter niet, dan maakt hij zich schuldig aan diefstal. Het is alleen wanneer er impliciet of expliciet diefstal is (d.w.z. niet-geoorloofde toe-eigening of niet-geoorloofd gebruik van de middelen van een ander, of van de diensten van een ander), dat het fundamenteel rechtsbeginsel de mogelijkheid openlaat tot “afdwinging” over te gaan. Op dat moment is er immers een toestand van agressie of invasie: een van de partijen bevindt zich in het domein van de andere en dat zonder de door de eerstgenoemde partij gestelde voorwaarden te vervullen. Er is echter geen agressie, geen grensoverschrijding wanneer de ene partij, verkeerdelijk anticiperend dat de ander een beloofde prestatie zal uitvoeren, allerlei uitgaven begint te doen die als nutteloos en verloren gereveleerd worden wanneer blijkt dat de andere partij niet van plan is woord te houden. Ieder draagt zelf het risico voor het vertrouwen dat hij in anderen stelt. Dat is evident wanneer het om een klaarblijkelijk speculatieve handeling gaat: als een ondernemer op grond van een marktonderzoek beslist een verkooppunt in plaats X te vestigen, dan blijft hij het risico dragen voor het falen van die onderneming; de antwoorden van de mensen in X die hem ten tijde van het marktonderzoek de indruk gaven dat de verkoop aldaar een voldoende omzet zou genereren, kunnen en zullen door niemand als kooporders geïnterpreteerd worden. Maar ook als

er een klare en ondubbelzinnige belofte is, blijft het een speculatieve zaak. Diegene die belooft iets te zullen doen behoudt het recht, als het moment daar is, vrij te beslissen of zijn belofte houden inderdaad op dat moment het beste is wat hij met zijn middelen kan doen. Het is niet aan de ander die beslissing voor hem te nemen.

Het spreekt vanzelf dat hier zoals elders in elke reële context de interpretatie van contracten veel moeilijkheden kan geven. Het is niet altijd duidelijk of iemand iets koopt of alleen maar belooft iets te kopen. Veelal zijn de mensen zeer slordig in die zaken, en vaak genoeg trachten ze te besparen op de transactiekosten, door langdurige en dure onderhandelingen te vermijden of door af te zien van het inwinnen van deskundig advies bij het opstellen van contracten. Het staat uiteraard iedereen vrij zelf te beslissen of hij liever een goedkoop contract heeft met nogal wat risico voor moeilijkheden later, of liever een duur contract met weinig of geen risico nadien. De cruciale vraag, met het oog op de afdwinging van het contract, is echter altijd deze: is er al een gedeeltelijke uitvoering geweest of niet, d.w.z. maakt een van de partijen zich schuldig aan (impliciete) diefstal wanneer hij niet uitvoert?

Dit moge volstaan om duidelijk te stellen dat het principe van de contractsvrijheid hier niet betekent “dat alle afspraken, beloften, enz. afdwingbaar zijn”, maar wel dat iedereen het recht heeft met iedereen om het even welke afspraak te maken, gesteld dat deze enkel betrekking heeft op de middelen van de betrokken partijen. De “afdwinging” van het contract betekent alleen dat, wanneer er (impliciete) diefstal is, het slachtoffer het recht heeft ofwel de door hem geleverde goederen terug te nemen en eventueel een vergoeding te eisen voor het ongeoorloofd gebruik dat de ander ervan heeft gemaakt, of een vergoeding voor de door hem geleverde diensten, ofwel de levering te eisen van de aan hem als tegenprestatie beloofde goederen en eventueel ook een vergoeding voor het ongeoorloofde gebruik dat de ander heeft gemaakt van die goederen (die in rechte al aan het slachtoffer toebehoren), of een compensatie te eisen voor de niet-geleverde diensten. Als de tegenpartij zich hiertegen verzet, dan kan het slachtoffer zowel beslag leggen op de door hem geleverde goederen (of de corresponderende vergoedingen) als op de aan hem te leveren goederen (of de corresponderende vergoedingen).

In dit verband dient opgemerkt dat wie betaald wordt om diensten of arbeidsprestaties te leveren, en deze niet levert, in geen geval kan ge-

dwongen worden tot het leveren van die diensten of arbeidsprestaties. De reden is dat niemand zijn arbeidskracht kan vervreemden: een huis, een auto, enz. zijn vervreemdbare zaken, aangezien de ander, aan wie men ze afstaat, er gebruik kan van maken zonder de voortdurende medewerking of instemming van diegene die ze afstaat; maar die voortdurende of continue instemming en medewerking is wel noodzakelijk voor het leveren van een arbeidsprestatie. Daaruit volgt dat niemand zijn arbeidskracht, zichzelf, kan verkopen of verhuren in die zin dat men de ander de garantie geeft dat hij gedurende onbepaalde of bepaalde tijd over de arbeidskracht van de verkoper of verhuurder kan beschikken, zonder zich iets te moeten aantrekken van de concurrente wilsovereenkomst van de verkoper of de verhuurder (het gaat tenslotte niet om het loutere lichaam, zoals in geval van verdooving of van overlijden).

De voornaamste implicatie is, dat slavernijcontracten niet afdwingbaar zijn door de “meester”—hoogstens kan hij de door hem betaalde “koopsom” of een deel ervan terugvorderen. Weliswaar kan iedereen een ander beloven alles te doen wat die ander beveelt, en die belofte ook houden; maar van zodra de “vrijwillige slaaf” er genoeg van heeft, d.w.z. van zodra hij er niet meer mee instemt te doen wat zijn “meester” beveelt, herwint hij zijn onafhankelijkheid (behoudens teruggave van de ontvangen “koopsom” of van een deel ervan). Zijn “meester” heeft geen enkel recht op zijn gehoorzaamheid. De absurde doctrine, dat dergelijke vrijwillige slavernijcontracten mogelijk en rechtsgeldig zijn, heeft geen grond in het fundamenteel rechtsbeginsel. Zij berust ofwel op de infantiele redenering dat, als een mens “eigenaar van zichzelf” is, hij ook zichzelf kan verkopen—een redenering die kenmerkend is voor de neiging concepten op a prioristische wijze te definiëren—ofwel op de verheffing van de regel, dat men zijn beloften behoort te houden, van een dubieuze morele regel tot een fundamenteel principe van het recht.

Zoals hierboven opgemerkt had die doctrine een niet geheel onschuldige bedoeling, vermits zij beoogde de notie van de vrijwillige slavernijcontracten te gebruiken om de heerschappij, zelfs de absolutistische monarchie, te rechtvaardigen. De ontoereikendheid van de supernaturalistische rechtstheorie, die des te manifester werd in de Europese cultuurkring, na de openlijke breuk in het Westerse Christendom en het contact met andere beschavingen, gaf aanleiding tot pogingen de heerschappij te rechtvaardigen op individualistische basis, d.w.z. op een niet-mystieke, wetenschap-

pelijke basis. Typisch is volgende uitspraak van Francisco Suarez in *De Legibus ac Deo Legislatore*:

“Quamvis natura dederit libertatem, et dominium eius, non tamen absolute prohibuisse, ne auferri potest ... Eo ipso, quod homo est dominus suae libertatis, potest eam vendere, seu alienare”³²

—hoewel de natuur de mens vrijheid en dominium daarover heeft gegeven, heeft zij toch niet in absolute zin verboden dat zij zou opgeheven worden ... juist omdat de mens meester is van zijn vrijheid, kan hij ze verkopen of vervreemden.

Ook hier zien we weer de verwarring tussen dominium en ius waarover ik het al heb gehad. De menselijke vrijheid moet begrepen worden in termen van het recht met het zijne te doen en te laten wat hij wil, en dat recht is niet vervreemdbaar. Het recht met het zijne te doen en te laten wat men wil impliceert niet dat men het recht heeft met dat recht te doen en te laten wat men wil, wel dat men het recht heeft, binnen de perken van ieders soeverein recht, over de eigen middelen te beschikken. Diezelfde ongeoorloofde gelijkschakeling van ius en dominium vinden we bij Grotius, in *De Jure Belli*, waarin hij een rechtstreekse band legt tussen de rechtmatigheid van de heerschappij als dusdanig, ongeacht de bijzondere staatsvorm, en de rechtsgeldigheid van vrijwillige slavernijcontracten.³³ Voor Grotius was de regel *Pacta sunt servanda* de grondslag van de notie van de wet in het perspectief van zijn individualistisch uitgangspunt.

Een adequate analyse van het zelfbeschikkingsrecht ondermijnt deze gehele deductie van de rechtmatigheid van de heerschappij uit het individualistisch principe. Latere rechtstheoretici hebben wel gepoogd het belang van die deductie af te zwakken zonder haar geldigheid in twijfel te trekken, o.m. door erop te wijzen dat, alhoewel contractuele slavernij mogelijk en rechtsgeldig is, men het als zeer onwaarschijnlijk moet beschouwen dat dergelijke contracten veelvuldig zouden voorgekomen zijn, en a fortiori

32 F.SUAREZ: *De Legibus ac Deo Legislatore* (1612). Oxford 1944, deel 1, p.160. Cf. Q.SKINNER: *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge 1978, dl.2: *The Age of Reformation*. pp. 135–173, vooral 165–166 voor Suarez begrip van de ‘universitas’ van het volk, d.w.z. zijn begrip van het Volk als een oorspronkelijk mystiek lichaam met een unieke wil, dat alsdusdanig in staat is zichzelf, en al zijn delen (ook de toekomstige) te binden.

33 Grotius: *De Jure Belli ac Pacis* (1625) I. III. VIII. 1–2: “Licet homini cuique se in privatum cui velit addicere ut & ex lege Hebraea & ex lege Romana apparet, quidni ergo populo sui iuris liceat se uni cuiquam, aut pluribus ita addicere, ut regendi sui iuris in eum plane transcribat nulla ejus iuris parte retenta.” Zie ook G.MACCORMACK: “Grotius and Stair on ProMises” *American Journal of Jurisprudence* 22, 1977, 160–167. K.OLIVECRONA: Appendix 1 in op.cit. bij noot p.11

dat er ooit zoiets zou geweest zijn als een contract waarbij een geheel volk zichzelf tot slavernij verbindt. Op die manier konden ze de legitimiteit van de staatsidee erkennen, zonder meteen de legitimiteit van enige bestaande staat te bevestigen. Maar deze argumentatie werd o.m. door Grotius zelf als irrelevant van de hand gewezen: hij stelde dat de vraag die de rechtsleer moet beantwoorden niets te maken heeft met enige historische of psychologische hypothese, wel met het principe zelf van de legitimiteit van de staat in se.³⁴ Historische en psychologische hypothesen zijn nooit doorslaggevend, vermits iedereen daarover zijn persoonlijke meningen zal hebben. Essentieel voor Grotius was dat hij dacht aangetoond te hebben dat de heerschappij, zelfs de meest absolute, verenigbaar is met het soeverein zelfbeschikkingsrecht van ieder mens.

Die “contractualistische” uitwerking van het individualistisch uitgangspunt is niet verenigbaar met het fundamenteel rechtsbeginsel, dat ieder mens het recht heeft met het zijne te doen en te laten wat hij wil, en niemand het recht wat dan ook te doen met andermans middel; ze is echter wel verenigbaar met het alternatieve beginsel, dat ieder mens het recht heeft te doen en te laten wat hij wil, en niemand het recht wat dan ook te doen zonder de toestemming van alle anderen. We hebben al gezien dat dit alternatief beginsel incoherent is. Het moet ons dan ook niet verwonderen dat Grotius en andere moderne rechtstheoretici erin slaagden uit een contradictorische conceptie van de menselijke vrijheid de legitimiteit van zelfs de meest verregaande onvrijheid of slavernij af te leiden. Eens te meer wordt hier duidelijk hoe belangrijk het onderliggende mensbeeld wel is. Als men de mensen zo definieert dat zij naar hun wezen zelf met mekaar in conflict staan, dan kan alleen de vereniging in een consensus, in een contract met bindende kracht, dat antagonisme opheffen.

Die contractualistische benadering, zoals ontwikkeld door Hobbes en Grotius was in zekere zin de culminatie van het feodale wereldbeeld: de heerschappij werd gefundeerd in een strikt persoonlijke relatie tussen heerser en onderdaan, tussen meester en slaaf. De heerschappij van de staat had onmiddellijk betrekking op de onderdanen persoonlijk en slechts indirect op het territorium en de materiële goederen. Het zou pas Locke zijn die, in zijn magistrale herinterpretatie van de theorie van het sociaal contract, deze relatie zou omkeren, en de heerschappij van de staat als in de eerste plaats territoriaal gefundeerd zou duiden. Maar over Locke zal ik het op

34 Grotius: op.cit, ibid. “Neque dixeris minime id praesumi: non iam quaerimus quid in dubio praesumendum sit, sed quid iure fieri possit.”

een andere plaats hebben. Het essentieel punt dat uit deze discussie naar voor moet komen is, dat men er zorg voor moet dragen bij de interpretatie en toepassing van het fundamenteel rechtsbeginsel geen conceptie van het contract binnen te smokkelen die vreemd is aan dat beginsel.

De subjectivistische doctrine van het contract als belofte is onverenigbaar met de objectivistische doctrine van het contract als een uitwisseling van rechten (*iura*), als een wederzijdse herbepaling van de grenzen tussen twee of meer domeinen, waardoor middelen tijdelijk of definitief, geheel of gedeeltelijk, voorwaardelijk of onvoorwaardelijk overgaan van het ene domein in het andere. Alleen deze laatste is verenigbaar met het fundamenteel rechtsbeginsel, zoals ook alleen de objectivistische doctrine van de aansprakelijkheid daarmee verenigbaar is: ieder mens is aansprakelijk voor zijn middelen, elke grensoverschrijdende activiteit die van zijn middelen uitgaat valt onder zijn aansprakelijkheid—ieder mens draagt het risico van zijn eigen middelen, ook in die gevallen waarin hem geen schuld of zelfs geen nalatigheid kan aangewreven worden voor de schade die zijn middelen veroorzaken. Dat is nogal evident wanneer de activiteit van een van de middelen van A schade toebrengt aan een van de andere middelen van A; en er is geen enkele reden waarom men anders zou oordelen als het passieve middel zich buiten A's domein bevindt. Juist zoals de subjectivistische doctrine van het contract, zo maakte ook de subjectivistische doctrine van de aansprakelijkheid veel opgang in de negentiende eeuw, alhoewel geen van beide ooit consequent kon worden toegepast. Het is duidelijk dat een subjectivistische aansprakelijkheidsleer, indien toegepast, de accumulatie van middelen, en dan niet in het minst van industriële eigendom, vergemakkelijkt en goedkoper maakt: de afwezigheid van enig bewijs van schuld betekent in die omstandigheden immers dat de risico's verbonden met de vestiging en de uitbating van die middelen verspreid worden over vele anderen die zelf niet als de auctores van die middelen kunnen worden beschouwd (ook al hebben zij dan vaak indirect voordeel bij die vestiging en uitbating: kapitaalwinsten, bijv. door stijging van de grondprijzen, of een hoger inkomen door uitbreiding van de werkgelegenheid, enz.).

Het is dan ook niet zo verwonderlijk dat juist in de negentiende eeuw, toen de rechtspraak een relatief veel belangrijker beleidsinstrument was dan nu het geval is, deze subjectivistische ondermijning van het toch, zij het vaag en impliciet erkende fundamenteel rechtsbeginsel, bijzonder in trek was bij diegenen die in de geforceerde economische groei, en in de

snelle opbouw van grote kapitaalsaccumulaties en -combinaties (zware industrie, spoorwegen, havens) een goede zaak zagen. Naast de spreiding van de risico's—men denke slechts aan de luchtvervuiling—maakte deze subjectivistische tendens, in de doctrine van het contract, ook een aanzienlijke vermindering van de transactiekosten mogelijk, vermits de partijen de uitvoering van afspraken op kosten van de belastingbetalers konden doen afdwingen zonder zich er eerst zelf van overtuigd te hebben dat de tegenpartij in staat zou zijn en in alle ernst van plan haar intenties uit te voeren.

Ik wil hier echter niet de indruk wekken dat de populariteit van die subjectivistische interpretaties alleen door deze “economische” overwegingen verklaarbaar zou zijn.³⁵ Hoewel er zeker historische studies zijn die geloofwaardigheid geven aan die hypothese, mag men toch ook niet uit het oog verliezen dat de wereld inderdaad een betere plaats zou zijn om in te leven als iedereen zich er toe zou beperken beloften te doen die hij kan en, moreel gesproken mag doen en zich dan ook aan zijn beloften zou houden. Maar anderzijds is het altijd gevaarlijk zo'n moreel ideaal voor de werkelijkheid te nemen en zeer zeker is het ongepast die moreel hoogstaande conceptie van het contract zonder meer als een rechtsbeginsel te poneren. De controversen die momenteel woedt rondom het contract toont aan dat er daaromtrent heel wat conflicterende morele idealen kunnen geformuleerd worden. Het is niet de taak van een rechtstheorie stelling te nemen voor of tegen een of meer van deze idealen. Het is precies haar taak de objectieve grenzen te trekken waarbinnen de ruimte geschapen wordt voor eenieder om zijn idealen te bepleiten en in praktijk te brengen, zonder daarom genoodzaakt te zijn de geldigheid van andere idealen voor anderen te ontkennen.

35 O.a. M.HORWITZ: gecit. bij noot p.173. Eveneens relevant, meer bepaald voor de rol van “sociale” overwegingen, R.DERINE: *Grenzen van het Eigendomsrecht in de negentiende eeuw*. Antwerpen 1955.

4

DE RECHTSORDE

*“Injustice is relatively easy to bear;
what stings is justice.”*
—H.L. Mencken

RECHT EN GEWELD

WAT HET FUNDAMENTEEL rechtsbeginsel voor onrechtmatig verklaart is de fysieke interventie van de ene mens in het domein van de andere, m.a.w. de gewelddadige invasie in het totaal der concrete dingen, middelen, die de mogelijkheden en verwezenlijkingen van een ander belichamen. Ieder mens is verplicht, in rechte, er zorg voor te dragen geen fysieke externe effecten te produceren. Er kan geen overeenkomstige verplichting zijn geen psychische externe effecten te genereren vermits het onmogelijk is te voorspellen wat anderen zullen denken over wat men doet, en het waarschijnlijk zo is dat er maar zeer weinig handelingen zijn waartegen niemand bezwaar zal hebben. Het “psychisch domein” van iemand heeft geen objectief bepaalbare grenzen en zal meestal in min of meer belangrijke mate samenvallen met het “psychische domein” van anderen. De fysieke omvang van het praxeologisch lichaam van een mens is daarentegen objectief bepaalbaar, tenminste in principe, zodat de

vraag of iemand gebruik maakt van de middelen van een ander objectief beantwoordbaar is.

De bescherming van de “psychische integriteit”, die, zoals we reeds gezien hebben, geen coherent rechtsbeginsel kan zijn, zou uiteraard de weg vrij maken voor veel theater: iedereen zou er belang bij hebben voor te wenden dat wat anderen met hun middelen doen hem zeer diep kwetst, teneinde aanspraak te kunnen maken op een vergoeding voor het hem aangedane “onrecht”. Het lijkt weinig twijfel dat, als men met enig vertrouwen zou kunnen rekenen op die compensatie (d.w.z. als de bescherming van de psychische integriteit effectief zou zijn), dat ongenoegen zeer snel tot een tweede natuur zou worden, waardoor de mensen na verloop van tijd gepredisposeerd geraken misnoegd te reageren op alles wat zonder hun toestemming gebeurt. Maar hier moet ik toch nogmaals wijzen op het contradictorisch karakter van die theorie van de universele consensus als criterium van het recht. Als A iets doet, wat B mishaaft, en B eist compensatie, dan zal A ongetwijfeld misnoegd zijn omdat B compensatie vraagt, d.w.z. B’s vraag om “morele” schadevergoeding heeft niet de toestemming van alle anderen. Betekent dat, dat hij geen recht heeft op schadevergoeding? Het is evident dat dergelijke conflicten onoplosbaar zijn, als er niet een boven de betrokkenen staande autoriteit is, of een superieure wet, die voorschrijft welke morele belangen beschermenswaard zijn en welke niet. Maar die oplossing is, zoals gezegd, inherent onbevredigend en arbitrair, aangezien zich dan alle problemen stellen i.v.m. legitimatie en objectieve geldigheid die juist op grond van de morele autonomie als onoplosbaar moeten bestempeld.

Dat die psychische bescherming toch steeds weer opduikt in de literatuur over recht, is een gevolg van de monopolistische organisatie van de rechtspraak—een organisatie die alleen maar rechtmatig kan zijn als men kan aantonen dat het fundamenteel rechtsbeginsel moet verworpen worden. Nemen we aan dat in een vrije samenleving, een rechtsorde, de ongetwijfeld zeer nuttige dienst die de rechtspraak is in een competitieve context zou geleverd worden,¹ dan zouden de verschillende (hoe dan ook

1 Cf. het belangrijke artikel van G.H.SMITH: “Justice and Entrepreneurship in a Free Market” *Journal of Libertarian Studies* 3,4, 1979, 406–426, en G.H.SMITH: “Justice Entrepreneurship Revisited: A Reply to Critics.” *Ibid.* 453–469. M.N.ROTHBARD: *For a New Liberty*. New York 1978, 215–241. ROTHBARD: *Power and Market*. Kansas City 1970, HK 1. ROTHBARD: “Society Without A State” in PENNOCK & CHAPMAN (eds.): *Nomos XIX: Anarchism*. New York 1978, 196–207. G. DE MOLINARI: *Les Soirées de la Rue Saint-Lazare*. Paris 1849, “Onzième Soirée”, 303–332. G. DE MOLINARI: “La production de la sécurité” *Journal des économistes* 1849, 277–290. F.D.TANDY: *Voluntary Socialism*.

gestructureerde) ondernemingen of organisaties, die deze diensten beschikbaar stellen, er zorg voor moeten dragen de rechten van de mensen niet te schenden—zij zouden immers geen privileges hebben, en ook niet kunnen rekenen op de medewerking van een wetgever die de “rechten” van de mensen derwijze bepaalt of manipuleert dat deze per definitie niet geschonden worden door het optreden van de rechtbanken. Ongetwijfeld zullen dergelijke vrije en onafhankelijke rechtbanken het nodig vinden een hele “rechtspraak” of jurisprudentie te ontwikkelen waarin regels tot uitdrukking worden gebracht voor de interpretatie van feiten en handelingen en contracten of voor het bepalen van de schade, enz. maar vermits zij niet boven het recht staan, zullen zij niet het recht hebben iets aan de substantie van het recht te wijzigen niemand zal bereid zijn zijn zaak voor te leggen aan een rechter die zich het recht voorbehoudt andermans recht te miskennen, d.w.z. zelf te stipuleren waar iemands grenzen liggen, of van welke aard die grenzen zijn. Van zodra echter een van die organisaties een monopolie-positie verwerft en al haar concurrenten arresteert of intimideert en het oprichten van alternatieve rechtbanken strafbaar stelt, verliest dat onderscheid tussen procedure- en interpretatieregels (die wel tot de discretie van de rechtbank behoren, en in feite haar specifiek product zijn) enerzijds, en regels van substantieel recht (het fundamenteel rechtsbeginsel en zijn implicaties) anderzijds, zijn belang.

Zo'n monopolie-positie impliceert immers dat er geen andere rechtbank is waarop de mensen een beroep kunnen doen om de schendingen

Denver 1896, HK 5. J.T. SANDERS: “The Free Market Model vs. Government: A Reply to Nozick” *Journal of Libertarian Studies* 1,1,1977. J.PAUL: “Nozick, Anarchism and Procedural Rights” *Ibid.*, K.FIELDING: “The Role of Personal Justice in Anarcho-Capitalism” *Ibid.* 2,3,1978, 239–241. CARL PERSON: “Justice, Inc.: A Proposal for a Profit-making Court” *Juris Doctor* maart 1978, 32–36. G.S. BECKER & G.J.STIGLER: “Law Enforcement, Malfeasance and Compensation of Enforcers” *Journal of Legal Studies* 3, 1974. W.M.LANDES & R.A.POSNER: “The Private Enforcement of Law” *ibid.* 4, 1975. R.A.POSNER: *Economic Analysis of Law*. Boston 1977, HK 22. M. & L. TANNEHILL: *The Market for Liberty*. Tannehill, Box 1383, Lansing, Mich. E.A. OPITZ & R.LEFEVRE: *Must we depend upon Political Protection?* The Freedom School, Colorado Springs 1963. R.E.GASKINS: “The Voluntary Society” *The Standard* (pamflet) 1962. B.LEONI: “Consumer Sovereignty and the Law” *New Individualist Review* 3,1,1963, 16–19

Rechtspraak in een competitieve context impliceert uiteraard vrije toetreding tot alle “juridische” beroepen. Het gaat dus niet om een “privatisering” van de rechtspraak, maar precies om een “publiek-making” ervan. Het bestaande monopolie wordt wel “publiek” genoemd, maar is “privaat” en maakt de gehele rechtspraak (en alles wat erbij hoort) tot een “privilegie”, een “private” zaak van enkele geprivilegieerden. Het legaliseren van zo'n monopolie maakt dat niet “publiek”, maar geeft het juist de mogelijkheid met behulp van de “arm der wet” de leden van het publiek uit te sluiten van het uitoefenen van een concurrerende activiteit (de enige activiteit die in staat is het publiek een basis te geven voor de beoordeling van de efficiëntie van het monopolie). Cf. A.G. CURZON: “Do We Ever Really Get Out of Anarchy?” *Journal of Libertarian Studies* 3,2,1980,150–158.

van hun rechten door die monopolistische rechtbank te laten vaststellen en sanctioneren. Laatstgenoemde organisatie (of haar opdrachtgever, die men dan de wetgever noemt) kan dan ongestraft de rechten van de anderen schenden, d.w.z. unilateraal bepalen wat zij als andermans “rechten” zal erkennen. Zo kan zij bijvoorbeeld bepalen dat sommige mensen (bijv. wetgevers of kandidaat-wetgevers, en rechters) “morele” belangen hebben die speciale bescherming vergen. Maar uiteraard is het vanuit rechtsfilosofisch standpunt ongeoorloofd die specifieke monopolistische organisatie van de rechtspraak als een onveranderlijk gegeven te beschouwen, te meer daar er voldoende historische voorbeelden zijn waaruit blijkt dat het ook anders kan.²

Het fundamenteel rechtsbeginsel maakt het mogelijk een onderscheid te maken tussen rechtmatig en onrechtmatig geweld. Geweld is een alomtegenwoordig fenomeen in de natuur en in de samenleving. De oorzaak is uiteraard dat de natuurlijke orde een fysische orde is gekenmerkt door schaarste. De wereld bestaat uit een schier onoverzichtelijke veelheid van dingen die zich alle volgens hun eigen aard of natuur gedragen. Ieder van die entiteiten volgt a.h.w. zijn eigen weg, maar botsingen of conflicten zijn niet uit te sluiten, en dan moet tenminste een van de betrokken dingen geheel of gedeeltelijk, definitief of tijdelijk de baan ruimen voor het andere. De koe eet het gras, de leeuw het rund, wormen en parasieten verzwakken de leeuw. Ook bij de mensen is geweld alomtegenwoordig, zowel in hun relatie tot hun natuurlijk milieu, als in hun relatie tot elkaar en tot mekaars realisaties.

Elke handeling is een doelgericht inzetten van bepaalde concrete middelen, van materiële dingen, volgens een min of meer uitgewerkt plan. Elke handeling impliceert m.a.w. de rechtstreekse of onrechtstreekse manipulatie of bewerking van concrete dingen, die moeten verplaatst, gebroken, samengedrukt, vastgebonden worden, enz. Elke handeling impliceert het uitoefenen van fysieke kracht of geweld op het ene of het andere lichaam. Elke handeling impliceert fysieke controle, zowel over het eigen organisme

2 M.N.ROTHBARD: *Conceived in Liberty*. New Rochelle, N.Y., 1975–1979 (4dln). passim. B.LEONI: *Freedom and the Law*. Princeton 1961. T.ANDERSON & P.J.HILL: “An American Experiment in Anarcho-Capitalism: The Not So Wild Wild West” *Journal of Libertarian Studies* 3,1, 1979. 9–30 (Ook ANDERSON & Hill: “Property Rights as a Common Pool Resource” mimeograph, Liberty Fund Conference: *The Environmental Costs of Governmental Action*. 1978, voor een theoretische analyse). J.R.PEDEN: “Property Rights in Medieval Ireland” *Journal of Libertarian Studies* 1,2,1977. A.S. Diamond: *Primitive Law*. London 1935. Zie ook W.KUNKEL: *Geschiedenis van het Romeinse Recht*. Utrecht–Antwerpen 1965.

alsook meestal over dingen in de omgeving. Elke handeling is een fysieke interventie in de “natuurlijke gang van zaken” van het ene of het andere voorwerp. In die zin kan men zeggen dat elke handeling geweld impliceert, alhoewel we vanzelfsprekend het woord ‘geweld’ gewoonlijk niet in die ruime zin gebruiken.

Zeggen dat ieder mens het recht heeft met het zijne te doen en te laten wat hij wil, is zeggen dat ieder mens het recht heeft fysiek te interveniëren in de gang van zaken van de dingen die zijn domein constitueren, dus dat hij het recht heeft geweld te gebruiken tegen de verschillende elementen van zijn praxeologisch lichaam, teneinde ze te dwingen die dingen te doen die hij wil dat ze doen. Ieder mens is meester van zijn middelen, maar daarom is hij zijn middelen nog niet helemaal meester: de wereld bestaat grotendeels uit dingen die niet rechtstreeks aan de menselijke wil onderworpen zijn, en die de mensen door middel van fysieke kracht moeten “temmen” en controleren, willen ze in staat zijn die dingen als middelen te gebruiken.

Uiteraard zegt het fundamenteel rechtsbeginsel ook dat niemand het recht heeft fysiek te interveniëren in het domein van een ander, zonder diens toestemming. Elke ongeoorloofde, niet-geautoriseerde fysieke inmening of grensoverschrijdende daad is onrechtmatig. Grensoverschrijdend geweld is strijdig met het recht.

Het onderscheid tussen rechtmatig en onrechtmatig geweld is dus helemaal niet subjectief. Het volgt de objectieve grenzen tussen de mensen als extensionele entiteiten in de praxeologische ruimte. Onrechtmatig geweld kan uiteraard in verschillende vormen voorkomen. Het meest voor de hand liggende paradigma is: A neemt M, waar M een middel is van B, en B A niet de toestemming heeft gegeven M te nemen. “Nemen” kan hier vervangen worden door: gebruiken, beschadigen, vernietigen, bevuilen, enz., en “A” door: iets van A.

Een bijzondere techniek van “nemen” (in de generische betekenis van het woord) is deze die gebruik maakt van bedreigingen: A dwingt B M af te geven. Het is niet het verbaal uiten van een bedreiging per se dat als onrechtmatig moet bestempeld worden, vermits dat geenszins als een grensoverschrijdende daad kan beschouwd worden. Het onrecht zit ook hier in het feit dat A neemt zonder B’s toestemming. Wie onder bedreiging met het stellen van een onrechtmatige daad een ander dwingt zijn middelen op een bepaalde wijze te gebruiken (of: niet te gebruiken) of deze te overhandigen

aan de ene of de andere door de bedreiger aangeduide persoon, maakt zich evenzeer schuldig aan diefstal als wanneer hij datzelfde effect zou bewerkstelligd hebben door rechtstreekse fysieke interventie, ook al raakt hijzelf de middelen van de ander niet aan. We hebben dan te maken met onrechtmatige dwang: A dreigt met het stellen van een onrechtmatige daad als de ander niet doet wat de bedreiger hem opdraagt. Er is dwang, maar geen onrechtmatige dwang, wanneer men ermee dreigt een rechtmatige daad te stellen, d.w.z. een daad die de bedreiger het recht heeft te stellen, maar die voor zijn opponent bijzonder onaangenaam of nadelig is.

Het spreekt vanzelf dat, vanuit moreel oogpunt, het feit dat iemand het voorwerp is van onrechtmatige dwang, hem niet noodzakelijk ontslaat van alle morele verantwoordelijkheid voor wat hij doet wanneer hij zijn belager gehoorzaamt. Er zijn gevallen waarin men, moreel gesproken, behoort te weigeren de ander te gehoorzamen en de gevolgen van de uitvoering van de bedreiging behoort te dragen. Dat is een kwestie van zelfrespect, bijv. wanneer wat verlangd wordt een onrechtmatige of immorele daad is. Er zijn ook gevallen waarin de bedreiging zo ongeloofwaardig, of zo onbenullig is, dat men redelijkerwijs mag verwachten dat de bedreigde zich er niets van zou aantrekken. Maar dat een bedreiging ongeloofwaardig of onbenullig is, of dat datgene wat de bedreiger verlangt, in ruil voor de niet-uitvoering van zijn bedreiging, van die aard is dat de bedreigde het eigenlijk uit zichzelf zou moeten doen, doet niets af aan het onrechtmatig karakter van de uitgeoefende dwang.

De lafheid van de bedreigde vermindert in geen enkel opzicht de onrechtmatigheid van de daad die de ander dreigt te stellen. Als de bedreigde toch gehoorzaamt, d.w.z. als hij verkiest te doen wat zijn belager verlangt om zo het onrecht te vermijden dat deze hem dreigt aan te doen, dan is er in elk geval sprake van onrechtmatig nemen door de belager. Het feit dat de ander de keuze heeft tussen gehoorzamen en de uitvoering van de bedreiging afwenden enerzijds, en niet gehoorzamen en de uitvoering van de bedreiging ondergaan anderzijds, betekent niet dat hij erin toestemt toe te geven aan zijn belager. Zijn belager laat hem enkel de keus zelf te beslissen wat hij zal verliezen: de dingen die hij moet gebruiken of verbruiken of afgeven als hij gehoorzaamt, of de dingen die hij moet opgeven wanneer hij niet gehoorzaamt en de ander zijn bedreiging uitvoert. De belager zegt in feite: "Ik neem dit of dat, kies nu zelf maar wat ge het liefst zoudt behouden". Hij creëert m.a.w. een "Kruis: ik win; munt: gij verliest"—situatie.

Het is van essentieel belang in te zien dat alhoewel de uitoefening van onrechtmatige dwang het slachtoffer nog wel een keuze laat, deze keuze niet is een keuze tussen geven of niet geven, maar tussen zo of zo genomen worden. Onder die omstandigheden een keuze maken is geen vrije keuze maken: er is hier geen sprake van zelfbeschikking. In tegenstelling tot de doctrine van Hobbes, dat wie onder bedreiging zich ertoe verbindt iets te doen ook de plicht heeft zijn verbintenis na te komen, op grond van het feit dat men zelf een keuze maakt, en zich dus “vrijwillig” verbindt, laat het fundamenteel rechtsbeginsel niet toe hier van een vrije keuze te spreken. In rechte treedt de bedreigde op als de onvrijwillige agent van de bedreiger: deze is de auteur van diens handelingen—dat de opdracht aan de agent deze enige speelruimte laat, verandert niets aan de relatie tussen beide.

Het is duidelijk dat wat men verkrijgt door het uitoefenen van onrechtmatige dwang, onrechtmatig verworven is ook als de bedreiging zo onbenullig was dat de meeste mensen (of zelfs alle, behalve één: de bedreigde in kwestie) ze gewoon naast zich neer zouden gelegd hebben. De onrechtmatigheid van een handeling vaststellen is een alles-of-niets kwestie: alleen de feiten en hun kwalificaties in het licht van het fundamenteel rechtsbeginsel zijn relevant. Uiteraard is het anders wanneer we ons een moreel oordeel willen vormen over de bedreigde, maar daar gaat het hier niet om. Het enkele feit dat de bedreigde op de bedreiging in gaat is voldoende om te kunnen zeggen dat hij een onrechtmatig voordeel verwerft, en dat hij gehouden is tot restitutie of tot schadevergoeding—en dat hij de bedreigde dwingt als zijn agent op te treden. Het zelfbeschikkingsrecht van ieder mens impliceert immers dat ieder mens het recht heeft zelf te oordelen over het relatieve gewicht en de relatieve waarde van de beschikbare alternatieven—het feit dat een ander anders zou oordelen is totaal irrelevant.

Tegenover onrechtmatige dwang staat rechtmatige dwang. Dreigen met het stellen van een rechtmatige daad is ook een manier om iemand onder druk te zetten, wanneer de daad waarmee men dreigt door de bedreigde als nadelig of onaangenaam wordt ervaren. (Sommigen spreken zelfs van dwang wanneer men iemand, in ruil voor een bepaalde prestaties, iets aanbiedt dat zo aantrekkelijk is dat de ander het aanbod “niet kan” weigeren. Ook hier kunnen we het onderscheid maken tussen rechtmatige en onrechtmatige dwang: A belooft B dat hij diens rijke suikeroom zal vermoorden, als B A een lening wil toestaan; contrast: C belooft B als enige erfgenaam van zijn onmetelijk fortuin aan te duiden, als B geen lening

aan A toestaat).

Dreigen een ander te schaden is hem onder druk zetten, maar iemand schaden impliceert niet altijd een fysieke interventie in zijn domein. Rechtmatige dwang speelt een grote rol in de samenleving—in de opvoeding, in het bewaren van de groepscohesie, in alle processen van sociale controle.

Het feit dat rechtmatige dwang, moreel gesproken, soms weerzinwekkender of dwingender kan zijn dan onrechtmatige dwang, doet niets af aan de rechtmatigheid ervan. De rechtmatigheid of onrechtmatigheid van dwang heeft niets te maken met de graad van “onweerstaanbaarheid” ervan, noch met de morele beoordeling van hetzij de daad waarmee gedreigd wordt, hetzij de prestatie die van de bedreigde verlangd wordt. Het voordeel dat iemand verwerft door het uitoefenen van rechtmatige dwang is dan ook rechtmatig verworven (tenzij natuurlijk de daad die men de ander dwingt te doen een onrechtmatige daad is).

Sommige gevallen van rechtmatige dwang stuiten tegen de borst—het gaat hier vooral om de zgn. “onbarmhartige Samaritanen”³, gevallen waarin iemand van de ongelukkige, benarde situatie van een ander gebruik maakt om hem buitenissig veel te doen betalen voor de hulp die men hem biedt, en die men dreigt niet te leveren als hij de gevraagde prijs niet betaalt. Vermits het in die gevallen meestal gaat om de belofte te betalen, kunnen we hier herinneren aan de korte uiteenzetting over het contract in het vorige hoofdstuk: in principe moet het slachtoffer betalen, aangezien de onbarmhartige redder eerst levert (tenslotte kan de gevraagde som, die ons buitenissig lijkt, voor het slachtoffer maar een peulschilletje zijn), maar in de meeste gevallen waarin de onbarmhartige Samaritaan zelf moet toegeven dat de prijs die hij vraagt alle perken te buiten gaat, en dat hij weet dat alleen het dreigende gevaar waarin het slachtoffer verkeerde (en het feit dat er geen ander redder in de buurt was) dit ertoe aanzette te beloven de prijs te betalen, zal men kunnen argumenteren dat er eigenlijk geen contract was, en dat de redder zelf het risico op zich nam (het risico dat de ander zijn gegeven woord niet zou houden). Echte problemen doen zich hier alleen voor als de beoordelingen van de prijs door redder en geredde zeer sterk uiteenlopen, d.w.z. als de redder meent dat de prijs die hij vraagt zeer redelijk is en het slachtoffer deze onredelijk vindt. Een echte

3 Cf. F.VAN DUN: “Contracts, Necessity and Justice” in F.VAN DUN (ed.): *The Law between Morality and Politics*. in *Philosophica* 23,1, 1979, 51–77. E.MACK: “Bad Samaritanism and the Causation of Harm” *Philosophy and Public Affairs* 9,3,1980, 230–259.

onbarmhartige Samaritaan zou in een rechtsorde overigens maar weinig kans maken zijn aanspraak door een rechtbank bevestigd te zien, vermits geen enkele rechtbank haar reputatie op het spel zal willen zetten door zich medeplichtig te maken aan dergelijke weezinwekkende praktijken. Vermoedelijk zou een rechtbank de onbarmhartige redder erop wijzen dat hij gemakkelijk kon weten dat het slachtoffer zich in een situatie bevond waarin diens zelfrespect hem wel verplichtte te beloven de prijs te betalen, maar niet die belofte te houden—m.a.w. zij zou hem erop wijzen dat het contract waarop hij zich beroept alleen in zijn geest bestaat, en zelfs daar alleen maar als zelfbedrog.

Er zijn echter andere “onbarmhartige Samaritanen”, gevallen waarin de betaling van de prijs de redding voorafgaat. In die gevallen is er meestal een geldig contract en heeft de geredde niet het recht die prijs terug te eisen. Door die betaling plaatst hij de ander onder de verplichting hem te redden. Hoe weezinwekkend het optreden van zo’n onbarmhartige Samaritaan ook moge zijn of schijnen (maar wat als het slachtoffer een of andere gehate dictator of zelf een gekende onbarmhartige Samaritaan is?), dat doet de uitgeoefende dwang zijn rechtmatig karakter niet verliezen. Er is hier geen sprake van een situatie waarin de een ermee dreigt iets van de ander te nemen als de ander hem niet iets “geeft”. Integendeel: de een dreigt er alleen maar mee iets niet te geven—en dat is zijn volste recht.⁴ Dergelijke gevallen “onrechtmatig” noemen is zeggen dat men er recht op heeft door anderen geholpen tegen de prijs die men zelf bepaalt, en dus dat het enkele feit dat iemand in een bepaalde benarde situatie verkeert voldoende is om hem eigendomsrechten in een ander te doen verwerven, d.w.z. om de ander te transformeren van een moreel autonoom mens in een middel van de een—een mystieke stelling die onverenigbaar is met het fundamenteel rechtsbeginsel.

Terloops wil ik hier nog opmerken dat “onbarmhartige Samaritanen” essentieel betrekking hebben op geïsoleerde twee-partijen situaties.⁵ Van zodra er meerdere potentiële “redders” zijn en/of meerdere “slachtoffers”

4 Het is ook op dit recht dat diegenen zich blijkbaar beroepen die, hoewel verontwaardigd over de houding van de “redder”, toch niet aanbieden de last voor het “slachtoffer” te verlichten door zich geheel of gedeeltelijk in zijn plaats te stellen.

5 Cf. F.VAN DUN: op.cit. bij p.192; E. BOEHM-BAWERK: Macht oder Oekonomisches Gesetz. Wien 1914. Ch. FRIED: Contract as Promise. gecit. bij 200. M.N.ROTHBARD: Power and Market. gecit. bij 215, p.228e.v. D.ZIMMERMAN: “Coercive Wage Offers” Philosophy and Public Affairs 10,2, 1981, 121–145 Ook relevant R.HAMOWY: “Hayek’s Concept of Freedom: A Critique” New Individualist Review 1,1, 1961, 28–31. M.N.ROTHBARD: “F.A.Hayek and the Concept of Coercion” Ordo 31, 1980, 43–50

hebben we met een geheel andere situatie te maken. In een bepaald soort literatuur wordt gepoogd bijna alle contracten tussen partijen in verschillende materiële posities als voorbeelden van “onbarmhartige Samaritanen” te interpreteren (bijv. arbeidscontracten). Een dergelijke interpretatie verliest uit het oog dat wat de “onbarmhartige Samaritanen” onderscheidt, precies het feit is dat het slachtoffer niet de gelegenheid heeft (wegens de hoogdringendheid van zijn situatie) de ene redder tegen de ander uit te spelen en zo de gevraagde prijs te reduceren tot wat de meest barmhartige redder vraagt.

Een andere vorm van onrechtmatig geweld, naast onrechtmatige dwang en open grensoverschrijdend geweld, is bedrog. Zoals bij onrechtmatige dwang, hebben we ook bij bedrog te maken met een situatie waarin de een de ander ertoe brengt als zijn agent op te treden. Onder het fundamenteel rechtsbeginsel heeft iedere persoon het recht toe te laten dat anderen van zijn middelen gebruik maken, en ook het recht erin toe te stemmen zelf zijn middelen te gebruiken op een wijze die overeenstemt met de verlangens van anderen en dit alles onder de voorwaarden die hijzelf bepaalt. Een veelgebruikte methode om zich meester te maken van de middelen van een ander, is deze te beloven de door hem gestelde voorwaarden te zullen nakomen, en dat uiteindelijk niet te doen (door helemaal niets te doen, of door iets anders te doen dan de ander gevraagd heeft). Zoals in het geval van onrechtmatige dwang, zo is ook in het geval van bedrog het doorslaggevende element het feit dat iemand gebruik maakt van de middelen van een ander zonder diens toestemming: de ander heeft wel toegestemd in een bepaalde ruil, maar niet in de door de bedrieger werkelijk doorgevoerde ruil. En ook bij bedrog treedt het slachtoffer op als agent van de bedrieger, zodat het niet nodig is dat deze laatste zelf, in persoon, de middelen van de ander manipuleert.

AGRESSIE EN STRAF

Rechtmatige dwang is het dreigen met het stellen van een rechtmatige daad, d.w.z. ermee dreigen de eigen middelen op een bepaalde niet-grensoverschrijdende manier te gebruiken welke nadelig is, of onaangenaam voor een ander—nooit ermee dreigen zich van de middelen van een ander meester te maken. Dit betekent dat er alleen sprake kan zijn van “strafrecht”—bijv. het recht te vernietigen, te beschadigen, op te sluiten, te beboeten, enz.—

t.o.v. de eigen middelen. De genoemde straffen impliceren immers alle de uitoefening van rechtstreekse fysieke controle over bepaalde dingen. Zo heeft een veehouder het recht zijn dieren te straffen of te tuchtigen als ze ongehoorzaam zijn.

Het is evident dat het recht mensen te straffen (op een wijze die dergelijke rechtstreekse fysieke controle impliceert) alleen kan toekomen aan de “meester” m.b.t. zijn “slaven”, als en alleen als slavernij een rechtmatige instelling is. We hebben gezien dat aan deze voorwaarde niet voldaan is: mensen zijn van nature soevereine rechtssubjecten, en vrijwillige slavernijcontracten scheppen geen rechten voor de “meester”—zij bestaan slechts zolang de instemming van de “slaaf” voortduurt. Dit betekent echter dat de genoemde straffen slechts tegen een ander kunnen uitgevoerd wanneer deze zijn zelfbeschikkingsrecht verloren heeft, nl. door het plegen van agressie. Het slachtoffer van agressie heeft het recht zijn agressor te verjagen, en dit met alle middelen. Dat recht is niet meer dan een directe toepassing van het recht van eenieder vrij over zijn middelen te beschikken, en blijft bestaan zolang de agressie voortduurt, d.w.z. zolang de agressor niet bereid is zich volledig terug te trekken uit het domein van de ander (wat impliceert dat hij ook bereid moet zijn de door hem aangerichte schade te vergoeden).

Teneinde het concept “agressie” goed te begrijpen, moet men inzien dat de onrechtmatige, dus grensoverschrijdende daad een vermenging van twee domeinen teweegbrengt: de een “neemt” een middel van de ander, zonder diens toestemming. Er ontstaat een onrechtmatige situatie die door de “nemer” moet ongedaan gemaakt worden: hij moet restitueren. Agressie wordt nu gekenmerkt door de weigering zich uit het domein van de ander terug te trekken—door te weigeren te restitueren. Het is daarbij irrelevant of de aanvankelijke grensoverschrijding wel of niet met opzet geschiedde. Wie zonder opzet een onrechtmatige daad stelt en daarna weigert zich terug te trekken (bijv. door te weigeren de schade te vergoeden) maakt zichzelf tot een agressor; idem voor de schuldenaar die weigert zijn schulden te betalen (of weigert zijn toekomstig inkomen ter beschikking te stellen van de schuldeisers, als deze niet ex ante van die houding op de hoogte waren gesteld). Wie opzettelijk een onrechtmatige daad stelt is uiteraard een agressor, maar als hij op een later moment berouw toont en zich tot restitutie bereid toont, dan houdt hij onmiddellijk op een agressor te zijn.

De onrechtmatige daad wordt gekenmerkt door het feit dat de een van

de ander “neemt”, terwijl de ander uiteraard het beschikkingsrecht behoudt over dat wat “genomen” wordt.

“Nemen” is geen rechtsgeldige manier van eigendomsverwerving. Wie zich echter in een toestand van agressie bevindt, d.w.z. weigert zich uit het domein van de ander terug te trekken, vermengt zichzelf met, klampt zich vast aan de middelen van een ander, en maakt het deze onmogelijk over zijn middelen te beschikken zonder ook de agressor te raken. We moeten derhalve zeggen dat, vermits het slachtoffer van agressie het recht heeft over zijn middelen te beschikken, hij ook het recht heeft over de agressor te beschikken, en deze op welkdanige manier tot restitutie te dwingen. Dat geldt ook voor een moordenaar: de erfgenamen van de vermoorde hebben het recht over de moordenaar te beschikken zolang deze niet tot restitutie⁶ (schadevergoeding) bereid is; en als de vermoorde geen erfgenamen heeft, dan wordt de agressor, zoals alle andere bezittingen van de vermoorde, gewoon een *res nullius* (een “outlaw”). Dat is, voor zover ik kan zien, de enige omstandigheid waarin, onder het fundamenteel rechtsbeginsel, iemand zijn zelfbeschikkingsrecht kan verliezen en het niet kan terugwinnen door zich bereid te verklaren zijn agressie stop te zetten: zo’n moordenaar is overgeleverd aan de willekeur van wie hem grijpt (ongeveer zoals nu een misdadiger overgeleverd is aan de willekeur van de strafwetgever en strafrechters van de staat waarin hij een misdaad begaat); als soeverein rechtssubject is hij gestorven op hetzelfde moment als zijn slachtoffer.

Deze uitzondering buiten beschouwing latend, kan men stellen dat het “strafrecht” zich beperkt tot het beëindigen van een toestand van agressie, en slechts bestaat zolang er agressie is. Het spreekt vanzelf dat wie aanneemt dat niet de mensen zelf, maar andere entiteiten, bijv. staten, de soevereine rechtssubjecten zijn, een heel andere opvatting over “strafrecht” zal hebben: de staten hebben, voor hem, het recht hun middelen te beheren zoals zij dat willen, zij hebben het recht in hun wetgeving te bepalen wat zij als een “delict” zullen beschouwen (*nullum crimen sine lege*) en wat zij als de gepaste “sanctie” zullen beschouwen (*nulla poena sine lege*). Het is niet

6 R.E.BARNETT & J.HAGEL III (eds.): *Assessing the Criminal: Restitution, Retribution and the Legal Process*. Cambridge, Mass. 1977 (o.a. “Introduction”, en R.BARNETT: *Restitution: A New Paradigm of Criminal Justice*”, 349–383, B. GALAWAY: “Restitution as an Integrative Punishment”, 331–348); R.E.BARNETT: “The Justice of Restitution” *American Journal of Jurisprudence* 25, 1980, 117–132. S.SCHAFFER: *Compensation and Restitution to Victims of Crime*. Montclair, N.J. 1970. J. HUDSON & B.GALAWAY: *Restitution in Criminal Justice*. Lexington, Mass. 1977 en R.E.LASTER: “Criminal Restitution: A Survey of its Past History and an Analysis of its Present Usefulness” *University of Richmond Law Review*, 5, 1970, 71–80.

waarschijnlijk dat in een op die basis werkend systeem het doel van het “strafrecht” in de eerste plaats de restitutie voor het slachtoffer zal zijn. Integendeel: zoals de geschiedenis aantoont bestaat de neiging de staat, d.w.z. de “openbare orde” als slachtoffer te beschouwen, en het feitelijke slachtoffer aan zijn lot over te laten. Meestal mag het, als belastingbetaler, nog mee instaan voor het onderhoud en de huisvesting van zijn aanvaller; en van de boeten die deze moet betalen en die zijn vermogen tot restitutie aan het feitelijke slachtoffer verminderen, ziet het ook niets. Bovendien doet die benadrukking van de misdaad als een relatie tussen misdadiger en staat het slachtoffer zozeer op de achtergrond verdwijnen, dat het bijna vanzelfsprekend lijkt dat humanitaire weldoeners zich veeleer gaan bezig houden met het lot van de misdadigers dan met het lot van de slachtoffers—een morele absurditeit die zover kan gaan dat men “de maatschappij” of “het systeem”, d.w.z. iedereen behalve de dader, verantwoordelijk gaat stellen voor het misdrijf, en dan ook maar gaat eisen dat iedereen, het feitelijk slachtoffer inbegrepen, zich zou inspannen om de misdadiger te “rehabiliteren”, te “genezen”, te “vergoeden”, enz.

Een andere consequentie van die theorie is dat het onderscheid tussen agressie en wetsovertreding vervaagt, en nagenoeg elke activiteit kan “gecriminaliseerd” worden men denke hier slechts aan de talloze slachtofferloze misdrijven (homoseksualiteit, gebruik van bepaalde genees- of genotsmiddelen, publicatie van bepaalde boeken of van publicitaire meningen, sparen in het buitenland, bouwen in bepaalde zones of met of zonder bepaalde materialen, werken volgens bepaalde procédés, lidmaatschap van bepaalde verenigingen, niet-lidmaatschap van andere verenigingen, inrichten van bepaalde ontspanningsmogelijkheden, verzorgen van radio-uitzendingen, enz.).⁷

Onder het fundamenteel rechtsbeginsel heeft geen mens het recht nieuwe typen van misdrijven “uit te vinden”—een misdrijf is een misdrijf, en niet wat men een misdrijf noemt. Uiteraard heeft ieder mens het recht bepaalde agressies tegen zijn persoon of middelen te dulden of zijn agressor vergifenis te schenken, maar in elk geval sluit het objectiviteitsbeginsel uit dat iemands negatieve gevoelens t.o.v. een bepaalde daad zouden volstaan om deze als een misdrijf te kwalificeren. Dat geldt ook voor de theorie van de

⁷ Voor een uitgebreide case-study, zie R.HAMOWY: “Preventive Medicine and the Criminalisation of Sexual Immorality in 19th century America” in BARNETT & HAGEL III: op.cit bij p.196. Ook R.A.CHILDS: “Crime in the Cities—The Drug Connection” *The Libertarian Review*, August 1981, 28–37.

staatssoevereiniteit, voorzover het gaat om de betrekkingen tussen staten. Ook een rationele theorie van de staatssoevereiniteit beoogt enkel de bescherming van de fysieke integriteit van de staat te affirmeren.

Het is duidelijk dat, voor de mensen, het fundamenteel rechtsbeginsel, een veel grotere rechtszekerheid biedt als de theorie van de staatssoevereiniteit met haar formalistisch legalisme van de formules *nullum crimen sine lege* en *nulla poena sine lege*. Het fundamenteel rechtsbeginsel

- 1) bepaalt wat agressie is,
- 2) biedt geen ruimte voor de willekeur en de wisselvalligheid van de wetgeving (d.w.z. van de tijdelijke heersers die het in de staat voor het zeggen hebben), en
- 3) stelt iedere agressor in staat bestraffing uit de weg te gaan door zijn agressie te beëindigen, d.w.z. door zijn slachtoffer, diens vertegenwoordigers of opvolgers, zekere garanties te bieden dat de schade volledig zal vergoed worden (de hoegrootheid van de schade te bepalen door onderhandeling of bemiddeling—immers: vanaf het moment dat de agressie ophoudt, en de agressor zich bereid verklaart te vergoeden, verliest het slachtoffer zijn beschikkingsrecht over de agressor). Het “strafrecht”, zoals dat verschijnt in het licht van het fundamenteel rechtsbeginsel, is niet meer dan een stok achter de deur om schadevergoeding te bekommen, en niet om iemand te doen lijden om wat hij gedaan heeft—het is in feite het recht op zelf-verdediging.

De enige uitzondering op deze regel is moord of doodslag, en dan nog alleen als het slachtoffer niet de voorzorg had genomen een vertegenwoordiger of opvolger aan te duiden om zijn rechten na zijn dood over te nemen. De agressor die zo'n slachtoffer doodt, doodt diegene in wiens domein hij zich bevindt, en verliest daardoor de kans zijn zelfbeschikkingsrecht terug te winnen door restitutie aan te bieden. Diegene die hem later grijpt, heeft het recht te beslissen wat met hem zal gebeuren, of hij verdient geëmancipeerd te worden of niet, en zo ja, wanneer en onder welke voorwaarde. Eventueel kan hij hem zelfs ter dood veroordelen, maar dan zal hij wel honderd procent zeker moeten zijn van de schuld van de ander: als hij een onschuldige straft, dan zit hij namelijk zelf in hetzelfde schuitje als een agressor—onder het fundamenteel rechtsbeginsel heeft niemand het recht ongestoord en ongestraft “juridische vergissingen” te begaan, ook niet diegenen die juridische diensten leveren. De rechtsorde is een samenleving zonder privileges.

Dit laatste punt verklaart allicht waarom vele mensen zo onbegrijpend tegenover het fundamenteel rechtsbeginsel staan: de hele idee van een samenleving zonder privileges, zonder geprivilegieerde posities of klassen, lijkt in hun ogen absurd, zozeer zijn ze eraan gewend geraakt de samenleving te zien als het domein van een meester (al is het dan een veelkoppige meester). Voor hen is de samenleving een inerte massa die van buitenuit moet georganiseerd en bestuurd worden, en dus niet kan zonder een geprivilegieerd element, een netwerk van commando-posten die de samenleving samenhouden.

Het beëindigen van agressie komt tot uiting in de bereidheid van de agressor zich terug te trekken en de schade te vergoeden. Ik heb er al op gewezen dat onder het fundamenteel rechtsbeginsel alleen een objectivistische theorie van de aansprakelijkheid geldt: elke grensoverschrijdende activiteit is onrechtmatig, ook als er geen subjectieve schuld of nalatigheid is.⁸ De passieve partij, het slachtoffer, heeft wel het recht niet-schuldige, niet-nalatige overschrijding van zijn grenzen te dulden of te vergeven, maar niet de plicht dat te doen. Uiteraard betekent het principe "potje breken, potje betalen" niet dat het in elk concreet geval voldoende is aan te tonen dat A causaal actief was in het breken van B's potje om te kunnen besluiten dat A moet vergoeden: het principe moet in elk concreet geval op de gehele context van de interactie worden toegepast, en dat wil zeggen dat een dergelijk bewijs niet meer is dan een prima facie bewijs voor de vaststelling van A's aansprakelijkheid. De essentie van de objectivistische aanpak van aansprakelijkheid is, dat de verantwoordelijkheid voor de gehele schade moet worden toegewezen; dat er geen subjectivistische plooiën zijn waartussen min of meer belangrijke porties van de aansprakelijkheid kunnen verdwijnen. In didactische termen:

Als er 100 eenheden schade te verantwoorden zijn, dan moeten die ook alle 100 verantwoord worden, bijv. 60 op rekening van de verweerder, 20 op rekening van de eiser en 20 op rekening van een derde. Dit moet

8 Cf. R.A.EPSTEIN: *A Theory of Strict Liability*. Cato Institute, San Francisco 1980. M.N.ROTHBARD: "Law, Property Rights and Air Pollution", 55-100, en P.LEWIN: "Pollution Externalities: Social Cost and Strict Liability", 205-230, beide in *Cato Journal*, 2,1,1982. M.RIZZO: "Law Amid Flux: The Economics of Negligence and Strict Liability in Tort" *Journal of Legal Studies* 9, 1980, 291-318. M.RIZZO: "Uncertainty, Subjectivity and the Economic Analysis of Law" in RIZZO (ed.): *Time, Uncertainty and Disequilibrium*. Lexington, Mass. 1979.

Over het opheffen van het onderscheid tussen onrechtmatige daad in de enge zin van het woord en misdrijf, zie contra: R.E.EPSTEIN: "Crime and Tort: Old Wine in Old Bottles" in BARNETT & HAGEL III: op.cit. bij p.196, en R.PILON: "Criminal Remedies: Restitution, Punishment, or Both?"; pro: R.E.BARNETT: "The Justice of Restitution" *American Journal of Jurisprudence* 25, 1980, 117-132.

gebeuren door een extensieve causale analyse van de gehele situatie. Die analyse moet dan nog aangevuld worden door relevantie-oordelen, vermits de causale analyse nooit precies kan aangeven welk gewicht een bepaalde oorzaak in een complexe situatie leeft. Die oordelen zijn altijd min of meer subjectief, wat impliceert dat de vaststelling van de aansprakelijkheid altijd in een tegensprekelijk debat, in een dialoog of onderhandeling moet geschieden—en eventueel voorgelegd aan een bemiddelaar.

Het is niet de taak van de rechtsfilosoof uitspraak te doen over de vele verschillende “causaliteitstheorieën” die in dit verband ontwikkeld werden, worden en nog zullen worden. Hij kan hoogstens hun logische coherentie onderzoeken, maar niet hun “waarheid”, aangezien er geen procedure mogelijk is die in elk geval toelaat uit te maken welke van twee conflicterende relevantie-oordelen behoort aanvaard te worden.

Evenmin kan hij in abstracto iets zeggen over de hoegrootheid van de verschuldigde schadevergoeding, of over de wijze om die te berekenen (en natuurlijk ook niets over de strafmaat: hoeveel van welke straf iemand “verdient” te krijgen, of hoeveel van welke straf een bepaald persoon hem “behoort” te geven). Die kwantitatieve kwesties zijn niet met mathematische zekerheid beslisbaar—zelfs niet bij benadering. Een rechtstheorie die zou beweren daartoe in staat te zijn, kan niet ernstig genomen worden. De ene zal in eer en geweten zus antwoorden, en de andere in eer en geweten zo. De enige oplosbare vraag is: wie heeft het recht te beslissen? Het fundamenteel rechtsbeginsel antwoordt de betrokken partijen in onderling overleg, hetzij in een rechtstreekse onderhandeling, hetzij door bemiddeling van een derde. De kwantitatieve bepaling van de “strafmaat” (in geval van een “outlaw”) is het recht van diegene die hem grijpt.

De oordelen waarin over relevantie, vergoeding of straf wordt beslist, zijn onvermijdelijk relatief t.o.v. een bepaalde morele code, en daarom afhankelijk van historische, culturele en persoonlijke omstandigheden. Ongetwijfeld zullen in een bepaalde samenleving conventies ontstaan die door velen als “behoorlijk” worden aan gevoeld, maar volstreekte unanimitieit moet men niet verwachten. Zelfs in die staten waarin de rechtspraak op monopolistische leest is geschoeid en er veel tijd en energie wordt besteed aan de uniformisering van “de” rechtspraak door de vele rechtbanken die het monopolie telt, blijven vaak opvallende verschillen bestaan, zoals de zgn. legal realists en gelijkgezinde onderzoekers hebben aangetoond.

Blijft ook de objectivistisch opgevatte aansprakelijkheid een kwestie van

oordelen eerder dan van meten, dan is zij tenminste vrij van de noodzaak ook nog theorieën over schuld, fout, nalatigheid, enz. in te lassen, die evenmin een objectieve, voor iedereen geldige grondslag hebben. Een subjectivistische benadering van de aansprakelijkheid vereist niet dat men honderd procent van de schade kan thuisbrengen: alleen die schade-eenheden (om die didactische terminologie maar aan te houden) die te wijten zijn aan schuld of nalatigheid moeten worden aangerekend. Ik heb er al op gewezen dat de toepassing van zo'n theorie inherent onrechtvaardig is, aangezien zij het risico van een middel afwentelt van de eigenaar van dat middel naar de niet-eigenaren, en zo de mogelijkheid schept voor de een om zonder toelating de middelen van anderen te gebruiken—wat strijdig is met het fundamenteel rechtsbeginsel zoals ik het hierboven heb afgeleid.

FINANCIËLE SCHADE

We hebben hierboven al gezien dat het toebrengen van “psychische” of “morele” schade per se niet onrechtmatig is, en dat men zelfs niet kan zeggen dat het altijd immoreel is dergelijke schade toe te brengen. Dat gegeven impliceert echter ook dat het toebrengen van louter “financiële” schade niet onrechtmatig is. Onder financiële schade verstaan we hier: verlies van ruilwaarde. Louter financiële schade is schade die alleen uit verlies van ruilwaarde bestaat, niet uit enige fysieke beschadiging of manipulatie van de middelen in kwestie. Ieder mens heeft het recht over zijn middelen te beschikken; geen enkel mens heeft het recht op het behoud van de waarde van zijn middelen zoals die op een bepaald moment bestaat. Dit mag sommigen dan wel evident lijken, het is nodig te beseffen dat wie beweert dat het toebrengen van financiële schade per se onrechtmatig is, in feite het meest fundamentele en axiomatische recht van de mens negeert, nl. het recht zelf te oordelen en te waarderen.

Deze kwestie raakt de kern van zoveel zogenaamd economische problemen en controversen, dat het allicht de moeite waard is er te blijven bijilstaan. Voor een goed begrip van het recht is het nodig in te zien dat elke ongeoorloofde fysieke interventie in het domein van een ander onrechtmatig is, ook als ze geen financiële schade veroorzaakt, en dat, omgekeerd, iemand financiële schade toebrengen zonder zijn middelen fysiek te beroeren wel mogelijk, maar niet onrechtmatig is. Iemand die zonder toestemming een middel van een ander gebruikt, zonder het te

beschadigen, stelt een onrechtmatige daad—bijv. een man laat zijn hond lopen in het bos van een ander: hij had de toestemming kunnen vragen en eventueel een overeenkomst sluiten waarbij hij zich verbindt de eigenaar van het bos te vergoeden voor dat gebruik van diens middelen; als hij die toelating niet vraagt, dan loopt hij het risico ex post facto een prijs te moeten betalen die ook een weerspiegeling is van de ergernis van de eigenaar tot een overeenkomst gedwongen te worden waarmee deze vrijwillig nooit zou ingestemd hebben. Het feit dat de waarde van het bos, na het verblijf van de hond, niet gedaald is, verandert daar niets aan: niemand is verplicht de eigenaars van honden te subsidiëren, zelfs niet in natura.

De kwestie van de financiële schade kan het best benaderd worden, als we vertrekken van een situatie waarin drie partijen betrokken zijn: A doet iets, wat voor B aanleiding is zijn plannen te veranderen op een wijze die financieel nadelig is voor C. Stel dat we ons in een raciaal homogene buurt bevinden in een multiraciale samenleving, en dat op een bepaald moment een kleurling met zijn gezin een huis koopt in de tot dan homogeen “blanke” buurt. De blanke buurtbewoners stellen vast dat de verkoopwaarde van hun huizen gaat dalen. Deze daling is een gevolg van het feit dat vele potentiële blanke en misschien zelfs gekleurde kandidaat-kopers minder belangstelling hebben voor een huis in een “gemengde” of “geïntegreerde” buurt: de vraag naar huizen in die buurt gaat dalen. Allicht kan men zeggen dat de kleurling die het huis koopt de buurtbewoners financieel schaadt—maar men kan ook zeggen dat de schade of het nadeel veroorzaakt wordt door de (vermoedelijk blanke) eigenaar die zijn huis aan de kleurling verkoopt, of dat dat nadeel veroorzaakt wordt door de potentiële kopers die het raciaal karakter van de buurt als een relevant element voor hun waarderingen en oordelen beschouwen.

Een ander voorbeeld: een ondernemer brengt een nieuw product op de markt, dat door de massa der consumenten zodanig op prijs wordt gesteld dat ze hun aankopen bij andere producenten gaan beperken en een deel van hun koopkracht gaan heroriënteren naar het nieuwe product. Die ombuiging van de stroom der bestedingen zal voor sommige gevestigde producenten hard aankomen: hun inkomen daalt, of de kapitaalwaarde van de productiefactoren die zij bezitten gaat dalen. De nieuwe producent—of de massa der consumenten—brengt financiële schade toe aan de gevestigde producenten.

De voorbeelden kunnen ad infinitum vermenigvuldigd worden.

Financiële externe effecten behoren tot de meest voorkomende en onvermijdelijke in een samenleving. Niet altijd zijn er drie partijen in het geding. Een groep musici begeleidt een populaire zanger; wanneer deze zijn carrière stopzet (om gezondheidsredenen, of omdat hij er genoeg van leeft), of beslist naar een ander genre (en andere begeleiders) over te stappen, verliezen de musici vermoedelijk een belangrijk deel van hun inkomen—ze werden alleen gevraagd als begeleiders van de zanger. Een ondernemer vestigt een fabriek, creëert arbeidsplaatsen en trekt arbeidskrachten aan door de mensen uit de omgeving een hoger inkomen te bieden dan ze elders kunnen krijgen, maar wanneer hij ermee ophoudt, dan moeten ze elders werk vinden, en dat vermoedelijk voor een lager loon (of met minder gunstige arbeidsvoorwaarden). Een echtscheiding kan voor een van de echtgenoten een zware financiële achteruitgang betekenen, enz.

Het is evident dat er niet alleen negatieve, maar ook positieve financiële externe effecten zijn—vaak genoeg verbonden met dezelfde handeling. De vestiging van een nieuwe fabriek doet wel het arbeidersinkomen in een bepaalde streek stijgen, maar doet meteen ook de productiekosten voor de bestaande ondernemingen stijgen. Soms ondervindt dezelfde persoon zowel een positief als een negatief effect van dezelfde handeling van een ander: de bouw van een supermarkt doet de ruilwaarde van het woonhuis van de in de buurt wonende en gevestigde winkelier A stijgen, maar de verkoopwaarde van zijn handelszaak dalen. Positieve financiële effecten stellen uiteraard weinig problemen: weinig mensen blijken er bezwaar tegen te hebben. Maar negatieve externe effecten van financiële aard zijn daarentegen des te meer controversieel. Het verzet ertegen is een van de meest in het oog springende motieven voor het optreden van drukkingsgroepen in de moderne staat en voor de wetgeving die zeer vaak het resultaat van hun optreden is. Door allerlei maatregelen trachten diverse personen en groepen hun inkomen of de kapitaalwaarde van hun middelen, d.w.z. de ruilwaarde van hun middelen en de diensten die deze leveren veilig te stellen tegen (neerwaartse) fluctuaties. Wat men sociaal-economische politiek noemt, is in vele gevallen niet meer dan dat. Maar als dat zo is, dan hebben we te maken met tirannie in de zin van Spinoza's klassieke definitie als de poging te controleren wat niet kan gecontroleerd worden: de fluctuaties in de ruilwaarde zijn het effect van het feit dat mensen oordelen (al kunnen ze natuurlijk ook resulteren uit fysieke interventies in iemands domein), en de oordeelsvrijheid is een metafysisch feit, dat buiten het actie-terrein

van de wetgever ligt—het is onmogelijk om te weten en te controleren wat andere mensen denken (en als het wel mogelijk zou zijn, dan zou een dergelijke “mind control” alleen maar betekenen dat bepaalde mensen als onafhankelijke morele subjecten verdwijnen, alhoewel hun lichaam blijft bestaan en bewegen, als een zombie, d.w.z. als een deel of annex van het lichaam van de mind controller).

Niemand is eigenaar van de ruilwaarde van zijn middelen en niemand kan dat zijn. De ruilwaarde is immers geen eigenschap van het middel, de waarde is niets in het middel. De essentie van de waarde is de waardering. Mensen waarderen dingen om de doelstellingen die ze met behulp van die dingen hopen te kunnen realiseren. Die waardering verklaart waarom ze die dingen “vragen”, d.w.z. waarom ze bereid zijn andere dingen, goederen of diensten, aan te bieden in ruil voor het gebruik van middelen die ze meer waarderen dan degene die ze willen afstaan. Met de ene hopen ze belangrijker of meer dringend geachte doelstellingen te kunnen realiseren als mogelijk is met de middelen waarover ze momenteel beschikken. Zoals al gezegd, is de ruil een methode om de samenstelling van het eigen vermogen of praxeologisch lichaam te wijzigen.

Het kan best zijn dat iemand een bepaald middel “vraagt”, niet zozeer om de intrinsieke kenmerken van dat middel zelf, d.w.z. zonder acht te slaan op de kenmerken van de omgeving waarin men het meent te kunnen gebruiken, maar juist omdat in de gegeven omstandigheden de controle over dat middel voor hem bijzonder waardevol is. In dat geval kan een wijziging van de algemene situatie, van de omgeving, zijn belangstelling voor het ding in kwestie in sterke mate beïnvloeden, en dus ook zijn bereidheid een bepaalde som te bieden teneinde de controle over dat middel te verwerven. bijv. A verwacht dat B een bepaalde handeling X zal stellen, en gelooft dat hij, als B dat inderdaad doet, in staat zal zijn een zeer gewaardeerde doelstelling te realiseren, als hij over het middel M van C zou kunnen beschikken; zijn verwachting betreffende B's gedrag brengt hem ertoe zeer veel veil te hebben voor M (waarvan de waarde dus stijgt), maar als blijkt dat B toch niet van plan is X te doen, dan verliest A alle belangstelling voor M (waarvan de waarde opnieuw daalt). De waarde van alle middelen is voortdurend in flux, en die flux wordt veroorzaakt door het feit dat mensen er voortdurend mee bezig zijn zich doelen te stellen, middelen te waarderen in het licht van die veranderende doelstellingen en van de veranderende omstandigheden waarin ze zich bevinden.

Wie zou beweren dat het toebrengen van financiële schade per se onrechtmatig is, zegt dat mensen recht hebben op de ruilwaarde van hun middelen, dat ze eigenaar zijn van de ruilwaarde, en dus impliciet dat ze het recht hebben te bepalen hoe anderen de dingen in hun omgeving moeten waarderen—d.w.z. dat ze het recht hebben te beschikken over et oordeelsvermogen van anderen. Dat is onmogelijk, en de poging dat “recht” uit te oefenen is tirannie. Trouwens, het is duidelijk dat er niet zoiets is als “de” ruilwaarde van een middel. Waarom zou men zeggen dat C recht heeft op de tijdelijke stijging van de ruilwaarde van M, en dat hem onrecht wordt aangedaan als die ruilwaarde weer gaat zakken? En toch is het dat wat men zegt wanneer men in de economische sfeer spreekt over “verworven rechten”. Is het feit dat de waarde van M op een bepaald moment t hoger ligt dan op een ander moment t' , een bewijs dat op t' C onrecht lijdt? Waarom niet zeggen dat een potentiële koper, D, onrecht lijdt op t , aangezien hij op dat moment meer moet bieden dan op t' ? In een wettelijke orde hebben zowel C als D de kans, door hun invloed op de wetgever, hun financiële belangen tot een “recht” te doen verklaren: het zal er alleen van afhangen wie van hen de meeste invloed heeft (of: wie van hen op dat moment de wetgever is).

Iemand financiële zekerheid bieden, door hem “eigenaar” te maken van een bepaalde ruilwaarde van zijn middelen, vergt dan ook dat men hem “eigenaar” maakt van andere mensen. Van welke? Er zijn hier vele mogelijkheden, zoals we al gezien hebben. Keren we even terug naar het voorbeeld van de in raciaal opzicht homogene buurt. We kunnen ons indenken dat sommige buurtbewoners (een meerderheid of een minderheid) het “recht” hebben de andere buurtbewoners met geweld te dwingen hun huis niet aan een kleurling te verkopen; maar ook dat zij het “recht” hebben kleurlingen te beletten een huis in die buurt te kopen. Maar we kunnen ons ook indenken dat zij het “recht” hebben de andere potentiële kopers (die hun vraag naar huizen in die buurt zouden terugtrekken als ze wisten dat deze niet langer homogeen blank is) te belasten en de opbrengst van deze belasting te gebruiken om, via de ene of andere organisatie (“openbaar bestuur”), de ruilwaarde van hun huizen op het door henzelf gewenste peil te houden (d.w.z. zij “kopen” zelf hun huizen, maar dan wel met andermans geld, of, wat hetzelfde is, zij dwingen anderen hun huizen te kopen aan de door henzelf vastgestelde prijs). Welke methode zij zullen kiezen is niet a priori te zeggen—dat hangt af van de relatieve machtsverhoudingen. Zolang zij in

eigen naam optreden zal iedereen dat optreden gemakkelijk als een gangsterpraktijk herkennen, en zullen zij het moeilijk hebben hun voornemen uit te voeren. Maar de meeste samenlevingen hebben af te rekenen met een organisatie voor het legaliseren van dergelijk onrecht, de overheid, die zich precies bezighoudt met het organiseren van coalities die bereid zijn dergelijke maatregelen te steunen, of op zijn minst, te dulden.

MORELE SCHADE

Juist zoals de mensen geen recht hebben op het behoud van een bepaalde (historisch hoge) financiële waarde van hun middelen, zo hebben zij ook geen recht op het behoud van hun reputatie—en wel om dezelfde reden.⁹ Hun reputatie is immers niets anders als de resultante van het totaal der meningen die anderen over hen hebben, en niemand heeft het recht over het oordeelsvermogen van anderen te beschikken.

De legale bescherming tegen laster is een typisch verschijnsel van een hiërarchische status-maatschappij, waarin de handhaving van de bestaande orde grotendeels afhankelijk is van het vermogen van de hogere klassen of kasten hun prestige en superioriteitsaanspraken te vrijwaren—desnoods met geweld. Dat geweld wordt geformaliseerd en gelegaliseerd in de wetgeving en de rechtspraak ter bestrijding van laster, een wetgeving die moeilijk te rijmen valt met het recht op vrije meningsuiting dat in sommige wetgevingen min of meer wordt erkend.

De idee dat iemand recht zou hebben op zijn (goede) reputatie, is in feite even contradictorisch als de idee dat mensen recht zouden hebben op het behoud van de financiële waarde van hun middelen (d.w.z. op de “goede reputatie” van hun middelen). Als A aan B dingen vertelt die de reputatie van C in de opinie van B in het gedrang brengen, dan is het aan B te oordelen wiens reputatie voor hem de doorslag geeft die van C of die van A. Als B A beschouwt als een geloofwaardige bron van informatie, en C vertelt B dat A lasterpraat over C verkondigt, moeten we dan zeggen dat A recht heeft op het behoud van zijn reputatie als “goedingelichte bron”? B wordt geconfronteerd met een dilemma: ofwel A geloven, die hij als

9 SPENCER: *Social Statics*. New York 1970, 128–130, argumenteert dat mensen een “right to property in character” hebben, vooral op grond van de observatie dat “those who hesitate to admit that a good name is property should remember that it really has a money value”. Spencer geeft echter zelf toe dat “the propriety of so classifying (this right) is not provable with logical precision”.

geloofwaardig beschouwt, en zijn gunstige opinie over C wijzigen, ofwel A niet geloven, d.w.z. zijn mening over A wijzigen, en vasthouden aan zijn vroeger gevormde gunstige opinie over C. Het is aan B dat dilemma op te lossen, niet aan C en evenmin aan A. B kan eventueel C of A vragen een en ander te bewijzen of te weerleggen, of zelf een onderzoek instellen. Het spreekt vanzelf dat, als B A als zeer ongeloofwaardig beschouwt, hij diens aantijgingen aan het adres van C niet zal ervaren als uitspraken die C's goede reputatie (in de opinie van B) in het gedrang brengen, maar eerder als confirmaties van A's ongeloofwaardigheid of slecht karakter. En het spreekt ook vanzelf dat, als B vroeger al geloofde dat C een schoft is, hij A's uitspraken over C niet zal ervaren als tegenbewijzen voor C's onbestaande goede reputatie.

Natuurlijk kan C zelf optreden tegen A's lasterpraat, bijv. door het publiceren van een ontkenning of zelfs van tegenbewijzen, of door A publiek uit te nodigen een onafhankelijke onderzoekscommissie te helpen organiseren waarvan de onkosten al naargelang haar bevindingen door A of door C zullen gedragen worden. Er is geen enkele reden om te geloven dat het nodig is fictieve en contradictorische "rechten" uit te vinden teneinde laster te bestrijden. Zeer zeker is laster niet het bewijs dat het fundamenteel rechtsbeginsel niet in staat is een adequate rechtsorde te genereren. Van zodra men inziet dat een goede reputatie niet iets is dat iemand in eigendom kan bezitten, maar integendeel bestaat uit opinies van anderen, begrijpt men hoe onaannemelijk het is het alleen maar over de lasteraar en de belasterde te hebben en niet over de derden wier opinies de eigenlijke constitutieve factoren van iemands reputatie zijn. In een wettelijke orde kan men uiteraard zonder meer stellen dat de mensen het "recht" hebben niet het voorwerp van laster te zijn, maar de selectiviteit waarmee dat recht noodzakelijk moet beschermd worden, en de moeilijkheden die er op het conceptuele vlak mee gepaard gaan, wijzen erop dat dit een "recht" is dat alleen maar een legale grond kan hebben.

Hierbij aansluitend moeten we ook noteren dat het fundamenteel rechtsbeginsel al evenmin zo kan geïnterpreteerd worden, dat chantage per se een onrechtmatigheid zou zijn. Iedereen heeft het recht rechtmatig verworven informatie te gebruiken naar eigen inzicht, a fortiori aan te bieden ze niet publiek te maken. Als een journalist het recht heeft rechtmatig verworven informatie te verkopen aan een krant, en zo aan het grote publiek, dan heeft hij ook het recht ze te verkopen aan één persoon, en met name aan diegene

die er belang bij heeft ze niet publiek te maken. Is die informatie onrechtmatig verworven, gestolen, dan liggen de zaken natuurlijk anders.

Het is nogal duidelijk dat de chanteur een veel minder “gevaarlijk” individu is dan de roddelaar, die zijn slachtoffer niet eens de kans geeft de verspreiding van onaangename informatie te voorkomen. Welke reden is er om de chanteur, die geld of een andere wederdienst verkiest boven het dubieus “sociaal succes” van de roddeltante, een misdadiger te noemen, en de roddelaar of schrijver van roddelkroniekjes, een gewoon, zij het dan niet al te hoogstaand burger? Vanuit het standpunt van het recht is alleen relevant, of de informatie rechtmatig verworven werd of niet.

Het is typisch dat in de huidige discussies omtrent de bescherming van de “privacy” juist deze kwestie niet of nauwelijks wordt aangeraakt—alle aandacht schijnt te gaan naar de vanuit het standpunt van het recht totaal irrelevante vraag, welke gegevens wel en welke niet mogen beschouwd worden als behorend tot welk publiek domein. Het hele concept van de “privacy” toont overduidelijk aan hoezeer zelfs de meest rudimentaire idee van het recht verloren is gegaan. Men zou kunnen geloven dat een strikte toepassing van de regels van het klassieke privaatrecht, die positief-rechterlijke afschaduwning van het fundamenteel rechtsbeginsel, en in het bijzonder ook van de regels van het copyright, zou volstaan voor een adequate bescherming van de privacy. Maar dat geloof is naïef. De hele discussie omtrent de bescherming van de privacy zet de theorie van de staatssoevereiniteit voorop, waarin axiomatisch wordt aangenomen dat de staat het recht heeft, niet alleen desnoods met geweld informatie te verzamelen over zijn burgers, maar ook te bepalen wat deze met de door hen rechtmatig verworven informatie mogen doen. Dit gaat zover dat velen het nodig achten, in naam van de democratie, te pleiten voor een bijzonder statuut, d.w.z. privileges, voor de journalisten, zodat tenminste deze toch nog voldoende ruimte zouden hebben om naar behoren te kunnen werken.

De aanvaarding van de theorie van de staatssoevereiniteit, waarin de burger principieel als behorend tot het publiek domein wordt gerekend, is er de oorzaak van dat er een specifiek probleem van de bescherming van de privacy bestaat. Onder het fundamenteel rechtsbeginsel is dat probleem louter een economisch probleem, in die zin dat het ieder mens vrij staat zelf te beslissen hoeveel middelen hij zal inzetten om de ongewenste verspreiding van informatie over hemzelf te voorkomen. Zeker in de totalitaire

staten van de twintigste eeuw, waarin de macht van de overheid rechtstreeks afhangt van haar vermogen informatie over haar burgers te monopoliseren (voor militaire, fiscale, reglementerings- en algemene beleidsdoeleinden), is de bescherming van de privacy een politiek probleem van de eerste orde—het verschil tussen het totalitarisme “met een menselijk gelaat” en het fascistisch of stalinistisch totalitarisme zonder masker.

Het feit dat iemand die het voorwerp van laster of chantage is, niet of toch niet noodzakelijk slachtoffer van een onrechtmatige daad of van agressie is, betekent uiteraard niet dat we blind moeten zijn voor het leed dat hem wordt aangedaan. Dat leed is reëel, ook als we (sommigen onder ons) tot de conclusie komen dat hij, alles bij mekaar genomen, precies krijgt wat hij verdient. Ik kan er niet genoeg op wijzen dat het niet de taak is van het recht een soort van met geweld afdwingbare morele code te zijn, maar precies een afbakening van de grenzen waarbinnen ieder volgens zijn morele code kan leven. Het doel van het recht is de gerechtigheid, niet de morele deugd der rechtvaardigheid die erin bestaat iedereen, zichzelf en anderen, naar zijn werkelijke waarde te beoordelen en te behandelen: *Justitia est animi affectio suum cuique tribuens*. Die deugd is alleen maar bereikbaar voor wie erin geslaagd is zijn persoonlijke objectieve morele waarheid te ontdekken, en de moed opbrengt daarnaar te leven, d.w.z. ze is alleen bereikbaar voor de integere mens.

Die integriteit impliceert een expliciete erkenning van het mijn en dijn, van het recht. De integere mens geeft ieder wat hem op grond van zijn persoonlijk waardensysteem toekomt, maar hij weet dat hij niet mag geven wat hij niet het recht heeft te geven. Er kan geen rechtvaardigheid zijn zonder recht: het is pas het recht dat de rechtvaardigheid mogelijk maakt. Diegenen die het fundamenteel rechtsbeginsel aanvallen op grond van zogenaamde rechtvaardigheidsoordelen, weten niet waarover ze het hebben—erger: zij offeren de rechtvaardigheid op voor het medelijden, de onafhankelijkheid voor de eenheid, de rede voor het geloof, het zelfrespect voor de zelfopoffering, het geluk voor de plicht, en wanneer zij dan moeten vaststellen hoe onrechtvaardig, slaafs, redeloos, arm en miserabel de mensen zijn, dan kunnen zij alleen maar luider roepen, om meer medelijden, meer solidariteit, meer geloof, meer zelfopoffering, meer plichtsbef. Een moraal zonder recht is een *contradictio in terminis*. En alleen het fundamenteel rechtsbeginsel genereert een coherente rechtstheorie, zoals we hierboven gezien hebben. Toch ligt het moreel absolutisme bij

vele mensen zo diep ingeworteld, dat ze het fundamenteel rechtsbeginsel niet kunnen aanvaarden.

Verzet tegen het fundamenteel rechtsbeginsel neemt gewoonlijk de vorm aan van een doorfantaseren op de stelling dat ieder individu het recht heeft met zijn middelen te doen en te laten wat hij wil. Het resultaat is dan een reeks beelden van de meest chaotische anarchie. Het is echter gemakkelijk in te zien dat dat resultaat alleen maar produceerbaar is als men vergeet hoe cruciaal de rol is van de kwalificatie ‘met zijn middelen’; als men vergeet dat het fundamenteel rechtsbeginsel ook zegt dat niemand het recht heeft wat dan ook te doen met de middelen van anderen, zonder hun toestemming; en als men vergeet dat ‘met zijn middelen’ niet slaat op de arbitraire legale definities van het eigendomsrecht in een of ander positiefrechtelijk systeem. In alle waarheid: het is meestal niet het permissief aspect van het fundamenteel rechtsbeginsel dat aanstoot blijkt te geven, maar het restrictief aspect ervan; het is juist omdat het fundamenteel rechtsbeginsel iedereen het recht ontzegt over anderen te heersen dat het op zoveel tegenstand stuit.

Dat is niet alleen zo bij diegenen wie het alleen maar om de macht te doen is (die zijn niet erg actief in de filosofische debatten), maar ook bij diegenen die schrik hebben dat de doelen die zij zo belangrijk achten, niet zullen bereikt worden als zij voor de realisatie ervan alleen maar kunnen rekenen op de vrijwillige medewerking van anderen. Het is bedroevend te moeten vaststellen hoe druk er met armen en gehandicapten gezwaaid wordt als iemand het waagt in een discussie ieders recht op vrijheid te poneren, zonder zich onmiddellijk te verontschuldigen voor zijn vermetelheid. Men zou waarlijk geloven dat naastenliefde de bestaansreden zelf van de heerschappij is. En met welk genoegen wordt steeds weer de Hobbesiaanse formule herhaald, dat de mens een wolf is voor de mens—*homo homini lupus*, waarbij we dan altijd geacht worden te denken aan de *homo liber*, de vrije mens, want de formule wordt steevast geciteerd als argument voor de noodzaak van de heerschappij. Uiteraard worden we dan geacht te denken aan de heerschappij van de goeden over de slechten.

We hebben hier te maken met wat Ludwig von Mises het ‘dictatorship complex’ noemt:

“De meeste mensen leren dat hun wil niet almachtig is; dat zij zich moeten aanpassen aan anderen, en hun handelingen afstemmen op hun sociale omgeving; en dat de doelstellingen en de handelingen van anderen feiten

zijn waarmee zij rekening moeten houden.

“De neuroticus mist dat aanpassingsvermogen. Hij blijft asociaal; en komt nooit zover aan de feiten hun volle gewicht toe te kennen. Maar of hij dit nu goed vindt of niet, de realiteit plooit zich niet naar zijn fantasmagorieën. Het gaat de macht van de neuroticus te boven de wil en de handelingen van zijn medemensen uit te schakelen en alles aan zichzelf te onderwerpen. Daarom vlucht hij in dagdromerij. Het land van zijn dromen is het land waar alles aan zijn wil gehoorzaamt...alles redelijk is, d.w.z. volmaakt overeenstemt met zijn ideeën en wensen.

“In zijn dagdromen kent de neuroticus zichzelf de rol van dictator toe, hij-zelf is Caesar. In het openbaar moet hij meer bescheiden zijn. Hij schildert het beeld van een heerschappij uitgeoefend door een of andere instantie. Maar deze heerser is alleen maar een substituut en uitvoerder van zijn wil... Niemand heeft ooit een heerschappij bepleit die zou streven naar andere doelstellingen als hijzelf goedkeurt”.¹⁰

Iedereen kent het: de heerschappij is goed, maar de huidige heersers deugen niet. Zelfs de “anarchist” P.-J. Proudhon kon het niet nalaten in zijn dagboek te noteren, dat het absoluut noodzakelijk was dat hijzelf de leiding op zich zou nemen van alle geconfedereerde federaties. Maar er is een probleem voor diegenen die hun psychisch onbehagen, hun “morele” verontwaardiging als justificaties voor hun heerschappij beschouwen. De paradox wordt duidelijk als we de titel van K. Notts recent boek over de politiek van de sociaal-bewogen humanitaristen, *The Good Want Power*,¹¹ combineren met Actons beroemde uitspraak “Power corrupts” ergo, the good want corruption? Dit is niet zomaar een boutade. De hele notie van een heerschappij van de goeden is verward. Iedereen is het er over eens, blijkbaar, dat als alle mensen “goed” zouden zijn, er geen heerschappij nodig zou zijn—vrijwilligheid zou dan volstaan. Maar niet alle mensen zijn “goed”, en daarom is de heerschappij nodig.

Deze redenering klinkt ons zo vertrouwd in de oren dat we bijna niet meer reageren op haar patente absurditeit. Zij impliceert namelijk, zoals Harper zeer terecht schreef, dat de heerschappij het meest van al nodig is, als alle mensen 100 % slecht zijn.¹² Dan is er behoefte aan een totalitaire heerschappij, zonder enig spoor van vrijheid, vermits vrijheid alleen voor

10 L.MISES: *Omnipotent Government: The Rise of the Total State and Total War*. New Rochelle, N.Y., 1969, 242.

11 K.NOTT: *The Good Want Power*. London 1977

12 F.A.HARPER: “Try This On Your Friends” *Faith and Freedom*, januari 1955, p.19

de goeden weggelegd is. Maar als alle mensen 100 % slecht zijn, dan zijn ook de heersers 100 % slecht: “Zo’n samenleving zou onder de heerschappij staan van een door en door slechte dictator, in het bezit van een absoluut beschikkingsrecht over de ander. Hoe kan men, zonder de logica geweld aan te doen, beweren dat iets anders als het grootste kwaad het resultaat zou zijn. Hoe kan men beweren dat in zo’n samenleving de heerschappij beter kan zijn dan de anarchie?” Aan de ene kant is de heerschappij overbodig (alle mensen zijn goed), aan de andere kant is ze de verpersoonlijking van het kwaad (alle mensen zijn slecht). Waar ligt het punt op die schaal tussen goed en slecht, waar de heerschappij en “nodig” en “goed” is? Hoe waarschijnlijk is het, dat in de strijd om de macht de goeden het zullen halen op de slechten (die voor niets terugdeinzen)? Als de goeden sterk genoeg zijn om de slechten te overheersen, dan zijn ze a fortiori sterk genoeg om zich tegen de agressie van de sterken te verdedigen. Welke rechtvaardiging hebben de goeden dan nog om verder te gaan dan louter zelf-verdediging, en de slechten door agressie te onderwerpen? Welke rechtvaardiging hebben ze om verder te gaan dan de bescherming van hun eigen rechten en van de rechten van die slechten die door andere slechten worden aangevallen?

Die vragen zijn relevant, vermits, zoals we al gezien hebben, het fundamenteel rechtsbeginsel toelaat een onderscheid te maken tussen rechtmatige en onrechtmatige dwang. Waarom zou rechtmatige dwang niet kunnen volstaan om de realisatie van de doelstellingen mogelijk te maken, waarvoor de “goeden” zo warm lopen dat ze bereid zijn de macht te grijpen en de wet van Acton te trotseren?

DISCRIMINATIE

Het is niet waar dat het rechtsbeginsel de mensen de mogelijkheid ontnemt dwang uit te oefenen op hun omgeving en zodoende te pogen een bepaalde gewenste ordening tot stand te brengen. Het is niet omdat in een rechtsorde geen onrechtmatige dwang gebruikt wordt of mag gebruikt worden, dat er ook geen rechtmatige dwang mag gebruikt worden. Ook in een rechtsorde kan aan politiek gedaan worden; ook daar kan men “sancties” organiseren, druk uitoefenen op andere leden van de samenleving opdat zij bepaalde sociale of morele conventies in acht zouden nemen. Vanuit moreel oogpunt kan iemand oordelen dat rechtmatige dwang misplaatst is, d.w.z. onrechtvaardig, nl. in die gevallen waarin die dwang gebruikt wordt

om mensen in hun zelfactualisering te remmen eerder dan om te beletten dat ze mekaar daarin hinderen; maar die onrechtvaardigheid kan men niet bestrijden door onrecht—alleen door het geven van tegendruk.

Het is evident dat in een samenleving waarin het recht gerespecteerd wordt nog altijd de mogelijkheid bestaat dat de morele ontwikkeling van de meerderheid der mensen zo gering is, dat zelfs het feit dat de “sociale controle” uitsluitend door middel van rechtmatige dwang wordt uitgeoefend niet voldoende is om te garanderen dat die sociale controle in moreel opzicht boven alle kritiek verheven is, d.w.z. alleen maar “voor goede doeleinden” wordt angewend. Uiteraard bestaat die garantie ook niet waar de sociale controle wordt uitgeoefend via onrechtmatige dwang. In een moreel imperfecte wereld moet men zich geen illusies maken. Het essentiële verschil is echter dat wie “goede doelen” nastreeft via onrechtmatige dwang elke morele vervolmaking a priori onmogelijk maakt: eerbied voor mekaars zelfbeschikkingsrecht is een voorwaarde voor elke morele vooruitgang. Het is onzinnig te geloven dat het mogelijk is de ontwikkeling van het ethisch inzicht en het ethisch handelen te bevorderen door de mensen de gelegenheid te ontnemen hun rationele vermogens te oefenen en uit hun eigen keuzen te leren, d.w.z. door anderen alleen maar als middelen te beschouwen. Wie onrechtmatige dwang ziet als techniek om de mensen “beter” te maken, of oordeelt dat het verlies van vrijheid voortkomend uit beperkingen van het zelfbeschikkingsrecht een aanvaardbare prijs is voor de morele ontwikkeling van de mens, oordeelt even wereldvreemd als wie gelooft dat doofheid een aanvaardbare prijs is voor de ontwikkeling van het vermogen van muziek te genieten, of blindheid een aanvaardbare prijs voor een gemakkelijker toegang tot de musea. Ethiek is levenskunst, de kunst beslissingen te nemen, en die kunst wordt niet gediend door de mensen te beletten hun eigen keuzen te maken.

Rechtmatige dwang is verenigbaar met het fundamenteel rechtsbeginsel. Dat beginsel impliceert dat iedereen het recht heeft de psychische en financiële externe effecten van zijn handelingen te verdelen zoals hij het wil, en meer bepaald deze effecten te gebruiken om te “straffen” en te “belonen”. Iedereen heeft het recht te “straffen” en te “belonen”, maar dan met eigen middelen, en op eigen risico, en niet met andermans middelen. Het gebeurt weliswaar vaak genoeg dat men weinig controle heeft over de externe psychische en financiële effecten van zijn handelingen; maar er zijn ook vele gevallen waarin men daarover wel controle heeft, met name als

men weet wat bepaalde anderen als voordelig of goed en wat zij als nadelig of slecht beschouwen. Men kan die kennis gebruiken om te discrimineren: men beslist iets te doen juist omdat men meent dat het goed of voordelig is voor een ander die men wenst te belonen; of men beslist iets te doen juist omdat het nadelig of onaangenaam is voor iemand die men wenst te straffen.¹³ Iedereen heeft wel de neiging te pogen zijn sociale omgeving te beïnvloeden door bepaalde activiteiten van anderen aan te moedigen, en andere activiteiten te ontmoedigen. Zolang men daarbij geen gebruik maakt van grensoverschrijdend geweld is die druk of dwang volkomen rechtmatig.

Positieve discriminatie (belonen, beschermen, helpen) kan de vorm aannemen van het verlenen van gunsten, het tonen van goede wil, het nemen van extra-voorzorgsmaatregelen om de belangen van bepaalde mensen niet te schaden of om hun belangen te bevorderen—men houdt rekening met hun plannen en zal eventueel de anderen uitnodigen tot voorafgaand overleg ten einde in de mate van het mogelijke tot een ex ante coördinatie te komen. Negatieve discriminaties (straffen) zijn bijv. de boycot, het bewust geen rekening houden met de nadelige gevolgen van de eigen handelingen voor de partij die men wenst te straffen of te ontmoedigen, of zelfs het nemen van speciale maatregelen die extra duur zijn, om toch maar een maximaal negatief effect te genereren. Dat deze rechtmatige dwang uitoefening onverstandig of onrechtvaardig kan zijn in die zin dat men mensen straft alhoewel wat zij gedaan hebben voor anderen, of zelfs in objectieve zin, waardevol is, of dat men mensen beloont voor handelingen die voor anderen of zelfs in objectieve zin slecht zijn, doet niets af van de rechtmatigheid ervan—en is (het kan niet genoeg herhaald) geen argument voor het gebruik van onrechtmatige dwang. Anderen op rechtmatige wijze dwingen bepaalde onwaardige doelen na te streven is ongetwijfeld slecht, maar het is nog veel slechter ze op onrechtmatige wijze te dwingen die doelen na te streven. Het is ongetwijfeld beter anderen op onrechtmatige wijze te dwingen waardevolle doelstellingen na te streven dan ze op onrechtmatige wijze te dwingen onwaardige doelstellingen te dienen; maar het is in elk geval beter rechtmatige dwang te gebruiken, wat

13 Anne WORTHAM: *The Other Side of Racism: a Philosophical Study of Black Consciousness*. Ohio State Univ. 1980; Thomas SOWELL: *Race and Economics*. New York 1975. SOWELL: *Markets and Minorities*. New York 1981. SOWELL: *Ethnic America: A History*. New York 1981. SOWELL: *Knowledge and Decisions*. New York 1980. W.R.HAVENDER: "On the Parity of Groups" *Journal of Libertarian Studies* 2,2,1978, 167–178. G.S.BECKER: *The Economics of Discrimination*. Chicago 1971. W.H.HUTT: *The Economics of the Colour Bar*. London 1964.

de doelstellingen ook mogen zijn.

Dit punt kan geïllustreerd worden door de situatie te vergelijken in twee verschillende landen. In het ene is het strafbaar, volgens de wet van het land, een gemengd huwelijk aan te gaan (met een lid van een ander ras, of met een lid van een andere geloofsgemeenschap) of zakelijke contacten te onderhouden met een lid uit een bepaalde groep. In het andere land zijn dergelijke huwelijken en contacten wel wettig, maar bestaat er een sociale controle die door middel van negatieve discriminaties, bijv. boycot en secundaire boycot, het aangaan van zo'n huwelijk of het onderhouden van dergelijke contacten tot een zeer dure aangelegenheid maakt—duur in termen van de omgang met de andere leden uit de meerderheidsgroep.

Men kan de situatie in beide landen afkeuren maar men mag toch niet blind zijn voor het feit dat in het eerste geldt, dat wie de raciale of religieuze solidariteit verbreekt (d.w.z. aan de solidariteit met anderen de voorkeur geeft) het risico loopt tot de dood of tot vrijheidsverlies veroordeeld te worden of zijn materiële middelen te verliezen, en dat in het andere geldt dat ieder lid van de meerderheid het recht heeft zelf te kiezen of hij zal omgaan met de leden van zijn ras of geloofsgemeenschap of met anderen. Het is niet meer dan juist dat, als hij verkiest om te gaan met de leden van een ander ras, en dus toont dat voor hem de raciale solidariteit veel minder belangrijk is als waarde dan bijv. de liefde voor een persoon van een ander ras, of de financiële vooruitzichten die de contacten met de leden van het andere ras bieden, hij ook aanvaardt dat zijn rasgenoten andere preferenties hebben en zich daarnaar gedragen. Zij hebben het valste recht zelf te beslissen met wie zij zullen omgaan, zoals hij het volste recht heeft zelf te beslissen met wie hij zal omgaan. Maar hij noch zij hebben het recht geweld of onrechtmatige dwang te gebruiken om mekaar te dwingen naar hun eigen “solidariteitsidealen” te leven.

Discriminatie is uiteraard een fundamenteel recht van alle mensen. Rechtvaardig oordelen is rigoureu discrimineren. Rechtvaardig handelen is discriminerend handelen, niet iedereen “gelijk behandelen”, niet iedereen over één kam scheren. Natuurlijk kan men op basis van verkeerde principes discrimineren—niemand wordt met perfecte kennis geboren, iedereen moet leren oordelen, leren discrimineren. (Cf. het Engels woord ‘discrimination’: het betekent “onderscheidingsvermogen, inzicht, doorzicht, scherpzinnigheid”, “het vermogen het belangrijke of relevante van het bijkomstige of irrelevante te onderscheiden”. Dat in onze door de

verheerlijking van de wet gedomineerde samenlevingen ‘discriminatie’ vooral een negatieve klank heeft, is waarschijnlijk vooral te wijten aan het feit dat in vele historische samenlevingen discriminerende wetten golden en gelden, op basis waarvan mensen wegens hun huidskleur, geloof, sexe, enz., hetzij vervolgd hetzij gemarginaliseerd werden. De opheffing van die discriminerende wetten is zonder enige twijfel een goede zaak. Hetzelfde kan echter niet gezegd van de in vele landen bespeurbare tendens ook de spontane, niet-gewelddadige discriminatie buiten de wet te stellen en strafbaar te maken.)

Wetten die ermee dreigen iemand van zijn vrijheid of van zijn middelen te beroven omdat hij weigert iets te maken te hebben met leden van een bepaalde groep, of omdat hij weigert iedereen op dezelfde manier te bejegenen, missen elke rechtsgrond. Een café-baas of prostituee straffen omdat hij of zij weigert vreemdelingen te bedienen is deze mensen transformeren in instrumenten van een openbaar beleid waarmee de proponenten van dat beleid misschien wel veel internationaal prestige kunnen oogsten, maar waarvoor zijzelf niet de kosten dragen. Veelal zijn die wetten bijzonder hypocriet, vooral wanneer zij gericht zijn tegen mensen die voornamelijk uit economische motieven discrimineren. Het is gemakkelijk een café-houder of restaurantuitbater te straffen op grond van de overtreding van bijvoorbeeld een wet ter bestrijding van de rassendiscriminatie, maar hoe zal men hem beschermen tegen de economische sancties van zijn cliënteel, dat men niet kan dwingen klant te blijven van een leverancier die, om welke reden dan ook, minder aantrekkelijk wordt? Zeker in de commerciële sector is discriminatie op basis van ras of geloof veeleer een rationele respons t.a.v. de discriminatie beoefend door het gros der potentiële klanten dan een houding die haar oorsprong heeft in de vooroordelen van de producent, handelaar of werkgever zelf, zodat het straffen van laatstgenoemden niet alleen onrechtmatig maar ook onrechtvaardig is.

Weinig producenten, winkeliers, ondernemers, enz. zijn bereid inkomen te derven alleen maar om hun raciale of religieuze preferenties tot uitdrukking te brengen: de door hen gepraktiseerde discriminatie is meestal slechts een onderdeel van hun poging hun inkomen te maximaliseren; zij discrimineren omdat zij geloven dat die verkoopspolitiek voordeliger is, of dat een discriminerende aanwervingspolitiek de productiekosten doet dalen (minder interne conflicten in het bedrijf), of dat zij op die manier “good will” kunnen kweken bij het publiek dat het grootste deel van hun produc-

tie afneemt. De implicatie hiervan is, dat zij die politiek ook onmiddellijk zullen laten varen van zodra blijkt dat die vermeende vooroordelen niet bestaan. Het is irrelevant hier moraliserende opmerkingen te gaan maken over “discriminatie uit winstbejag”: die uitdrukking betekent gewoon dat er bij grote delen van het publiek een effectieve vraag bestaat naar gesegregeerde dienstverlening. Is die vraag er niet, dan is rassendiscriminatie, of discriminatie op basis van geloof een zeer zware kost voor de producent die ze zou praktiseren hij weigert zaken te doen met bepaalde mensen alhoewel die weigering hem niet meer cliënteel bezorgt en misschien zelfs de omvang van zijn cliënteel doet slinken relatief t.o.v. wat het zou kunnen zijn; en de werkgever die omwille van zijn vooroordelen een bekwame A de deur wijst om een onbekwame B in dienst te nemen verhoogt gewoon zijn productiekosten. Maar als iemand toch verkiest een financieel verlies te lijden boven meer inkomsten uit contacten met mensen waartegen hij een aversie voelt, met welk recht zou men hem dan kunnen dwingen meer geld te verdienen?

Overigens zijn er nog andere vormen van legale discriminaties dan deze die gebruik maken van de rechtstreekse definitie van de “rechten” en “plichten” van de verschillende bevolkingsgroepen. Het wettelijk verbod van economische discriminatie is in vele gevallen een nogal subtiële techniek om economische discriminatie tot stand te brengen. “Gelijk loon voor gelijk werk”—wetgeving is een goed voorbeeld.¹⁴ Die wetgeving negeert de moeilijkheden die bestaan om uit te vinden welk werk in economisch perspectief gelijk is aan welk ander werk. Meestal worden artificiële juridische (d.w.z. wettelijke) criteria gehanteerd, die weinig of geen rekening houden met de concrete situatie (de scholingsgraad van een werknemer, zijn ervaring, zijn talenten en gebreken, de karakteristieken van technologische, geografische en financiële aard van het bedrijf waarin hij werkt, enz.). Bovendien wordt dergelijke wetgeving gewoonlijk bedoeld om alle lonen voor alle op die kunstmatige manier als “gelijk” bestempelde prestaties op het niveau te brengen van de best betaalde arbeidskrachten. Veronderstel nu dat, om welke reden dan ook, bepaalde prestaties traditioneel worden geleverd door de leden van een bepaalde bevolkingsgroep A (mannen, blanken, inboorlingen), en dat op een bepaald moment de leden van een andere bevolkingsgroep B (vrouwen, negers, buitenlanders) op dat deel van de arbeidsmarkt doorstoten door een lager loon te aanvaarden. Als het

14 Cf. A. ALCHIAN & W. ALLEN: *University Economics*. Belmont, Calif. 1972, 440-441.

loonverschil significant is, dan zullen een aantal bedrijven relatief minder A's in dienst nemen en relatief meer B's, ondanks het feit dat de B's eventueel minder geschoold, minder gedisciplineerd, meer ziek of afwezig, minder bedrijfstrouw, enz. zijn dan de A's. In vele gevallen zal het voor de A's meer opportuun zijn, in de naam van de "sociale rechtvaardigheid" bijvoorbeeld, te ijveren voor "gelijk loon voor gelijk werk". Als zij erin slagen dergelijke wetten af te dwingen, dan verplichten zij de ondernemingen een hogere prijs te betalen voor de tewerkstelling van de B's dan economisch verantwoord is. M.a.w. de ondernemingen worden wettelijk verplicht te discrimineren tegen de B's, op straffe van economische ondergang: de B's worden door zo'n maatregel "onbetaalbaar". Deze indirecte discriminatie vindt ook toepassing in de pogingen van rijkere regio's, waar de lonen hoger zijn, om de economische opgang van armere regio's waar de lonen lager zijn, tegen te houden. Laatstgenoemde kunnen hun ongunstige ligging t.o.v. de grote afzetmarkten alleen maar compenseren door op bepaalde productiekosten te besparen. "Gelijk loon voor gelijk werk" wetgeving brengt in dat geval een artificieel loon boven de lokale marktprijs tot stand in de armere regio, waardoor deze af te rekenen heeft met hoge werkloosheid. Gelijkaardige discriminatie tegen marginale groepen en vooral tegen jongeren komt tot uiting in de wetten op het minimumloon.¹⁵ Ogenschijnlijk bedoeld als maatregelen die gericht zijn tegen discriminaties (verschillen), zijn deze wetten in feite zeer potente discriminerende instrumenten. Aangezien zij de contractvrijheid schenden zijn zij bovendien duidelijk onrechtmatig. Hun demagogisch potentieel is echter zeer groot, vermits de meeste mensen geneigd zijn te geloven dat de gedeclameerde intenties van een wetgevende macht zullen gerealiseerd worden, en in elk geval niet geneigd de vraag, of dat wel zo is, grondig te bestuderen.

Deze voorbeelden maken duidelijk hoe belangrijk het is rechtmatige en onrechtmatige discriminatie te onderscheiden. Het is één zaak wanneer de wetgever onrechtmatige discriminatie strafbaar maakt; het is een geheel andere zaak wanneer hij rechtmatige discriminatie strafbaar verklaart, zeker als hij de bestrijding van "discriminatie" (zonder kwalificatie) als dekmantel neemt om zelf onrechtmatige discriminaties te introduceren. Het is trouwens een bekend feit dat er op de vrije markt weinig discriminatie is, omdat daar iedereen gedwongen wordt zelf de prijs te betalen voor

15 ALCHIAN & ALLEN: *ibid.* 438-40; W.E. WILLIAMS: *Youth and Minority Unemployment*. Hoover Institution Press, Stanford, Calif. 1978. E.G. WEST: "The Unsinkable Minimum Wage" *Policy Review* 11, 1980, 83-95.

zijn voorkeuren, voor zijn consumptie. Wie genoeg scheidt in discriminatie, in een gesegregeerde omgeving, moet, op de vrije markt, d.w.z. in de rechtsorde,¹⁶ zelf maar beslissen hoeveel hem dat genoeg waard is. De restauranthouder die bijv. kleurlingen weert doet dat gewoonlijk niet omwille van zijn persoonlijke voorkeur voor een raciaal homogeen publiek, maar omwille van de vraag naar gelegenheden waar men te midden van rasgenoten zijn vrije tijd kan doorbrengen. Vaak genoeg zal het voorkomen dat dezelfde restauranthouder een restaurant voor blanken en een restaurant voor kleurlingen bezit. Het is absurd in die omstandigheden de man van rassenhaat te beschuldigen. Als er een effectieve vraag bestaat naar gesegregeerde dienstverlening dan zal die gesegregeerde dienstverlening er hoe dan ook zijn—desnoods zoekt men ze in besloten kring, thuis of in clubverband, in “coöperatieven” e.d. waarin de huidige leden controle hebben over de toelating van nieuwe leden.

In de zgn. “publieke”, d.w.z. monopolistische sector van de wettelijke orde, is discriminatie daarentegen veel goedkoper. De reden is uiteraard dat de prijs die een consument uit de privé-sector betaalt voor een bepaald goed of een bepaalde dienst meestal veel hoger ligt dan de prijs die de overheid voor die dienst of voor dat goed betaalt de privé-consument betaalt immers een prijs die bestaat uit een vergoeding voor de producent en een belasting ten gunste van de fiscus; de overheid daarentegen betaalt alleen de vergoeding voor de producent (zij betaalt geen belasting aan zichzelf!). In die zin is overheidsconsumptie altijd “goedkoper” voor de overheid dan privé-consumptie voor de privé-consument. Dat geldt ook voor de consumptie van gesegregeerde diensten of van een gesegregeerd arbeidsmilieu. Dit feit, dat consumptie via de overheid in veruit de meeste gevallen gevoelig “goedkoper” is dan consumptie uit eigen middelen, verklaart allicht de duurzaamheid van het “statelijk” verband. Iedereen heeft er voordeel bij (in louter materiële zin) zijn consumptie door anderen te laten betalen, iedereen heeft er voordeel bij zijn doelstellingen met andermans middelen tot stand te brengen ook als die doelstellingen te maken hebben met voorkeuren voor bepaalde groepen. Of de wetgeving nu discrimineert of discriminatie strafbaar maakt, in alle gevallen gaat het in feite om het verwerven van een monopolie inzake discriminatie.

De heersende groep tracht haar preferenties, haar discriminaties als de

16 Zie F.VAN DUN: “Marktfaling, Marktproces, en Institutionele Context” Tijdschrift voor Sociale Wetenschappen 23,3, 1978, 237–277.

enig toelaatbare af te dwingen. Wie daarin niet slaagt langs rechtmatige weg, zal vaak genoeg in de verleiding verkeren het te proberen langs onrechtmatige weg.

We staan hier opnieuw voor het fundamentele keuzeprobleem: er zijn slechts twee manieren waarop sociale controle kan uitgeoefend, de rechtmatige en de onrechtmatige—de vreedzame en de gewelddadige. Maar sociale controle is discriminatie. Het patroonmatig aspect van het sociale weefsel van een samenleving bestaat grotendeels uit het cumulatief effect van discriminerende handelingen, van de manier waarop mensen de externe effecten van hun handelingen trachten te controleren teneinde sommige ontwikkelingen in hun omgeving te bevorderen en andere te remmen. Het fundamenteel rechtsbeginsel impliceert geen keuze tegen sociale controle als dusdanig, maar een keuze tegen het geweld als methode van sociale controle.

Uit dit alles moge blijken hoe ongegrond en lachwekkend het verwijt is, dat de verdediger van het fundamenteel rechtsbeginsel permanent te horen krijgt, nl. dat hij “onvoldoende rekening houdt met het sociale aspect van het menselijk bestaan”. Wat hem van zijn tegenstanders onderscheidt is niet dat hij “asociaal” is. Het gaat hier niet om de tegenstelling tussen “sociaal” en “asociaal”, of tussen “sociaal” en “individualistisch” (in de zin waarin die woorden in het dagelijks spraakgebruik worden aangewend), maar om de tegenstelling tussen vrije sociabiliteit en onvrije sociabiliteit; niet om de tegenstelling tussen orde enerzijds en de chaos van de oorlog van allen tegen allen anderzijds, maar om de ordening van een samenleving waarin het geweld alleen een defensieve functie heeft en een ordening in stand gehouden door agressief geweld.

Het is niet overdreven te stellen dat de meeste mensen in de meeste van hun activiteiten onverbeterlijke conformisten zijn. De aanvaarding van het fundamenteel rechtsbeginsel is op zich niet voldoende om dat conformisme te ondermijnen. Ze ontnemt het enkel de aanspraak het recht te hebben de non-conformisten met geweld, d.w.z. door externe fysieke effecten, in lijn te brengen.

Het conformistisch gedrag heeft in vele gevallen een volstrekt rationele basis, zodat er meestal zelfs geen enkele reden is om het met geweld af te dwingen. Het is rationeel niet alleen omdat het meestal “beloond” wordt, goede wil kweekt, enz., maar ook omdat de meeste mensen te weinig geïnteresseerd zijn in een groot aantal van hun activiteiten om zich de moeite

te getroosten m.b.t. die activiteiten werkelijk ten gronde na te denken, voor en tegen van diverse oplossingen af te wegen, te zoeken naar nieuwe wegen, enz. Door zich conformistisch te gedragen in de domeinen A, B, C van het leven, maken ze tijd vrij voor de zorgvuldige en tijdrovende studie en oplossing van de problemen in domein D waarin ze wel geïnteresseerd genoeg zijn. Zo zijn er in alle domeinen van het leven non-conformisten, die alle in andere domeinen opvallende conformisten zijn en vaak zijn de non-conformisten de specialisten, de kenners, diegenen die zich het meest intens met de problemen in een bepaald domein hebben bezig gehouden, of diegenen voor wie dat domein een meer dan gewone betekenis heeft.

Zo kan iedereen een non-conformist en conformist zijn, en op die manier zijn mentale en intellectuele energie zo optimaal mogelijk benutten, d.w.z. het meest in de voor hem meest belangrijke domeinen en het minst in de voor hem minst belangrijke domeinen.

Het fundamenteel rechtsbeginsel biedt ruimte zowel voor diegenen die in een bepaald domein de platgetreden paden willen bewandelen, als voor diegenen die nieuwe wegen willen banen. Het biedt ruimte voor sociale verandering en sociale continuïteit, d.w.z. voor een dynamische sociale ordening. Het miskent niet de rol die gewoonten, tradities en conventies spelen in de samenleving, maar geeft een omschrijving van de methoden waarmee die conventionele structuren in stand mogen gehouden worden. Het is absurd te geloven dat alleen agressief geweld, de confiscatie van verwezenlijkingen en mogelijkheden, een duurzame sociale ordening kan genereren. Het tegendeel is waar: wanneer agressief geweld nodig is voor het in stand houden van een bepaalde ordening, dan betekent dat, dat die ordening van binnenuit bedreigd wordt, dat niet iedereen er zich thuis in voelt, en dat marginale machtsverschuivingen die ordening overhoop kunnen gooien. Dit agressief geweld is het kenmerkende instrument van de imperialistische moraal van diegenen die geloven dat zij het recht hebben over anderen te heersen, dat zij het recht hebben anderen de wet te spellen. Het dwingt de anderen ofwel tot capitulatie ofwel tot een vrijheidsstrijd, tot een secessie-oorlog—en ieder mens heeft het recht zich te onttrekken aan de heerschappij van ieder ander; ieder mens heeft het recht zich af te scheiden en de onvrije sociabiliteit van de heerschappij om te zetten in de vrije sociabiliteit van de rechtsorde.

ZELFVERDEDIGING

Het fundamenteel rechtsbeginsel laat alleen “intern” geweld toe, geen agressief of grensoverschrijdend geweld. Onder “intern geweld” moeten we begrijpen: elke vorm van fysiek gebruik van de eigen middelen, in het bijzonder ook defensief geweld tegen een agressor, dat, zoals we gezien hebben, slechts een bijzonder geval is van intern geweld. Het recht de eigen middelen te gebruiken impliceert het recht geweld te gebruiken tegen alles wat zich op ongeoorloofde wijze met die middelen “vermengt”. Defensief geweld is dus helemaal geen uitbreiding van het zelfbeschikkingsrecht—het is erin geïmpliceerd. Anders gezegd: zelfverdediging is een fundamenteel recht—maar geen plicht (het kan natuurlijk wel een morele plicht zijn): pacifisme is verenigbaar met het recht.

Het is evident dat als iedereen het recht heeft zichzelf desnoods met geweld tegen agressie te verdedigen, verschillende mensen het recht hebben zich te organiseren met het oog op een meer efficiënte verdediging van hun persoon en andere middelen. Collectieve zelfverdediging is verenigbaar met het recht.¹⁷ Het is irrelevant hoe die collectieve zelfverdediging georganiseerd is, op mutualistische of op commerciële basis, of zelfs op basis van liefdadigheid. Het fundamenteel principe is in elk geval dat zo’n mutualistische of commerciële organisatie niet meer rechten heeft dan haar leden of klanten; zij bezit geen speciale privileges—a fortiori heeft zij niet het recht agressief geweld te plegen, noch tegen haar leden, noch tegen haar klanten, noch tegen anderen, derden of buitenstaanders. Bijgevolg heeft zo’n organisatie ook niet het recht mensen te dwingen lid of klant te worden, ongeacht het voordeel dat de leden of de klanten zouden kunnen puren uit het feit dat de organisatie meer leden of meer klanten zou hebben. Evenmin heeft zij het recht haar leden of klanten te dwingen (door middel van onrechtmatige dwang) lid of klant te blijven, of buitenstaanders te beletten zich aan te sluiten bij andere organisaties of zich in een of meer andere organisaties te verenigen.

De implicatie van dit alles is, dat een staat een onrechtmatige instelling is,¹⁸ zelfs als die staat, zoals de klassieke liberale staatsopvatting het wil, zich “alleen” zou bezighouden met het beschermen van de rechten van de burgers. Een organisatie die dat zou doen, zou overigens geen staat tot

17 zie noot bij 215, ook R.NOZICK: *Anarchy, State, and Utopia*. New York 1974, dl.1

18 EVAN DUN: “De Staat als wijsgerig probleem: enige bedenkingen” *Rechtsfilosofie en Rechtstheorie* 1, 1979, 1–22

stand brengen. Staat en recht zijn logisch onverenigbaar. Het fundamenteel rechtsbeginsel kan niet in statelijk verband gerespecteerd worden. Zelfs de recent door Robert Nozick geformuleerde concepties van de ultraminimale en van de minimale staat zijn onverenigbaar met het fundamenteel rechtsbeginsel.¹⁹ Essentieel voor beide is dat de staat het recht wordt toegekend desnoods met geweld te beletten dat niet-leden of niet-klanten, binnen het territorium dat de betrokken organisatie controleert, een alternatieve vereniging of organisatie voor zelfverdediging oprichten of lid of klant worden van zo'n alternatieve vereniging of organisatie. Hoewel deze ultraminimale en minimale staten minder zondigen tegen het fundamenteel rechtsbeginsel dan de klassieke liberale staat, die ook nog het recht werd toegekend belastingen te heffen om zijn operaties te financieren, blijven zij strijdig met het recht: het is onmogelijk dat ze zich "alleen" zouden bezighouden met het beschermen van de rechten van de burgers—zij moeten zich ook bezighouden met agressie tegen al wie, om welke reden dan ook niet tevreden is met de geleverde beschermingsdiensten en deze zouden willen vervangen door anderen. Nozicks stelling, dat zij het recht hebben dat te doen, berust op zijn bewering dat iedereen het recht heeft riskante handelingen van anderen te verbieden. Ik kom hier later op terug; hier moge het volstaan te noteren dat die bewering aan dezelfde kritiek onderhevig is als de bewering dat iedereen het recht heeft niet psychisch geschaad te worden. Zeggen dat iedereen het recht heeft riskante handelingen van anderen te verbieden is zeggen dat iedereen het recht heeft te leven in een omgeving waarin hij niets te vrezen heeft, d.w.z. in een omgeving waarin iedereen zich gedraagt zoals hij het wil. De klassieke liberale staatsidee komt in feite hierop neer, dat A het recht heeft agressief geweld te gebruiken tegen C, teneinde zich te beschermen tegen de agressie van B (en voor geen ander doel)—m.a.w. dat iedereen het recht heeft beslag te leggen op de middelen en diensten van anderen, als het maar "bescherming" tot doel heeft.

Het is hier niet de plaats nader in te gaan op de door velen zo dogmatisch verkondigde stelling, dat tenminste "bescherming" door een monopolie, en dan nog liefst door een agressief, belastingheffend monopolie, moet geleverd worden. Het moge volstaan op te merken dat zo'n monopolie in elk geval onrechtmatig is, en dat het in geen geval mogelijk is dat het zich louter en alleen met "bescherming" zou bezighouden. Het is natuurlijk waar dat in vele gevallen de overheid in de staat enige min of meer

19 Robert Nozick: *Anarchy, State and Utopia*. New York 1974, zie infra p.592 e.v.

afdoende bescherming biedt tegen agressie door derden (andere burgers of buitenlanders), al is het nagenoeg onmogelijk voor de burgers de efficiëntie van die beschermingsdiensten te vergelijken en te testen, juist wegens het gewelddadig in stand gehouden monopolie van de overheid in de staat. Men zou geloven dat als de monopolistische marktstructuur de meest gewaardeerde zou zijn voor de levering van beschermingsdiensten, er helemaal geen behoefte zou zijn aan geweld (legale straffen als tuchting, vrijheidsberoving, boeten en andere vormen van confiscatie) om zo'n virtueel monopolie in stand te houden. Blijkbaar wil geen enkele overheid het risico lopen en het experiment wagen, teneinde uit te vinden of ze werkelijk door iedereen als "beschermer" en niet als agressor wordt beschouwd. De essentiële "bescherming" die de overheid levert is dat ze minder van de burgers neemt dan ze zou kunnen nemen (dit is de theorie van de zogenaamde zelf-limitatie van de staat, volgens de welke de rechten van de burgers niets anders zijn dan de weerspiegeling van de tolerantie van de staat). Daaruit volgt dat de overheid in de staat niet langer de aanspraak te "beschermen" kan doen gelden, wanneer de belastingen (in natura of in speciën, in goederen of in diensten) zo zwaar worden dat de straffen voor niet-betaling ervan niet langer effectief zijn: dan wordt gehoorzaamheid even zwaar of zwaarder gestraft of belast als ongehoorzaamheid, en heeft nagenoeg niemand nog reden tot gehoorzaamheid.

Het is natuurlijk een feit dat, als men aanvaardt dat herverdeling onder dwang een toelaatbaar beleid is wanneer het wordt gevoerd met het oog op "bescherming", men zal moeten antwoorden op de vraag waarom het niet toelaatbaar zou zijn voor de realisatie van andere doelen. De klassieke liberale staatstheorie heeft die vraag nooit adequaat kunnen beantwoorden. Evenmin vindt men bij Nozick een adequaat antwoord op de vraag waarom alleen "bescherming" door een gewapend monopolie mag geleverd worden, en niet bijv. "onderwijs", "voeding", "cultuur", "transport", enz. Het is niet voldoende op te merken dat de bescherming van de rechten van de mensen een noodzakelijke voorwaarde is voor de ongestoorde uitoefening van het zelfbeschikkingsrecht. Dat is ongetwijfeld waar, maar zegt ons niets over de manier waarop die bescherming moet geleverd worden, en impliceert geenszins dat de bescherming van dat zelfbeschikkingsrecht de schending van datzelfde recht rechtvaardigt. Er is geen ontkomen aan de conclusie dat staat en recht logisch onverenigbaar zijn. Zoals Kelsen heeft getoond kan men het tegendeel alleen maar "presupponeren", niet bewijzen:

“Een geïsoleerde wilsact van een individu kan niet beschouwd worden als een rechtshandeling, en zijn betekenis niet als een rechtsnorm, omdat recht niet een enkele norm is, maar een systeem van normen. Een particuliere norm kan enkel beschouwd als een rechtsnorm als hij deel uitmaakt van zo'n systeem. Wat echter met een situatie waarin een georganiseerde bende systematisch een bepaalde streek afschuimt en de mensen aldaar dwingt hun geld te overhandigen?...Waarom is de dwingende ordening die de bende tot stand brengt, én die zowel de relaties onder de bendeleden zelf als de relaties met en onder hun slachtoffers omvat, niet te interpreteren als een rechtsorde? Waarom is de subjectieve betekenis van deze dwingende orde (dat men zich behoort te gedragen in overeenstemming met de bevelen van de bende) niet te interpreteren als haar objectieve betekenis? Omdat geen fundamentele norm wordt gepresupposeerd volgens dewelke men die bevelen behoort te gehoorzamen. Maar waarom presupposeert men zo geen fundamentele norm? Omdat deze ordening niet de duurzame effectiviteit bezit die vereist is voor de presuppositie van een fundamentele norm. De dwingende ordening van de gangsterbende mist deze effectiviteit, zoals blijkt wanneer de normen van de legale orde worden toegepast op de bende die in het territorium van die legale orde opereert, wanneer de activiteiten van de bende als illegaal worden beschouwd, de leden van de bende terechtgesteld of opgesloten worden in uitvoering van als rechtmatig beoordeelde dwangmaatregelen, en op die wijze een eind wordt gemaakt aan de activiteit van die bende—kortom: als de als rechtsorde beschouwde dwingende orde meer effectief is als de dwingende orde van de benden.”²⁰

De staat is de meest effectieve, de dominerende macht in een bepaald territorium. En ongetwijfeld heeft Kelsen gelijk wanneer hij stelt dat het enige wat een staat van andere verenigingen met agressieve oogmerken onderscheidt de duurzaamheid en de effectiviteit van zijn optreden is. Dat vele staten hun door middel van agressie bekomen middelen gebruiken voor achtenswaardige doeleinden (kunst, armenzorg, monumentenbouw, onderwijs, enz.) is onloochenbaar, maar niet meer relevant als het feit dat sommige gangsters hetzelfde doen. Maar het is uiteraard absurd te stellen dat men alleen maar aan rechtswetenschap kan doen als men de staat als soeverein rechtssubject interpreteert. Het is een zaak te stellen dat men die interpretatie moet aanvaarden als men de rechtsgeldigheid van de staatsorde wil poneren; het is een geheel andere zaak te stellen, dat men, om wetenschappelijke redenen, verplicht is de rechtsgeldigheid van de staatsorde te poneren. Het doel van de rechtswetenschap is de objectieve studie van recht en onrecht, en niet het uitdenken van een methode die

20 H.KELSEN: *Reine Rechtslehre*. Wien 1967. par.6c.

ons toelaat te bezuinigen op het gebruik van het woord 'onrecht'. Er is geen enkele grond om recht en staat te identificeren. Men kan enkel wet en staat identificeren—maar dat is een geheel andere kwestie. Het is van essentieel belang de idee van het recht los te koppelen van de idee van de wet. De idee van de wet, als de rechtsgeldige norm, presupposeert de idee van het recht. Alleen het recht creëert de mogelijkheid uit te vinden wat een wet is, en voor wie. Het recht zien als de creatie van de wet, is de zaken op hun kop zetten.

5

ZOON POLITIKON OF ANIMAL SOCIALE

“He that knows himself knows others.”

— Charles C. Colton

*“Self-sacrifice enables us to sacrifice
other people without blushing.”*

— G.B. Shaw

INLEIDING

ZOALS WE IN het tweede hoofdstuk gezien hebben kan de negatie van het fundamenteel rechtsbeginsel drie verschillende vormen aannemen: a) sommige mensen zijn meester, andere slaaf; b) ieder mens is meester en slaaf van alle anderen; c) geen mens is meester, zelfs niet van zichzelf, ieder mens is gehoorzaamheid verschuldigd aan een “hogere” autoriteit. Een van de meest potente pogingen tot synthese van deze drie negaties van het fundamenteel rechtsbeginsel komt tot uiting in de idee van de representatieve, constitutionele democratie, van de door een hogere wet gelimiteerde, om praktische redenen indirect, door vertegenwoordigers, uitgeoefende volkssoevereiniteit. Deze synthese maakt er aanspraak op de heerschappij te rechtvaardigen, in de eerste plaats als verenigbaar

met de idee van gelijkheid (gelijkheid onder de wet; iedereen “deelt” in de uitoefening van de heerschappij als genietter van “politieke rechten” zoals het stemrecht, het recht zich kandidaat te stellen voor een “openbaar ambt”), vervolgens als praktisch uitvoerbaar (behalve de “originele” constitutionele consensus is geen permanente universele consensus nodig; op elk moment zijn slechts enkelen rechtstreeks bezig met de uitoefening van de heerschappij), en tenslotte als moreel bindend of rechtvaardig (de heerschappij dient een “hogere” doel, d.w.z. de mensen die zich op een bepaald moment bezig houden met de uitoefening van de heerschappij hebben niet het recht om het even wat te doen: er is een “hogere” wet die ook voor hen verplichtingen stipuleert en dus voor alle anderen “rechten” impliceert die buiten het bereik van de bevoegdheden van de effectieve heersers van het moment vallen).

Een van de eerste moderne proponenten van deze synthese was John Locke, de 17de-eeuwse Engelse filosoof, die, paradoxaal genoeg, zeer vaak als de grondlegger van de idee van het individueel zelfbeschikkingsrecht wordt genoemd. Men kan gemakkelijk begrijpen waarom: er zijn inderdaad vele aanknopingspunten; maar ze zijn oppervlakkig. Teneinde het fundamenteel rechtsbeginsel goed te begrijpen is het zeker nodig in te zien dat het geenszins mag verward worden met de rechtstheorie van John Locke. In dit hoofdstuk wil ik die verschillen in een scherp daglicht stellen, in de eerste plaats omdat de implicaties van Locke’s theorie geheel anders zijn als deze van de individualistische rechtstheorie, die zoals hierboven al gezegd niets te maken heeft met de liberale staatsopvatting van Locke, en vervolgens omdat in diens theorie een mensbeeld tot uiting komt dat lijnrecht staat tegenover het mensbeeld van de hier naar voor gebrachte individualistische rechtstheorie, en dat inderdaad representatief is voor alle negaties van het fundamenteel rechtsbeginsel. Vanuit het standpunt van dat beginsel is Locke een ideale woordvoerder van de oppositie. Ik wil daarmee niet ontkennen dat Locke een liberaal mag genoemd worden. Ik wil er integendeel de aandacht op vestigen dat het liberalisme, ook het liberalisme, de rechtmatigheid van de meester–slaaf verhouding presupposeert, en dat bijgevolg de representatieve, constitutionele democratie niet als de belichaming van het recht mag worden aangezien, zelfs niet als zij wordt gepreciseerd in termen van de Lockeaanse “natuurlijke rechten”.

De hiernavolgende uiteenzetting van Locke’s theorie dient als inleiding tot het eigenlijke thema van dit hoofdstuk, de tegenstelling tussen twee

radicaal verschillende mensbeelden die, zoals we zullen zien, van oudsher de termen constitueren van de meest fundamentele keuze voor het denken over mens en samenleving, en de basis leveren voor het hier reeds besproken onderscheid tussen de rechtsorde en de wettelijke orde. Het gaat hier om de tegenstelling tussen het beeld van de mens als *animal sociale*, en van de samenleving als *societas*, enerzijds, en het beeld van de mens als *zoon politikon*, en van de samenleving als *polis*, anderzijds. We zullen zien dat Locke's rechtstheorie, ondanks haar individualistische toon, toch de sociale en niet de politieke conceptie van de mens presupposeert, terwijl het fundamenteel rechtsbeginsel juist wel past in de politieke traditie. Het lijkt mij een onweerlegbaar feit te zijn, dat historisch de sociale conceptie van de mens het denken over mens en samenleving domineert. Allicht moeten we daarin de verklaring vinden voor de geringe aandacht die in het verleden aan het fundamenteel rechtsbeginsel werd geschonken, ondanks de onoverkomelijke moeilijkheden die verbonden zijn met die sociale conceptie en met de idee van de wettelijke orde.

JOHN LOCKE¹ EN HET “NATUURLIJK RECHT”

Locke's reputatie als vertegenwoordiger van een individualistische rechtstheorie berust grotendeels op het feit dat hij in een aantal veel geciteerde passages inderdaad de indruk wekt uit te gaan van een absoluut zelfbeschikkingsrecht van ieder mens

“De natuurlijke toestand van de mensheid wordt geregeerd door een natuurlijke wet, die voor iedereen bindend is, en deze wet, die de rede is, leert ieder mens die de moeite neemt hem te raadplegen, dat, aangezien alle mensen gelijk zijn onder die wet en een eigen leven leiden, iedereen er zorg voor behoort te dragen het leven, de gezondheid, de vrijheid en de bezittingen van alle anderen te eerbiedigen”.

¹ Zie o.a. L. BECKER: *Property Rights: Philosophic Foundations*. London 1977, 32–56. J. DUNN: *The Political Thought of John Locke*. Cambridge 1969. G. SCHOCHET: *Life, Liberty and Property*. Essays on Locke's Political Ideas. Belmont 1971, en daarin vooral J. DUNN: “Consent in the Political Theory of John Locke”. J.W. GOUGH: *John Locke's Political Philosophy*. Oxford 1973. W. KENDALL: *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*. Urbana, Ill. 1941. C.B. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford 1972. G. PARRY: *John Locke*. London 1978. R. POLIN: *La politique morale de John Locke*. Paris 1960. M. SELIGER: *The Liberal Politics of John Locke*. New York 1969. J. TULLY: *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*. Cambridge 1980. K.I. VAUGH: *John Locke: Economist and Social Scientist*. Chicago 1980.

Dit citaat uit de *Second Treatise* (II/2,6) schijnt inderdaad de bevestiging van het fundamenteel rechtsbeginsel te impliceren. Die interpretatie wordt versterkt door uitdrukkingen als: “een toestand van volmaakte vrijheid om hun handelingen te ordenen en over hun persoon en bezittingen te beschikken zoals ze dat zelf willen” (II/2,4) en “absoluut meester van zijn eigen persoon en bezittingen, gelijk aan de hoogstgeplaatsten en onderworpen aan niemand” (II/9,123). Het is begrijpelijk dat men Locke graag citeert als een autoriteit voor de verdediging van het individueel zelfbeschikkingsrecht, van de idee dat ieder mens een soeverein rechtssubject is. Maar die interpretatie is verkeerd. Voor Locke is God het enige soeverein rechtssubject: alles hoort toe aan God en God heeft dan ook het soevereine recht ermee te doen en te laten wat hij wil. De “natuurlijke” rechten, waarover de mens volgens Locke beschikt, zijn niet natuurlijk in die zin dat men ze kan deduceren uit een naturalistische benadering van de mens. Die rechten zijn in werkelijkheid passieve “rechten”—reflecties van de wettelijke verplichtingen die de natuurlijke *wet* de mensen oplegt: zij gelden onder de mensen als onderdanen van dezelfde meester (God). Wat Locke bedoelt als hij zegt dat de rede de natuurlijke wet is, is dat de inhoud van die wet deduceerbaar is uit de overtuiging dat de mensen door God gemaakt zijn. Het meest elementaire punt voor de interpretatie van Locke’s rechts theorie is de prioriteit van de wet t.o.v. de mensenrechten.

Dat is uiteraard geen verrassend uitgangspunt, vermits Locke zijn rechtstheorie ontwikkelt als grondslag voor zijn theorie van de legitieme heerschappij (van het wettelijk gezag van de staat):

“Teneinde het politiek gezag te begrijpen, en het af te leiden uit zijn oorspronkelijke grond, moeten we aandacht geven aan de toestand waarin alle mensen zich van nature bevinden. En dat is een toestand van volmaakte vrijheid van handelen, om hun middelen en persoonlijke bekwamen aan te wenden zoals zij zelf willen, *binnen de grenzen van de natuurlijke wetten*, zonder daarbij onderworpen te zijn aan de wil van enig ander mens” (II/2,4).

Er is een *lex naturalis* die voor allen geldt, en die de menselijke vrijheid beperkt. Dit is het “freedom *under the law*” of “rule of law” motief, dat centraal staat in de politieke filosofie van Locke en het door hem geïnspireerde liberalisme. De geldigheid van die wetten is gegrond in Gods wil, en die is ook de geldigheidsgrond van de “juridische” gelijkheid van alle mensen.

“Die natuurlijke toestand van de mensen is niet alleen een toestand van

vrijheid, maar ook een toestand van gelijkheid, waarin alle bevoegdheden wederkerig zijn. Geen mens heeft meer recht dan enig ander, vermits niets evidentier is dan dat wezens van dezelfde soort en orde, zonder onderscheid geboren om van dezelfde giften van de natuur gebruik te maken, én uitgerust met dezelfde vermogens, mekaars gelijken zijn, zonder enige ondergeschiktheid of onderwerping, tenzij hun aller heer en meester, middels een manifeste wilsuiting, een van hen boven de anderen zou plaatsens, en hem, door een klaarblijkelijke en niet mis te verstane aanstelling, een onbetwijfeld recht van soevereine heerschappij over de anderen zou geven” (II/2,4).

Hun aller heer en meester—dat is uiteraard God. God had zijn recht te heersen over de mensen aan iemand kunnen delegeren, maar hij heeft het niet gedaan: het “positief” goddelijk recht bevat geen beschikking in die zin. Dat is de conclusie van Locke’s argument, in de *First Treatise*, tegen de Patriarcha van Robert Filmer die beweerd had in de *Heilige Schrift* de grondslag te hebben gevonden voor het recht op absolute heerschappij van de Engelse koning. Vermits er geen bewijs is van een goddelijke wilsbeschikking die het tegendeel beweert, moet men alle mensen als gelijk onder Gods wet beschouwen. Die gelijkheid onder Gods wet sluit natuurlijk het bestaan van een menselijk zelfbeschikkingsrecht uit:

“Maar al is de natuurlijke toestand een toestand van vrijheid, toch is het geen toestand van willekeur; al heeft een mens in die toestand een oncontroleerbare vrijheid om over zijn persoon en zijn bezittingen te beschikken, toch heeft hij niet de vrijheid zichzelf te vernietigen, of zelfs maar enig schepsel in zijn bezit, tenzij een edeler doel dan het behoud ervan dat nodig zou maken” (II/2,6).

De implicatie is duidelijk: de ontkenning van het recht van de ene over de ander te heersen (gegrond in het zwijgen van de goddelijke positieve wet, en niet in enige morele overweging) mag niet geconstrueerd worden als een bevestiging van enig beschikkingsrecht van de mens over zichzelf. Het recht zelfmoord te plegen, in zekere zin de ultieme toetssteen van het zelfbeschikkingsrecht, wordt ontkend; en ook het recht van de mens enig schepsel dat hij bezit te doden, wordt door Locke afgewezen.

Weliswaar staat de Wet in sommige gevallen het doden van dieren (en planten?) toe, maar het is duidelijk dat er geen sprake kan zijn van een *ius abutendi*. Niet de mens is een soeverein rechtssubject, maar God. Van “natuurlijke” rechten van de mens zelf, is er bij Locke geen sprake: mensen hebben, als schepselen van God, wel natuurlijke plichten (wettelijke verplichtingen, voortvloeiend uit de natuurlijke, d.w.z. goddelijke wet),

en bijgevolg ook legale, positieve of passieve “rechten”. Maar zij zijn het aan God, niet aan zichzelf en ook niet aan mekaar, verschuldigd mekaars “rechten” te eerbiedigen. Dat alles wordt door Locke ook heel uitdrukkelijk gesteld in de passus waaruit het hierboven geciteerde fragment over de onschendbaarheid van leven, gezondheid, vrijheid en bezit afkomstig is. De lezer zal opmerken dat deze passus een vrij uitvoerige bepaling van de fundamentele natuurlijke wet bevat:

“De natuurlijke toestand wordt geregeerd door een natuurlijke wet, die iedereen verplicht; en de rede, die deze wet is, leert iedereen die haar wil raadplegen, dat, vermits allen gelijk en onafhankelijk zijn, niemand een ander mag schaden in zijn leven, gezondheid, vrijheid of bezit. Want: aangezien allen creaties zijn van dezelfde almachtige en oneindig wijze Maker, allen dienaren van dezelfde soevereine Meester, allen de wereld in gestuurd op Zijn bevel en om Zijn werk te volbrengen, zijn ze allen eigendom van Hem, wiens scheppingen zij zijn, bestemd om te bestaan zolang Hij het wil, niet zolang een van hen het wil... Zoals eenieder verplicht is zichzelf in stand te houden, en zijn post niet vrijwillig te verlaten, zo behoort iedereen, om dezelfde reden, wanneer zijn zelfbehoud niet in gevaar komt, zoveel als hij kan de rest van de mensheid in stand te houden, en, tenzij het de bedoeling is een overtreder te straffen, ervan af te zien een ander het leven te ontnemen, of hem iets te ontnemen wat bijdraagt tot het behoud van zijn leven, zijn vrijheid, zijn gezondheid, zijn fysieke integriteit of zijn goederen” (II/2,6).

Dit is de cruciale passus voor een goed begrip van Locke's rechtstheorie. Niet alleen hebben de mensen niet het recht zelfmoord te plegen of enig schepsel te doden als dat niet nodig is voor de voltooiing van Gods werk, ze hebben ook de plicht mekaar in stand te houden. Wij zijn aangesteld om Gods schepping te bewaren en te verzorgen, en maken zelf deel uit van die schepping. Zelfmoord, zoals moord, is een vergriep tegen Gods soeverein beschikkingsrecht, tegen Gods eigenaarsrecht. God alleen heeft het recht over leven en dood te beschikken. Dat de mensen middelen van God zijn, fundeert ook de plicht van de ouders voor hun kinderen te zorgen:

“De natuurlijke wet verplicht alle ouders voor hun kinderen te zorgen, ze te voeden en op te voeden; want de kinderen die zij verwekken zijn niet het resultaat van hun eigen kunde, maar de kunde van hun eigen Maker, de Almachtige, tegenover wie ze voor hen verantwoording moeten afleggen” (II/6,56).

God is de Heer en Meester, de mensen zijn zijn middelen, zijn slaven (eufemistischer: zijn dienaren). Daarmee is duidelijk waar we Locke moeten situeren in het schema van de rechtstheoretische alternatieven dat we in

het tweede hoofdstuk hebben ontmoet. De “rechten” van de mensen zijn passieve “rechten”, die voortvloeien uit de plichten die God de anderen oplegt. Zij staan op één lijn met de passieve “rechten” van de dieren, van de bomen en planten, van de rest van Gods schepping—want al spelen deze “rechten” van de dieren, enz. geen verdere rol in Locke’s *politieke* theorie, al die dingen maken deel uit van Gods schepping, zodat ook hun welzijn tot de goddelijke opdracht van de mensen behoort. De wet is het finale criterium van alle recht en onrecht.

Locke’s God is de meester van de mensen. Maar Hij is geen dirigist, geen interventionist, geen bemoeiziek dictator: Hij geeft zijn opdracht in de vorm van een doelstelling, maar zwijgt over de specifieke uitvoeringsmodaliteiten, al staat het Oude Testament daar toch bol van. Deze houding is begrijpelijk: Locke zag de Bijbel niet als het authentieke woord van God, maar als een door mensen gemaakt document, dat ook alsdusdanig moest gelezen worden. Het geloof in God impliceert niet het geloof in de autoriteit van de auteurs van de Bijbelse teksten. Het is de taak van de rede, en niet van de filologie of van de Bijbelse tekstkritiek, de implicaties van het geloof in God, als schepper van de wereld en van de mens, expliciet te maken. Het is dan ook niet te verwonderen, dat Locke, in de *First Treatise*, vooral de Bijbelse argumenten op de korrel nam, en Filmer meer naturalistische overwegingen nauwelijks ter sprake bracht. Er zit zeker enige waarheid in Michael P. Zuckerts bewering dat “Locke van Filmer gebruik maakte om de Bijbel zelf onder schot te nemen”²; maar het zou verkeerd zijn daaruit de conclusie af te leiden dat Locke’s theorie van de “politieke verplichting” niet mag geïnterpreteerd worden als een theorie van de ondergeschiktheid en de gehoorzaamheidsplicht van de mensen t.o.v. God. Locke’s argumenten tegen een bepaalde “autoritaire” lectuur van de Bijbel mogen niet geïnterpreteerd worden als argumenten tegen de theologische fundering van ethische en politieke verplichtingen. Op m.i. overtuigende wijze, heeft John Dunn het theologische karakter van Locke’s theorie van het recht aangetoond tegenover diegenen die haar hebben willen voorstellen als een pure consensustheorie³. In elk geval krioelt Locke’s werk van de theologische referenties, en de hierboven geciteerde passus spreekt in feite al voor zichzelf.

Wat God de mensen opdraagt is dit:

2 M.P.ZUCKERT: “An Introduction to Locke’s First Treatise” Interpretation 8, January 1978, 58–74.

3 op.cit. bij p.231

“Gij zijt mijn eigendom; gij zijt het Mij verplicht uzelf in stand te houden; gij zijt het Mij verplicht mekaar in stand te houden en voor mekaar te zorgen—gij leeft niet voor uzelf, maar voor Mij; de zin van uw bestaan vindt ge niet in uzelf maar in Mij; het is niet uw taak uw eigen waarden te realiseren, maar mijn werk te volbrengen. Gij zijt mijn dienaren, en het is uw taak mijn schepping te onderhouden en te doen bloeien. Ook voor de dieren en de planten zijt ge verantwoordelijk tegenover Mij. Ge hebt mijn toelating u zoveel land, dieren en planten toe te eigenen als ge nodig hebt voor het vervullen van uw taak”

Of, in Locke's eigen woorden:

“Zoveel land als iemand bewerkt, beplant, verbetert, bebouwt, zoveel land als waarvan hij de vruchten kan gebruiken, zoveel is zijn eigendom... Toen God de wereld aan de mensen in gemeenschappelijke eigendom gaf, beval hij de mensen te werken, en dat was ook noodzakelijk gezien de armtierigheid van hun bestaan. God en zijn rede vertelden de mens dat hij de aarde moest bewerken—d.w.z. verbeteren opdat ze meer leven zou kunnen dragen, en dus haar vermengen met iets van zichzelf, zijn arbeid” (II/5,32).

Locke's zgn. “arbeidstheorie van de eigendomsverwerving” wordt hier klaarblijkelijk ingeschakeld in het algemeen theologisch kader. Het eigendomsrecht in het land (in de oorspronkelijke of natuurlijke toestand, dus abstractie makend van de positieve wetten van de staat), wordt verworven door arbeid, in het bijzonder door het bewerken van het land (“vermengen” van de eigen arbeid met een nog door niemand toegeëigend stuk natuur). Voor Locke is het echter niet de arbeid alsdusdanig die de eigendomstitel fundeert, maar het feit dat die arbeid een goddelijke zending vervult. Het is de goddelijke wet die de mensen verplicht mekaars arbeid te respecteren, tenminste zolang die arbeid kan geïnterpreteerd worden als de uitvoering van Gods opdracht.

“Hij die, gevolg gevend aan dit Goddelijk gebod, een stuk aarde in cultuur bracht, omploegde en bezaaide, maakte het daardoor tot zijn eigendom, waarop geen ander enig recht kon doen gelden, en ook niet zonder schade van hem kon afpakken” (II/5, 32).

Het lijkt me ongeoorloofd Locke's constante referenties naar God of de Goddelijke wet als holle frasen af te doen, teneinde in hem de woordvoerder van een radicaal individualistische rechtstheorie te kunnen zien. Het is al gevaarlijk de *Second Treatise* te lezen zonder de polemiek tegen Filmer erbij te nemen, maar het is nog veel gevaarlijker uit de tweede verhandeling alleen het vijfde hoofdstuk (“Of Property”) te lezen, of

dat hoofdstuk te interpreteren als de kern van de eigenlijke Lockeaanse doctrine—bijvoorbeeld door Locke’s politieke theorie te reduceren tot de formule dat de staat geen andere bevoegdheid heeft dan de bescherming van de individuele eigendomsrechten zoals bepaald in het hoofdstuk over eigendom in de natuurtoestand. Zoals Locke heel nadrukkelijk stelt, is “de fundamentele natuurlijke wet, die zelfs de wetgevende macht behoort te regeren, het behoud van de maatschappij en (*voorzover dat verenigbaar is met het algemeen belang*) van ieder mens in de samenleving (II/11,134). De *lex naturalis*, “d.w.z. de wil van God”, is “het behoud van de mensheid” (II/11, 135), en dat is bijgevolg het criterium voor de wetgever—dat, en niet de bescherming van de pre- of extralegale eigendomsrechten. Onder bepaalde voorwaarden zal de natuurlijke wet die bescherming voorschrijven, nl. wanneer dat de beste methode is om gevolg te geven aan Gods wil. Maar het is onjuist te stellen dat de bescherming van die rechten, voor Locke, de natuurlijke wet *is*.

Locke’s “arbeidstheorie van de eigendomsverwerving” is, zoals we gezien hebben in het derde hoofdstuk waarin we het fundamenteel rechtsbeginsel hebben afgeleid, alleen bedoeld voor een onderbevolkte wereld—waarin er nog meer dan genoeg land is voor iedereen, zodat wie een stuk grond in bezit neemt “zo goed als niets neemt”. Zien we af van die voorwaarde, dan kunnen we misschien tot de conclusie komen dat Locke’s rechtstheorie in feite op het fundamenteel rechtsbeginsel berust. Die conclusie is echter onjuist, maar toch wel begrijpelijk. Tenslotte schijnt Locke expliciet te beginnen met het principe van de “zelfeigendom” en daaruit af te leiden hoe iemand, door het leveren van arbeid, vruchten en jachtbuit en water en zelfs land in eigendom kan nemen. De overeenkomst is oppervlakkig. Bij de afleiding van het fundamenteel rechtsbeginsel hebben we getoond dat de zelfeigendom een oorspronkelijk subjectief recht van een soeverein rechtssubject is. We hebben daarentegen zo-even gezien dat voor Locke de zelf-eigendom een louter passief “recht” is van een middel van een soeverein rechtssubject. De Lockeaanse zelfeigendom heeft niets te maken met het individueel zelfbeschikkingsrecht, vermits voor Locke de mensen eigendom zijn van God. Toch kan men zeggen dat Locke heeft aangetoond dat het mogelijk is tot een objectieve grensbepaling van ieder mens te komen, zonder daarbij te stipuleren dat die grensbepaling wordt geregeld in een wet (d.w.z. onafhankelijk van wat de mensen zelf doen) of in een op een universele consensus berustende conventie. Die mogelijk-

heid tot objectieve grensbepaling maakt van de natuurlijke toestand een toestand van gelijkheid in vrijheid—waarbij men wel moet bedenken dat die vrijheid en die gelijkheid enkel onder de mensen geldt, en niet tussen de mensen en God.

In een primitieve toestand kan de arbeidstheorie zonder meer worden toegepast, omdat ze daar zonder twijfel de enige redelijke oplossing biedt voor het probleem dat Gods opdracht aan de mensen stelt: zij garandeert immers a) dat iedereen zichzelf in stand kan houden door te werken, b) zonder de onmogelijke eis te stellen dat iedere act van toe-eigening of gebruik de expliciete toestemming van allen moet hebben en c) ook zonder de veronderstelling in te voeren dat God van in den beginne een persoon als heerser over al de rest had aangesteld. De eigendom heeft betrekking op de dingen die men nodig heeft om Gods opdracht te volbrengen. Zolang de mensen alleen maar snel bedervende dingen produceren, is er geen probleem. M.b.t. de natuurlijke toestand zegt Locke

“Het grootste deel van de werkelijk nuttige dingen, m.b.t. het menselijk leven,... zijn in het algemeen dingen van korte duur, nl. deze die, indien ze niet onmiddellijk verbruikt worden, vanzelf zullen bederven en vergaan. ... Zoals gezegd, heeft ieder mens recht op zoveel als hij kan gebruiken, en eigendom in alles wat hij door zijn arbeid kan bewerkstelligen... Wie honderd schepels eikels of appels verzamelt, kan ze als zijn eigendom beschouwen; zij zijn van hem vanaf het moment dat hij ze bijeenbrengt. Hij moet er alleen maar voor zorgen dat hij ze kan gebruiken voor ze beginnen te rotten, zoniet neemt hij meer dan zijn deel, en besteelt hij de anderen. En inderdaad is het zinloos en niet alleen oneerlijk meer op te stapelen dan men nodig heeft” (II/5,46).

Dit alles geldt m.b.t. de oorspronkelijke toestand van de mensheid (Locke gebruikt trouwens de verleden tijd), maar die toestand bestaat niet meer. Zolang er geen duurzame producten zijn “gaan recht en nut samen” (II/5,51): de arbeid is het mechanisme van de eigendomsverwerving en de verbruiksmogelijkheid beperkt de omvang. Er is geen gelegenheid voor betwistingen. De miserie begint, volgens Locke, met de menselijke vindingrijkheid, wanneer zij middelen ontdekken die hun toelaten, zonder mekaars “rechten” te schenden, hun bezittingen te vermeerderen, voorbij de grenzen die nodig zijn voor hun eigen levensonderhoud en de uitvoering van hun Goddelijke opdracht. De indirecte ruil, mogelijk gemaakt door de beschikbaarheid van duurzame goederen, zoals goud, zilver, diamanten “die hun waarde ontlene[n], niet zozeer aan hun nut voor het noodzakelijke

levensonderhoud, maar aan verbeelding en overeenkomst" (II/5, 46), of wat dan ook de rol van geld kan vervullen, stelt de mensen in staat andere doeleinden na te streven dan alleen maar hun zelfbehoud:

"Hij kan zoveel van deze duurzame dingen ophopen als hem zint—het is immers zo dat het overschrijden van de grenzen van zijn rechtmatig eigendom niet bestaat in de hoeveelheid van zijn bezittingen, maar in het bederven van wat hij niet kan gebruiken" (II/5, 46).

Zodra de mensen andere waarden gaan nastreven dan alleen zichzelf in stand houden, en daartoe de nodige technieken gaan ontwikkelen—van zodra zij worden van *animal laborans* tot *homo faber*—kan de toepassing van de arbeidstheorie niet langer de conformiteit met Gods opdracht waarborgen. De implicatie van de arbeidstheorie is, dat niemand het recht heeft andermans domein binnen te dringen; de implicatie van Gods wet is, dat er onrecht is van zodra iemand meer uit de natuur (Gods schepping) haalt dan nodig is voor het onderhoud ervan. Alles wat de bevrediging van op verbeeldingskracht of conventie berustende, dus nietnatuurlijke behoeften dient, valt buiten de intentie van de arbeidstheorie. Zelfs als er geen grensoverschrijdingen zijn, dan leidt de ophoping van duurzame bezittingen toch tot een afwending van het doel waarvoor de eigendomsverwerving op basis van de arbeidstheorie eigenlijk was ingesteld. Recht en nut vallen niet langer samen; individueel belang en algemeen (d.w.z. goddelijk) belang zijn niet langer gecoördineerd. Groeiende accumulatie en bevolkingstoename verhogen de kans dat er niet genoeg meer is voor iedereen om naar behoren zijn goddelijke opdracht uit te voeren. Er moet uitgekeken worden naar een nieuwe techniek om de uitvoering van de natuurlijke wet te organiseren.

"In den beginne stelden de mensen zich meestal tevreden met wat de natuur spontaan voortbracht voor hun behoeftenbevrediging; in een latere tijd, in sommige delen van de wereld, waar de bevolkingsgroei en de accumulatie het land schaars hadden gemaakt, en dus ook enige waarde hadden gegeven, stelden de verschillende gemeenschappen hun onderlinge grenzen vast, en regelden door middel van wetten de eigendommen van hun leden. En zo bepaalden zij door verdrag en overeenkomst de eigendommen die hun ontstaan dankten aan arbeid en vlijt" (II/5, 45).

Die nieuwe techniek is de overeenkomst, de conventie, die de arbeid vervangt. Locke besteedt heel wat aandacht aan de bespreking van de motieven die de mensen ertoe drijven in de preconventionele toestand een

conventionele eigendomsregeling uit te werken—hij wijst er o.m. op dat in de laatste fase van de natuurlijke toestand de mensen zich onzeker gaan voelen en gaan uitkijken naar middelen om hun bezittingen te beveiligen. Maar het is duidelijk dat dit motief hen er enkel toe kan brengen contracten van onderlinge bijstand te sluiten, of beschermingsorganisaties, politie-eenheden, militie, detectiveagentschappen, verzekeringsorganisaties en bemiddelingsorganen op te richten—niet een staat. En Locke—laat ons dat toch vooral niet vergeten—is juist op zoek naar een justificatie van de staat, naar een fundering van “the right to power”, d.w.z.

“het recht wetten te maken, de doodstraf uit te spreken, en a fortiori alle minder zware straffen, voor de regeling en het behoud van de eigendom, en het recht de fysieke macht van de gemeenschap te gebruiken voor de afdwinging en de uitvoering van de wetten, en voor de verdediging van de gemeenschap tegen buitenlands gevaar, en dit alles alleen voor het algemeen belang” (II/1, 3).

Het nut van de mensen, hun motief, volstaat niet om het bestaan van staten te verklaren en te rechtvaardigen. Locke was zich ervan bewust, dat hij niet alleen een motief moet vinden om de staatsvorming te verklaren, maar ook moet aantonen dat de mensen een staat *behoren* te vormen. We hebben gezien dat, als men de arbeidstheorie van de eigendomsverwerving als principe neemt, staat en recht logisch onverenigbaar zijn. Wat Locke dus moest doen, en deed, was aantonen dat ook in de natuurtoestand er iets is wat boven het eigendomsrecht gebaseerd op arbeid staat, als het doel boven het middel, zodanig dat als het nodig blijkt voor de bereiking van het doel, het middel zonder scrupules overboord kan gegooid. De uiteenzetting over duurzame producten, en vooral over geld, moest daarbij duidelijk maken dat de toestand van de mensheid spontaan evolueert naar absolute schaarste (al het land in bezit genomen zijnde) en naar ongelijkheid, en dat die evolutie onverenigbaar is met de vrijwaring van de eigendomsverdeling op basis van de oorspronkelijke techniek voor de vaststelling van de “rechten” van de mensen. M.a.w. Locke probeerde aan te tonen dat de oorspronkelijke toestand *hoe dan ook* zodanig moest veranderen dat staatsvorming de enige legitieme oplossing is. (In feite zijn niet de geldmiddelen, zoals goud, zilver en diamanten, de duurzame producten die de aanvankelijke idylle verstoord hebben, maar de primitieve productiemiddelen, messen, speren, pijlen en bogen, paarden en zwaarden, die men als wapens kon gebruiken, en die het enkelen mogelijk maakten grote gebieden te con-

troleren, niet door ze te bewerken, maar door de bewoners en reizigers te terroriseren en te onderwerpen. Voor Hobbes was zo'n “Common-wealth by Acquisition... where the Sovereign Power is acquired by Force” geen probleem—voor hem is keuze onder dwang nog altijd keuze. Voor Locke daarentegen kan verovering of terreur geen titel funderen, aangezien zij indruisen tegen Gods wet. Hij moest dus wel uitkijken naar een andere weg om de staat uit de oorspronkelijke toestand van gelijkheid in vrijheid te doen ontstaan.)

De oplossing die hij koos maakt gebruik van de formele analogie tussen de oorspronkelijke toestand en de staat. Zoals het “recht” in de natuurtoestand een *residueel* (geen fundamenteel) karakter had—ieder heeft het recht met het zijne te doen en te laten wat hij wil, zolang hij zijn plichten vervult die de natuurlijke wetten hem opleggen—zo heeft het “recht” in de staat eveneens een residueel karakter.

“De natuurlijke vrijheid van de mens is vrij te zijn van om het even welke superieure aardse macht, niet afhankelijk te zijn van de wil of de wetgevende autoriteit van een ander, aan geen ander wet onderworpen te zijn dan de natuurlijke wet. De vrijheid van de mens in gemeenschap is, niet afhankelijk te zijn van een andere wetgevende macht dan deze die met de instemming van allen is gevestigd, niet onderworpen te zijn aan de heerschappij van enige wil of aan de beperking van enige wet die niet door de wetgevende macht werd uitgevaardigd in overeenstemming met de haar toevertrouwde opdracht” (II/4, 22).

De “rule of law” is de vorm die zowel de natuurtoestand als de staat kan omvatten. Vrijheid is voor Locke altijd “vrijheid onder de wet”. We hebben hierboven al gezien dat de verdedigers van de absolutistische staat gebruik hadden gemaakt van de idee van een (overigens niet analytisch gefundeerd) absoluut zelfbeschikkingsrecht van ieder mens om, op grond van de regel *pacta sunt servanda*, de mogelijkheid van slavernijcontracten te bewijzen, en zo van de absolute heerschappij van één over alle anderen. We hebben ook gezien dat die redenering niet steekhoudend blijkt wanneer we het fundamenteel rechtsbeginsel niet als dogma poneren, maar als noodzakelijke waarheid funderen. Locke aanvaardde die redenering wel. Er zat dus voor hem niets anders op dan haar premisse te ontkennen, wilde hij haar conclusie kunnen ontwijken. Door het zelfbeschikkingsrecht te transformeren in een passief, legaal “recht” kon hij de mogelijkheid van slavernijcontracten uitsluiten: “Vermits een mens niet bevoegd is over zijn eigen leven te beschikken, kan hij niet door een verdrag of door zijn eigen

instemming zichzelf tot slaaf van een ander maken” (II/4, 23). Ieder mens is immers al eigendom van God. Op die manier kon Locke de grond onder de absolutistische theorieën van de moderne tijd wegslaan. En tegelijkertijd vond hij in de suprematie van de natuurlijke wet de grond voor de legitiematie van de staat met zijn “recht” te straffen en te confisceren.

De staat, als een menselijke organisatie, kan die “rechten” alleen maar hebben als ook de mensen in de natuurtoestand die “rechten” hebben:

“Alhoewel de wetgevende macht... de hoogste gezagsinstantie is in iedere gemeenschap, toch is ze niet, en kan ze niet zijn, een absoluut willekeurige macht over het leven en het lot van de mensen. De wetgevende macht is immers niets anders dan de gezamenlijke macht van alle leden van de gemeenschap, overgedragen aan de persoon of de vergadering die de wetgevende macht uitoefent. Zij kan dus niet meer zijn dan haar leden in de natuurtoestand konden doen, vóór ze toetraden tot de gemeenschap. Want niemand kan meer bevoegdheden overdragen aan een ander dan hijzelf heeft—en niemand heeft een absoluut willekeurig recht over zichzelf, of over enig ander; niemand heeft het recht zichzelf te vernietigen of enig ander te bestelen. Een mens, zoals we gezien hebben, kan zichzelf niet onderwerpen aan de wil van een ander. En vermits hij, in de natuurlijke toestand, geen arbitrair gezag heeft over het leven, de vrijheid of de bezittingen van een ander, maar slechts zoveel als de natuurlijke wet hem toekent voor zijn zelfbehoud en voor het behoud van de mensheid, is dit alles wat hij overdraagt, en kan overdragen aan de gemeenschap, en daardoor aan de wetgevende macht—zodat deze niet meer recht heeft dan dat” (II/11,135).

De wetgevende macht is beperkt tot wat de mens in de natuurtoestand mocht doen. Maar juist hier blijkt hoe gering die beperking is in vergelijking met de beperking die het fundamenteel rechtsbeginsel oplegt. Volgens Locke heeft ieder mens, in de oorspronkelijke toestand het recht “de overtreders van de natuurlijke wet zodanig te straffen dat overtredingen beperkt worden” (II/2,7); “iedereen heeft het recht de overtreder te straffen en op te treden als uitvoerder van de natuurlijke wet” (II/2,8). Locke geeft toe dat dit “een vreemde doctrine” kan schijnen, maar hij legt onmiddellijk zijd kaarten op tafel door te vragen met welk recht een prins of staat een buitenlander zou mogen straffen voor een misdrijf binnen de grenzen van zijn grondgebied, ware het niet juist op grond van die vreemde doctrine. Deze vreemde doctrine is uiteraard helemaal niet zo vreemd: het fundamenteel rechtsbeginsel impliceert het recht op zelfverdediging, en Locke’s mensen in de natuurtoestand hebben ook het “recht” op zelfverdediging—maar slechts in beperkte mate. Ieder van hen heeft immers het recht te waken

over de naleving van de gehele natuurwet, en die schrijft veel meer voor dan alleen maar respect voor mekaars persoon en rechtmatig verworven middelen.

Zo is in de natuurtoestand zelfmoord duidelijk strafbaar; zo ook de vernietiging van om het even welk schepsel wanneer daarvoor geen "edeler" doel dan het behoud ervan kan aangehaald. Niet alleen is het strafbaar een ander te schaden in zijn leven, gezondheid, vrijheid of bezittingen, het is ook strafbaar zichzelf te verwaarlozen, of niet bij te dragen tot het behoud van de rest van de mensheid (indien dat niet al teveel risico voor het zelfbehoud impliceert). Ouders die hun kinderen verwaarlozen zijn strafbaar; abortus en euthanasie zijn strafbaar. In de natuurtoestand bestaat ook een afdwingbare plicht tot hulp aan noodlijdenden:

"Waar de rechtvaardigheid ieder mens recht geeft op het product van zijn eerlijke inspanningen en op de erfenis die zijn voorzaten hem hebben nagelaten, zo geeft 'liefdadigheid' hem recht op zoveel van andermans overvloed als hij nodig heeft om te overleven, gesteld dat hij geen andere overlevingsmogelijkheid heeft" (1/4, 42).

Het recht te waken over de naleving van de natuurlijke wet gaat naar de wetgevende macht. Het is duidelijk een recht dat veel verder gaat dan de bescherming van het zelfbeschikkingsrecht van ieder mens, aangezien verschillende doelen worden genoemd die het overschrijden van iemands grenzen "rechtvaardigen".

Maar voor Locke gaat dit alles nog lang niet ver genoeg. En inderdaad kan men zich afvragen waarom er nog een wetgevende macht nodig is, naast een uitvoerende, als dat werkelijk alles zou zijn.

Het is waar dat Locke's natuurwet voor degene die haar wil afdwingen en wil waken over de naleving ervan, heel wat beoordelingsproblemen stelt (welk doel is edel genoeg om de vernietiging van een schepsel Gods te rechtvaardigen? wanneer heeft iemand recht op liefdadigheid? hoeveel straf is teveel? enz.), en dat de centralisatie van die afdwinging de noodzaak scheidt een regeling uit te werken die toelaat de meningsverschillen omtrent deze kwesties te beslechten. Maar zo'n regeling heeft nog niets met wetgeving te maken. De reden is, dat de vereniging op basis van een contract nog altijd geen staat is. Locke aanvaardt niet dat de overeenkomsten van de ouders de kinderen binden, zodat de kinderen niet automatisch gebonden zijn door de wetten en reglementen van de gemeenschap waarin ze geboren worden. Er is geen staat, ondanks het feit dat Locke nog altijd

vasthoudt aan de regel *pacta sunt servanda* (zij het dan met de beperking die we hierboven hebben genoteerd):

“Hij die eens, na expliciete overeenkomst en uitdrukkelijke verklaring, erin heeft toegestemd tot een gemeenschap toe te treden, is voor eeuwig en altijd verplicht een onderdaan ervan te blijven, en kan nooit terugkeren naar de vrijheid van de natuurtoestand, tenzij enige rampspoed de staat waartoe hij behoort zou doen uiteen vallen” (II/8.121).

Hoewel Locke's contracttheorie slavernijcontracten uitsluit, toch blijft het toetredingscontract duidelijk feodaal geïnspireerd. De gemeenschap of staat verwerft wel niet het recht te beschikken over leven en dood, maar toch heeft ze recht op onbeperkte gehoorzaamheid vanwege haar leden. Als zij later van mening veranderen, dan kunnen zij toch niet uittreden. De toetreding gebeurt klaarblijkelijk meer door een eed van trouw dan door een contract waarin wederzijdse rechten en plichten worden vastgelegd. Desondanks blijven we zitten met een louter persoonlijke band tussen de leden van een vereniging. Zelfs als we aannemen dat al de leden al hun vervreembare “rechten” overdragen aan die vereniging, dan nog is deze geen staat, dan nog hebben de “wetten” die deze vereniging uitvaardigt geen bindende kracht voor de niet-leden.

Voor Locke is er maar een uitweg:

“we moeten bedenken dat ieder mens, wanneer hij zich aansluit bij een gemeenschap, door die aansluiting, al zijn bezittingen toevoegt en onderwerpt aan de gemeenschap, niet alleen zijn huidige maar ook zijn toekomstige. Het zou immers een contradictie zijn zich met anderen in een gemeenschap te verenigen voor de bescherming en de regeling van de eigendommen, en toch te veronderstellen dat zijn land, waarvan de eigendom moet geregeld worden door de wetten van de gemeenschap, buiten de jurisdictie van die regering zou blijven waaraan hijzelf en de eigendom van het land onderworpen is. Door dezelfde daad dus, waardoor iemand zijn persoon, die voorheen vrij was, verenigt met een gemeenschap, verenigt hij zijn bezittingen, die voordien eveneens vrij waren, met diezelfde gemeenschap; en beide, persoon en bezit, komen onder het *imperium* en het *dominium* van die gemeenschap” (II/8,120).

Dit is Locke's meest belangrijke modificatie van de doctrine van het Sociaal Contract: de staat is niet langer een uitsluitend personele unie, maar ook en vooral een territoriale unie. Het territorium is eigendom van de gemeenschap, en de wetgeving bindt iedereen die van dat territorium gebruik maakt. Bovendien wordt in de theorie de grondslag gelegd voor

een politieke klassenstructuur: enerzijds zijn er de volwaardige leden van de gemeenschap (verbonden door een expliciete eed van trouw met het regime), en anderzijds zijn er de mensen die alleen maar door hun relatie met het land onder de gelding van de wet vallen—zij zijn slechts "gasten", die zich van hun legale verplichtingen kunnen bevrijden door te emigreren en hun onroerende goederen in de betrokken staat van de hand te doen. Deze "gasten" hebben uiteraard geen stemrecht, d.w.z. geen eigendomsrecht in de staat. Omgekeerd: wie stemrecht heeft (dus: volwaardig lid is van de gemeenschap waaraan hij zich voor altijd heeft verbonden), is mede-eigenaar van alle onroerende goederen in de staat, en mag dus meebeslissen over alle wetten, maar kan zich niet van zijn wettelijke verplichtingen bevrijden door te emigreren: hij is *persoonlijk*, niet slechts door een territoriale band, met de gemeenschap verbonden.

De implicatie van dit alles is dat de wetgever met betrekking tot het territorium volledig vrij mag beschikken, binnen de perken van de natuurlijke wet, d.w.z. "voor het algemeen belang". Met betrekking tot de mensen geldt de algemene beperking dat zij Gods eigendom zijn en dus moeten gevrijwaard blijven. Als we teruggrijpen naar het programma van Locke—"to understand political power aright, and derive it from its original"—dan zien we dat het recht wetten te maken door hem wordt verklaard als essentieel een territoriaal recht: de gemeenschap verwerft een eigendomsrecht in alle onroerende goederen van het territorium; en dat het recht overtreders te straffen door hem wordt verklaard als een gevolg van het natuurlijk recht te waken over de toepassing van de natuurlijke wet.

Het is van belang in te zien dat Locke's staat helemaal niet de bedoeling heeft alleen maar de eigendom te beschermen, wanneer men onder 'eigendom' verstaat de middelen (inclusief land) die iemand heeft geproduceerd. Het eigendomsregime behoort tot de bevoegdheid van de wetgever in de staat hebben alle eigendomsrechten een *wettelijke* basis, behalve natuurlijk het Goddelijk eigendomsrecht in de mensen zelf. Onder de goddelijke wet heeft ieder mens "recht" op leven, maar in de staat is het de wetgever die dat recht moet waarborgen, als een vervulling van Gods opdracht. De legitimiteit van de staat wordt gewaarborgd door het feit dat alle delen van het territorium, ex hypothesi, vrijwillig door hun rechtmatige bezitters werden afgestaan aan de rechtspersoon die de gemeenschap is. Daarna zijn alle beslissingen rechtsgeldig die a) de instemming van een meerderheid der volwaardige leden hebben, en b) niet indruisen tegen Gods wet. Wetten

die aan deze voorwaarden voldoen schenden niemands “recht” onder de natuurlijke of Goddelijke wet—en dat “recht” is voor Locke het enige “natuurlijke recht” dat de mensen hebben, als eigendommen van God.

Ongetwijfeld gingen Locke’s persoonlijke opvattingen over het door de wetgever van zijn tijd te volgen beleid in de richting van een liberaal-democratische politiek. Het is echter essentieel zijn *constitutionele* opvattingen niet te verwarren met zijn beleidsopvattingen. De Lockeaanse constitutie is verenigbaar met een totalitair-autoritair beleid (binnen de grenzen van de natuurlijke wet). Fundamenteel in zijn theorie is de vrijwillige collectivisering van de grond (alhoewel Locke niet duidelijk maakt of het gaat om de overdracht van de volle eigendom, *dominium*, of om de vestiging van min of meer extensieve erfdiensbaarheden, *iura*⁴). Ook zijn staatstheorie is wat elke staatstheorie moet zijn “communistisch” en niet individualistisch. Maar in tegenstelling tot de voor hem geformuleerde contracttheorieën was de zijne gebaseerd, niet op persoonlijke relaties, niet op een variant van het slavernijcontract, maar op territoriale relaties. Dat was voldoende om de aanspraken van de absolutistische staat te kelderen en een domein voor de individuele vrijheid af te bakenen. Maar het was niet voldoende om de ban van het meester–slaaf paradigma te breken.

Dat is voor ons tenslotte het belangrijkste punt. Locke behoudt de suprematie van de wet t.o.v. het recht. Voor hem zijn alle mensen, hoewel onderling gelijk en vrij, toch allen onderworpen aan de wil van één soeverein meester. God, die het soevereine rechtssubject en dus ook het autonome morele subject is. Locke had geen oplossing voor het probleem hoe men uit de bewering, dat alle mensen eigendom van God zijn, zou kunnen afleiden dat ze Hem gehoorzaamheid verschuldigd zijn. Soms geeft hij de indruk de Selden–Hobbes thesis te aanvaarden dat die gehoorzaamheid geen morele inhoud heeft, doch enkel gemotiveerd wordt door de vrees voor Gods almacht, voor Gods “punishments, of infinite weight and duration, in another life”⁵. Maar Locke beweert juist dat het geloof in een hiernamaals geen redelijke basis heeft, dat alleen revelatie ons iets kan leren met betrekking tot de sancties van de natuurlijke wet—en, zoals hij elders in een theologisch geschrift opmerkt, we hebben geen absolute zekerheid betreffende de authenticiteit van om het even welke revelatie. M.a.w. Locke’s theorie biedt geen antwoord op de vraagstukken van de

4 Zie Charles R. BEITZ: “Tacit Consent and Property Rights” *Political Theory* 8, 4, 1980 478–502

5 Cf. L. STRAUSS: *Natural Rights and History*. Chicago 1953, 203–204.

gehoorzaamheidsplicht en de vertegenwoordiging, zodat zijn opvatting over de natuurlijke wet geheel in de lucht blijft hangen, zonder solide fundamenten, en zonder een duidelijke morele significantie. Het cultuurhistorisch belang van de bijdrage van Locke mag ons niet uit het oog doen verliezen dat hij in feite alleen maar het recht van de ene meester van de mensen verving door het recht van een andere meester, en evenmin dat zijn reputatie als “individualist” op een zeer tendentieuze en onvolledige lectuur van zijn geschriften berust.

IN DEN BEGINNE...

Keren we terug naar Locke's beschrijving van de inhoud van de *lex naturalis*. Het centrale punt daarin was dat de mens niet zichzelf maar God toebehoort, en dat de mens een bepaalde hem door God toegewezen taak te vervullen heeft. Wie kan blind zijn voor de Bijbelse referenties, meer bepaald naar Genesis 2?

“Toen Jahweh God aarde en hemel gemaakt had, groeide er op aarde nog geen enkele struik in het wild, en evenmin ontsproot er gras op de velden; want Jahweh God had het nog niet laten regenen op aarde en er was nog geen mens om het land te bewerken; maar een damp steeg op uit de aarde, die heel de aardbodem drenkte. Toen vormde Jahweh God de mens uit klei-aarde, en blies levensadem in zijn neus; zo werd de mens een levend wezen. Nu plantte Jahweh God een tuin in Eden... Uit de bodem liet Jahweh God allerlei bomen opschieten; en midden in de tuin stond de levensboom, met de boom der kennis van goed en kwaad... Daarop plaatste Jahweh God de mens in de tuin van Eden, om die te bewerken en te bewaken. En Jahweh God gaf de mens het volgende gebod: van alle bomen uit de tuin moogt ge eten; maar van de boom der kennis van goed en kwaad moogt ge niet eten want wanneer ge daarvan eet, zult ge sterven” (Gen. 2).

Al de elementen van Locke's theorie liggen in deze passus vervat: de mens als artefact, slaaf of dienaar (eigendom) van Jahweh God, heeft een bepaalde taak te vervullen, nl. de aarde tot bloei brengen. Het Oude Testament levert ons een van de meest dramatische en boeiende voorstellingen van de als sociaal, dus als dienend wezen gedefinieerde mens. We zullen echter de gelegenheid hebben te zien dat er in datzelfde Oude Testament sporen terug te vinden zijn van een radicaal andere definitie van de mens. Het is mogelijk het boek Genesis te lezen als een poging met het door die twee mensbeelden gegenereerde conflict in het reine te komen. De uiteindelijke

keuze van de auteur of redacteur van het boek is voor de definitie van de mens als sociaal wezen, maar die definitie blijkt in feite incoherent te zijn—wat aanleiding geeft tot de tragedie van de mens, die is wat hij niet kan zijn, nl. een contradictorisch wezen.

Wat ik hier wil doen is, aan de hand van het Bijbels verhaal in Genesis, de logica van die “sociale” definitie van de mens in het licht stellen. In rechtstheoretische termen is dit de definitie van de mens als slaaf, dus als een wezen dat niet volledig is zonder een meester. Ik heb reeds gewezen op het contradictorisch karakter van de rechtstheorieën die de rechtmatigheid van de meester–slaaf verhouding vooropstellen. Het is daarom allicht nuttig diezelfde contradictie a.h.w. van de andere kant te belichten, met name vanuit de eraan ten grondslag liggende definitie van de mens. Dat is ook de definitie die in Locke’s theorie werd gepresupposeerd. We moeten ze contrasteren met de definitie van de mens als noch meester noch slaaf, d.w.z. van de mens als een in zichzelf volledig geheel, als moreel autonoom, niet afhankelijk van een vreemde externe wet.

De meester–slaaf relatie wordt zeer expliciet tot uitdrukking gebracht in Genesis 2, nog het meest in het goddelijk verbod betreffende de boom van kennis van goed en kwaad: de mens (‘Adam’ betekent “mens”) mag van alle bomen eten, ook van de levensboom, maar niet van de boom van kennis van goed en kwaad. Kennis van goed en kwaad (d.w.z. van het schone en het lelijke, eerder dan van het goede en het slechte; dus van de waarde van de doelen eerder dan van de geschiktheid van de middelen om een gegeven doel te bereiken) is de kennis eigen aan de meester, aan hem die de beslissingen neemt. Een mogelijke manier om de uitdrukking te lezen die men gewoonlijk vertaalt als ‘Jahweh God’ of ‘God de Heer’ is: de Paraat-blijkende⁶, dus de initiatiefnemer, de ondernemer wiens oordelen en keuzen beslissend zijn voor wat er gaat gebeuren. De dienaar daarentegen heeft geen nood aan kennis van goed en kwaad: hij moet enkel uitvoeren; in het beste geval moet hij enkel instrumenteel oordelen over de geschiktheid van een middel om de aan hem opgegeven doelstelling te realiseren. Kennis van goed en kwaad zou van de mens de gelijke van God maken, een moreel subject in de volle betekenis van het woord—en dan zou de heerschappij van Jahweh een heerschappij over gelijken worden, d.w.z. onrecht. (Vandaar dat de mens, na zijn ongehoorzaamheid uit de Tuin, het verblijf van de Heer, moet verdwijnen, en de theo-politieke zoektocht

6 M.REISEL: Genesis—Transcriptie, Verklaring, Vertaling. Den Haag 1972, 22.

naar een koning, die Gods heerschappij kan vervangen, begint). Het past de dienaar niet de wet te beoordelen; het past hem niet de daden van zijn meester in vraag te stellen.

God heeft, volgens de Bijbelse auteur, zowel kennis van goed en kwaad als het eeuwig bestaan. Hij is wel bereid de mens het eeuwig leven te geven (geen verbod van de levensboom te eten), maar niet de kennis van goed en kwaad. Jahweh heeft de mens gemaakt uit de aarde zelf om de aarde te bewerken. De mens zelf is een instrument, en van een instrument verwacht de maker dat het zolang mogelijk zal meegaan. Adam was voorbestemd om eeuwig slaaf te blijven, een middel van en voor Jahweh—zonder een eigen rationele wil, een “natuurlijke” slaaf in de zin waarin Aristoteles de term gebruikt. Gehoorzaamheid, onderdanigheid, dienstbaarheid aan de Heer is Adams oorspronkelijke dispositie. Adam is “onschuldig” in die zin van het woord waarin het een synoniem is met simpel. Jahwehs waarschuwing in Gen. 2:17, dat Adam zal sterven als hij van de boom van kennis van goed en kwaad eet, heeft niets van een bevel dat kracht wordt bijgezet door een doodsbedreiging. Het vers geeft de indruk dat Jahweh uitgaat van de veronderstelling dat het gewoon absurd en ondenkbaar is dat Adam in om het even welke omstandigheid de sterfelijkheid boven het eeuwig leven zou verkiezen. Adam is door Jahweh gemaakt als een dier dat geen ander verlangen heeft dan te overleven (volgens Genesis 2 worden ook alle andere dieren net als de mens uit klei-aarde gemaakt). Jahweh waarschuwt Adam voor het gevaar dat hem dreigt als hij van de kennisboom zou eten. Dat er geen sprake is van een bedreiging met een straf wordt *ex post facto* bevestigd: na hun ongehoorzaamheid worden Adam en Eva wel uit Eden verjaagd, maar niet met de dood gestraft zij worden wel sterfelijk, maar niet onmiddellijk gedood. De Bijbel vermeldt dat Adam, na de geboorte van Kaïn, nog 800 jaar zou blijven leven. Gods veronderstelling past geheel in zijn oorspronkelijk plan. Adam is maar een middel, een last- en werkdier, geen *animal rationale*.

Die dierlijke lotsbestemming voor Adam wordt bevestigd wanneer Jahweh besluit voor Adam een helper te maken “die hem past”. Wat dan gebeurt grenst aan het potsierlijke:

“Toen vormde Jahweh God uit klei alle dieren op het land en alle vogels in de lucht, en voerde ze naar de mens, om te zien hoe hij ze zou noemen: want zoals de mens elk levend wezen zou noemen, zo zou het heten. De mens gaf dan namen aan alle tamme dieren, aan de vogels in de lucht en aan alle dieren in het wild; maar hij vond geen hulp die hem paste” (Gen. 2:19–20).

Alhoewel de dieren uit hetzelfde materiaal en op dezelfde manier gemaakt zijn als de mens blijkt deze zich er toch niet in te herkennen. Het moet Jahweh wel als een hele verrassing zijn voorgekomen dat Adam niet blijkt te zijn wat hij, Jahweh, had gedacht. Teneinde raad gooit hij het tenslotte over een andere boeg hij maakt de vrouw uit Adams rib, waarop deze, na het ontwaken, onmiddellijk reageert met de woorden: “Deze is eindelijk been van mijn gebeente, en vlees van mijn vlees, Vrouwmens zal ze heten, want ze is uit de Mens genomen” (Gen. 2:23). De Mens, Adam, herkent zichzelf in de vrouw voor de eerste keer kan hij zichzelf zien—hij wordt zelfbewust, d.w.z. wat hem van de andere dieren onderscheidt, en dat tot dan toe verborgen was gebleven, bij gebrek aan een gelegenheid om zich ervan bewust te worden, wordt hem nu zichtbaar.

Deze passus werpt een verhelderend licht op de vraag waarom Jahweh, die toch de mens gemaakt had om de aarde te bewerken, zich na de productie van Adam bedenkt, en zelf een Tuin plant, waarin “allerlei bomen opschieten, prachtig van vorm en met heerlijke vruchten”. Veel werk had de mens blijkbaar niet meer te doen. Waarom die wijziging in Gods oorspronkelijk plan? Vermoedelijk had Jahweh ingezien dat de mens zoals hij hem gemaakt had meer was dan alleen maar een instrument, en dat hij meer van zichzelf in de mens gelegd had dan eigenlijk de bedoeling was geweest. Had hij onwillekeurig zichzelf in de mens herkend en hem het labeur van de landontginner en landbouwer willen sparen, zoals men zijn eigen kind het werk licht probeert te maken? Vandaar allicht ook de nieuwe Wijziging in Jahwehs plan: de mens moet een helper krijgen, die hem het werk nog lichter moet maken. Maar de mens, die niet is wat Jahweh denkt dat hij is, heeft geen knecht nodig, maar een evenbeeld, een gelijke, waarin hij voor zichzelf zichtbaar wordt. Adam kon God wel horen maar niet zien, en toch was hij zich ervan bewust dat Jahweh hem wel kon zien: wordt hier gesuggereerd dat Adam gedreven wordt door het verlangen zelf te kunnen zien wat Jahweh in hem heeft gezien? In elk geval: de drang naar zelfkennis vindt zijn eerste bevrediging in het verschijnen van de vrouw. Daarmee liggen alle elementen klaar voor een totale mislukking van Gods oorspronkelijk plan. Dat plan was opgebouwd rond de meester–slaaf verhouding: Adam was bedoeld als slaaf van Jahweh; wanneer dat plan gewijzigd wordt, probeert Jahweh de essentie ervan te redden door de vrouw als “helper” voor Adam te maken (bij gebrek aan een passend dier). Maar ook dit plan mislukt: de man beschouwt de vrouw als een gelijke, en niet als een ondergeschikte.

Er is een sfeer van gelijkheid ontstaan die zich schrill gaat aftekenen tegen de meester-slaaf hiërarchie, en waarin uiteraard een geheel andere taal wordt gesproken.

Jahweh had zich duidelijk misrekend. Hij had gedacht dat Adam zozeer aan het leven gehecht zou zijn, dat het vooruitzicht van de sterfelijkheid alleen al voldoende zou zijn om hem te doen gehoorzamen. Maar Adam is geen dier dat er tevreden mee kan zijn alleen maar te overleven: hij wil zinvol leven, een *menswaardig* leven leiden, ook als dat betekent dat hij daarvoor zijn onsterfelijkheid moet verbeuren. Adams gehoorzaamheid is geen automatische verworvenheid; de slaaf is geen slaaf van nature. Wat hem voorlopig ontbreekt is de kennis van goed en kwaad, maar zijn zelfbewustwording doet het verlangen naar die kennis tot uiting komen: "hoe verleidelijk is de boom van kennis van goed en kwaad als men inzicht wil verwerven" (Gen. 3:6).

Jahwehs plan is nog slechts een wankel kaartenhuisje. Het volstaat dat de mens zich de vraag gaat stellen "en waarom zou ik niet die kennis van goed en kwaad bezitten", en het plan valt in duigen. De eerste vraag in het Bijbels verhaal wordt niet God, maar de slang in de mond gelegd. Het is niet nodig in de slang de manifestatie te zien van een of andere duivel waarvan nog geen sprake is geweest. De slang verschijnt als de verpersoonlijking van de vraag zelf: ik wil inzicht verwerven, waarom zou ik het zonder inzicht moeten stellen? Het is de vraag die zichzelf opdringt, de zichzelf stellende vraag. We hebben hierboven al gezien dat de vraag, "Behoor ik redelijk te zijn?", eens gesteld, haar eigen beantwoording impliceert. Met het verschijnen van de vrouwen de daardoor mogelijk gemaakte zelfbewustwording van de mens, is die vraag, en dus ook het antwoord onvermijdelijk geworden. Maar het is een vraag die de slaaf geacht wordt niet te stellen, zeker niet de slaaf van een per definitie rechtvaardige meester die zijn meesterschap enkel kan rechtvaardigen zolang zijn slaaf blijkt geeft een "slaaf van nature" te zijn. De ontbinding van de paradijselijke verhouding is nu onontkoombaar, de tragedie niet meer te vermijden. Er blijft Jahweh geen andere keus dan de mens zijn vrijheid te geven, ondanks het feit dat hij de mens niet had gemaakt om vrij te zijn.

Jahweh vervloekt de slang: "Ik zal vijandschap wekken tussen U en de vrouw, tussen uw kroost en haar kroost; Dit zal u de kop verpletteren, maar gij zult loeren naar zijn hiel" (Gen. 3:15). De vrouw krijgt te horen dat zij naar haar man zal verlangen, en dat hij over haar zal heersen, en de man

dat hij zijn gunstregime verliest en nu toch in het zweet zijns aanschijns de grond zal moeten gaan bewerken, de aarde tot bloei brengen zonder Gods hulp. De vrouw, de ongehoorzame, wordt gedegradeerd tot een afhankelijk, onderdanig wezen, tot ondergeschikt hulpje van de man, zoals aanvankelijk de bedoeling was, en zij zal naar haar heer en meester verlangen: het kroost van de vrouw kan niet zonder externe leiding. De mensheid is gedoemd het onmogelijke te verlangen: iemand die in staat is God als heer en meester te vervangen, een God-substituut⁷—“a God-like prince” schrijft Locke (II/14, 166)—en die in staat is de mensen de externe leiding te geven die zij moeten ontberen nu blijkt dat er geen enkele garantie is dat de mens altijd en onvoorwaardelijk Gods wil zal gehoorzamen, en God juist daarom niet langer het recht heeft zijn wil af te dwingen. De veronderstelling hier is, dat het oordeelsvermogen van de mens ontoereikend is voor de mens zelf, dat de mens een onvolledig, radicaal imperfect wezen is. Ook de man wordt veroordeeld tot datgene waarvoor hij oorspronkelijk gemaakt was. Bijzonder significant voor onze politieke lezing van dit verhaal is de vervloeking die Jahweh richt tot de slang, d.w.z. tot de vragende mens, de kritische, zoekende mens (de filosoof), en dus in feite tot het rationele in de mens, dat deel van de mens waardoor deze kan delen in de kennis van goed en kwaad. Deze “slang” zal voortdurend belaagd worden door diegenen die hunkeren naar een heer en meester, aan wie ze zichzelf onvoorwaardelijk kunnen overleveren, die voor hen alle beslissingen neemt. Tussen “de slang” en degenen die verlangen naar een terugkeer naar Eden en de willoze onderdanigheid en het comfort van het leven aldaar, bestaat een onoplosbaar conflict—een conflict in de mens zelf. De “slang” is onuitroeibaar en zal steeds opnieuw twijfel zaaien over de legitimiteit van het gezag. De politieke gezagsdragers hebben het op de kop (het verstand, de geest) gemunt, de filosofen loeren naar de hiel van het gezag. De stam van het Hebreeuwse woord voor ‘hiel’ betekent “volgen”: de zwakke plek van de heerschappij is het feit dat ze uit louter opinie bestaat, zodat van zodra de volgelingen beginnen te twijfelen, zich vragen beginnen te stellen, de heerser zijn macht verliest. De heerser heeft maar zoveel macht als zijn volgelingen hem willen geven, ook hij kan hun gedachten niet controleren (zelfs God kan dat niet), en juist daarom is de filosofie de ervvijand van de heerschappij: zij spreekt rechtstreeks tot de denkende mens, tot datgene in

7 Cf. de bekende uitspraak van A. CAMUS in *La Chute*: “Ah, mon cher, pour qui est seul, sans dieu et sans maître, le poids des jours est terrible. Il faut donc se choisir un maître, Dieu n'étant plus à la mode.”

de mens wat aan alle externe heerschappij onttrokken is.

De mens wordt uit de Tuin verjaagd, de woestenij in gestuurd. De weg terug is onmogelijk: “de kerubs met de vlam van het bliksemende zwaard” bewaakt de toegang. De bovenstaande interpretatie maakt duidelijk waarom dit zo moet zijn: Jahweh weet dat hij niet het recht heeft over zijn gelijken te heersen; hij weet dat hij niet het recht heeft zijn wil met geweld op te leggen aan hen die “geworden zijn als een van ons”; dat hij niet het recht heeft de mens te straffen of te bedreigen, doch enkel het recht hem zijn gunsten te onthouden (cf. het onderscheid tussen rechtmatige dwang en onrechtmatige dwang). De goddelijke wil kan niet op legalistische wijze afgedwongen onder gelijken. (Datzelfde motief komt tot uiting in het verhaal van de overspelige vrouw: ook Jezus weigert de vrouw de steen te werpen, alhoewel hij toch zonder zonden is). Maar daardoor kan Jahweh ook niet meer tegemoet komen aan het verlangen naar heerschappij, naar de terugkeer naar Eden, en het leven zonder verantwoordelijkheid. Dat verlangen moet zich nu richten op het koningschap, de heerschappij van de ene mens over de andere.

In 1 Samuel 8 wordt het dilemma uitdrukkelijk gesteld:

“Toen kwamen al de oudsten van Israël bijeen, begaven zich naar Samuel die in Rama verbleef, en zeiden tot hem: Ge zijt oud geworden, en uw zonen volgen uw voorbeeld niet. Geef ons liever een koning, om ons te regeren, zoals ook alle andere volkeren hebben.

“Maar dat voorstel, hun een koning te geven, mishagde Samuel. En Samuel bad tot Jahweh, en Jahweh sprak tot Samuel Wees het volk ter wille in alles, wat ze U voorstellen. Want niet U hebben ze verworpen, maar Mij: Mij willen ze niet meer als Koning over zich hebben... Welnu geef ze hun zin; alleen moet ge hen uitdrukkelijk waarschuwen, en hun het gedrag voorhouden van de koning die over hen regeren zal.

“En Samuel verkondigde de woorden van Jahweh aan het volk dat hem om een koning vroeg. En hij zei: Zo zal de handelwijze zijn van de koning die over u zal regeren: Hij zal zich meester maken van uw zonen en hen voor zichzelf aanstellen, voor zijn strijdwegens, en om zijn ruiters te zijn, en sommigen zullen voor zijn strijdwegens lopen. En hij zal kapiteins over duizendtallen en over vijftigtallen aanstellen, en ze aan het werk zetten om zijn land te ploegen, en zijn oogst binnen te halen, en om zijn oorlogstuigen te maken en het getuig van zijn strijdwegens. En hij zal zich meester maken van uw dochters opdat zij keukenmeiden zouden zijn, en koken en bakken. En hij zal beslag leggen op uw velden en uw wijngaarden en uw olijfbomen, zelfs de beste ervan, en ze aan zijn dienaren geven. En hij zal een tiende van

uw zaaigoed en van uw wijnstokken nemen, en ze aan zijn officieren en zijn dienaren geven. En hij zal uw dienstknechten en dienstmeiden en de beste onder uw jongelingen in beslag nemen en ze voor hem laten werken. Hij zal het tiende van uw schapen nemen, en gij zult zijn dienaren zijn. En dan zal uw protest luid weerklinken omwille van de koning die ge zult gekozen hebben, en Jahweh zal u niet aanhoren.

“Desondanks weigerden de mensen Samuels waarschuwing in acht te nemen, en ze zeiden: Nee, maar we zullen toch een koning boven ons hebben, zodat we kunnen zijn als al de naties, en dat onze koning ons kan oordelen, en ons kan leiden en onze strijd kan strijden.

“En Samuel aanhoorde al de woorden van het volk, en herhaalde ze ten gehore van Jahweh. En Jahweh zei tot Samuel: Geef ze hun zin, en stel een koning over hen aan” (I Sam. 8: 4–22).

De fatale keuze is gemaakt. In de waarschuwing van Samuel ligt de essentie van de heerschappij en dus van de slavernij besloten. De gemaakte keuze is hopeloos contradictorisch: als de mens zichzelf als slaaf, als die naar identificeert, dan is hij meteen ook onbekwaam te heersen; maar de fundamentele conclusie van het scheppingsverhaal dat in Genesis 2 begint was juist, dat de mens ook niet bekwaam is geregeerd te worden, zelfs niet door Jahweh zelf. Niet geschikt om te regeren en niet geschikt om geregeerd te worden—de gehele geschiedenis van de heerschappij, van de mens als sociaal wezen, kan alleen maar de geschiedenis zijn van een onoplosbaar probleem, vermits de mens als sociaal wezen juist gedefinieerd wordt door de behoefte aan een externe wet, aan heteronomie. In zeer bewogen bewoordingen brengt Etienne de la Boétie⁸ zijn vertwijfeling bij het aanschouwen van de door de drang naar heerschappij gedomineerde geschiedenis aldus tot uiting.

“Arme, ellendige lieden, dwaze volkeren, naties koppig vasthoudend aan uw verderf en blind voor uw eigen welzijn; gij laat u, onder uw eigen ogen, het mooiste en het beste deel van uw inkomen afpakken, uw velden plunderen, uw huizen verwoesten en leegroven! Gij leeft op zodanige wijze dat niets nog van u is. Het is blijkbaar zover gekomen dat ge het als een groot geluk beschouwt dat men u nog enkel de helft van uw goederen, uw gezin en uw levensonderhoud laat. En al deze verwoestingen, deze ongelukken, deze ruïnes, worden u opgedrongen, niet door vijanden, maar zeker door de vijand, en wel door diegene die gij zelf gemaakt hebt tot wat hij is, en

8 E. DE LA BOÉTIE: *Discours de la servitude volontaire*. in Pierre CLASTRES & Claude LEFORT: *La Boétie et la question du politique*. Paris 1978, 114–116, 122.

voor wie gij zo dapper naar het front trekt en voor wiens ijdelheid gij er op elk moment uw leven riskeert. Die meester heeft nochtans maar twee ogen, twee handen, één lijf en niets meer dan de minste van de inwoners uit onze ontelbare steden. Wat hij meer heeft dan gij, zijn de middelen die gij hem levert opdat hij u zou kunnen vernietigen. Waar haalt hij de argusogen vandaan die u bespioneren, indien niet uit uw eigen rangen? Hoe komt hij aan al die handen om uw te slaan, als hij ze niet van u kan lenen? Zijn het ook niet uw voeten waarmee hij uw steden overrompelt? Heeft hij enige andere macht over u, dan deze die gij hem geeft? Hoe zou hij het aandurven u onder de voet te lopen, als het niet met uw medeweten was? Welk kwaad zou hij u kunnen doen, als gij niet de heler zoudt zijn van de dief die u besteelt, medeplichtige van de doder die u vermoordt, en verrader van uzelf? Gij bezaait uw velden opdat hij ze zou kunnen platbranden; gij bemeubelt en vult uw huizen opdat hij ze zou kunnen leegroven; gij brengt uw dochters groot opdat hij zijn ontuchtige verlangens zou kunnen bevredigen; en voedt uw kinderen op, opdat hij er soldaten van zou kunnen maken, opdat hij ze naar het slagveld zou kunnen leiden, als de gezanten van zijn hebzucht en de uitvoerders van zijn wraaknemingen. Gij maakt u gewoon de inspanningen te leveren die hem toelaten zich te verwennen met zijn genoegens en zich te wentelen in zijn gemene pleziertjes. Gij verzwakt uzelf, opdat hij sterker en harder zou zijn en u kort zou kunnen houden: en van al deze onwaardige behandelingen, die de dieren niet zouden verdragen als ze ze zouden voelen, kunt gij u verlossen, zonder er enige moeite te moeten voor doen, gewoon door te proberen het te willen. Neem dus het besluit niet langer te dienen en gij zult vrij zijn. Ik vraag niet dat ge hem kwetst of omverwerpt, maar alleen dat ge hem niet langer steunt; dan zult ge hem onder zijn eigen gewicht in mekaar zien stuiken en uiteenvallen, als een grote kolos waaronder men het voetstuk wegneemt ...

“De vraag is dus aangezien ieder wezen, dat besef heeft van zijn eigen bestaan, het onheil van de onderwerping ondervindt, en zijn vrijheid zoekt; aangezien de dieren, die dan toch gemaakt werden om de mensen te dienen, hun onderwerping slechts aanvaardden na uiting gegeven te hebben aan hun protest en hun verlangen naar vrijheid; welk rampzalig gebrek verklaart dan dat de mens, als enige werkelijk voor de vrijheid geboren, zodanig gedenatureerd werd dat hij zelfs de vage herinnering aan zijn oorspronkelijke toestand en ‘t verlangen die terug te winnen verloren heeft?”

Het is duidelijk dat Etienne de la Boétie, wiens *Discours de la servitude volontaire* een van de grote mijlpalen is in de ontwikkeling van het politieke denken, van een geheel ander mensbeeld vertrekt dan het hierboven geschetste Genesis-verhaal. Want daarin wordt juist gesteld dat de mens niet voor de vrijheid werd gemaakt, en dat de heerschappij in al haar vormen beantwoordt aan het hopeloos verlangen van een terugkeer naar Eden,

naar een prekritische toestand van onwetendheid en onverantwoordelijkheid onder een onfeilbare wet. Hoe hopeloos dat verlangen is hebben we hierboven al gezien: vermelden we echter nog dat zelfs Eden niet de oorspronkelijke bestemming van de mens was. God heeft, door de schepping van de Tuin van Eden, de mens boven zijn oorspronkelijke stand verheven, maar dat was een gunst hem *ex post facto* verleend door Jahweh, toen deze in zijn maaksel een onverwachte adel aantrof die *hem* deed besluiten zijn origineel plan te wijzigen. Dat besluit zette het tragische proces in gang dat de mens, volgens deze Bijbelse hypothese, alleen zou achterlaten, als slaaf, die als slaaf niet zonder heerschappij kan maar ook niet tot heerschappij in staat is. De boodschap van dit verhaal is dat het menselijk zelfbewustzijn, het kritisch vermogen vragen te stellen en te oordelen, de basis zelf van het vrijheidsverlangen, de bron is van alle onheil, van alle kwaad: de “slang” moet vernietigd worden. De vernietiging van het zelfbewustzijn, de zelfvernietiging, is de noodzakelijke voorwaarde voor het herstel van die generische eenheid onder God die de schepping van de vrouwen dus van de menselijke veelheid voorafging: alleen als louter *generisch* wezen, als *Gattungswesen*, dat nog slechts een medium of instrument is voor de uitwerking van een externe volmaakte wil, kan de mens het geluk bereiken. Zolang er veelheid is is er zelfbewustzijn, en zolang er zelfbewustzijn is, is er contradictie—heeft de mens een meester nodig en kan de enige volmaakte meester, Jahweh, niet optreden zonder zelf onrecht te begaan: met de mens, die zijn gelijke is, is alleen een verbond, een contract mogelijk, dat echter de menselijke vrijheid niet beperkt en dus geen echte oplossing biedt voor de problemen die zich stellen. Zeggen, zoals Etienne de la Boétie, dat de mens voor de vrijheid geboren is, is ontkennen dat de genoemde contradictie bestaat, dat de mens een meester nodig heeft om gelukkig te kunnen zijn, en dus beweren dat de miserie en ellende die de heerschappij van de enen over de anderen veroorzaakt geen onveranderlijk metafysisch feit is, maar de consequentie van een verkeerde keuze, niet iets om te aanvaarden maar om te bestrijden.

Als we de draad van het Bijbels verhaal weer opnemen, dan zien we dat Jahweh, na de uitdrijving uit Eden, zeer snel voor een dilemma wordt geplaatst. Hij had de mens opgedragen de aarde tot bloei te brengen, maar dat is nu een taak geworden die van de mens inzicht, oordeelkundigheid, kennis vereist: en hij had de mens voorbestemd om het zonder die eigenschappen te stellen, als een instrument dat alleen Zijn—en niet een

eigen wil—gehoorzaamt. De offeranden van Kaïn en Abel dwingen hem het dilemma op te lossen. Jahweh kiest voor Abel. Kaïn, de landbouwer (wiens naam verwant is met het woord voor “in bezit nemen”), wordt door Jahweh vernederd, alhoewel hij toch, als landbouwer de aarde tot bloei brengt, terwijl de onbenullige, simpele Abel (wiens naam zoveel betekent als “ademwolkje”) goedwillig behandeld wordt. De landbouwer is een producent, een ondernemer, een schepper, een *auctor*—een beeld van Adam na het verschijnen van de vrouw. De schaapherder leeft in en met de natuur, hij volgt zijn kudde—een beeld van de oorspronkelijke Adam.

Kaïn doodt Abel, uit afgunst: hij, die Abel als zijn gelijke beschouwt, aanvaardt niet dat Jahweh hem verschillend behandelt, en verwerpt eveneens de suggestie dat hij “de hoeder van zijn broeder” zou zijn—m.a.w. Kaïn wijst de sociale definitie van de mens af. En Jahweh begrijpt de wenk: hoe gruwelijk de misdaad van Kaïn ook is, Jahweh beseft dat hij niet het recht heeft zijn wil op te dringen, en niet het recht Kaïn anders te straffen dan door het hem moeilijk te maken: “Als ge de grond bebouwt, zal hij u geen oogst meer geven” (Gen. 4:12). Voor de tweede keer in het verhaal wordt een mens van het land verdreven, maar Kaïn bewijst vindingrijk genoeg te zijn om zelfs die handicap te overkomen: hij wordt de eerste stedenbouwer. Onder zijn nakomelingen nomaden, veefokkers (Jabal), muzikanten (Jubal) en smeden (Tubal-Kaïn). Deze activiteiten, handel, kunst, nijverheid, die de ontvoogding van de mens voorstellen, kunnen pas ontstaan nadat “Kaïn voor het aanschijn van Jahweh verdwenen was”.

Aan het eind van het vierde hoofdstuk van Genesis, als overgang naar het vijfde, begint blijkbaar een geheel nieuw verhaal. Er is sprake van de geboorte van Seth die ogenschijnlijk gewoon als een derde zoon van Adam en Eva wordt voorgesteld. Zowel de plaatsing als de voorstelling wekt de indruk van continuïteit met wat voorafging, maar die indruk is misleidend. Ik kom hier op terug: het is relevant als we willen begrijpen hoe in de Bijbel wordt afgerekend met de tot hier toe niet besproken hypothese, dat de mens inderdaad, zoals Etienne de la Boétie zegt, “voor de vrijheid” geboren wordt.

In het vijfde hoofdstuk bemerken we een opvallende parallel tussen de nakomelingen van Seth en de nakomelingen van Adam en Kaïn. De hamen in beide stambomen zijn nagenoeg dezelfde, behalve dat in de reeks die met Seth begint geen sprake meer is van Abel, en dat Lamech niet drie zonen (Jubal, Jabal, Tubal-Kaïn), maar slechts één zoon heeft: Noach. Noach is,

volgens de Bijbelse chronologie geboren in het jaar 1056 na de schepping, en daarmee de eerste mens voor wie de dood al van bij zijn geboorte een historisch feit is: Adam, Seth en Enoch waren al gestorven. Misschien is dat de reden waarom hij genade vindt in Jahwehs ogen wanneer deze tenslotte toch besluit de mensheid te vernietigen. Van Noach wordt gezegd dat hij rechtschapen en onberispelijk leeft, maar het woord dat hier als 'onberispelijk' wordt weergegeven kan ook "simpel", "onnozel" betekenen. Noach "wandelt met God", d.w.z. hij handelt niet voor enig eigen doel, maar in gehoorzaamheid en onderdanigheid aan Jahweh. Noach zal de vloed overleven, niet door enig eigen initiatief, maar door nauwkeurig Jahwehs onderrichtingen voor het bouwen van de ark uit te voeren.

Noach handelt als een trouwe slaaf, een perfecte dienaar. Jahweh spaart de onderdanige Noach, maar vernietigt de wereld van "de reuzen... de mannen met naam en faam", die het resultaat waren van de seksuele vereniging van "de zonen van God en de dochters van de mens" (Gen. 6:4). Dat resultaat van die seksuele vereniging vindt geen genade in de ogen van Jahweh. En inderdaad: de merkwaardige uitdrukking 'de zonen van God en de dochters van de mens' verwijst naar een misbaksel, naar iets tegen-natuurlijks. In de zondvloed rekt Jahweh, of liever de Bijbelse auteur of redacteur, af niet alleen met een verdorven mensheid, maar ook met een tot dan toe onopgeloste contradictie, de onverenigbaarheid van het scheppingsverhaal van Genesis 1 en het scheppingsverhaal dat begint in Genesis 2, van het mensbeeld in Genesis 1, de vrije mens, de zonen van God, en het mensbeeld in Genesis 2 e.v., de slaaf-mens, de dochters van de mens.

De onverenigbaarheid van deze twee hypothesen wordt concreet voorgesteld door de verdorvenheid van het resultaat van de vereniging van de zonen van God en de dochters van de mens (de nakomelingen van Eva die door Jahweh uit Adams rib was gemaakt). De oplossing bestaat erin, dat de simpele Noach, een van de zonen van God (nakomeling van Seth), maar beantwoordend aan de verwachtingen van Jahweh, de zondvloed zal overleven: op die manier komt een compromis tot stand dat zowel God als Jahweh bevredigt en de auteur toelaat beide als een en dezelfde god te duiden. De prijs die daarvoor moet betaald worden is, dat de gehele periode voor de zondvloed moet vergeten worden (we moeten tot de latere profeten wachten vooraleer de namen van Adam, Eva, Kaïn, Seth, de slang of de vloed zelf nogmaals opduiken): Ham, een van de zonen van Noach, ziet zijn vader terwijl die naakt is, en vangt daardoor een glimp op van de

oorspronkelijke toestand van de mens, de toestand vóór het Verbond—hij wordt vervloekt en tot slavernij veroordeeld: hij heeft zijn vader gezien zoals die werkelijk is, maar van nu af moet alles conventioneel gebeuren, volgens een positieve wet. Het conflict tussen de twee hypothesen heeft slechts een conventionele oplossing gekregen, die moet bewaard blijven door taboes en wettelijke straffen. Noach, de vrije mens, nakomeling van Seth, zoon van God, die zich echter gewillig onderwerpt aan een vreemde wil, is het model voor het nieuwe begin na de zondeloed.

Dat er aanzienlijke verschillen zijn tussen het scheppingsverhaal in Genesis 1 en het scheppingsverhaal in Genesis 2 is voldoende bekend. Voor ons doel is de belangrijkste discrepantie uiteraard deze die betrekking heeft op de relatie van de mens tot God en de wereld. In Genesis 2 wordt de aarde als één brok dode materie gemaakt, waarin echter reeds alles vervat is wat er op zal leven en bestaan. Daarna wordt de mens, zelf uit kleiaarde gemaakt, op de aarde geplaatst om deze te bewerken—planten en dieren, die eveneens uit de aarde voortkomen, komen pas daarna. Die nadruk op eenheid en determinisme, en dus impliciet op de stelling dat alle verschillen en distincties alleen maar schijn zijn, en dat bijgevolg de veelheid der dingen die de taal presupposeert uitsluitend conventioneel is, wordt bevestigd in de reeds in het eerste hoofdstuk hierboven genoteerde verhaal van de manier waarop de dieren aan hun naam komen: de dingen zijn wat men zegt wat ze zijn, alleen louter conventionele grensbepalingen laten de mens toe zich te oriënteren (of: de illusie te vrijwaren dat hij zich kan oriënteren).

In Genesis 1 daarentegen ligt de nadruk op veelheid, indeterminisme: er is een oerchaos, waarin a.h.w. uit het niets dag na dag nieuwe dingen verschijnen, zonder dat de auteur van het verhaal poogt het ene ding als een implicatie van het voorgaande voor te stellen. Elke dag wordt de wereld ingewikkelder en worden ook de dingen in de wereld ingewikkelder. Ook worden alle dingen geschapen “naar hun eigen soort”, als perfect in zichzelf, en niet zoals in Genesis 2 e.v. als, zoals we gezien hebben, mislukte pogingen om Jahwehs intentie te vervullen—de mens die te goed lijkt om gewoon een *animal laborans* te zijn; de dieren die bedoeld werden als helpers voor de mens, blijken voor dat doel niet te deugen, enz.

De apotheose in Genesis 1 is de schepping van de mens (de schepping, niet het maken van de mens):

“God sprak: Laat ons de mens maken als ons beeld op ons gelijkend; hij

heerse over de vissen der zee, de vogels in de lucht, de viervoetige dieren, en over heel de wereld, met alles wat er op kruipt.

“En God schiep de mens als zijn beeld, als Gods beeld schiep Hij hem; man en vrouw schiep Hij hen. Toen zegende God hen, en sprak tot hen: Weest vruchtbaar en vermenigvuldigt u; bevolkt de aarde en onderwerpt haar; heerst over de vissen der zee, de vogels in de lucht en over alle levende wezens die zich op aarde bewegen. God sprak: Zie, Ik geef u al het zaaddragend gewas op de gehele aarde, met alle bomen die zaadvruchten dragen; die zullen u tot voedsel dienen. Maar aan alle wilde beesten, aan alle vogels in de lucht, aan al wat beweegt en leeft op aarde, geef Ik alle groene planten tot voedsel. Zo geschiedde. En God zag dat alles Wat Hij gemaakt had, zeer goed was. Weer werd het avond en morgen: “de zesde dag” (Gen. 1).

In Gen. 2: 1–3 wordt dit verhaal afgesloten, waarna onmiddellijk wordt begonnen met het tweede verhaal, over de Tuin van Eden. Ook hier suggereert de plaatsing een continuïteit die er logisch gezien niet is. Het eerste verhaal is inderdaad volledig: de zevende dag rustte God—zijn rol is uitgespeeld, hij heeft zijn werk volbracht, en voor zover het hem betreft is alles wat hij heeft tot stand gebracht goed. Nu is—zo zou men toch verwachten—het woord aan de mens, geschapen “als het beeld van God zelf”, en helemaal niet gemaakt om een vooraf gegeven opdracht te vervullen. Integendeel, Gods woorden hebben een bevrijdende klank, zij emanciperen: “De wereld ligt voor u open, nu staat ge op eigen benen, vanaf nu is het uw leven dat telt”. Ook wordt de mensheid onmiddellijk als veelheid geschapen: “man en vrouw schiep hij hen”, en alle mensen evenzeer naar Gods beeld. Dit thema verdwijnt in de hoofdstukken 2, 3 en 4 waarin de vrouw zowel chronologisch als naar bestemming een ondergeschikte plaats krijgt, en waarin niet alleen niet gezegd wordt dat Jahweh de mens schiep naar Zijn beeld, maar duidelijk gesuggereerd wordt dat de blijkende overeenkomst in feite onbedoeld en uiteindelijk tragisch is: het is precies het goddelijke in de mens, zijn vermogen vragen te stellen en te oordelen, dat de tragedie onvermijdelijk maakt. Het is moeilijk zich een groter contrast in te denken dan dat tussen het beeld van de mensheid als een veelheid, van de mensen als vrij en gelijk en in zichzelf perfect, niet onderworpen aan enige externe wet, enerzijds, en het beeld van de mensheid als een eenheid, van de mensen als onvrij en ongelijk en onbekwaam in zichzelf de principes van het goede leven te ontdekken, anderzijds; tussen, aan de ene kant, een wereld waarin alles is wat het is en, aan de andere kant, een wereld die alleen maar conventioneel geordend kan worden, waarin er alleen maar orde kan zijn

als een groep erin slaagt haar conventies door allen te doen aanvaarden, maar niemand een overtuigend argument kan hebben waaruit zou blijken waarom zijn conventies door allen behoren te worden aanvaard.

Ik heb hierboven al aangeduid hoe de auteur of redacteur van het boek Genesis deze tegenstelling tracht op te lossen. Hier wil ik nog enkele argumenten geven ter ondersteuning van deze interpretatie, al wil ik er nogmaals op wijzen dat het mijn bedoeling is de essentiële kenmerken van de twee genoemde wereld- en mensbeelden naar voor te brengen, en niet de poging te wagen de intenties te bewijzen van een auteur of groep van auteurs uit een ver verleden. Genesis 1 noemt de mens als naar het beeld van God geschapen. Pas in hoofdstuk 5 wordt deze draad weer opgenomen:

“Dit is het boek van de generaties van de mens. Op de dag dat God—niet Jahweh, die in de hoofdstukken 2, 3 en 4 het gebeuren domineert—de mens schiep, maakte hij de mens naar Gods gelijkenis; man en vrouw schiep hij hen, en zegende ze en noemde ze Mens, op de dag van hun schepping. En de Mens leefde honderd dertig jaar en verwekte een zoon naar zijn eigen gelijkenis, naar zijn eigen beeld, en noemde hem Seth” (Gen. 5: 1-3).

God, de Mens, Seth: ze hebben alle dezelfde gelijkenis, beantwoorden aan hetzelfde beeld—de drie vormen wat de logici een equivalentieklasse noemen, naar hun beeld zijn ze niet van mekaar te onderscheiden. Ook Seth verwekt een zoon, Enosh, waarvan echter niet meer gezegd wordt dat hij het beeld van zijn vader is.

Als we met deze gegevens rekening houden, en ook met het feit dat ‘Enosh’, net zoals ‘Adam’, hetzelfde betekent als ‘mens’, dan komt zeer duidelijk de bijna perfecte overeenkomst tot uiting tussen de in hoofdstuk 4 gegeven (en in het Genesis 2 verhaal passende) genealogie en de genealogie die in hoofdstuk 5 (aansluitend bij het Genesis 1 verhaal) gegeven wordt, zoals blijkt uit volgende tabel⁹

Gen. 2-4

Jahweh _____
 Adam (= mens) _____
 Kaïn _____
 Enoch _____
 Irad _____

Gen. 5

God, de Mens, Seth
 Enosh (= mens)
 Kainan
 Mahalaleel
 Jared

⁹ Overgenomen, met eigen wijzigingen, uit R.SACKS: “The Lion and the Ass: A Commentary on The Book of Genesis (Chapters 1-10)” Interpretation 8,2/3,1980,79

Mehujael		Enoch
Methusael	—————	Methuselah
Lamech	—————	Lamech
Jabel, Jubal, Tubal-Kain	—————	Noach

De voor de hand liggende interpretatie is dat de twee scheppingsverhalen moeten opgevat als rivaliserende hypothesen voor de verklaring van dezelfde gebeurtenissen. Pas in hoofdstuk 6 worden de twee in verband gebracht en hun onverenigbaarheid geconcretiseerd in het verderf en het kwaad die resulteren uit de vereniging van de zonen van God (Seth) en de dochters van de mens (Eva's kroost). De combinatie van de slaafse mens, die niet zonder externe wet kan, en de vrije mens, leidt tot teugelloosheid, bandeloosheid en zinloos geweld, zodat Jahweh besluit een nieuw begin te forceren. Alleen Noach wordt gespaard: in Noach is de contradictie opgelost, zij het dan dat de relatie tussen mens en God op een verbond berust, een verbond dat steunt op de overweldigende demonstratie van Gods almacht (de zondvloed). Na de mislukking van de natuurlijke wet, begint nu het tijdperk van de conventionele, positieve wet—het tijdperk van de vrijwillige slavernij vervangt het tijdperk van de natuurlijke slavernij. Maar in feite is niets opgelost.

Als de mens is wat hij is, als zijn waarheid in hemzelf ligt, en niet in een externe wet, als alle mensen qua morele subjecten vrij en gelijk zijn, dan moet elke hypothese van heteronomie, van natuurlijke of conventionele aard, worden afgewezen. Dat andere mensbeeld wordt in het Oude Testament niet weerlegd; het wordt gewoon genegeerd. Pas met Jezus' aankondiging, dat "Het koninkrijk Gods komt zonder opzien te verwekken. Men zal niet zeggen: Zie, hier is het; zie, daar is het. Want zie, het Koninkrijk Gods is in u" (Luk. 17: 20–21) wordt het zoeken van de mens naar zin afgeleid van de hopeloze speurtocht naar een externe wet naar de ontdekking van zichzelf als de bron van alle waarden, die daarmee gered worden van willekeur en de accidenten van de overlevering en de diverse interpretaties "Gij doet u als rechtvaardig voor in het oog van de mensen; maar God kent uw harten... Want wat verheven is bij de mensen, is een gruwel in Gods oog. De Wet en de Profeten waren tot aan Johannes van kracht; van toen af is het koninkrijk Gods afgekondigd, en niemand treedt er binnen zonder moeite" (Luk. 16: 15–16). De conventionele moraal biedt geen oplossing meer. Het is niet mijn bedoeling mij verder te wagen op

het gladde ijs van de Bijbelinterpretatie. Ik geloof echter dat het nuttig kan zijn de zeer concrete voorstelling uit het scheppingsverhaal ter hulp te roepen om de toch uiterst fundamentele tegenstelling in de mensbeelden die de grondslag vormen voor de rechtsfilosofische controversen, zoals ik die in het tweede hoofdstuk hierboven heb gesitueerd, scherp te stellen, en meer bepaald om, aan de hand van het verhaal van de Tuin van Eden, de fundamentele contradictie in de conceptie van de mens als essentieel een dienend of sociaal wezen tot uiting te laten komen. En allicht is het ook interessant te noteren dat die tegenstelling die ik hieronder nader wil beschouwen geen recente “vondst” is, maar een tegenstelling die inderdaad reeds “van in den beginne” als alternatief aanwezig is.

De taak die ons rest is na te gaan of dat andere mensbeeld, in het Oude Testament terzijde geschoven, door Jezus Christus (naar ik meen) herontdekt als normatief beginsel, maar door het latere Christendom in zijn legalistische en sociale bekommernissen om wat “rechtvaardig is in het oog der mensen” weer onderdrukt, inderdaad de basis levert voor een reële rechtsorde, voor de toepassing van het fundamenteel rechtsbeginsel. Zozeer wordt het denken van de meeste mensen blijkbaar overheerst door de idee van de (externe) wet als het enig mogelijke principe voor de ordening van de menselijke samenleving, dat zij zich geen coherent beeld van een samenleving gebaseerd op totale vrijheid kunnen indenken. Nooit komen zij verder dan het afgrijselijke spektakel van de antediluviaanse verdorvenheid en bandeloosheid, van de chaotische anarchie die het resultaat moet zijn wanneer de “natuurlijke” slaven het zonder hun meester, en dus zonder “deugd” moeten stellen. Nooit komen zij ertoe de vruchteloosheid van de wet in te zien, die onvermijdelijk is, als hun hypothese, dat “de mens een wolf is voor zijn medemensen”, juist zou zijn. Want met een wolf als wetgever, wat kan het resultaat anders zijn dan de wet van de jungle?

EEN KWESTIE VAN GELUK

Het is in zekere zin ironisch dat de naam van John Locke zo vaak genoemd wordt in verband met het fundamenteel rechtsbeginsel. Locke's theorie gaf ongetwijfeld de *impetus* voor de ontwikkeling van een meer radicale conceptie van de idee van de mens als een soeverein rechtssubject, maar haar uitgangspunt is onverenigbaar met de idee van de zuivere rechtsorde. Locke's mensbeeld was essentieel passief, en dat niet alleen in zijn politieke

filosofie, maar ook in zijn kennisleer, die zeer zeker een goed voorbeeld levert van wat Popper ‘the bucket theory of knowledge’¹⁰ noemt—de idee dat de menselijke geest een vat of emmer is waarin “kennis”, in de vorm van percepties, binnenstroomt en zichzelf constitueert volgens eigen wetten, zonder een actieve tussenkomst van de rationele, kritische vermogens van de mens, zonder vragen, zonder hypothetische constructies en doelgerichte observatie, analyse en kritische experimenten. De politieke vertolking van deze passiviteit is de idee dat de mens van nature slaafs is, behoefte heeft aan externe leiding, aan een wetgever die hem vertelt wat hij wel en niet mag doen, die zijn leven zin (d.w.z. richting) geeft—de idee dat de mens geen zingever is, maar een zin-ontvanger. Als zingever heeft hij een eigen standpunt, waarop alles kan betrokken worden en zo van een zin of betekenis voorzien. Maar de passieve mens is zonder identiteit, een lege vorm—zonder beginsel of finaliteit, en in die zin oneindig, niet definieerbaar.

In weerwil van de verspreiding van de Lockeaanse idee van de mensenrechten, versterkte de Lockeaanse filosofie ook het geloof in de wet. Tenslotte was de wet de bron van al die rechten. Maar de wet stond daarmee ook boven die rechten die hun sanctie en hun waardigheid aan de wet ontleenden, en dus uiteindelijk aan de doelstellingen en het beleid van de partij of groep die de wetgevende macht controleert. De mensenrechten bleven dus “passieve” rechten, die onbeperkt kunnen vermenigvuldigd worden. Daarin lag de fundamentele zwakheid van Locke’s theorie, vooral in haar latere toepassingen. Zoals K. Polanyi¹¹ terecht schrijft, was Locke’s theorie vooral gericht tegen arbitrair optreden vanwege de Kroon. Zij bood geen houvast toen later verschillende groepen de wetgevende macht gingen gebruiken om voor zichzelf nieuwe “rechten” te creëren. Vermits die “rechten” in de eerste plaats gelden tegen de staat, die voor hun afdwinging of financiering moet instaan, kunnen ze zonder moeite ingeschakeld worden in het schema van de constitutionele, representatieve democratie. Locke nam er vrede mee te bepalen welke grenzen de overheid niet mag overschrijden; hij liet na te bepalen welke grenzen geen mens mag overschrijden. In feite liet hij de mogelijkheid open de “rechten” van de mensen door middel van de wetgeving in om het even welke zin te wijzigen: “Doe wat ge wilt, maar doe het langs legale weg; wijzig de legale weg zoals ge wilt, maar doe het

10 K.R. POPPER: “The Bucket and the Searchlight: Two Theories of Knowledge” in POPPER: *Objective Knowledge*. Oxford 1972, 341–361.

11 K. POLANYI: *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston 1957, 225

langs grondwettelijke weg”.

Locke's geloof in een natuurlijke wet kon hem allicht nog sterken in de overtuiging dat de individuen zich meer zouden identificeren met hun “natuurlijke” plichten dan met hun “rechten”. Maar toen later dat geloof ging tanen, kon zeer gemakkelijk de indruk ontstaan dat een mens alleen maar “rechten” heeft en geen plichten. Vermits die “rechten” slechts legale, conventionele relaties voorstelden, en niet de eigen reële mogelijkheden en verwezenlijkingen, konden ze niet bijdragen tot de ontwikkeling van enige notie van zelfverantwoordelijkheid, en integendeel alleen maar leiden tot een pseudo-individualisme, tot een vals bewustzijn van de eigen waarde. Het is niet verwonderlijk dat het negentiende-eeuwse “individualisme”, zoals David Norton noteert, “mechanisch, egoïstisch en zelfingenomen”¹² was: het was immers niet gefundeerd in de realiteit van het individu als een rationeel en dus moreel subject, maar in de conventionele, vooral in de wet tot uitdrukking komende opinies van anderen.

Het is absurd een individualistische rechtstheorie te willen opbouwen los van een individualistische ethiek. En het was absurd te pogen uit Locke's populaire opvattingen een individualistische rechtstheorie af te leiden door gewoon de rol van de idee van de wet naar de achtergrond te verschuiven. De wet is immers voor Locke wat morele inhoud geeft aan die “rechten”, en die “rechten” waren slechts bedoeld als waarborgen, opdat iedereen de gelegenheid zou hebben zijn plicht te doen. Zonder die wet zijn Locke's “rechten” lege vormen, die echter geen coherent geheel constitueren, vermits hun *ratio* juist de wet is. Een individualistische rechtstheorie gesuperposeerd op een *sociale* conceptie van de mens (op een conceptie van de mens als sociaal wezen) mist elke interne coherentie. Zo'n theorie moet verbonden worden met een andere, een *politieke* conceptie van de mens (een conceptie van de mens als politiek wezen), wil zij als een stabiel, coherent geheel begrepen worden, als een geheel dat niet door een andere notie (de wet) moet voltooid. Anders gezegd: zij moet verbonden worden met een *politieke* conceptie van de samenleving (een conceptie van de samenleving als *polis*), en niet met de *sociale* conceptie van de samenleving (een conceptie van de samenleving als *societas*).

Polis en societas zijn twee radicaal tegengestelde normatieve concepties van de samenleving, juist zoals *zoön politikón* en *animal sociale* radicaal

12 D.NORTON: *Personal Destinies: A Philosophy of Ethical Individualism*. Princeton 1976, 43-44
D.NORTON: “Liberty, Virtue and Self-Development” Paper delivered at the Liberty Fund Foundation Symposium on virtue and Political Liberty, Santa Barbara, April 24-27, 1980

tegengestelde normatieve concepties van de mens zijn. Het punt waarin deze tegenstellingen op de spits gedreven worden is de kwestie van het goede of schone leven, en dus de kwestie van de aard van het menselijk geluk of de menselijke volmaaktheid. In wat volgt zal ik een onderscheid maken tussen politieke filosofie en sociale filosofie, dat geheel op de genoemde tegenstelling gebaseerd is, d.w.z. niet op de traditionele verdeling naar het voorwerp, de staat aan de ene kant, en de maatschappij aan de andere kant, maar op de tegenstelling tussen twee radicaal verschillende concepties van de zin van het leven in het algemeen en van het samenleven in het bijzonder. Ik geloof dat de staat zelf een sociale, en geen politieke entiteit is, een systeem van sociale en niet van politieke relaties, en dat het daarom weinig zin heeft de traditionele bepalingen van de sociale en de politieke wijsbegeerte te handhaven.

Het fundamenteel rechtsbeginsel fundeert, zoals we zullen zien, de polis als zuivere vorm, dus niet de Griekse stadstaat, maar datgene in de Griekse stadstaat wat deze voor de Griekse filosofen en dan vooral Aristoteles zo speciaal maakte. De negaties van het fundamenteel rechtsbeginsel, die zoals hierboven getoond werd, alle de meester-slaaf verhouding als centrale figuur vooropstellen, en derhalve verbonden zijn met het beeld van de dienende mens (*animal sociale*), vatten de essentie van de *societas*, de samenleving van mensen onder een externe wet. We hebben al gezien dat die alternatieve rechtsbeginselen ofwel contradictorisch zijn, ofwel totaal ongedetermineerd; wat ik hier moet trachten te doen is te tonen dat de inadequatie van die alternatieve rechtsbeginselen niet alleen maar een consequentie is van mijn formulering ervan, maar werkelijk onvermijdelijk is, in die zin dat de sociaal-filosofische conceptie van mens en samenleving zelf ontoereikend is, en onbruikbaar voor de deductie van een coherent systeem van normatieve implicaties, d.w.z. dat de sociale conceptie van het geluk onverenigbaar is met een aantal elementaire gegevens betreffende het menselijk bestaan.

Mensen willen gelukkig zijn¹³, maar velen schijnen daar niet in te sla-

13 D.w.z. mensen willen een gelukt of geslaagd leven leiden. Zie o.a. R.NOZICK: *Anarchy, State, and Utopia*. New York 1974, pp.42e.v. over "the experience machine"; en D.NORTON: *op.cit.*, p.236: "For as the intrinsic reward of integral living, eudaimonia is not reserved to the conclusion of the process of selfactualization, but in full measure attends every step of the process. Similarly meaning and objective worth are not confined to the terminus but are manifested within the process of self-actualization and—unlike eudaimonia—increases as self-actualization increases...Eudaimonism consists not in living for the future, but in subsuming one's future within one's present."

gen. Voor een deel is die mislukking toe te schrijven aan externe factoren, die niet of slechts in geringe mate door de mensen controleerbaar zijn: ziekten, rampen, ongelukken van alle slag kunnen de mensen treffen. Het lijdt geen twijfel, dat een volmaakt gelukkig leven een leven is dat van dergelijke tegenslagen gespaard wordt, en dat daarom voorzichtigheid en praktische kennis (toegepaste wetenschap) positieve waarden zijn: geen gelukkig leven is mogelijk als men zich niet tracht te wapenen tegen al die natuurlijke tegenslagen, hetzij door de natuur te leren beheersen, hetzij door hem voldoende goed te leren kennen, opdat men in staat zou zijn de gebeurtenissen in de natuur enigszins te voorspellen en zo nodig voorzorgsmaatregelen te treffen teneinde de schade te beperken.

Voor een deel echter is de mislukking van het streven gelukkig te zijn een gevolg van een anderssoortig menselijk falen: vele mensen maken zichzelf ongelukkig, door hun onverstandige manier van leven, hun gebrek aan zelfkennis, hun zwakke wil; en vele mensen maken anderen ongelukkig, door hun wreedheid, hun gebrek aan consideratie of anderszins. Sommigen zitten zo verstrikt in onredelijke concepties van zichzelf en van anderen dat ze uitermate kwetsbaar zijn voor wat anderen doen: in alles wat die anderen doen, zelfs indien deze werkelijk het beste van zichzelf geven, vinden zij iets om ongelukkig om te zijn. Zoals het leven zelf, zo is ook het geluk niet gegarandeerd: het is iets wat dagelijks opnieuw moet gewonnen worden. En niet alleen moet men “geluk hebben” om gelukkig te kunnen zijn; men moet ook een zekere levenskunst meester zijn teneinde niet ongelukkiger te zijn dan de uitwendige omstandigheden van het natuurlijke of het sociale milieu toelaten. Voor ieder mens kan het ongeluk van twee kanten komen: van binnen of van buiten. En dat schijnt te suggereren dat geluk slechts bereikbaar is voor wie er in slaagt niet alleen zichzelf maar ook de omgeving waarin hij leeft meester te zijn.

Die idee, dat geluk, vrijheid—van alles wat ongelukkig maakt—, een kwestie van controle of macht is, is ongetwijfeld een van de meest invloedrijke in de geschiedenis van de Westerse filosofie. Het is echter onmiddellijk evident dat in de mate dat die buitenwereld of omgeving andere mensen bevat, de voorwaarde de buitenwereld meester te zijn ook meesterschap over andere mensen impliceert; en dat daarmee de vraag gesteld is hoe de een de ander meester kan zijn, de ander de een, en ieder toch zichzelf meester. In de grond zijn er maar twee houdingen die men tegenover deze vraag kan aannemen: Men kan haar presuppositie aanvaarden, of men

kan ze verwerpen. Men kan zeggen dat inderdaad het geluk pas mogelijk is als iedereen en zichzelf en alle anderen meester is (en daarbij ook nog, in de mate van het mogelijke, het natuurlijke milieu); of men kan zeggen dat het geluk niet meer vereist dan dat iedereen zichzelf meester is, omdat dan niemand iets te vrezen heeft van de anderen. Het eerste antwoord is kenmerkend voor de sociale conceptie van mens en samenleving, het tweede voor de politieke conceptie. Het eerste correspondeert met het beginsel dat, in rechte, ieder mens en meester en slaaf van alle anderen is, al is het uiteraard zo dat de relatie “X is meester van I” nog niet impliceert dat X I meester is. Het tweede correspondeert met het fundamenteel rechtsbeginsel.

We kunnen het geluk definiëren als de onverdeelde contradictie-loze levensvreugde van iemand die in perfecte harmonie met zichzelf leeft, met de natuur en met de andere mensen rondom hem. De vraag is, of en zo ja, hoe zo’n toestand van geluk voor allen mogelijk is—mogelijk, niet in de betekenis van “vandaag of morgen of zelfs in het jaar 3000 realiseerbaar”, maar in de betekenis van logisch coherent. Het gaat erom te weten of dit volmaakt geluk een coherent ideaal is, dat als basis kan dienen voor een coherent systeem van normatieve implicaties.

Vermits de natuurlijke omgeving, met inbegrip van het menselijk organisme (voor zover de werking ervan niet bewust controleerbaar is), vermoedelijk altijd wel een onvoorspelbare bron van mogelijke tegenslagen zal zijn, en het hoe dan ook geen enkele zin heeft normen te formuleren voor de regeling van activiteiten die aan de controle door het menselijk bewustzijn ontsnappen, kunnen we de gestelde vraag reduceren tot de vraag of en zo ja, hoe het mogelijk is dat allen tegelijkertijd in harmonie met zichzelf en alle anderen kunnen leven. Noch de sociale noch de politieke wijsbegeerte ontkennt de coherentie van die mogelijkheid, en het spreekt vanzelf dat men bij de vertegenwoordigers van de ene evengoed als bij de vertegenwoordigers van de andere alle graden van optimisme of pessimisme, m.b.t. de actualisering ervan op enig moment in de menselijke geschiedenis, kan aantreffen. Waarin zij wel van mekaar verschillen is dit: voor de sociale wijsbegeerte is de fundamentele oorzaak van het menselijk ongeluk het feit dat de mens er niet in slaagt en er in elk geval nog niet in geslaagd is, meester te worden van zijn omgeving—van zijn natuurlijke omgeving evenmin als van zijn sociale omgeving; voor de politieke filosofie, daarentegen, is niet de omgeving de voornaamste oorzaak van het men-

selijk verdriet, maar het feit dat de meeste mensen er maar niet in slagen zichzelf meester te worden, zichzelf te kennen en zichzelf te actualiseren.

Voor de sociale wijsbegeerte zal de psychische ellende verdwijnen naarmate de mensen al de externe hindernissen die hun geluk bedreigen leren opruimen, naarmate zij hun omgeving leren controleren. Voor de politieke wijsbegeerte zal de impact van de van buiten komende ellende verminderen naarmate de mensen leren zichzelf onder controle te krijgen. In economische termen: voor de sociale filosofie is geluk een kwestie van overvloed (“meer is beter”); voor de politieke filosofie daarentegen is geluk een kwestie van “kosteloosheid”, in die zin dat iemand die *weet* wat voor hem het goede is, de keuzen waartoe hij door de schaarste gedwongen wordt niet als een kost of offer zal ervaren. Een kost is immers een opgeofferd alternatief, en alsdusdanig een hindernis die het nemen van een beslissing des te meer in de weg staat naarmate men er minder zeker van is dat de waarde van het geprefereerde alternatief werkelijk groter zal blijken te zijn dan de waarde van enig verworpen alternatief.

Een manier om de tegenstelling tussen de sociale en de politieke concepties te vatten is door de aandacht te vestigen op het feit dat ze tegengestelde meningen vertegenwoordigen betreffende de oorzaak-gevolg relatie inzake de productie van menselijk geluk. Het valt daarbij onmiddellijk op dat in zijn geheel genomen de politieke wijsbegeerte heel wat positiever en optimistischer klinkt als de sociale filosofie, en wel omdat zij geenszins uitsluit dat een individu ook in een imperfecte wereld in harmonie met zichzelf kan leven, en dus ook in de wetenschap dat hij of zij in geen enkel opzicht bijdraagt tot de miserie en het verdriet in de wereld. De politieke stelling, dat waar ieder zichzelf meester is niemand iets van een ander te vrezen heeft, impliceert dat niemand iets te vrezen heeft van een individu dat in harmonie met zichzelf leeft, volgens zijn persoonlijke waarheid. De sociaal-filosofische levensbeschouwing daarentegen impliceert dat niemand werkelijk in harmonie met zichzelf kan leven zolang hij niet in staat is zijn omgeving te controleren, zolang hij zijn omgeving en Zijn medemensen niet meester is. Het is dus slechts waar iedereen alle anderen meester is, dat iedereen zichzelf meester kan zijn. De politieke filosofie benadrukt de persoonlijke ethiek: als ge de wereld wilt verbeteren, begin met uzelf; de sociale filosofie daarentegen benadrukt de sociale ethiek, de wetgeving: als ge uzelf wilt verbeteren, begin met de wereld.

Voor de politieke filosofie is er duidelijk geen sprake van een tegenstel-

ling tussen individualiteit en samenleving, of toch niet in enige ultieme of normatieve zin. De grondovertuiging is, dat zelfrespect respect voor de anderen als moreel autonome wezens impliceert: respect voor de anderen is een essentieel bestanddeel van het respect voor zichzelf. In harmonie leven met de anderen vergt dus zeker geen zelfopoffering, geen zelfverloochening, maar is integendeel een noodwendig resultaat van de zelf-actualisering van iedereen. De fundamenteën van de politieke ethiek liggen vervat in de twee grote geboden van de Griekse moraalfilosofie: Ken uzelf, word uzelf, en misschien ook in Jezus' waarschuwing in het Lukas-evangelie: Het Koninkrijk Gods is in U niemand treedt er binnen zonder moeite. Geen geluk is mogelijk voor wie niet in harmonie met zichzelf leeft, volgens zijn eigen persoonlijke waarheid (zijn persoonlijke *daimon*, zoals Socrates zegt), zelfs niet onder de beste uitwendige omstandigheden. De uniekheid van ieder mens, die zelfs in louter biogenetisch opzicht al gewaarborgd is, en door culturele en lokale verschillen nog sterker benadrukt wordt, betekent hier dat ieder mens als moreel autonoom subject behoort te leven, volgens een eigen wet, en dus ook dat ieder mens het recht heeft op te treden als zijn eigen wetgever—dat ieder mens een soeverein rechtssubject is.

De grondoorzaak van het kwaad in de wereld, volgens de politieke opvatting, is dat teveel mensen verwachten dat anderen hen gelukkig zullen kunnen maken, dat teveel mensen geloven dat hun persoonlijke problemen, hun persoonlijke ellende en miserie te wijten zijn aan het feit dat die anderen zich niet laten controleren, zich niet gedragen zoals ze zich volgens hen zouden moeten gedragen. Een dergelijk geloof en een dergelijke verwachting voedt de idee dat men het recht heeft (als een implicatie van het recht het geluk na te streven) te bepalen volgens welke wet de anderen behoren te leven—en dat is een conceptie van het recht die lijnrecht indruist tegen de overtuigingen van de politieke filosofie.

De sociale visie op mens en samenleving kan de politieke affirmatie van het zelfbeschikkingsrecht van ieder mens uiteraard niet aanvaarden. De affirmatie van dat recht impliceert immers het recht van iedereen zich aan de controle door allen te onttrekken, en daarmee, volgens de logica van de sociale conceptie, het recht van iedereen anderen ongelukkig te maken, te antagoniseren, en zo zichzelf in het ongeluk te storten. Voor de sociale filosofie is het uitgangspunt immers dat men het geluk slechts kan realiseren door zijn omgeving meester te worden. Mensen die de zaken door de sociale bril bekijken, zien een alternatief waar er volgens de politieke visie

verenigbaarheid en complementariteit¹⁴ is. Zij kunnen niet begrijpen hoe iedereen naar eigen inzicht zou kunnen leven, volgens een eigen autonoom gekozen morele code (ook als zij het niet zo moeilijk vinden te begrijpen hoe het mogelijk is dat alle naties of staten, volgens een eigen wet leven). Voor hen is de idee van een morele code noodzakelijk een collectivistische idee, de idee van de wet die voor alle leden van een hoe dan ook bepaalde groep geldt. Bijgevolg zien zij de morele perfectie van de een als identisch met de morele perfectie van alle anderen: een conceptie van de mens die weliswaar gelijkheid impliceert, maar dan gelijkheid in de zin van onderlinge verwisselbaarheid. Niet-moreel perfecte individuen, die dus niet volmaakt verwisselbaar zijn, maar kwalitatief individualiseerbaar, moeten dus in een relatie van conflict tegenover mekaar staan: onder hen is geen verenigbaarheid noch complementariteit, doch enkel contradictie en rivaliteit. Wie zichzelf wil respecteren moet zijn morele code affirmeren, niet alleen als de juiste code voor hem, maar als de juiste code voor iedereen.

De zelfaffirmatie van de een is, onder die omstandigheden, meteen ook de negatie van de ander. Het is, volgens de opvattingen van de sociale filosofie dan ook absurd te stellen dat de mensen als moreel autonome wezens op harmonische wijze zouden kunnen samenleven, zolang zij niet allen volmaakte kopieën van mekaar geworden zijn (qua morele subjecten). Vanuit sociaal oogpunt kan zelfrespect niet de basis zijn voor een harmonische samenleving, vermits zelfrespect juist respect is voor hetgeen de een van de ander onderscheidt en alsdusdanig moet resulteren in de poging van allen iedereen aan zichzelf te onderwerpen. Er is dus een fundamentele contradictie tussen individualiteit en maatschappelijkheid, tussen het individuele en het sociale: en deze contradictie maakt een keuze noodzakelijk. Vermits echter, in de sociale conceptie van mens en samenleving, geldt dat persoonlijk geluk alleen maar kan bereikt worden als gevolg van, dus na de realisatie van een harmonische samenleving, moet de keuze zijn: voor

14 Cf. NORTON: op.cit. bij p.265, p.13–14 “The life of the worthy individual does in fact support the manifestation of alternative values. We must notice that it does so, not by actively taking a hand in the affairs of the other, not by so to speak ‘crossing over’, but strictly by being what it is. The importance of this point is that it commensurates integrity with social value. It thereby joins personal ethics and social ethics as domains of one coherent system—no small gain when we reflect that disparity between the two is the rock upon which most of our great ethical systems lie broken...Eudaimonism teaches that the supreme help a man gives to others subsists in his integrity and self-responsibility, and cannot be predicated upon the ruin of these.” Ook *ibid.* НК 9: “Social Entailments: Love and the Congeniality of Excellences”; N.BRANDEN: *The Psychology of Romantic Love*. J.P.Tarcher Inc. 1980.

de maatschappelijkheid, en tegen de individualiteit, voor de zelfopoffering en tegen de zelfaffirmatie. Die zelfverloochening is de aanvaarding van een externe wet: harmonisch samenleven, in de sociale zin, is enkel mogelijk waar de mensen leven als moreel heteronome wezens, die volledig in dienst van mekaar staan, d.w.z. in dienst van de wet die voorschrijft wat ieder van hen behoort te zijn.

Soms vindt men onder aanhangers en exponenten van de sociale filosofie wel eens iemand die de tegenovergestelde keuze verdedigt, en zeer zeker interpreteren de sociale filosofen in de meeste gevallen de verdedigers van de politieke conceptie van mens en samenleving als proponenten van die egoïstische, antisociale keuze—wat natuurlijk onzin is, vermits in de politieke conceptie die keuze niet eens bestaat. Voor de politieke filosofie is de voorwaarde voor een samenleving niet de zelfverloochening, maar de zelfbeperking, d.w.z. de beperking van ieder mens tot zichzelf, juist zoals het fundamenteel rechtsbeginsel voorschrijft. De tegenstelling tussen egoïsme en altruïsme, die zo'n grote rol speelt in de sociale filosofie, heeft juist betrekking op de keuze tussen individualiteit en maatschappelijkheid. Men kan betwisten dat filosofen als Nietzsche en auteurs als Stirner sociale filosofen zijn, maar in elk geval kan men begrijpen dat ze door de overgrote meerderheid der sociale wijsgeren zeer vijandig bejegend worden: als zij inderdaad sociale wijsgeren zijn, dan bedreigen zij de gehele zelfconceptie van de sociale filosofie, vermits zij dan uit dezelfde premissen precies de tegenovergestelde conclusies trekken, en daarmee de inconsistentie van het uitgangspunt suggereren.

Een egoïst leeft in dienst van zichzelf, en dus in conflict met de anderen; een altruïst leeft in dienst van de anderen, en dus in conflict met zichzelf. Dit hels probleem kan de sociale filosofie alleen maar oplossen door te pomen dat leven in dienst van de anderen alleen maar een conflict met een oppervlakkig, empirisch zelf impliceert, maar niet met het eigen ware zelf dat immers precies hetzelfde is voor alle mensen. Wie leeft als sociaal wezen, in dienst van de anderen, heeft dus—volgens deze voorstelling—meer kans correct te leven dan iemand die in dienst van zichzelf leeft, vermits de externe wet, die voor allen geldt, uiteraard abstracter is dan de innerlijke subjectieve overtuigingen, en in elk geval meer afgestemd op datgene wat in alle mensen hetzelfde is. Het egoïsmealtruïsme onderscheid suggereert een tegenstelling tussen eigenbelang en moraliteit, die natuurlijk slechts de reflectie is van de tegenstelling tussen individualiteit en maatschappelijk-

heid, en impliceert dat geweld en bedrog nodig (en dus gerechtvaardigd?) zijn om een goede samenleving tot stand te brengen: hoe zou zij anders kunnen ontstaan als niemand er zelf belang bij heeft?

Voor de sociale filosofie kan morele autonomie, als normatief concept, enkel voor de gemeenschap als geheel gelden, niet voor haar leden. Dat is de basis voor de sociale conceptie van de ideale samenleving: een samenleving gekenmerkt door de universele aanvaarding van een identieke morele code, een perfecte eenheid, waarin alle mensen voor en door mekaar leven, en niemand voor zichzelf; d.w.z. waarin ze niet langer als individuen optreden, maar als delen van een geheel. Zoals Rousseau opmerkte: “Diegenen die geloven dat de samenleving de plaats is om de natuurlijke sentimenten tot ontwikkeling te brengen, weten niet wat ze willen.”¹⁵ De ideale *societas* eist juist totaal gedenatureerde mensen, en kan slechts tot stand komen door een transformatie van de menselijke natuur, van een compleet, fysiek wezen in een partieel “moreel” wezen, d.w.z. in een “rechtspersoon”, een creatuur van de wet. Daarbij moet men dan bedenken dat in de ideale *societas* weliswaar maar één wet geldt, maar dat die wet daar toch niet langer een externe wet is de ideale mens is hier immers de perfect gesocialiseerde mens, diegene die de wet volledig “geïnternaliseerd” heeft (of allicht beter: alle aan de wet vreemde normatieve elementen, zijn individualiteit, heeft geëxternaliseerd).

Waar de politieke ethiek de zelfkennis, de zelfwording, en de zelfaffirmatie voorstelt, daar predikt de sociale conceptie de zelfverloochening en de zelfopoffering (altruïsme¹⁶). Waar de politieke ethiek draait rond en

15 ROUSSEAU: Emile. (1762) I. Emile is geen “politiek” werk, d.w.z. geen exploratie van de sociale of te socialiseren mens, maar juist van de natuurlijke mens, van de mens als mens, en niet als burger. Het werk moet dus opgevat worden als een exploratie van een, in vergelijking met Du Contrat Social, alternatieve hypothese over de voorwaarden voor het menselijk welzijn.

16 A.RAND: The Virtue of Selfishness. New York s.d., “Introduction”, p.viii: “Thus the beneficiary of an action is (made into) the only criterion of moral value... Observe what this beneficiary-criterion of morality does to a man’s life. The first thing he learns is that morality is his enemy: he has nothing to gain from it, he can only lose; self-inflicted loss, self-inflicted pain and the gray, debilitating pall of an incomprehensible duty is all he can expect... Apart from such times as he manages to perform some act of self-sacrifice, he possesses no moral significance: morality takes no cognizance of him and has nothing to say to him for guidance in the crucial issues of his life; it is only his own personal, private “selfish” life and, as such, it is regarded either as evil or, at best, amoral.” Ook D.NORTON: op.cit., 13–14: “Were the worthy man’s support to others to require his actively taking a hand in their affairs, then it would be purchased at the cost of his own integrity and on condition of his default at his own responsibility, for the life of the other is incommensurate with his own and can only be lived by him through relinquishment of his own. But such ‘help’ is a tragic contradiction. It is a contradiction because the only help that

samenhangt in het concept van het zelfrespect dat ieder mens zichzelf als moreel autonoom subject verschuldigd is, daar staat in de sociale ethiek de idee centraal dat ieder mens in de eerste plaats aan anderen respect verschuldigd is en dus ook de anderen als norm voor zijn handelingen behoort te aanvaarden. Dit volgt uit het basisprincipe zelf van de sociale filosofie, dat geluk pas mogelijk is voor wie er in slaagt zijn omgeving te controleren, en dus dat een harmonische samenleving slechts mogelijk is waar iedereen iedereen meester is. Die situatie kan men echter onmogelijk realiseren wanneer iedereen zou trachten iedereen aan zich te onderwerpen; zij is enkel mogelijk wanneer allen zich aan allen onderwerpen. Wie zichzelf niet wil onderwerpen staat derhalve de sociale harmonie in de weg en moet, op de ene of de andere wijze, geëlimineerd worden.

Maar aan wie zich te onderwerpen? De diversiteit van de anderen, en de contradicties die bestaan tussen hun doelstellingen, preferenties, verlangens, overtuigingen, enz., ontnemt het altruïsme elke concrete, eenduidige inhoud—het wordt een louter negatief concept: “Ik doe het niet voor mezelf (maar voor een ander)” wordt verheven tot een zelfstandige morele reden; en het gehele probleem van de morele beoordeling wordt gereduceerd tot de kwestie of enig persoonlijk voordeel de eigenlijke bedoeling achter de handeling was, of slechts een begeleidende aangelegenheid die hoogstens als verzachtende omstandigheid kan gelden. Zo worden de dief en de handelaar over een karn geschoren, evenals de filantroop en de “sociaal” geëngageerde politicus die met kwistige hand andermans (belasting)geld uitdeelt onder zijn cliënten; en de dief die steelt om vrouwen kind

be truly such must be grounded in the integrity and moral responsibility of the helper. It is tragic because it is just this contradiction that is perpetually lived under the name of altruism and social service, availing nothing.” Bekend zijn de kritieken van het altruïsme van mensen als Nietzsche en Sartre. Het is nuttig te bedenken dat ‘altruïsme’ in feite alleen maar de “sociale” term is voor heteronomie. Zie in dit verband L.E.LOMASKY: “Harman’s Moral Relativism” *Journal of Libertarian Studies* 3,3, 1979,279–291: “If you are obliged to come to my aid whenever (the ratio of the value of aid received to the cost of that aid being extended, as stipulated by a strong Principle of Mutual Aid is exceeded, then you are potentially always on call to aid me (and I to aid you). Since the world contains many individuals and since they are frequently to be made better off by some other individual, there is no limit (except that set by the stipulated ratio) as to how often you will have to interrupt the pursuit of your own goals to dash off and provide help to someone else. You will perhaps still be promoting the attainment of ends, but they will no longer be your ends. Rather your actions will be continually governed by what is of value to others and whether circumstances are such that it is causally possible for you to produce those values... Ends are being viewed as a kind of community trust, to be realized by whomever is able to do so with the greatest efficiency... accepting a strong Principle of Mutual Aid involves a curious dissociation between agents and their ends... there is (then) no respect in which the fact that S is integral to your life plan provides you with greater reason to promote S than is provided someone else.”

te voeden of Robin Hood speelt, vindt meer genade dan de handelaar die alleen maar aan zichzelf denkt. Een systematisch en universeel altruïsme is uiteraard volkomen absurd: wanneer iedereen altijd “Na u!” zegt, komt niemand ooit een stap verder. Waar het altruïsme opgehemeld wordt, ontstaat heel spontaan en natuurlijk een klimaat waarin iedereen verwacht te mogen voorgaan, te kunnen rekenen op het altruïsme van de anderen. Waar er iemand is die geeft, is er een ander die ontvangt—waarom zou dat “de ander” en niet “ik” zijn? Zolang de mensen niet tenvolle gesocialiseerd zijn, leidt de altruïstische propaganda onvermijdelijk tot een verheving van de egoïstische verwachtingen. Slechts de volledige overwinning van alle egoïstische neigingen kan dit effect voorkomen, maar wat moet men hier onder “volledige overwinning” begrijpen? Het altruïsme heeft een “alter” nodig, iemand die wel bereid is als wetgever op te treden. Is het verwonderlijk dat het niet aan kandidaten ontbreekt? De grondslag voor deze sterk uiteenlopende politieke en sociale concepties van de mens, moeten we zoeken in hun zeer verschillende opvattingen over de menselijke vervolmaking. We kunnen hier gebruik maken van twee suggestieve formules. Voor de politieke conceptie hebben we reeds de norm “Word jezelf I” ontmoet; de corresponderende norm voor de sociale conceptie is: “Wordt Mens!” Kenmerkend voor de sociale conceptie is inderdaad de idee dat in de uiteindelijke vervolmaking van alle mensen alle sporen van kwalitatieve individualiteit zullen wegvallen, en dat ieder mens in zichzelf de totaliteit van alle menselijke vermogens en mogelijkheden zal realiseren. Dat is de fundamentele reden voor de aanvaarding van de geldigheid van een unieke, universele wet: die wet is de uitdrukking van de implicaties van een ideale eindtoestand, die voor iedereen even ideaal is, en wijst de weg naar die ideale eindtoestand. Kenmerkend voor de politieke conceptie is daarentegen juist dat er niet één ideaal is dat voor iedereen geldig is, maar dat er voor ieder een ideaal is dat overeenkomt met de realiteit van zijn unieke zelf.

De sociale conceptie van de ideale gemeenschap kan bijgevolg alleen rekening houden met mensen die alleen in numeriek opzicht van mekaar verschillen, als atomen van eenzelfde homogene massa of materie. In de ideale *societas* stelt ieder mens hetzelfde generische, algemeen-menselijk bewustzijn voor, zij het dan dat dit bewustzijn gelijktijdig aanwezig is in een veelheid van spatio-temporele posities. Het is uiteraard raadselachtig zo'n uitspraak te doen, maar toch is ze van essentieel belang om de sociale

filosofie te kunnen begrijpen. Benadrukt de politieke filosofie de individuele uniekheid van ieder menselijk standpunt, dan speelt de idee dat de ervaringen, de kennis en de bewustzijnsinhouden van een veelheid van verschillende mensen kunnen “opgeteld” of “geaggregeerd” worden (en dus commensurabel zijn), een grote rol in de sociale wijsbegeerte. Daarmee wordt gesuggereerd dat weliswaar ieder mens slechts een deel van de werkelijkheid kent, maar dan toch vanuit hetzelfde perspectief—zodat meteen de idee van een persoonlijke waarheid wordt afgewezen.

Het is onmiddellijk evident dat wie deze conceptie van de menselijke perfectie aanvaardt, geen ruimte vindt in zijn conceptueel systeem voor de verenigbaarheid, de harmonische coëxistentie van *vele* kwalitatief verschillende individuen, en dat het enige perfecte individu alleen de gehele mensheid kan zijn (als men aanvaardt dat ieder individu slechts een deel is), of dat de perfectie van ieder individu moet opgevat worden als de Mens-wording van ieder individu, d.w.z. als de vereenzelving van alle individuen—in elk geval als de opheffing van elke particuliere individualiteit. Als a en b beide gelijk worden aan c, dan worden ze ook gelijk aan mekaar. Maar tussen gelijken kan geen complementariteit¹⁷ bestaan: moreel perfecte individuen hebben mekaar niet nodig en hebben mekaar ook niets te bieden.

De afwezigheid van complementariteit in de ideale *societas* volgt uit het feit dat, als alle mensen in staat zijn hun ongedifferentieerd mens-zijn ten volle te realiseren—d.w.z. in staat zijn volledig afstand te doen van hun individualiteit, en dus van hun “imperfectie”—de afwezigheid van andere mensen in geen enkel opzicht een waardeverlies betekent voor de aanwezigen: iedereen is in staat alles te doen of te zijn wat om het even wie kan doen of zijn, niemand heeft unieke talenten. Dit is de essentie van de sociale conceptie van de *vrije* samenleving als een samenleving waarin alle afhankelijkheid van anderen is opgeheven—en waarin bijgevolg de aanwezigheid van anderen niet langer een bedreiging inhoudt voor wie dan ook. Dat is niets anders als een manier om te zeggen dat men meester is van zijn omgeving, die men volledig in zich heeft opgenomen: men is, in deze conceptie, enkel vrij als men alle anderen in zichzelf heeft opgenomen, en als men zelf in alle anderen is opgenomen. Vrijheid is enkel mogelijk in perfecte eenheid, voor het Ene, en nooit voor de velen die juist door hun onderlinge verschillen obstakels voor mekaar vormen en mekaars vrijheid

17 Zie PLATO: *Lysis*, 213(e)–223

belemmeren. Ideaal is, voor de sociale conceptie van mens en samenleving, dat alle individuen opgaan in een absoluut homogene eenheid.

Vanuit normatief oogpunt kan men dus aan de individuele mensen geen ultieme realiteit toekennen. Integendeel: de perfectie van ieder mens eist juist de opheffing van alle moreel relevante individualiserende kenmerken. Individuen zijn slechts “partiële” mensen. Individualiteit is synoniem voor onvolmaaktheid. Het individuele is wat zich van het algemene onderscheidt en de realisatie van het algemeenmenselijke in de weg staat. Hier komt een duidelijk dualisme naar voor, vermits de realiteit van de bio-genetische individualisering elke normatieve significantie moet ontzegd worden. De lichamelijke individualiteit speelt geen rol in de ethiek. Als partieel is het individuele ook determineerbaar, en dat betekent dat het in zich de negatie draagt van alle andere menselijke mogelijkheden. Als men deze premisse aanvaardt, dan moet men besluiten dat een individu nooit alsdusdanig een volwaardig mens kan zijn, vermits men dan moet zeggen dat een volwaardig mens juist *alle* menselijke mogelijkheden in zich realiseert. “Wordt Mens!” is een voorschrift dat precies de eis tot zelfopoffering en zelfverloochening tot uitdrukking brengt—eis die gegrond is in de overtuiging dat alleen door de inwilliging ervan de menselijke vervolmaking mogelijk is. Daarmee is ook duidelijk dat, wanneer de sociale filosofie oproept de anderen te respecteren, deze oproep niet moet geïnterpreteerd worden als een oproep de anderen te respecteren als anderen, maar als een oproep in allen de algemeen-menselijke natuur en dezelfde universeel-menselijke perfectie te respecteren.

Dat de sociale conceptie van mens en samenleving geen respect impliceert voor de anderen als anderen, is gemakkelijk te begrijpen: de anderen, als empirisch ervaarbare, individualiseerbare entiteiten, komt geen hogere graad van realiteit toe als het eigen empirische “ik”—en juist zoals dat eigen empirische “ik” geen normatieve betekenis heeft voor de sociale filosofie, zo heeft ook de ander als louter empirisch ander geen normatieve betekenis. Wat wel normatieve betekenis heeft is de voor alle mensen identieke perfectie van al het menselijke. Daarom kan men in de sociale filosofie geen normatieve betekenis hechten aan de grens bepalingen die corresponderen met en voortvloeien uit de activiteiten van de nog imperfecte, nog individualiseerbare mensen. Moreel gesproken behoort alles wat de een tot stand brengt aan allen toe, vermits in hem dezelfde algemeen-menselijke vermogens werken—vermogens die niet specifiek de zijne zijn, maar in

allen identiek zijn.

De sociale filosofie impliceert dat het individuele, en het individuerende zonder normatieve betekenis, dus mateloos zijn. Hoe minder gesocialiseerd, hoe matelozer: *homo homini lupus*¹⁸, iedereen wil alles, maar niet iedereen kan alles hebben. Zelfvervulling en zelfaffirmatie kan in deze visie alleen geconcipieerd als een strijd om alles tegen allen, een strijd die echter de onzekerheid verhoogt en iedereen in ongemakken en gevaar achterlaat. Als allen voor zich pogen hun omgeving te onderwerpen en meester te worden, dan moet iedereen mislukken in dat opzet. Geen harmonische samenleving is mogelijk als niet alle mensen erin slagen zichzelf te overwinnen en eendrachtig te handelen: alleen op die manier kan men het feit, dat iedereen alles wil, verzoenen met de norm, dat iedereen recht heeft op alles. Iedereen behoort te streven naar éénwording met alle anderen, zodat iedere bevrediging van iedere menselijke behoefte hem, *ceteris paribus*, evenveel voldoening schenkt, ongeacht of hijzelf of een ander de fysieke recipiënt van die voldoening is.

Men kan niet ontkennen dat vele mensen inderdaad de neiging vertonen de oorzaken van hun ellende of verdriet of lijden in de buitenwereld te projecteren—vaak terecht overigens—en daaruit de conclusie trekken dat controle over hun omgeving een noodzakelijke voorwaarde is om hun persoonlijk welzijn te verzekeren. Maar dat is toch nog wel wat anders als zeggen, zoals de sociale filosofie doet, dat een harmonische samenleving slechts mogelijk is als allen allen meester zijn. Want waar die mensen hun persoonlijk welzijn op het oog hebben, gedefinieerd in termen van hun eigen waarden en voorkeuren, daar heeft de sociale filosofie het over een algemeen-menselijk welzijn, gedefinieerd in termen van de ene of de andere conceptie van wat goed is voor de De Mens als dusdanig.

De moeilijkheid is uiteraard dat zo'n conceptie zo abstract en onge-specificeerd is, dat ze nauwelijks enige concrete implicaties heeft voor de praktijk van het dagelijks leven. Daarom moet de sociale filosofie voortdurend uitkijken naar tussenstadia, tussen de vele individuele mensen die juist als individuen geen enkele normatieve betekenis hebben, enerzijds, en De Mens die als volledig gedesindividualiseerde entiteit puur normatief principe is. Die tussenstadia vindt men in meer concrete totaliteiten, die, hoewel uiteraard ook slechts partieel en bevooroordeeld in hun partialiteit,

18 Cf. F.ENGELS: "Want wat een individu wil wordt verhinderd door alle anderen, en wat tot stand komt is wat niemand wil." Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy. New York 1959, 393.

toch boven de interindividuele verschillen uitstijgen en in zichzelf een *type* van mens-zijn concretiseren dat voldoende algemeen is om een norm te genereren voor de regeling van een aantal situaties. Er bestaat geen overeenstemming binnen de sociale filosofie betreffende het antwoord op de vraag wat die concrete tussenstadia wel zouden kunnen zijn¹⁹. Het gaat altijd wel om een of andere “gemeenschap”, ergens op de weg naar de perfecte, alle mensen omvattende *societas* maar juist welke gemeenschap is daarmee nog niet gezegd: het kan gaan om de onmiddellijke omgeving van de betrokken individuen wier gedrag men wil normeren, hun dorp, stad, staat, de natie, het volk, het ras, de klasse of de kaste, en noem maar op.

De essentiële idee is altijd dat die gemeenschap op de ene of de andere manier verantwoordelijk is voor wat het individu is—causaal verantwoordelijk—en dat haar aanwezigheid in alle individuen van die gemeenschap identisch is, als gevolg van een zogezegd gemeenschappelijk socialisatie- en assimilatieproces. Bovendien wordt aan die gemeenschap een normatieve waarde toegeschreven in die zin dat ze het individu disciplineert en aldus inschakelt in een ruimer geheel met een hogere graad van realiteit en objectiviteit: de gemeenschap bestaat vóór het individu en zal het ook overleven; zij eist van het individu dat het zich wijdt aan het gemeenschappelijk belang, zich identificeert met het geheel, en niet met het deel dat hijzelf is.

Omdat de gemeenschap, wat haar precieze aard en grenzen of omschrijving ook mogen zijn, “dichter” bij de allesomvattende zuivere mensheid staat, heeft ze ook een objectief moreel gezag over het individu. Alle rechten en plichten van het individu vinden, volgens de sociale conceptie, hun grond in de gemeenschapsethiek—de lotsbestemming van de gemeenschap. Het is pas als toebehorend tot een gemeenschap dat het individu een ethische dimensie krijgt. Het morele initiatief gaat a.h.w. uit van de gemeenschap. De morele vraagstelling “Wat behoor ik te doen?”, is een vraag die eigenlijk door de gemeenschap zelf moet gesteld en beantwoord: zij is pas een moreel subject, niet de individuele mens. Voor hem is elke moraal noodzakelijk heteronoom.

Het spreekt vanzelf dat de introductie van deze tussenstadia verstrekkende gevolgen heeft, zowel voor de theorie als voor de praktijk van de sociale conceptie van de mens. Door hun partialiteit zijn de gemeenschappen, groepen, collectiviteiten, enz. immers geen ultieme, absolute realisaties

19 Deze notie is m.i. de grote zwakke plek in de klassieke natuurrechtsleer, van Socrates (o.m. in *Crito*) en Aristoteles tot en met Leo Strauss en vele neo-Thomisten, en ook in het negentiende-eeuwse idealisme, zowel in Duitsland (Hegel) als in Engeland (Bradley).

van de totaliteit der menselijke vermogens, en dus geen belichamingen van die volmaakte eenheid die noodzakelijk is voor de sociale harmonie. Onvermijdelijk zijn ze even noodzakelijke bronnen van discordantie als de individuen zelf geacht worden te zijn. Zoals we hierboven, in het tweede hoofdstuk, al hebben gezien, bieden grote gemeenschappen de gelegenheid voor de vorming van subgemeenschappen, subculturen, enz., zodat we niet alleen staan met de tegenstelling *individueel belang—algemeen belang* maar ook met de tegenstelling *groepsbelang—individueel belang, groepsbelang—algemeen belang* en *groepsbelang—subgroepsbelang*. Deze complicatie van de sociale filosofie confronteert de mensen met een massa niet noodzakelijk concorderende normatieve typen, zodat zij uiteindelijk, ieder voor zichzelf moeten beslissen wat hun gemeenschap en hun morele code is, welke ethiek voor hen de geldige is. Waarop zouden ze die keuze moeten baseren? Deze vraag kan binnen het kader van de sociale filosofie niet beantwoord worden.

De notie van een eenduidige sociale autoriteit heeft geen relevantie buiten de context van een kleine, gesloten gemeenschap—de familie of de stam—en heeft zelfs daar bijna altijd de steun nodig van een mystiek-religieuze of magische omkadering, van een bovennatuurlijke, onontkoombare sanctie. In complexe gemeenschappen is de notie van de ondergeschiktheid van het individu aan de gemeenschap vrijwel niet specificeerbaar, zodat daar de sociale conceptie zeer vaak aanleiding geeft tot conflicten tussen “individu” en “gemeenschap” en tussen groep en groep conflicten die hun oorsprong vinden in het feit dat verschillende individuen zichzelf (of de gemeenschap) met verschillende groepen identificeren, of zelfs in het feit dat dezelfde individuen naar aanleiding van verschillende conflicten nu eens medestanders, dan weer tegenstanders zijn. Dit paradoxale resultaat toont de inherente beperkingen van de sociale filosofie. Zolang zij geen methode kan geven waaruit met zekerheid blijkt dat de termen waarvan zij zich bedient een exact vaststelbare, welomschreven referentie hebben, zal de eenheid die zij als normatief stelt, noodzakelijk chimerisch blijven.

EUDAIMONIE²⁰

De politieke filosofie ontkent op categorische wijze dat het individuele mateloos, zonder principe, zonder normatieve significantie is en dus ook dat elke ordening van het menselijk gedrag heterogeen moet zijn zij stelt niet dat de sociale harmonie als voorwaarde voor het persoonlijk welzijn, maar gaat er juist vanuit dat ieder individu de mogelijkheid heeft onder alle externe omstandigheden, zelfs de meest miserabele, een innerlijke adel te bereiken die het in staat stelt zelfs de moeilijkste tegenslagen het hoofd te bieden, zonder zijn zelfvertrouwen en zijn zelfwaardering te verliezen. Het is gebruikelijk hier de Griekse term 'eudaimonia' te bezigen, eerder dan de

²⁰ Zie vooral D.NORTON: op.cit., 216–240. alsook N.Branden, P.Breggin, Maslow e.a. psychologen. Het is misleidend "eudaimonie" al te sterk te associëren met geluksstreven (zie bijv. H.DE Vos: Inleiding tot de Ethiek. Nijkerk 1977, 153e.v.) waardoor het onderscheid met hedonisme en utilitarisme vervaagt, vooral omdat het woord 'geluk' zo dubbelzinnig is: het kan zowel een passief "geluksgevoel" aanduiden (dat kan variëren van extatische of orgastische gewaarwordingen tot gewoon "zich goed, tevreden, voldaan voelen") als de contradictievolle levensvreugde van iemand die weet dat zijn leven waard is geleefd te worden, dat hij in staat is zijn leven te leiden (d.w.z. leiding te. geven aan zijn eigen leven als handelen wijzen), en die ook weet wat dit voor hem impliceert. Zelfwaardering, zelfvertrouwen en zelfkennis zijn de voornaamste voorwaarden voor het eudaimonisch leven, of, zoals Aristoteles het uitdrukt: leven in overeenstemming met zijn deugd (met de eisen van een zo volmaakt mogelijke zelf-actualisering). Zie o.a. BRANDEN: *The Psychology of Self-Esteem*. New York 1981, НК 7 ("The Nature and Source of Self-Esteem"); P.BREGGIN: *The Psychology of Freedom*. Buffalo, N.Y. 1980, НК 3 ("Self-Love, Self-Esteem and Self-Interest"). Waar geluksstreven verwijst naar het bevredigen van verlangens als dusdanig, daar verwijst eudaimonie naar het bevredigen van de juiste verlangens; en waar gelukkig zijn verwijst naar het bevredigd zijn van verlangens, daar verwijst eudaimonie naar de wetenschap dat men op weg is naar de bevrediging van volgens een objectieve maatstaf geselecteerde en kritisch gewaardeerde verlangens ("In the psychology of self-determination, self-esteem is defined as the good feeling generated by placing high value on the conscious, ethical and rational exercise of free will, personal sovereignty, personal freedom and self-determination", BREGGIN, op.cit., 19—"Because pleasure attends the gratification of right and wrong desires indiscriminately, it offers no guidance to worthwhile living, and, as 'pleasure in the long run' happiness is in the same condition. The mistranslation of eudaimonia as 'happiness' is therefore fatal to the guidance that true eudaimonia offers. Eudaimonia is both a feeling and a condition. As a feeling it distinguishes right from wrong desire. Moreover, it attends right desire, not upon its gratification, but from its first appearance. Because eudaimonia is fully present to right living at every stage of development, it cannot constitute the aim of such living, but serves instead as merely a mark, a sign. It signals that the present activity of the individual is in harmony with the daimon that is his true self." NORTON, op.cit., 5). Het eudaimonisch of intelligent redelijk leven ontsnapt derhalve aan de "paradox van het geluk" die Anthony KENNY: "Happiness", *Proceedings of the Aristotelian Society* 66, 1965–6, 102 als volgt omschrijft: "The greater a person's education, and sensitivity, the greater his capacity for the higher pleasures and therefore for a richer life; yet increase in education and emancipation brings with it increase in numbers of desires, and a correspondingly lesser likelihood of their satisfaction... To increase a person's chances of happiness, in the sense of fullness of life, is eo ipso to decrease his chances of happiness in the sense of the satisfaction of desire." Die paradox bestaat enkel voor wie zich met zijn subjectieve begeerten identificeert; hij verdwijnt voor wie inziet dat de maatstaf voor zijn welzijn niet buiten hem ligt, in de dingen die zijn begeerte opwekken, maar in hem zelf.

meer vertrouwde termen 'geluk' of 'welzijn' die juist het onderscheid tussen externe en interne oorzaken van ongeluk verdoezelen.

Eudaimonisch leven is leven in overeenstemming met zichzelf, met zijn "ware zelf", en veronderstelt aldus zelfkennis en zelfwording. Het is in harmonie met zichzelf leven, als een integer mens, zonder contradicties, en niet slechts gelukkig zijn in de zin van "tevrede", "voldaan", "bevredegd", enz. De eudaimonistische ethiek is gebaseerd op het inzicht dat ieder mens een volstrekt uniek individu is (een inzicht dat veel ouder is dan de confirmatie ervan door de moderne genetica), met een volstrekt unieke perfectie, die alle andere perfecties uitsluit als onverenigbaar met het eigen principe. Dit is de Socratische opvatting dat er in ieder mens een *daimon* schuilt, zijn ware "ik", dat zijn gehele leven in moreel opzicht bepaalt—niet in de zin van "predetermineert", maar in die zin dat geen geluk mogelijk is voor wie niet in overeenstemming met zichzelf leeft. De "daimon" is het concept dat toelaat te verklaren waarom mensen die uiterlijk alles mee hebben, alles hebben wat conventioneel als een teken van succes geldt, toch een miserabel leven kunnen leiden, diep ongelukkig zijn, of vaak voor dezen die hen kennen zo'n meelijwekkende of weerzinwekkende figuren kunnen zijn, zonder enige achtenswaardige substantie; en ook waarom anderen, die nochtans met zware tegenslagen te kampen hebben, ziekten, ongevallen, tegenwerking, toch voorbeelden van kracht en overtuiging en onwrikbare consistentie kunnen blijven, die het vermogen hebben hun omgeving te blijven inspireren.

De aanwezigheid van die daimon toont zich ook in die op het eerste gezicht paradoxale ervaringen van het gevoel van onvoldaanheid of onverschilligheid dat soms het bereiken van een doel vergezelt, alhoewel men zich met de volle inzet van krachten aan de realisatie van dat doel heeft gewijd, het tegenover Jan en alleman heeft verdedigd, en er veel offers voor heeft gebracht; en ook in het gevoel van voldaanheid, tevredenheid en opluchting dat men ervaart bij de mislukking van een bewust gekozen project; in het feit dat men soms werkelijk van bepaalde dingen kan genieten, alhoewel men geleerd heeft en gelooft dat het verkeerd is die dingen te doen of te hebben; en ook in de immense fierheid die men kan ondervinden bij het doorzetten van de uitvoering van een zelfgekozen project, waarvan men weet en voelt dat het juist is, ook al weet men dat het een zware tol eist, en staat men onder zware druk om het project op te geven.

In al deze ervaringen komt het besef tot uiting dat er een realiteit is die

men niet kan wegcijferen, die men niet door een conventie kan omzeilen, en dat men zichzelf niet op willekeurige wijze kan herdefiniëren. De realiteit van het eigen zelf²¹ maakt dat we niet in staat zijn te kiezen wie we

21 Cf. L.STRAUSS: "Socrates deviated from his predecessors by identifying the science of everything that is, with the understanding of what each of the beings is. For 'to be' means 'to be something' and hence to be different from things which are 'something else.'" *Natural Right and History*. Chicago 1953, 122.

Het feit dat er menselijke individuen bestaan rechtvaardigt de vraag, wat ieder van die individuen is, d.w.z. de vraag naar de identiteit van die individuen. Het feit dat mensen zeker ook in cognitief opzicht niet onfeilbaar zijn rechtvaardigt de vraag naar een kritische studie van de geproduceerde identificaties. "No entity without identity"—maar dat betekent niet dat we telkens als we weten dat er iets bestaat ook weten wat het is dat daar bestaat. Dat geldt ook wanneer we die vragen m.b.t. onszelf stellen. De realiteit van het eigen zelf ontkennen lijkt in ieder geval absurd. Daarmee is nog niets gezegd over de uniekheid van het eigen zelf. Zoals in hoofdstuk 3 gesuggereerd lijken biologische gegevens alleen al een basis te geven aan die hypothese en de tegenovergestelde hypothese te ondergraven (of in elk geval de aanhangers van die hypothese ertoe te verplichten een volstrekt ascetische ethiek te ontwikkelen: een ethiek waarin gesteld wordt dat wat goed is voor de mensen niets te maken heeft met wat die mensen zijn, nl. individualiseerbare psychofysische specimen van een identificeerbare soort). Maar het is natuurlijk wel een logische mogelijkheid, dat de "sociale" hypothese correct is, en dat er maar een zelf is dat het ware zelf is van ieder mens (of van ieder lid van een bepaalde groep of van een bepaald ras), zo dat perfecte gemeenschap mogelijk is. Het is echter evident dat we niet weten dat die hypothese correct is, en zelfs dat er redenen te over zijn om eraan te twijfelen, zodat de sociale filosoof in elk geval moet pleiten voor een interim organisatie van de samenleving waarin mensen maximaal in de gelegenheid gesteld zijn hun zelfkennis te ontwikkelen, d.w.z. een maximale ruimte hebben voor het kritisch toetsen van hun zelfconcepties, en dat op een wijze die ieder van hen onder dezelfde methodologische spelregels plaatst. Die voorwaarde is noodzakelijk omdat de sociale filosoof toch hoopt dat van langsom duidelijker zal worden dat alle mensen fundamenteel dezelfde zijn: die vergelijking vergt echter een unieke, voor iedereen geldige methodologische procedure. Maar alleen het fundamenteel rechtsbeginsel komt hiervoor in aanmerking, als het enige beginsel waarin wordt afgerekend met de meester-slaaf relatie, en dus als het enige beginsel dat niet impliceert dat sommigen het recht hebben hun experimenten aan anderen op te dringen. Het fundamenteel rechtsbeginsel is m.a.w. het enige beginsel dat onvoorwaardelijk voor alle mensen kan gelden, ongeacht hun positie in ruimte en tijd, en ongeacht het aantal mensen op de wereld. Alsdusdanig is het het enige principe waarop een sociaal filosoof beroep kan doen als hij toegeeft dat het ware zelf van de mensen nog niet gekend is, en alleen experimenteel kan gekend worden. Men vergelijk in dit verband A.GEWIRTH: *Reason and Morality*. Chicago 1978, p.135: "The Principle of Generic Consistency (Act in accord with the generic rights of your recipients as well as yourself) is a necessary principle in two ways. It is formally or logically necessary in that for any agent to deny or violate it is to contradict himself, since he would then be in the position of holding that rights he claims for himself by virtue having certain qualities are not possessed by other persons having those qualities. The principle is also materially necessary, or categorical, in that unlike other principles, the obligations of the PGC cannot be escaped by any agent by shifting his inclinations, interests, or ideals, or by appealing to institutional rules whose contents are determined by convention." Gewirth benadrukt terecht dat een fundamenteel ethisch beginsel onafhankelijk moet zijn van enige particuliere conceptie van het goede, alhoewel het natuurlijk ook verenigbaar moet zijn met elke conceptie van het goede die voor wie dan ook zou blijken de juiste te zijn. Vandaar het grote belang van een consistente en (t.o.v. elke particuliere conceptie van het goede) onbevooroordeelde rechtsordering. Spijtig genoeg past Gewirth zijn inzicht helemaal niet consequent toe, zodat uiteindelijk zijn "rechtstheorie" duidelijk gekleurd wordt door Gewirth's persoonlijke opvatting van het goede—m.a.w. ze krijgt een duidelijk "ideologisch" karakter. Zie: R.PILON: "Ordering Rights Consistently: Or What We Do and Do Not Have Rights to Do" *Georgia Law Review* 13,4, 1979, 1171–1196.

zijn, en dus ook niet in staat te bepalen wat ons gelukkig zal maken en wat niet. Men is wie men is—ook al weet men, bij gebrek aan voldoende zelfkennis niet altijd wie men is (en sommige mensen komen dat nooit te weten). Het zelf, de daimon, het ware “ik” is een objectieve realiteit die subsisteert in ieder mens, juist zoals volgens de sociale filosofie het ongedifferentieerd menszijn, De Mens, subsisteert in ieder individu. Maar die daimon is uniek voor ieder mens: een reëel, volledig gedetermineerd en dus principieel determineerbaar iets, te midden van andere individuen van dezelfde soort, maar kwalitatief verschillend ervan.

De menselijke daimon is dus niet oneindig in de zin van onbegrensd. De eindigheid ervan impliceert een normatief belang. De sociale visie op de mens stelt dat de perfectie van ieder mens identiek is met de perfectie van alle andere mensen, dus dat wat goed is voor de ene eo ipso goed is voor alle anderen. Die perfectie is niet individualiseerbaar, niet determineerbaar, zonder concrete normatieve implicaties. Zij zegt wel wat “men” behoort te doen, maar niet wat u of ik behoren te doen. Zij zegt wel dat “men” alle menselijke vermogens behoort te perfectioneren, maar niet welke vermogens u of ik behoren te perfectioneren. De paradox van de sociale ethiek, zoals we hierboven hebben gezien, is dat ze alleen maar een illusie van normativiteit schept, maar geen concrete normatieve implicaties heeft voor het dagelijks leven in zijn onbeperkte variabiliteit en wisselvalligheid. Wie kan alle menselijke vermogens en mogelijkheden ten volle actualiseren? Het is weinig relevant te beweren dat dit weliswaar niet kan onder de huidige omstandigheden, maar dat eens het stadium van de sociale harmonie bereikt, dat wel zal kunnen. Die idee dat iedereen alle menselijke vermogens behoort te perfectioneren, dat iedereen “Mens moet worden” (en niet zichzelf), leidt, zoals we zullen zien, tot een maximaliserings-ethiek waarvan het enige principe is dat “meer beter is”.

Voor de politieke of eudaimonistische ethiek is die algemeen-menselijkheid, dat ongedifferentieerd mens-zijn, echter zonder normatieve waarde. Het is een uitgangspunt voor ieder individueel leven, niet de finale vervulling ervan. Ieder kind begint met de illusie dat het alles kan, of alles zal kunnen als het eenmaal groot zal zijn; maar het duurt niet lang voor het ontdekt dat bepaalde prestaties en levenswijzen buiten *zijn* mogelijkheden liggen en zullen blijven liggen. Het duurt niet lang voor het kind begint in te zien dat al die menselijke mogelijkheden niet een homogene massa vormen, maar een buitengewoon complexe structuur van alternatieven,

die mekaar uitsluiten en dus tot een keuze dwingen. De Mens, als de totaliteit der menselijke vermogens, of als de perfectie van alle menselijke vermogens, heeft voor de eudaimonistische ethiek geen normatieve of richtinggevende waarde, omdat zij juist de ware aard van die keuze voor ogen houdt. Als men dat ongedifferentieerd mens-zijn als fundamentele, waarde poneert, dan zegt men meteen dat in feite elke keuze onverschillig is, en dat men moet proberen niet te kiezen: immers in de mate dat iemand beslist zijn leven aan iets te wijden, beslist hij ook zijn leven niet aan andere dingen te wijden, en dat wil zeggen, voor de sociale filosofie, bepaalde menselijke waarden niet te realiseren—een “immorele” keuze, die alleen kan gevindiceerd worden als ze wordt voorgesteld als een “sociale” en niet als een individuele keuze. Voor de sociale filosofie is immers “de gemeenschap” het eigenlijke morele subject, en komt het aan de gemeenschap toe alle menselijke vermogens tot ontwikkeling te brengen. Indien dan de gemeenschap een bepaald individu met een bepaalde taak of specialisatie belast, dan volgt daaruit geenszins dat de gemeenschap een keuze maakt tegen andere mogelijkheden en vermogens: zij deelt die alleen maar toe aan andere individuen. Maar voor de politieke filosofie is deze “oplossing” alleen maar een spel met woorden: wat kan het betekenen dat de gemeenschap het eigenlijke morele, kiezende subject is? Alleen individuen zijn nadenkende, tot oordelen bekwame wezens; alleen individuen zijn morele subjecten. De sociale ethiek is een ethiek zonder een moreel subject.

De conclusie die de eudaimonistische of politieke ethiek hieruit trekt is dat, als het niet zo is dat er voor ieder mens afzonderlijk een eigen objectieve basis is voor de beoordeling van alle mogelijke levenswijzen, elke ethiek noodzakelijk louter subjectivistisch moet zijn—arbitrair en ongefundeerd. We hebben hierboven al gezien dat ook in de sociale filosofie zelf het gewicht van die kritiek tot uiting komt, in de erkenning van de noodzaak van een gemeenschapsethiek, een compromis tussen de volledige onbepaaldheid van het ideaal van de totale mens en de volledige determineerbaarheid van de als partieel en dus gebrekkig aangeduide individuele mensen. We hebben ook gezien, dat er geen enkel objectief criterium is om vast te stellen juist waar die gedeeltelijke concretisering van het supra-individuele moet halt houden, en zeker niet om vast te stellen dat de staat de correcte verhouding tussen concreetheid en normativiteit vat. Eens het pad van de concretisering betreden, heeft men geen enkele reden om het niet tot het einde toe te bewandelen. Als de

normatieve gemeenschap niet de gehele mensheid omvat, welk deel ervan dan wel? Natuurlijk is het onzinnig die concretisering te ver door te voeren als men gelooft dat het individu zonder principe is, mateloos, oneindig; maar waarom zou men dat blijven geloven?

De “gemeenschapsethiek” is niet meer dan een onstabiel compromis, een abstracte interpretatie van bepaalde individuen die zoeken naar een zin in de complexe massa historische gegevens, die niet dan door strenge selectie en vooringenomenheid als een coherent patroon kunnen geïnterpreteerd. De gemeenschapsethiek is een hypothetische constructie, die een bewust normatieve interpretatie Voorstelt van een conceptueel geïsoleerd en geabstraheerd geheel, dat echter geenszins het enige conceptueel isoleerbare geheel is dat men met behulp van dezelfde historische gegevens kan opbouwen. Alleen t.o.v. deze conceptuele modellen kan men waardeoordelen funderen. Dezelfde gegevens kunnen dienen om de stelling te verdedigen dat de gemeenschap evolueert naar een hogere fase, en om de stelling te verdedigen dat ze in verval geraakt—het hangt er maar van af welk model men hanteert, welk niveau van abstractie gekozen wordt en welke gegevens men als relevant voor de bepaling van de “identiteit” van de gemeenschap als een spatio-temporeel systeem van interacties aanvaardt.

De objectieve geldigheid van een ethiek gebaseerd op het concept van “de” gemeenschap wordt daardoor tot een zeer dubieuze zaak. En de strategie voor het bereiken van sociale harmonie, de aanvaarding door alle leden van de gemeenschap van dezelfde gemeenschappelijke morele code, een kwestie van partijvorming en machtsverhoudingen, eerder dan van morele groei. In naam van de eenheid wordt dan de tweespalt aangewakkerd, wat het normatief failliet betekent voor de sociale filosofie. Deze heeft geen andere keus dan terug te vallen op de bewering dat alleen kleine, gesloten gemeenschappen harmonisch kunnen zijn. Maar, zoals al opgemerkt laat deze bewering in het midden hoe het dan moet met de relaties tussen verschillende van die kleine gemeenschappen, en bovendien druist zij in tegen een massa empirische gegevens uit de sociologie en de ethnologie en andere sociale wetenschappen die de processen van sociale controle in kleine gemeenschappen hebben bestudeerd. Zoals Emerson stelde: “Ieder schip is een romantisch object, behalve dat waarin we zelf varen”²².

De cohesie van vele kleine gemeenschappen is zeer vaak een louter extern gegenereerd effect, bijv. een gevolg van de afwezigheid van haalbare

22 R.W.EMERSON: “Experience” Essays. 2nd series (1844)

alternatieven. Dit blijkt uit de vlucht uit de familie- en de stamverbanden, die optreedt van zodra de gelegenheid zich voordoet. Ook dit verschijnsel, dat zich bijna overal in de zgn. Derde Wereld manifesteert, illustreert de paradox en de theoretische zwakheid van de sociale ethiek. Hoewel een kleine gemeenschap inderdaad een concrete morele code kan voortbrengen, die duidelijke normatieve implicaties heeft voor het dagelijks leven van de leden van de gemeenschap, blijkt juist dat de reden te zijn waarom de normatieve kracht ervan veeleer repressief is dan bevrijdend, bevelend eerder dan richtinggevend. En de sociale harmonie die er uit voortkomt blijkt helemaal niet te resulteren in innerlijke harmonie, maar juist in gevoelens van onzekerheid en machteloosheid die onvermijdelijk samengaan met het inzicht dat elke mislukking van de gemeenschappelijke morele code, zelfs in triviale zaken, de radicale onintelligibiliteit van de gehele wereld impliceert. Zo'n ethiek laat immers geen marginale aanpassingen toe, die ieder lid van de gemeenschap in staat stellen zijn problemen naar eigen inzicht op te lossen. Zij sluit zich af voor de vorming van alternatieven, en wie dergelijke alternatieven zoekt plaatst zichzelf daarmee in de rand van de samenleving of daarbuiten. Juist doordat zo'n ethiek aan de gemeenschap als geheel wordt toegeschreven, doet ze de wereld als één blok verschijnen, als in zijn geheel te nemen of te laten—als iets wat helemaal niet van aard is rekening te houden met de specifieke problemen en omstandigheden van het individu. Wat de oppervlakkige toeschouwer voor harmonie verslijt is in de ogen van de aandachtige waarnemer vaak niet meer dan een voortdurend herhaald ritueel van pacificatie en onderwerping.

Zo'n sociale ethiek moet tenslotte uitlopen op een volledige morele ontreding van het individu: het wordt immers gedwongen de wereld voortdurend vanuit een ander standpunt dan het zijne te beschouwen, d.w.z. zichzelf als iets vreemds te zien, als iets louter uitwendigs—een object, geen subject. En vermits het zowel biologisch als logisch onmogelijk is werkelijk een standpunt buiten zichzelf in te nemen, wordt de mens hier gedwongen een spel te spelen dat hij niet kan winnen en dat bijgevolg geen gelegenheid schept tot het ontwikkelen van enig zelfvertrouwen of van enige zelfwaardering. Zijn enige hoop zit in het zich getrouw onderwerpen aan de regels van gemeenschap, aan de wet—en daarbij niet na te denken, niet te oordelen, maar passief uit te voeren en te gehoorzamen—ook al betekent dat al zijn persoonlijke Successen zullen opgeëist worden door de handhavers van de wettelijke orde, terwijl al zijn mislukkingen zullen

toegeschreven worden aan zijn persoonlijke tekortkomingen. Maar juist zoals dit principe—“het privatiseren van de verliezen of mislukkingen en het socialiseren van de winsten of Successen”²³—in de economische sfeer volslagen absurd en verlamdend werkt, zo kan het ook in de sfeer van het morele tot niets goeds leiden.

De impasse waartoe het concept van een sociale ethiek onvermijdelijk leidt, kan alleen doorbroken worden door de individuen zelf als de ultieme morele subjecten te nemen. Dat is de wet van de politieke ethiek: de realiteit van de individuele daimon van ieder mens is de grondslag van de eudaimonistische ethiek. De politieke conceptie van de zelfvervulling is niet deze van een zichzelf mateloos volproppen met alles wat in staat is behoeften, wensen, verlangens en begeerten te bevredigen. Dat is integendeel juist een conceptie die vooropstelt dat ieder mens in feite “alle mensen” is, en beantwoordt aan de idee dat elke beperking van buiten moet komen. Het ideaal van het eudaimonisch leven is dat van iemand die zichzelf gevonden heeft, en een volledig geïntegreerde, contradictie-loze zelfconceptie heeft ontwikkeld die, terwijl ze als basis voor al zijn handelingen dient, niet door de ervaring van de resultaten wordt tegengesproken. Fundamenteel is hier de zelfkennis, en dus het besef van de realiteit van het eigen zelf, het besef dat niet alles wat men doet verenigbaar is met wat men in feite is.

Dat men niet met zelfkennis geboren wordt, betekent niet dat men zichzelf, zijn daimon, kan ontwijken. Juist zoals het feit dat niemand geboren wordt met kennis van de reële, werkelijke omwereld, niet betekent dat de reële, werkelijke wereld geen enkele invloed heeft op het slagen of mislukken van wat men doet. Niemand kan zichzelf kiezen; niemand kan beslissen wat hem gelukkig zal maken en wat niet; niemand kan kiezen wat zijn sterke en wat zijn zwakke kanten zijn. Geen toewijding of inspanning kan iemand tot een ander maken dan hij is. Het is derhalve naast de kwestie alle mislukkingen toe te schrijven aan gebrek aan ambitie, of ernst of inspanning: men kan verkeerd kiezen, juist omdat zelfkennis, hoewel mogelijk, niet automatisch gegarandeerd is. En men kan verkeerd kiezen omdat bij de aanvang alle menselijke mogelijkheden, alle mogelijke levenswijzen, zich als mogelijkheden van en voor het individu openbaren.

23 Wat hiermee bedoeld wordt kan men het best observeren in bureaucratische organisaties: de successen van het optreden van een mindere worden opgeëist door zijn meerdere; maar als de mindere mislukt, dan is hij de zondebok. Vandaar de neiging tot conservatief, ongeïnspireerd volgen van (voor de ambtenaren) “veilige” regels.

Niets menselijks is mij vreemd: dat is de initiële positie—en dat kan ook niet anders, vermits men zichzelf eerst als mens moet specificeren voor men zichzelf als individu kan identificeren. “Wat ben ik?” gaat logisch de vraag “Wie ben ik?” vooraf.

De cruciale stap voor de morele ontwikkeling van het individu is het inzicht dat al die menselijke mogelijkheden geen homogene massa vormen waarvan alle elementen zich op precies dezelfde wijze tot het individu in kwestie verhouden, maar een complexe structuur van alternatieven—m.a.w. dat met al die menselijke mogelijkheden niet één uniforme perfectie verbonden is, maar een veelheid van mekaar uitsluitende perfecties, een veelheid van mogelijke levens. Dat inzicht genereert het bewustzijn van de keuze en dus van het morele probleem: niet alle mogelijke levens zijn voor mij even geschikt, welk leven behoort ik te kiezen, wie ben ik? Ethiek, levenskunst, is hier niet een kwestie van alles te bereiken wat menselijkerwijs mogelijk is, maar van juist dat te realiseren wat overeenkomt met het eigen reële zelf.

De zelfvervulling is hier, zo men wil, een overgang van oneindigheid naar eindigheid. Zonder zelfkennis lijken alle mogelijkheden zonder onderscheid de mijne, en kan ik mijn zelfwording alleen maar zien als mijn worden tot alles wat menselijkerwijs mogelijk is. Pas wanneer ik mezelf als iets bepaalds ga begrijpen heeft het zin te vragen wie ik ben. Het antwoord op die vraag is een aanvankelijk zeer rudimentaire zelfconceptie, die meer dan waarschijnlijk onjuist is, maar die toch de mogelijkheid impliceert de wereld *rond mij* te ordenen: ik kan mijn *zelf*conceptie testen—en dat is uiteindelijk wat bedoeld wordt met de uitdrukking ‘kritisch leven’. Niet alleen zijn die eerste zelfconcepties zeer waarschijnlijk onjuist, zij zijn ook hoogstwaarschijnlijk geen eigenlijke zelfconcepties, maar geleende concepties—men ziet zichzelf aanvankelijk vooral als datgene wat beantwoordt aan de meningen van anderen. Dat is niet erg, zolang men die geleende zelfconcepties niet als autoritatieve definities opvat, of er zich dogmatisch mee gaat vereenzelvigen.

De grote betekenis van zo’n zelfconceptie, ongeacht haar intrinsiek waarheidsgehalte, is dat ze het mogelijk maakt existentiële contradicties te ervaren, d.w.z. dat ze het mogelijk maakt te ontdekken dat men niet is wie men denkt te zijn. Ook hier is het mogelijk van zijn vergissingen te leren, maar dan moet men wel bereid zijn na te gaan hoe men de contradictie die men ervaart zal oplossen, welk van de contradictorische elementen men zal

opgeven en welk men zal bewaren. Zelfkennis is pas mogelijk als men leert inzien dat de conventionele waarderingen, op basis van de aanvankelijke, geleende zelfconcepties, niet noodzakelijk een betrouwbare gids zijn voor het eigen leven, en dat wie volgens de waardeoordelen van anderen leeft weinig meer te verwachten heeft dan een troosteloos bestaan waarin zelfs de grootste successen niet veel meer zijn dan onverschillige evenementen, of niet meer dan een charade, een leven in zelfbedrog, vol ergernis om de oneerbiedige spot van diegenen die het optreden kritisch gadeslaan.

Zelfkennis presupposeert een permanente bereidheid de eigen momentane zelfconceptie als een hypothese te beschouwen, en haar ook alsdusdanig aan te wenden: haar uit te testen, te toetsen aan de ervaring, te analyseren en te corrigeren waar nodig. Zelfkennis vereist m.a.w. een bereidheid tot experimenteren. Daarbij gaat het niet om een experiment om het experiment, om een spel, zoals de “eeuwige adolescent” schijnt te denken, maar om de zelfkennis, die een voorwaarde is—laten we dat toch vooral niet vergeten voor alle kennis. Alle kennis berust immers op oordelen, en alle oordelen zijn oordelen van een oordelend subject. Elk oordeel heeft de vorm “Ik meen dat...”—of het nu gaat om een alethisch, een esthetisch of een ethisch oordeel en kan alleen als oordeel begrepen worden vanuit het perspectief van een oordelend subject. Dat is de reden waarom kennis nooit “zuiver” kan zijn: alle kennis is perspectivistische kennis: haar objectiviteit is altijd relatief t.o.v. een bepaald gezichtspunt (waarbij men wel moet bedenken dat relativiteit objectiviteit niet uitsluit)—er is geen standpuntloze kennis. Het is echter de realiteit van het oordelend subject die belet dat dit perspectivisme noodzakelijk moet ontaarden in louter subjectivisme. Juist daarom is alle kennis afhankelijk van zelfkennis.

Het doel van het experimenteel uittesten van de eigen zelfconceptie is dus niets anders als het scheppen van de mogelijkheid alle vreemde oordelen, inclusief alle vreemde waarheden, als premissen van het eigen bestaan en het eigen handelen te elimineren. Dat is precies de functie van die moeilijke jaren die men de adolescentie noemt—en die voor sommige mensen blijkbaar nooit worden afgesloten. De adolescentie begint met de ervaring dat men niet is wie men denkt te zijn, met de ontdekking dat de identiteit, die men zowel in de eigen als in andermans ogen had, niet adequaat is, maar een vreemd en hinderlijk cocon waaruit verwachtingen groeien die men niet kan of niet wil waar maken. De overgang naar de volwassenheid eist een symbolische “vadermoord”, die niet noodzakelijk

destructief moet zijn t.o.v. de inhoud van de zelfconceptie die men tot dan toe had geleend, maar wel t.o.v. de motieven die tot haar aanvaarding hebben geleid—zij moet de conceptie die men van zichzelf heeft zowel naar haar voorwerp als naar haar bron in het eigen zelf verankeren. Pas wanneer dat gebeurd is, zijn de voorwaarden aanwezig voor de ontwikkeling van het zelfvertrouwen en de zelfwaardering waarin het leven zijn zin en zijn waarde manifesteert. Zelfvertrouwen en zelfwaardering presupponeren zelfkennis, niet in de zin van voltooide zelfkennis, maar in de zin van inzicht in de realiteit en de kenbaarheid van het eigen zelf. Met dat inzicht is de mogelijkheid gegeven alle ervaringen commensurabel te maken, te betrekken op de beantwoording van de fundamentele vraag: “Wie ben ik?”, en uit de geleidelijke beantwoording ervan een steeds coherenter oordeelsbasis op te bouwen.

Zelfvertrouwen en zelfwaardering zijn de essentiële aspecten van het eudaimonisch bestaan: ik kan iets van mijn leven maken; ik ben de moeite die het kost iets van mijn leven te maken, tenvolle waard. Het begrip van de individuele daimon levert meteen ook het criterium dat de ethische grondregel, dat men het beste van zijn leven behoort te maken dat men ervan kan maken, zijn ogenschijnlijk louter formeel-tautologisch karakter ontnemt. Die regel is moreel geldig, op grond van het beginsel, dat men zichzelf als rationeel wezen behoort te respecteren, en het besef dat het leven zich aandient als een veld van mogelijkheden, en niet slechts als een monolithische potentialiteit die nog enkel tijd behoeft om zich te kunnen actualiseren. Uiteraard behoort men het beste van zijn leven te maken dat ervan te maken is—maar wat betekent dit, als er geen maatstaf gegeven is t.o.v. dewelke men kan bepalen wat beter en wat minder goed is? We hebben al herhaaldelijk gezien dat het hopeloos is zo'n maatstaf buiten het oordelend subject te zoeken. Waarom zouden we hem echter buiten het oordelend subject zoeken? Die beslissing kan alleen gerechtvaardigd worden, als we zouden weten dat het oordelend subject, het individu, een entiteit zonder identiteit is, een entiteit zonder beginsel of finaliteit—iets totaal onbepaald of oneindig, iets mateloos. Maar niet alleen weten we dat niet, het is zelfs een buitengewoon onwaarschijnlijke, om niet te zeggen absurde hypothese. Zij interpreteert het feit dat zelfkennis niet zonder meer gegeven is, als een bewijs voor de stelling dat er niets te kennen is, dat het individu alsdusdanig geen enkele ultieme realiteit vertegenwoordigt. Maar die sprong van een epistemologische premisse naar

een ontologische conclusie is totaal ongeoorloofd, en zelfs in dialectisch opzicht contradictorisch (aangezien elke uitspraak over kenbaarheid de realiteit van het betrokken kennend subject presupposeert).

De politieke of eudaimonische ethiek ziet ieder mens als een unieke entiteit met een eigen beginsel en een eigen finaliteit (beide begrippen in hun normatieve betekenis genomen): ieder mens is een nieuw begin, een wezen zonder precedënten dat de premissen van zijn eigen bestaan als handelend wezen steeds opnieuw moet bevestigen. In die zin is initiëren, initiatief tonen, creëren, de som van alle waarlijk menselijke activiteit. In de politieke filosofie verschijnt het leven van een mens als een kunstwerk, de concretisering van een abstracte zelfconceptie. De beoordeling ervan heeft, zoals de beoordeling van elk kunstwerk, twee dimensies: een intrinsieke dimensie—hoe goed is het product als de concretisering van deze welbepaalde conceptie?—en een extrinsieke—hoeveel waarheid zit er in de conceptie zelf? Ook de perfecte uitvoering of concretisering van een zelfconceptie geeft geen bevrediging wanneer die conceptie zelf niet overeenstemt met het reële, zij het dan nog niet expliciet gekende “ware ik”—met de daimon van het individu—evenmin trouwens als zoveel van wat men kunst noemt een bevrediging geeft die dieper gaat dan bewondering voor de perfecte uitvoering van een “goede vondst”, wanneer die vondst slechts een arbitraire constructie is, zonder enige metafysische betekenis, zonder enig waarheidsgehalte.

De idee van het leven als kunstwerk impliceert dat het individu, wiens leven het is, de enige en ultieme maatstaf voor de beoordeling van dat leven is. Het gaat om zijn leven, en niet om dat van enig ander. Een andere maatstaf aanleggen voor de beoordeling ervan is puur subjectivistische kritiek uiten, zonder enige objectieve relevantie—het is zeggen dat de ander niet is wat een ander zou willen dat hij is. En uiteraard kan ook alleen diegene wiens leven het is zich definitief uitspreken over het waarheidsgehalte van de zelfconceptie waarnaar hij leeft hij alleen is in staat met de totaliteit van zijn bewustzijn, “aan den lijve” te ondervinden wat het is die bepaalde conceptie te concretiseren. Hij alleen kan definitief oordelen of de contradicties die hij beleeft tussen zijn verschillende ideeën, tussen een idee en een emotie, tussen zijn verschillende emoties—in de ene of de andere zin moeten opgelost worden. Contradicties wijzen alleen maar aan dat er een probleem is. Ze moeten opgelost worden door een reëvaluatie van alle premissen waarop ze berusten. In sommige gevallen is dat gewoon een kwestie van

nadenken. Zoals we al gezien hebben zijn er objectieve, algemeen geldige normen, normen die voor iedereen gelden, en die de formele, maar niet de inhoudelijke geldigheid van een zelfconceptie regelen. De dief of de heerser zal, als hij de poging waagt, zonder veel moeite een aantal van de contradicties die hij ervaart kunnen identificeren als consequenties van het feit dat de acties en producties waarop hij zich beroemt in feite niet zijn, maar andermans mogelijkheden en verwezenlijkingen belichamen. Hoe zou hij een contradictieloze levensvreugde kunnen hebben als hij voortdurend op zijn hoede moet zijn voor ontmoetingen met mensen wier vijandigheid of onderdanigheid hem herinnert aan de formele ongeldigheid van zijn zelfconceptie; of als hij zijn gemoedsrust alleen maar kan bekomen door zich te omringen met sycofanten, jaknikkers, en hielentlikkers die hem toch alleen maar zijn eigen lafheid weerspiegelen?

Zelfactualisering is iets wat men zelf tot stand moet brengen. Dat kan niemand voor een ander doen. Dat betekent echter geenszins dat men daarbij geen hulp van anderen van doen heeft. Integendeel: niet alle contradicties of perplexiteiten die men ondervindt zijn te wij ten aan een formeel ongeldige zelfconceptie. Om te beginnen is een zelfconceptie een zeer complexe zaak, een complexe bundel van ideeën, beelden, en abstracte karakterisering en evaluaties van werkelijke of vermeende eigenschappen. Zo'n geheel kan wel symbolisch gerepresenteerd, maar niet concreet gepresenteerd worden. Men kan wel ervaren wat het is zo iemand te zijn, maar men kan dat complex geheel niet waarnemen. Het is niet in de perceptie gegeven. Maar toch eist zelfkennis dat men zichzelf kan "zien", m.a.w. dat men zijn zelfconceptie kan concretiseren, waarnemen en als geheel beoordelen. Zoals Nathaniel Branden²⁴ opmerkt: een mens heeft behoefte aan een spiegel waarin hij zijn ziel kan waarnemen, waarin hij zichzelf kan zien zoals hij is. Die spiegel kan alleen een ander mens zijn, een ander bewustzijn: "Een mens is in staat zichzelf te kennen op louter conceptueel vlak. Wat een ander bewustzijn hem biedt is de gelegenheid zichzelf te zien". Die behoefte aan "zichtbaarheid" wordt geconditioneerd door het verlangen naar zelfkennis. Het is het verlangen naar zelfkennis dat de integere mens ertoe drijft zich "bloot te geven" aan andere integere mens, en hun gezelschap op te zoeken, vermits alleen andere integere mensen eerlijke "spiegels" kunnen zijn. Omgekeerd de beste manier om zelfkennis te ontlopen is het gezelschap op te zoeken van hypocrieten die niets liever

24 BRANDEN: op.cit. bij p.281, p.201

vragen dan dat ook hun zelfbedrog niet ontmaskerd zou worden, en wier ultieme justificatie is, dat “als ik het niet zou doen, dan zou een ander het doen”, d.w.z. dat hun handelingen precies niet van henzelf uitgaan.

Het verlangen naar zelfkennis is de essentiële voorwaarde voor die vorm van socialiteit die men ‘vriendschap’ noemt—“L’amitié” schrijft Etienne de la Boétie,

“c’est un nom sacré, c’est une chose sainte: elle ne peut exister qu’entre gens de biens, elle naît d’une mutuelle estime, et s’entretient non tant par les bienfaits que par bonne vie et moeurs. Ce qui rend un ami assuré de l’autre, c’est la connaissance de son intégrité”²⁵.

Vriendschap is uiteraard de meest concrete illustratie van het principe dat respect voor anderen een consequentie van het zelfrespect is, en daarmee van het fundamenteel rechtsbeginsel. De verbinding wordt hier verduidelijkt door Brandens concept van de psychologische zichtbaarheid. Het individualisme van de eudaimonistische of politieke ethiek is geen steriel atomisme, maar impliceert juist de noodzaak van een vrije socialiteit. Het doet dit via de methodologische vereisten van de individualistische ethiek. Hoewel het niet mijn bedoeling is hier te blijven stilstaan bij die methodologische vereisten, of zelfs maar een begin te maken met de ontwikkeling van de methodologie van de individualistische ethiek, toch moet hier in alle duidelijkheid gesteld dat, als het inderdaad zo is, dat een van de meest frequente motieven voor de aanvaarding van de premissen van sociale filosofie is, dat men vreest dat individualisme synoniem is met egoïsme of atomisme (in de speciale zin die dit woord in dergelijke discussies heeft), die vrees geheel en al zonder grond is. We hebben hier trouwens al meermaals gezien dat het precies de sociale filosofie is, die geen verklaring van de menselijke socialiteit kan geven²⁶: haar concept van de empirische mens is dat van een mateloos individu, dat alles wil, terwijl haar normatief concept (dat bevestigt dat ieder mens—of liever: ieder volwaardig moreel subject—recht heeft op alles) juist die complementariteit ontkent die verklaart waarom zelfs volmaakte mensen behoefte hebben aan mekaar. De sociale filosofie heeft geen andere mogelijkheid dan het sociale als sui generis te beschouwen, wat wel nuttig is als men het verschil tussen vrije en onvrije socialiteit wil verdoezelen, maar overigens geen enkele verheldering brengt. Integendeel:

25 LA BOETIE: op.cit. bij p.254, p.160

26 Zie C.A.CONLY: “Alienation, Sociality, and the Division of Labour: The Contradiction in Marx’s Ideal of Social Man.” *Ethics* 89, 1979, 82–94

we zullen zien dat een analyse van de sociale gerechtigheidsidee aantoont dat het onmogelijk is deze enige rationale fundering te geven. Die conclusie weerspiegelt uiteraard de negatieve conclusie van het onderzoek van de gehoorzaamheidsplicht en van het probleem van de vertegenwoordiging, dat nodig bleek bij de bespreking van de negaties van het fundamenteel rechtsbeginsel. Maar eerst moet nog duidelijk gemaakt dat het concept van de zichtbaarheid niet de enige “link” tussen individualiteit en socialiteit tot uitdrukking brengt. Een andere, nog veel belangrijker verbinding komt tot stand juist door de conceptie van de mens als een eindig individu, d.w.z. als iets wat noodzakelijk een complement heeft.

Ik heb hierboven de zelfvervulling een overgang van oneindigheid naar eindigheid genoemd. De politieke ethiek is inderdaad een ethiek van individualisering en individualisering impliceert grensbepaling, dus eindigheid. De primaire identificatie is niet meer dan de generische specificatie “Ik ben een mens” (of misschien: “Ik ben een lid van deze gemeenschap”) en deze specificatie betekent, om de beroemde woorden van Terentius te gebruiken: *Homo sum, nil humani a me alienum puto*. Het is echter zowel een bevrijdende als een pijnlijke ervaring te ontdekken dat niet al het menselijke gelijktijdig binnen het bereik van de eigen mogelijkheden ligt. Het is een bevrijdende ervaring, omdat ze de eerste erkenning brengt van een structuur in het aanvankelijk alleen als ongedifferentieerde massa ervaren veld van mogelijkheden, en daarmee ook het inzicht dat het niet alleen niet nodig, maar zelfs onmogelijk is zich de volle realisatie van al die menselijke mogelijkheden tot doel te stellen—en ook een pijnlijke ervaring, omdat ze het bewustzijn oplevert te moeten kiezen, zich te moeten beperken, en daarmee ook verkeerd te kunnen kiezen. Maar de keuze moet gemaakt worden, wil men niet met lege handen blijven zitten.

Naarmate de zelfkennis toeneemt ziet men niet alleen beter wie men is, maar ook wie men niet is: men leert inzien dat er waarden zijn die voor hun verwezenlijking op de inspanningen van anderen moeten rekenen. De zelfdeterminatie is, zoals elke determinatie, ook negatie—en wel de negatie van al die alternatieve menselijke mogelijkheden, al die alternatieve mensenlevens die alle met hun specifieke verlokkingen het individu naar zich toewenken en het afleiden van het leven dat alleen het zijne is. Zoals Chesterton schreef in zijn *Tremendous Trifles*: “The perplexity of life arises from there being too many interesting things in it for us to be interested

properly in any of them”²⁷. Hoe uit al die interessante mogelijkheden deze te kiezen die voor mij interessant is?

Het eudaimonisch leven wordt slechts bereikt wanneer men er in slaagt dat leven te identificeren, zich dat leven eigen te maken, dat volledig past bij wat men eigenlijk is, en zichzelf alle andere levens ontzegt—niet omdat men blind is voor hun intrinsieke waarde, maar omdat men weet dat men zelf niet in staat is hun waarde te realiseren, de belofte die ze inhouden waar te maken. De perfectie van al die andere levens is een taak voor de anderen. Daarmee is de zelfaffirmatie en de zelfdeterminatie ook de affirmatie van de intrinsieke waarde van alle andere mensen. Ieder van hen houdt de belofte in van de actualisering van de ene of de andere perfectie. Daarom ook is, volgens de politieke conceptie van mens en samenleving, de zelfaffirmatie van ieder verenigbaar met en complementair t.o.v. de zelfaffirmatie van alle anderen. Het menselijk geluksstreven kan niet de weg opgaan van de zelfverloochening en de zelfopoffering het moet integendeel de weg opgaan van de meest resolute maar kritische zelfactualisering, van de meest door-gedreven individualisering. Hoe meer men zichzelf affirmeert, hoe meer plaats men laat voor anderen. Hoe groter de zelfwaardering, hoe groter de waardering voor anderen die de waarden realiseren die buiten het eigen bereik liggen. Alleen wie het beste van zichzelf geeft, geeft anderen iets van onvervangbare waarde. Al het gepraat over altruïsme, medelijden en solidariteit kan niet verhelen dat het daarbij in de eerste plaats te doen is om zelfverloochening, om het compromitteren van iemands integriteit, en het intimideren van zijn persoonlijkheid. De techniek bestaat erin schuldgevoelens op te wekken, en iedereen te doen geloven dat zijn geluk de oorzaak is van het ongeluk van anderen, zijn rijkdom de oorzaak van de ontred-dering van anderen. De tragische contradictie van deze mensionwaardige trafiek in schuldgevoelens is dat zij zelfs de meest intense interpersoonlijke relaties (zoals een ander helpen zichzelf te worden—cf. ouder-kind relaties, man-vrouw relaties) onderdompelt in louter externe plichten, zodat ook deze relaties hun potentieel als bron van onverdeelde levensvreugde dreigen te verliezen, en het samenleven zelf gedegradeerd wordt tot een inherent en onherroepelijk failliet bedrijf waarin ieder schuldenaar en schuldeiser van allen is. Een dergelijke conceptie maakt de samenleving zelf tot iets onverklaarbaars en pervers.

De politieke conceptie van de samenleving is daarentegen eminent ver-

27 CHESTERTON: “The Secret of a Train” *Tremendous Trifles* (1909)

helderend. Zij toont juist waarom en hoe de hechtheid van een samenleving afhankelijk is van de groeiende morele perfectie van de individuen die de samenleving, de polis, constitueren. De individualistische ethiek spoort iedereen ertoe aan zijn morele waarheid in zichzelf te zoeken en uit zichzelf te verwerkelijken. Daarmee introduceert ze een proces dat iedereen toelaat ten volle zichzelf te actualiseren zonder daarbij in conflict te komen met anderen die ook de zelf-actualiseringsethiek volgen, en dat bovendien aan ieder duidelijk maakt hoezeer hij afhankelijk is van anderen voor de realisatie van die menselijke waarden die hij wel, als mens, erkent, maar die hij als individu, niet tot hun volle ontplooiing kan brengen zonder zijn waarden te compromitteren. Geen andere conceptie van de samenleving is zinvol, vermits een samenleving zelf slechts zin heeft als ze een bestaansreden heeft voor al haar leden.

De perfecte societas is daarentegen de eigenlijke negatie van de samenleving—in die zin dat in zo'n volmaakte societas ieder mens geacht wordt zichzelf volledig met alle anderen te identificeren. De sociale conceptie van de zelfvervulling eist een onderwerping van de omgeving, vermits ieder individu als oneindig, grenzeloos en mateloos wordt gedacht; maar aangezien daaruit alleen conflict en disharmonie kan ontstaan als iedereen zo handelt, moet die onderwerping van de omgeving getransformeerd worden in een onderwerping van allen aan hun omgeving. Van de samenleving heeft een individu niets te verwachten: zij is, in de sociale conceptie, de vereniging van alle anderen tegen hem. Zijn enige hoop is te vergeten wie hij is en zich willoos de wet te laten spellen door anderen. De perfecte polis daarentegen sluit zelfvervulling niet uit, maar in. De oorspronkelijke strijd van allen tegen allen wordt er niet beslecht door een universele onderwerping van allen aan anderen, maar door het feit dat iedereen zichzelf binnen zijn grenzen terugtrekt en begint te werken aan de perfectie van zijn unieke mogelijkheden en verwezenlijkingen. Zoals de dichter de eudaimonistische ethiek en haar politieke implicaties samenvat: "This above all: to thine own self be true, And it must follow, as the night the day, Thou canst not then be false to any man"²⁸.

In hoofdstuk 3 hierboven hebben we gezien dat ieder mens het recht heeft met zijn middelen te doen en te laten wat hij wil, dat men de uitdrukking 'zijn middelen' in naturalistische zin moet begrijpen (en niet in legalistische

28 W.SHAKESPEARE: Hamlet 1/3

zin mag opvatten), en dat iedereen het recht heeft zijn middelen onbeperkt uit te breiden en te ruilen voor andere middelen. Men ziet onmiddellijk dat als men deze stelling verbindt met het uitgangspunt van de sociale ethiek, dat meer beter is, het zeer gemakkelijk is het fundamenteel rechtsbeginsel in diskrediet te brengen als een harteloos, materialistisch beginsel. Het moet ondertussen echter al duidelijk geworden zijn dat er geen sprake van kan zijn het fundamenteel rechtsbeginsel te verbinden met een ethische theorie die impliceert dat iedereen eigenlijk recht heeft op alles (en daarom recht op niets wat hem niet door een of andere universele wet wordt toegekend). Het geldigheidsbewijs voor het fundamenteel rechtsbeginsel berust op het principe van de morele autonomie van ieder mens, d.w.z. op het principe dat ieder mens zijn morele code, zijn normatief beginsel, uit zichzelf moet ontwikkelen.

Het is natuurlijk waar dat vele mensen gewoon geen levensdoel hebben, en dus ook geen principe voor de samenstelling van hun vermogen. Zij verzamelen alles en nog wat en kennen geen ander criterium voor het succes van hun handelingen als de aangroei van hun vermogen. We kunnen niet zeggen dat dergelijk gedrag altijd principeloos is. Het correspondeert immers met een bepaalde normatieve conceptie van de mens. De anti-individualistische ethiek, die als ideaal stelt dat ieder mens alle menselijke mogelijkheden behoort te actualiseren, keert zich immers tegen het principe van de arbeidsverdeling en de onderlinge afhankelijkheid die geïmpliceerd liggen in de idee van de eindige mens en van de veelheid van eindige mensen. Zo schrijft Marx in een bekende passus:

“Zodra immers de arbeidsverdeling ontstaat, heeft ieder een bepaalde exclusieve werkkring die hem wordt opgedrongen en waaraan hij niet kan ontsnappen. Hij is jager, visser, herder, of criticus, en moet dit blijven als hij zijn middelen van bestaan niet kwijt wil raken—terwijl in de communistische maatschappij, waar niemand één exclusieve sfeer van werkzaamheid heeft, maar iedereen zich in welke richting hij maar wil kan bekwamen, de maatschappij de algemene productie regelt en mij juist daardoor de mogelijkheid geeft, vandaag dit en morgen dat te doen, ‘s ochtends te jagen, ‘s middags te vissen, ‘s avonds veeteelt te bedrijven, en na het eten de kritiek te beoefenen, al naargelang ik verkies, zonder ooit jager, visser, herder of criticus te worden”²⁹.

29 K.MARX & F.ENGELS: “Die Deutsche Ideologie” Werke, Berlin 1960, dl.3,p.30. Marx heeft later, in *Das Kapital*, deze stelling afgezwakt en de arbeidsverdeling aanvaard, maar dan niet als een door het verschijnsel van de menselijke verscheidenheid en individualiteit te verklaren fenomeen, wel als een sociale noodzaak: de gemeenschap heeft behoefte aan specialisten; het is dan ook de gemeenschap

In deze passus komt zeer duidelijk tot uiting dat het als ideaal afgeschilderde amorfe leven van de mens voor wie het onderscheid tussen het eigene of het particuliere, enerzijds, en het gemeenschappelijke of algemeen menselijke, anderzijds, verdwenen is, in feite de afwezigheid van schaarste, dus overvloed vooronderstelt. De naïviteit van de uitspraak dat “de maatschappij de algemene productie regelt” terwijl wij allemaal gaan vissen of zonnekloppen is ontstellend. Maar vooral treffend is de idee dat iedere gril waard is gevolgd te worden, dat het dilettantisme van de financieel geborgen playboy de actualisering van de menselijke perfectie moet zijn: “En nu ga ik boeren, en dan ga ik schilderen. Morgen schrijf ik een toneelstuk en overmorgen beklim ik de Everest”. Het is het leven van de Don Juan, verward, zoals Kierkegaard het uitdrukt, in een “zielloos aestheticisme”, zonder principe, afgestemd op het vervullen van iedere momentane gril—zonder duurzaamheid en zonder integriteit.

die de arbeidsverdeling zal vaststellen door ieder zijn plaats in de maatschappelijke productieketen toe te wijzen. De arbeidsverdeling past in Marx' conceptie van “het rijk van de noodzaak”, d.w.z. de strijd van De Mens tegen De Natuur. Zij heeft een organisatorisch, geen spontaan karakter: ze beantwoordt niet aan de individuele behoefte tot zelfbeperking en aan complementaire individuen, maar aan de behoefte van de georganiseerde gemeenschap om zo efficiënt mogelijk al haar behoeften te bevredigen. (Zie het citaat naar Lomasky, supra noot bij 320). De realisatie van dit schema vereist uiteraard een systeem van slavernij onder alle omstandigheden waarin de mensen niet reeds allen tot ongedifferentieerde en ondifferentieerbare soort-mensen geworden zijn. Dit delicate punt wordt door tenminste enige marxisten en socialisten toegegeven: zo TROTSKY op het IX^e Congress van de KP in de USSR, zo R.L.HEILBRONER: *Marxism: For & Against*. New York 1979, HK 5: “The creation of socialism requires the curtailment of the central economic freedom of bourgeois society, namely the right of individuals to own, and therefore to withhold if they wish, the means of production, including their own labour. The full preservation of this bourgeois freedom would place the attainment of socialism at the mercy of the property owners who could threaten to deny their services to society—and again I refer to their labor, not just to material resources—if their terms were not met.” In vroeger verschenen artikel, in *Dissent*, zomer 1978, benadrukte Heilbroner de noodzaak van een “collective morality” in de socialistische samenleving, en van de middelen om die af te dwingen. Vgl. de vage uitspraken van Marx zelf over “...een gemeenschap... van vrije individuen, die hun werk doen met de gemeenschappelijke productiemiddelen, en waarin de arbeidskracht van al de verschillende individuen bewust wordt aangewend als de verzamelde arbeidskracht van de gemeenschap.” (Zie R.FREEDMAN (ed.): *Marx on Economics*. Harmondsworth 1976, p.232) De vraag hier is: bewust aangewend door wie? voor wie? onder welke voorwaarden? (Een aanwijzing voor het antwoord op deze vragen vindt men in de recente studie van de Hongaarse sociologen G.KONRAD & I.SZELENYI: *The Intellectuals on the Road to Class Power*. New York 1979)—pas als er een volledig en spontaan gesocialiseerde Mensheid tot stand komt kan dit schema zonder repressieve middelen bestaan, maar dan moet het wel om een nieuwe soort mens gaan, vermits zelfs de beste gewoonten niet erfelijk zijn. Zie overigens F.ENGELS: “On Authority”, *Selected Works I*, Moskou 1958, p.637: “At least with regard to the hours of work one may write upon the portals of these factories: *Lasciate ogni autonomia, voi ch'entrate!*”—en deze beschrijving van het communistisch productiesysteem heeft duidelijk niets meer te maken met de “loutere supervisie over de productie” uit het Communistisch Manifest, noch met de bewering, in de *Grundrisse*, dat “de arbeider niet langer de voornaamste werkkraft in het productieproces (zal zijn), maar naast het productieproces bestaat” D.McLELLAN (ed.): *Marx' Grundrisse*. New York 1971, p.142.

Van zodra we echter in aanmerking nemen dat er schaarste is en moet zijn, zolang er mensen zijn, zien we dat mensen wier ideaal is alles en nog wat te zijn, tot de conclusie moeten komen dat ze alles kunnen gebruiken, dat ze nooit genoeg kunnen hebben om alles te doen waartoe ze zich ooit eens geroepen zouden kunnen voelen—en vooral dat ze nooit genoeg geld kunnen hebben, want geld is het universele ruilmiddel, waarmee men “alles” kan kopen, zodat het het meest aangewezen middel is voor diegenen die nog niet precies weten wat ze met hun leven zullen aanvangen. Vele mensen geloven inderdaad dat ze niets zijn als ze niet alles of toch zoveel mogelijk zijn, en negeren op die manier de ethische significantie van hun eigen “ik”, van hun eigen intrinsieke waarden. Voor hen is zelfactualisering de zogenaamde kloof tussen het particuliere en het algemene niet alleen te handhaven maar te verdiepen. Zijn eigen leven te beleven als iets dat tegelijkertijd uniek en exclusief is, een eigen standpunt innemen en van daaruit een strikt persoonlijke visie op alle dingen ontwikkelen, wordt afgekeurd, precies omdat men zo’n houding als asociaal en competitief eerder dan als sociaal en onderdanig herkent—als de affirmatie van een uniek waardenperspectief, eerder dan als de aanvaarding van een aan allen gemeenschappelijk systeem van waarden. Wat blijft er dan over dan zich open te stellen voor alles en in de accumulatie van alle middelen, d.w.z. van abstracte rijkdom (in de vorm van politieke macht of geld) het teken van het succesvolle leven te zien?

Het amorfe karakter van zoveel vermogens vindt zijn oorsprong in het amorfe karakter van zoveel mensen—maar zeker niet in de toepassing van het fundamenteel rechtsbeginsel zelf. Het fundamenteel rechtsbeginsel heeft zijn grondslag in de individualistische ethiek, maar is niet begaan met de morele beoordeling van enig mens. Het heeft geen ander object dan de grenzen te bepalen waarbinnen de mensen hun ondernemingen mogen organiseren, ongeacht hun motieven en morele opvattingen. In die zin moet men zeggen dat iedereen het recht heeft zijn leven te verkwalen—zijn leven, niet net leven van enig ander. Zolang iemand die grenzen respecteert kan men niet zeggen dat hij een ander in diens mogelijkheden en verwezenlijkingen schaadt, zelfs niet wanneer hij zich overlevert aan de meest “rusteloze en eindeloze accumulatie van steeds meer en meer rijkdom”: hij ontnemt de ander niets waar deze recht op heeft. De enige die hij schaadt is zichzelf, nl. door het doel op te offeren voor het middel en de accumulatie van middelen tot doel op zich te verheffen. Vanuit het

standpunt van de individualistische ethiek kunnen we zo iemand kritisch beoordelen, maar moeten we ook erkennen dat hij als moreel autonoom subject het recht heeft zijn eigen wetgever te zijn.

GELIJKHEID EN GERECHTIGHEID

Het uitgangspunt van de wijsbegeerte is het bewustzijn van de menselijke feilbaarheid. Het menselijk leven is een aaneenschakeling van pogingen problemen van allerlei aard op te lossen. Impliciet in elke poging is een reeks van oordelen omtrent de manier waarop de wereld samenhangt, en in welke toestand hij zich bevindt; omtrent de aard van wat een bevredigende oplossing van het probleem zou zijn; en omtrent de geschiktheid van een bepaalde methode om tot die oplossing te komen. Keer op keer blijkt echter dat wanneer we handelen op basis van die oordelen, het resultaat niet is wat we hadden verwacht: ofwel bereiken we het gestelde doel niet, ofwel blijkt het geen oplossing te bieden voor het gestelde probleem, ofwel blijkt de oplossing zelf niet geheel bevredigend (bijv. wanneer we tot de ontdekking komen dat het probleem verkeerd gesteld was). Blijkbaar is de mens vrij om de realiteit te miskennen, maar niet vrij eraan te ontsnappen. En de prijs die hij voor die miskennis betaalt is pijn, angst, vrees, onvoldaanheid, ellende, dood. Leven in schoonheid is de mens niet zonder meer niet zonder meer gegeven, en dat is zo waar, dat voor velen 'leven' synoniem is met 'lijden' en 'samenleven' met 'medelijden', en niet weinigen de mening zijn toegedaan dat het de hoogste opgave is voor het intellect het lijden te rationaliseren en te verheerlijken als de diepste betekenis van het leven zelf, als de gerechtvaardigde losprijs die de mens moet betalen voor het kwijten van zijn erfschuld—een schuld die hij moet dragen omwille van de zonde van het bestaan zelf: voor de mens is zijn schuldig-zijn.

Uit het bewustzijn van de menselijke feilbaarheid ontspringt de noodzaak te oordelen. Net zomin als het leven in schoonheid de mens zomaar gegeven is, is ook het leven zelf hem niet zomaar gegarandeerd. Zoals leven zo is ook overleven, in leven blijven, een opgave, geen automatisch vervulde voorwaarde. Niets is voor de mens bereikbaar als hij het niet door zijn handelingen tracht veilig te stellen. Maar handelen is het doelgericht inzetten van middelen op basis van oordelen. Mensen hebben het vermogen hun doelstellingen, hun middelen en methoden te kiezen, en ze hebben ook het vermogen de theorieën van de wereld te kiezen op basis

waarvan ze middel–doel relaties kunnen identificeren. Kennis, middel, doel: het concept van het handelen impliceert dat het handelende subject in het bezit is van de fundamentele oordeels-categorieën van het ware, het goede en het schone.

Wat deze drie categorieën integreert is de notie van de handeling. Elke handeling impliceert een min of meer overtuigende affirmatie: “dit is geloofwaardig; dit is begerenswaardig; dit is efficiënt”. Een handelend subject is een oordelend subject. Zoals Ludwig von Mises het uitdrukt: denken en handelen zijn “cogenerisch”: denken is handelen en handelen is altijd ook denken. Elk oordeel gaat uit van een oordelend subject, is subjectbetrokken, maar daarom nog niet “subjectief” (vermits het oordelend subject zelf een objectieve realiteit bezit). Elk oordeel presupposeert, als oordeel, een antwoord op de vraag: “En waarom zou *ik* geloven dat dit waar, schoon, goed is?” Elk oordeel geeft een impliciete verwijzing naar de eigen, persoonlijke criteria voor waarheid, goedheid, schoonheid, die voor niemand anders dan het oordelend subject doorslaggevend behoeven te zijn. Voor geen enkele persoon is de relevante vraag, of een bepaalde handeling behoort gesteld te worden; wel: welke handeling behoort ik te stellen. En dat is, zoals we gezien hebben, een vraag die de noodzaak van zelfkennis aan het licht brengt. Het ware, het schone, en het goede zijn geen vrij rondzwevende abstracties, maar oordeelscategorieën waarvan de noodzaak zich doet gevoelen in de ervaring van de eigen feilbaarheid, in het besef dat alle oordelen uitgaan van hetzelfde subject, en niet kunnen geordend worden zolang het subject zelf niet bekend is. Zolang dat niet het geval is, heeft elke poging die beoordelingsproblemen op te lossen noodzakelijk een arbitrair karakter.

Zelfkennis moet verworven worden. We kunnen ons in onszelf vergissen. Evengoed als we vrij Zijn de realiteit van de omgeving te miskennen, maar niet vrij eraan te ontsnappen, zo zijn we ook vrij de realiteit van ons zelf te miskennen, maar evenmin vrij aan onszelf te ontkomen. Gewoon zeggen: dat ben ik, en dat is het leven dat mij zal toelaten mezelf te actualiseren, biedt geen enkele garantie dat dat leven mij zal toelaten mijn leven te identificeren als het beste dat in mijn mogelijkheden ligt. In zekere mate kunnen we onze omgeving zelf kiezen, en daardoor onder controle brengen—maar in geen geval kunnen we onszelf kiezen. Ken u zelf! is de eerste imperatief van het leven. Al is het waar dat in ieder mens iedere menselijke perfectie als een potentialiteit subsisteert, het is zeker niet waar

dat het voor ieder mens onverschillig is welk leven hij leidt. Het ethisch probleem is juist: welk leven te kiezen? wat is mijn persoonlijke perfectie? welk leven is voor mij het beste? welk principe behoort ik te actualiseren? Pas die keuze maakt het mogelijk zin te geven aan het concept van morele grootheid, geëxemplificeerd door de integere mens, diegene die zichzelf, d.w.z. zijn van alle andere mogelijke principes onderscheidbaar beginsel actualiseert, en wiens leven een geïntegreerde, coherente eenheid vormt precies doordat het de ontwikkeling is van alle implicaties van zijn unieke persoonlijkheid.

Die ontwikkeling is uiteraard geen automatisch proces. Integriteit presupposeert zelfkennis, vermits alleen zelfkennis iemand in staat stelt al zijn oordelen vanuit hetzelfde beginsel te vellen, al zijn oordelen te genereren als oordelen van hetzelfde subject. Pas de zelfkennis schept de mogelijkheid coherent te oordelen en in de oordelen en de handelingen die erdoor geleid worden de bevestiging van zichzelf te vinden, de praktische confirmatie van de juistheid van een bepaalde zelfconceptie. De integere persoon is in staat een principiële keuze te maken, doordat hij een determineerbaar principe actualiseert: hij kent zijn roeping, hij heeft zichzelf gevonden onder alle mogelijke mensen die in hem subsisteren. Maar juist omdat hij weet wie hij eigenlijk is, welke menselijke perfectie de zijne is, weet hij ook welke de zijne niet is. *Omnis determinatio est negatio*. Zelfkennis is ook kennis van de ander als ander; zelfbepaling is, om het hierboven gebruikte beeld nog eens te citeren, ruimte laten voor de ander. Daarom is de integere mens, die alleen zichzelf wil zijn, de enig werkelijke “sociale” mens, vermits hij in ieder mens een ander principe herkent, en dus inziet dat de actualisering van alle menselijke waarden alleen door vele mensen kan verwezenlijkt—alle mensen zijn finaal complementair, en dus zeker niet onderling verwisselbaar. Alleen wie zichzelf perfectioneert, wie van zichzelf het beste maakt dat ervan te maken is, kan het beste van zichzelf geven—en daarin ligt juist zijn existentiële waarde voor alle anderen, in het feit dat hij iets tot stand brengt wat niemand anders kan verwezenlijken.

Zelfkennis moet geproduceerd worden, en dat kan alleen langs experimentele weg: de weg van de zelfkennis is die van de “trial and error”. Een mens kan enkel tot zelfkennis komen door hypothesen over zichzelf te vormen en deze te testen. Deze hypothese is de basis van zijn handelingen, en is wat hij evalueert in de beoordeling van de resultaten van zijn handelingen. Een hypothetische zelfconceptie wordt getest door haar te

concretiseren, de voorspellingen of beloften die ze bevat waar te maken, en na te gaan of de daardoor mogelijk gemaakte zelfperceptie de zelfconceptie confirmeert of niet. Op die wijze kunnen we geleidelijk tot zelfkennis komen, door de ervaring van een groeiende integriteit, een toenemende harmonie van conceptie en perceptie, denken en voelen. We hebben het hier vanzelfsprekend over een uitermate praktisch proces. Zelfkennis is geen zuivere “theoria”, en kan het ook niet zijn. Zelfkennis is iets wat men al doende verwerft: al doende leert men niet alleen de wereld rondom, maar ook en vooral zichzelf kennen.

Geen leven is meer miserabel dan het leven van hem die zichzelf willens en wetens negeert en zijn levenstijd besteedt aan het concretiseren van een zelfconceptie waarvan hij weet dat ze vals is (bijv. omdat hij gelooft dat zijn sociale omgeving dat meer op prijs zal stellen). Geen cultuur zal meer miserabele schepsels voortbrengen dan deze die de ene of de andere “sociale ethiek” in de plaats stelt van de morele autonomie van het individu, en daardoor juist eist dat mensen zich anders gaan gedragen dan ze zijn. Zo’n sociale ethiek presupposeert een onoplosbare contradictie tussen eigenbelang en algemeen belang (het belang van niet genoemde anderen), terwijl toch de propaganda voor zo’n ethiek een van de voornaamste factoren is voor het verschijnen van die contradictie, zoals we hierboven al gezien hebben. Het ergste is wel, dat zo’n ethiek in zichzelf contradictorisch is—d.w.z. in feite elke beleving van het morele onmogelijk maakt, reduceert tot een louter extern ondergaan van een plichtsbefes dat geen enkele fundering heeft in de rationele natuur van de individuele mensen. Die stelling, waarop ik hierboven al herhaalde malen gezinspeeld heb, moeten we nu van dichtbij bekijken. Als we ze kunnen verdedigen, dan is meteen duidelijk dat de idee van de mens als een animal sociale geen normatieve implicaties heeft, en krijgen we nogmaals een bevestiging van de hypothese dat de contradicties en onvolkomenheden van de alternatieve rechtstheorieën (die het fundamenteel rechtsbeginsel negeren) verbonden zijn met, en misschien wel voortkomen uit, de contradicties en onvolkomenheden van dat sociale mensbeeld zelf.

Uit de omstandigheid dat de problematiek van het goede, het ware, het schone onmiddellijk verbonden is met die van het zelfbewustzijn en de zelfkennis, volgt dat er voor ieder individu een persoonlijke waarheid, een persoonlijke schoonheid (of “adel” zoals men placht te zeggen) en een persoonlijke goedheid is. Dit impliceert geen subjectivisme, vermits voor

ieder individu het ultieme criterium van zijn oordelen zijn eigen zelf is, dat hoewel vaak genoeg onbekend, toch objectief bestaat. Het impliceert zelfs geen radicaal relativisme hoewel voor ieder individu het antwoord op de vraag “Wie ben ik?” noodzakelijk verschillend is, het antwoord op de vraag “Wat ben ik?” toch voor ieder van ons noodzakelijk identiek is: “een mens”. De betekenis van het bestaan van persoonlijke waarheden en waarden, is dus dat ieder mens de belofte inhoudt van een eigen individuele, maar menselijke perfectie, en dus ook van een volstrekt uniek perspectief op alle dingen—uniek maar menselijk, en dus verwant met alle andere menselijke perspectieven.

Het is absoluut noodzakelijk goed te begrijpen dat deze verwantschap geen gelijkheid is. Als twee verschillende dingen beide perfect en compleet zijn, dan zijn ze noodzakelijk incommensurabel, in die zin dat het even onjuist is te zeggen dat het ene “beter” (of “slechter”), of “meer” (of “minder”) is als het andere, als dat ze beide “even goed” of “evenveel” zijn. Ieder van die oordelen zou immers moeten toegeschreven worden aan een oordelend subject, dat zelf noodzakelijkerwijs slechts één perspectief vertegenwoordigt, zodat de in die oordelen uitgedrukte commensurabiliteit niets anders is als de triviale bevestiging van het feit dat ook dat subject een subject is, een perspectief op alle dingen. Het ‘beter’ of ‘evenveel’ van die oordelen is altijd een ‘beter–vanuit–mijn–standpunt’, een ‘evenveel–vanuit–mijn–standpunt’, enz. Er is geen standpuntloos oordeel, en er kan ook geen standpuntloos oordeel zijn. Hoewel vanuit een bepaald standpunt alle dingen commensurabel lijken, en in het oordeel commensurabel gemaakt worden, toch kan men hieruit niet besluiten dat alle standpunten commensurabel zijn. Want dan zou men een subject moeten veronderstellen dat alle dingen tegelijkertijd onder alle voltooide perspectieven kan begrijpen—een oneindig en dus totaal ongedetermineerd en ondetermineerbaar subject, dat meteen ook een subject zonder enige objectieve identiteit zou zijn, een subject zonder mogelijkheid tot zelfkennis. Maar zo’n subject kan niet bestaan als oordelend subject, aangezien oordelen altijd een keuze impliceert, en dus behoefte heeft aan een objectief criterium, aan een wel bepaald perspectief op de voorliggende alternatieven—zoniet moet de keuze noodzakelijk arbitrair zijn, de uitdrukking van een totaal geïsoleerde gril. Voor een eindig, dus determineerbaar subject is dit criterium noodzakelijk zijn zelf, dat als objectief ens reale in het subject zelf subsisteert en zich alsdusdanig geheel aan zijn keuze onttrekt. Maar voor een oneindig

en onbepaald subject is deze mogelijkheid uitgesloten: het kan in zichzelf geen principe voor zijn oordelen vinden; als niet gedetermineerd, infinit, kan het ook geen negatie funderen, en dus ook geen keuze. Een oordelend subject kan het principe voor zijn oordelen alleen in zichzelf vinden (vermits al de rest object van beoordeling is) als dat subject eindig en determineerbaar is—alleen dan kan het een bepaald standpunt innemen, de dingen in een bepaald perspectief zien, en zichzelf als slechts een onder vele mogelijke standpunten. En alleen wanneer men zichzelf als slechts één onder vele mogelijkheden ziet, kan men, door de uniekheid van het eigen perspectief, alle andere perfecties commensureren, d.w.z. in relatie brengen met zichzelf—juist zoals men slechts vanop een bepaalde plaats kan uitmaken wat dichterbij en wat verder ligt. Alleen door die commensurabiliteit is oordeelsvorming mogelijk, maar die commensurabiliteit vat alleen de dingen zoals ze in een bepaald perspectief verschijnen; ze vat niet de verschillende perspectieven zelf. Het is onmogelijk zich een coherent meta-perspectief in te denken, dat de dingen gelijktijdig vanuit verschillende perspectieven beschouwt.

Dat is juist de contradictie die de perplexiteit van de theoloog uitdrukt: de logische onmogelijkheid God zowel als handelend en oordelend te denken als als oneindig wezen. Als oneindig wezen is Gods vrijheid en wil niets anders dan grondloze willekeur, en dus zonder enige morele significantie. Wat zou voor een oneindig wezen de zin, d.w.z. de richting van iets kunnen zijn? Hoe kan een oneindig wezen op zinnige wijze kiezen? Voor God zijn alle mogelijkheden impliciet in zijn wezen, en zijn ze allemaal evenzeer deel van hemzelf: Hij is overal, alles is even dichtbij en even veraf. Maar als alle mogelijke werelden, alle met hun eigen perfectie, op die manier in God liggen, dan kan zijn keuze nooit enige voldoende grond hebben³⁰. Zijn keuze is noodzakelijk en onherroepelijk arbitrair: we kunnen ons niet indenken dat God zou kunnen rechtvaardigen waarom hij juist deze wereld heeft gemaakt. Het is een patente contradictie God en als oordelend of handelend en als oneindig wezen te denken: ofwel is hij eindig, ofwel kunnen we hem geen enkele normatieve betekenis toeschrijven. Als handelend of oordelend subject moet hij eindig zijn, en dus een individu dat slechts één onder vele mogelijke perspectieven vertegenwoordigt en dan

30 G.H.SMITH: *The Case Against God*. Los Angeles 1974. Kai NIELSEN: *Ethics without God*. Buffalo, N.Y.: 973 NORTON: op.cit. bij p.265, HK 5 ("The Metaphysics of Individualism"). Zie ook C.A.CAMPBELL: *Selfhood and Godhood*. London 1957.

is hij weliswaar niet zonder morele significantie, maar toch geen morele autoriteit in de zin van een gezag waaraan men gehoorzaamheid en ook verantwoording verschuldigd zou zijn—misschien wel een voorbeeld, maar dan niet om te imiteren (want dan zou men precies zichzelf verraden, zichzelf verloochenen, en juist daardoor mislukken in de poging de zelfkennis en het zichzelf-zijn te verwezenlijken die men in de idee van God, als het meest integere wezen, juist zo voorbeeldig acht), maar om te evenaren.

Het is natuurlijk niet het theologisch probleem alsdusdanig dat ons hier interesseert—dat kunnen we rustig overlaten aan de theologen. Interessant is wel de vraag waarom dit probleem gesteld wordt. In het antwoord op die vraag ligt immers juist de bron van de meest fundamentele van alle rechtsfilosofische controversen. De meest vage en intuïtieve conceptie van de gerechtigheid volstaat om in te zien dat gerechtigheid een vorm van gelijkheid impliceert. Welke vorm? Dat is een vraag waarmee de rechtsfilosofie in het reine moet komen. Is het de gelijkheid van de commensurabiliteit: de gelijkheid van het “evenveel” of het “even goed”? Of is het de gelijkheid van de incommensurabiliteit, die alleen maar negatief uitspreekbaar is als de absolute niet-reduceerbaarheid van het ene subject tot het andere? Wie de eerste weg kiest moet noodzakelijk zoeken naar een standpunt vanwaaruit alle mensen, met al hun mogelijkheden en beperkingen, al hun fysieke, morele en intellectuele verschillen, toch als “gelijk” verschijnen. Dat standpunt moet daarenboven uniek zijn en superieur aan alle menselijke standpunten, waarvan er vele zijn. Het egalitarisme, zoals we de verdediging van de gelijkheid als commensurabiliteit kunnen noemen, maakt aanspraak op een goddelijk of in elk geval bovenmenselijk perspectief, dat geen enkele concurrentie van enig menselijk standpunt kan verdragen. Want als het niet superieur zou zijn, dan moet het zelf op voet van gelijkheid met de andere standpunten behandeld, en dan verschijnt het als niet alleen een zeer onwaarschijnlijk, maar vooral als een uitermate onrechtvaardig en immoreel standpunt, vermits het dan de expliciete vertolking moet zijn van een totale indifferentie, een totale onverschilligheid t.o.v. alle mensen. Dat is de onvermijdelijke conclusie van de bewering dat “iedereen recht heeft op evenveel”, ongeacht wat hij is of doet, of van de bewering dat, in een objectieve zin “iedereen evenveel waard is”. Iemand die werkelijk zo zou oordelen over zichzelf en zijn medemensen kan uiteraard niet in relatie met anderen treden en niet deelnemen aan het “sociale leven”: om dat te doen moet hij immers kunnen discrimineren onder de mensen, en dat kan

hij pas als hij ze niet als allemaal “evenveel” beschouwt.

Gelijkheid als commensurabiliteit heeft alleen zin m.b.t. een superieure, buiten- of bovenmenselijke waardenschaal, m.b.t. een niet-handelend, niet-oordelend subject. Voor een mens heeft ze geen praktische implicaties—integendeel: ze veroordeelt de mens tot een totale morele passiviteit. Er is namelijk maar één opzicht waarin alle mensen “gelijk” zijn, nl. dat ze allen mensen zijn. Wie nu de gerechtigheid definieert in termen van deze commensurabele gelijkheid, beweert in feite dat gerechtigheid alleen maar kan bestaan waar het “algemeen-menselijke” de bovenhand heeft op het strikt individuele, waar de individuele mensen hun zelf—wie ze zijn—ondergeschikt maken aan wat ze zijn. Deze vorm van gerechtigheid is derhalve een ontkenning van de unieke waarde van ieder individu: immers, als individu is ieder mens manifest niet gelijk aan alle anderen. Zo gedefinieerd eist gerechtigheid zelfverloochening, zelfverraad, zelfopoffering; gerechtigheid is tegengesteld aan, onverenigbaar met zelfkennis, zelfwording, zelfrespect. Het is een vorm van gerechtigheid die haar onpartijdigheid moet concipiëren als onpersoonlijkheid, vermits het standpunt van waaruit ze moet opgevat onmogelijk iemands standpunt kan zijn, en onmogelijk enige aandacht kan opbrengen voor persoonlijke kenmerken. Dit betekent dat zij alleen oog kan hebben voor objectief meetbare verschillen, die identiek zijn vanuit alle mogelijke standpunten, en juist daarom buiten het domein van het moreel oordeel liggen, buiten het domein van het oordelen over mensen qua rationele, handelende wezens. En het betekent ook dat iedereen zichzelf op die onpersoonlijke manier zou moeten zien. Voor een egalitarist hebben bijvoorbeeld alle “armen” te weinig en alle “rijken” teveel—de oorzaken van die inkomensverschillen of verschillen in de vermogensverdeling, die juist in het domein van het menselijk handelen liggen, interesseren hem niet. Van de “arme” verwacht de egalitarist dat deze zich tekort gedaan voelt; en van de “rijke” dat deze zich schuldig voelt—ongeacht de oorzaken: voor hem zijn immers alle mensen “gelijk”, zodat alle ongelijkheden per definitie onrechtmatig zijn.

Maar de onpersoonlijkheid van die gerechtigheidsidee introduceert een fatale contradictie in de mens, tussen *wie* hij is en *wat* hij is. Die contradictie manifesteert zich in die verschrikkelijke situatie die het voorwerp is van het eeuwenoude moraalfilosofische probleem, nl. dat er geen bevredigend antwoord mogelijk is op de vraag “En waarom zou ik rechtvaardig zijn? Wat heb ik eraan rechtvaardig te zijn? Het is irrelevant dat X, Y en Z uw

argumenten overtuigend vinden: welke argumenten heb U om mij te overtuigen?” Het is evident dat deze vragen niet op bevredigende wijze kunnen beantwoord worden, als men uitgaat van een opvatting over gerechtigheid die juist het “ik” van ieder mens elke morele significantie ontzegt. Vanuit zo’n opvatting kan men niemand overtuigen, waarom hij rechtvaardig behoort te zijn. Zijn vragen stellen precies die zelfbevestiging voorop die hem diskwalificeert als een moreel subject. Het morele “discours” richt zich niet tot hem, maar tot een universeel wezen, de niet-geïndividualiseerde mens in hem.

Om hem te overtuigen blijven dus alleen de alternatieven voor rationele argumentatie: het gebruik van geweld, zowel fysiek als emotioneel en het bedrog; zoals Rousseau het stelde:

“Vermits dus de wetgever noch geweld noch de rede kan gebruiken, is het noodzakelijk dat hij beroep doet op een autoriteit van een andere orde, die kan meeslepen zonder geweld te gebruiken en overtuigen zonder te overreden. Ziedaar wat in alle tijden de stichters van de naties ertoe gedwongen heeft beroep te doen op de tussenkomst van de Hemel en de goden de eer te geven van hun eigen wijsheid, opdat de volkeren, die aan de wetten van de staat onderworpen zijn zoals ze onderworpen zijn aan de wetten van de natuur, en die in de vorming van de mens dezelfde kracht herkennen als in de vorming van de staat, vrijwillig zouden gehoorzamen en lijdzaam het juk van het publieke heil zouden dragen. Deze sublieme rede die zich verheft boven het bereik van het vulgaire volk vormt de beslissingen die door de wetgever de onsterfelijken in de mond worden gelegd, teneinde door middel van het goddelijk gezag diegenen mee te slepen die niet bewogen worden door menselijke voorzichtigheidsoverwegingen” (II/7)³¹.

De sociale ordening is niet rationeel fundeerbaar (cf. Plato’s “nobe leugen”), of toch niet in termen van de rede van de gewone mens wiens gehoorzaamheid geëist wordt. Tussen rede en gerechtigheid gaapt een onoverbrugbare kloof.

Deze patstelling is inderdaad de finale uitkomst van een anti-individualistische ethiek, van de conceptie van gerechtigheid die “gelijkheid” als numeriek en commensurabel definieert, en dus alle mensen een maat oplegt die voor henzelf als individuen geen fundament heeft. De mens is de maat voor alle dingen—maar geen enkel mens is de mens. Ofwel onderwerpt men zich aan een onbegrijpelijke plicht, ofwel stelt men zich bloot aan de onbegrijpelijkerwijze “gerechtvaardigde” repressie van diege-

31 ROUSSEAU: *Du Contrat Social*. II/7

nen die zich opwerpen als de hoeders van de gerechtigheid, maar die geen argument kunnen geven ter beantwoording van de vraag, waarom zij zich alsdusdanig zouden opwerpen, en evenmin kunnen bewijzen waarom hun mening over wat waardevol is in anderen kracht van wet voor die anderen zou moeten hebben. Anders gezegd als men deze conceptie van gerechtigheid aanvaardt, dan moet men zeggen dat de relatie tussen individu en gerechtigheid noodzakelijk autoritair is, tenminste zolang in het spreken en denken van de mensen de woorden 'ik' en 'men' niet tot volmaakte synoniemen zijn geworden, zolang het bepaalde en dus bepaalde "ik" niet is opgegaan in het onbepaalde "men". Zolang het ene "ik" niet volledig reduceerbaar is tot alle andere is er incommensurabiliteit en dus geen gerechtigheid. Tegenover de individualiteit van ieder mens, met zijn belofte van een unieke, absoluut eigen waarde en bestaansreden, wordt hier de perfectie van De Mens gesteld, als datgene wat ieder mens behoort te zijn, maar waarvan zijn individualiteit hem juist vervreemdt. Een dergelijke opvatting ontnemt ieder mens evident elke bestaansreden: er is geen enkele reden, voor wie dan ook, waarom hij zou moeten bestaan: zijn leven representeert geen enkele unieke waarde.

Het is niet verwonderlijk dat deze conceptie van gerechtigheid vaak verwijst naar een lang vervlogen Gouden Tijdperk: het is immers een feit dat zelfbewustwording en individualisering historische verworvenheden zijn, en alsdusdanig het bestaan vooronderstellen van een tijd waarin die verworvenheden nog in de toekomst lagen, zoals het ook zo is dat ieder individu zich slechts in de loop van zijn leven bewust wordt van het feit dat niet al het menselijke evenzeer in zijn mogelijkheden ligt, dat de conventionele identiteit die het van zijn omgeving, zijn ouders, zijn opvoeders heeft meegekregen niet de zijne is, en dat volwassen worden onmogelijk is zonder een destructieve fase, een symbolische "vadermoord" waarin die vreemde waarheden en standpunten moeten weggezuiverd. Of dat Gouden Tijdperk nu als een hypothetische constructie wordt gezien, of als een historische realiteit, is van veel minder belang dan de normatieve implicatie dat de mensheid op de ene of de andere manier dat tijdperk moet zien terug te winnen, zij het dan "op een hoger niveau", als de "transcendentie van de menselijke zelfvervreemding"—d.w.z. het terugwinnen van die eenheid die door het groeiend zelfbewustzijn zou verloren gegaan zijn.

Ik heb al vaak genoeg gelegenheid gehad erop te wijzen dat die eenheid in feite geen normatieve betekenis heeft. Het was Hobbes die uit de

gelijkheid van allen, zowel de relatieve machtsgelijkheid, als de gelijkheid in het streven van allen naar alles, de conclusie afleidde dat de oorlog van allen tegen allen onvermijdelijk was. Die conclusie lijkt onontkoombaar als men ervan uitgaat dat iedereen zich met allen identificeert, d.w.z. allemans mogelijkheden en verwezenlijkingen voor zichzelf opeist; en kan logischerwijze niet afgekeurd worden door diegenen die van oordeel zijn dat iedereen zich met iedereen behoort te identificeren. Voor Hobbes zoals voor de Yahwist, Plato, e.a., was eenheid alleen maar mogelijk als heerschappij—en niet als een spontane, zichzelf regulerende eenheid à la Rousseau of Marx. Die traditionele verbinding tussen eenheid en heerschappij verklaart allicht de neiging om in het zelfbewustzijn, het inzicht in het onderscheid tussen het eigene of particuliere en het sociale of algemene, de fundamentele desintegrerende kracht te zien. En inderdaad is in een hechte sociale eenheid alleen aan de top plaats voor zelfbewustzijn, zodanig zelfs dat zelfbewustzijn en leiderschap, autoriteit, als co-extensieve begrippen worden ervaren—bijv. wanneer men iemand een persoonlijkheid noemt. Van vele oude historische maatschappijen kennen we in feite alleen maar de naam en de faam van de koningen. Wanneer die koning in zijn persoon dan nog geacht wordt de gehele maatschappij of zelfs de goden te vertegenwoordigen, zoals in de oude rivierbeschavingen van het Nabije Oosten het geval was, dan is duidelijk dat er in de maatschappij geen plaats is voor zelfbewustzijn en onafhankelijkheid van geest.

Vanuit een dergelijk perspectief is het eigenlijk niet verwonderlijk dat, naarmate meer en meer mensen zich bewust werden van zichzelf als volwaardige, autonome morele subjecten en uit de onmondigheid traden van de heteronomie die hun vanuit dat gezichtspunt moet worden toebedeeld, de roep naar een democratisering van het recht om te heersen steeds nadrukkelijker is gaan klinken. Vele millennia lang was dat recht, als attribuut van de zich boven de massa uit manifesterende persoonlijkheid, de leider, de held, de steller van grote daden, het voorrecht van enkelen. Het is dus psychologisch niet zo vreemd dat diegenen die zich in moreel opzicht de gelijke gingen voelen van de heersende elites, ook zouden vragen in hun voorrecht te delen.

Dat het bewind van enkelen over velen des te meer onaanvaardbaar wordt naarmate meer en meer mensen uit de onmondigheid treden, is niet meer dan normaal; maar daarmee is de logische verenigbaarheid van mondigheid en democratisering van het recht om te heersen nog niet

aangetoond—a fortiori is daarmee nog niet aangetoond dat de mondigheid van allen de democratisering van dat “recht” eist.

Er is integendeel een evidente tegenstrijdigheid tussen mondigheid en hegemonie, die niet wordt weggewerkt door het recht te heersen te transformeren in een universeel recht van allen. De mogelijkheden van de heerschappij zijn, zoals we gezien hebben, beperkt door twee uitersten: niemand heerst over iemand, en: iedereen heerst over allen. Daartussen ligt het uitgestrekte gebied van het eenmansbewind, de oligarchie en het meerderheidsbewind. De geschiedenis bewijst dat de heerschappij van enkelen over velen zeer lang stabiel kan blijven; of hetzelfde kan gezegd over een maatschappij waarin allen Over allen trachten te heersen is echter een geheel andere kwestie, die vele politieke filosofen negatief hebben beantwoord—en niet omdat ze negatief zouden gestaan hebben t.o.v. de mondigheid van allen.

Wanneer iedereen over iedereen poogt te heersen, en niemand zich zonder slag of stoot onderwerpt aan de (meestal Overigens contradictorische) wil van de anderen, dan staat men voor Hobbes' oorlog van allen tegen allen. Het is moeilijk in te zien hoe de formele institutionalisering van die poging—d.w.z. de democratisering van het recht te heersen _ tot iets anders zou kunnen leiden dan tot de formele institutionalisering van de oorlog van allen tegen allen. Dat was de evidentie die Frédéric Bastiat tot uitdrukking bracht in zijn bekende formule “L'état, c'est la grande fiction à travers laquelle tout le monde s'efforce de vivre aux dépens de tout le monde”³². De idee achter die formule is natuurlijk veel ouder dan de kleine honderd vijftig jaar die ons van Bastiat scheidt. Hoewel Plato³³, foutief redenerend van de premisse dat in een democratie iedereen het recht heeft te heersen, naar de eerste conclusie, dat aldaar iedereen gelijk is voor de wet, en vandaar naar de tweede conclusie, dat in een democratie eigenlijk niemand over niemand heerst, de democratie nog vergeleek met de anarchie, zette Aristoteles niet veel later de zaken recht, toen hij stelde dat een democratie in feite niet meer is dan een oligarchie van demagogen: “want terwijl het volk over allen heerst, heersen de demagogen over de publieke opinie”³⁴. Michels' ijzeren wet van de oligarchie³⁵ is geen twintigste-eeuwse nieuwig-

32 F.BASTIAT: L'Etat. Paris 1848, 11

33 PLATO: De Republiek. VIII, 555c–558c

34 ARISTOTELES: Politiek. IV/4

35 MICHELS: Zur Soziologie des Parteiwesens in der Modernen Demokratie. 1911

heid in de kritische reflectie op de democratie.

De democratisering van het recht te heersen ligt in de lijn van de ideale societas—de gemeenschap geregeerd door een spontane en universele consensus—en kan ook vanuit een politieke conceptie welwillend beschouwd worden, vermits ze, tenminste gedeeltelijk, moet opgevat als gemotiveerd door de wens meer inspraak te geven aan de “basis” in de deliberaties en beslissingen van de “top” van de sociale piramide. Maar deze welwillendheid moet toch sterk gekwalificeerd worden. Er is inderdaad een hemelsbreed verschil tussen, enerzijds, de stelling dat A en B inspraak moeten krijgen in de beslissingen van Z, voorzover deze betrekking hebben op het leven en werken van A en B, en, anderzijds, de stelling, kenmerkend voor de politieke conceptie, dat er geen enkele reden is waarom Z inspraak zou moeten hebben in de beslissingen m.b.t. het leven en het werk van A of B. De democratisering van het recht te heersen is, vanuit politiek standpunt, veeleer een remmende, conservatieve ontwikkeling, die, in dezelfde adem waarmee ze inspraak voor de “basis” eist, het recht van de “top” op heerschappij bevestigt. Bovendien betekent dit recht van inspraak dat A nu niet alleen af te rekenen krijgt met wat Z wil, maar ook met wat B wil—juist zoals B nu zowel met Z als met A af te rekenen krijgt. De piramide wordt op zijn kop gezet in plaats van een systeem waarin één over allen heerst, komt een systeem waarin voor iedereen geldt dat allen over hem heersen—een systeem waarin het individu zelfs het wapen van de regicide ontnomen wordt.

Zolang men, zoals in de sociale denkwijze zo vaak gebeurt, enkel met een “top–basis” model werkt, kan men democratisering en inspraak beschouwen als een bevrijding voor de basis van de hegemonie van de top. Maar dit model is heel duidelijk al te simplistisch, zoals de zojuist beschreven omkering van de sociale piramide aantoont: iedereen zit, als individu, beneden in zo’n omgekeerde piramide³⁶, iedereen wordt door al de rest geregeerd. De bevrijding voor de “basis”, is helemaal geen bevrijding voor de individuen die de basis constitueren: de regering van het volk door het volk is de regering van elkeen afzonderlijk door al de rest. De collectivistische drogredenering die de “basis” als een homogene massa beschouwt (het volk, de arbeiders, enz.), wordt herhaald in de overtuiging dat men op

36 J.S.MILL: *On Liberty* (1859) “Introductory”: “...the self-government spoken of is not the government of each by himself, but of each by all the rest”.

een adequate manier tegemoet komt aan de individualistische tegenwerpingen door toe te geven dat de “bescherming van de minderheden” ook in een democratie noodzakelijk blijft. Die minderheden zijn immers altijd collectiviteiten—nooit de kleinst denkbare minderheid: de individuele mens. Alleen als lid van een erkende groep of subgemeenschap kan een individu “bescherming” genieten.

Het democratisch besluitvormingsmodel beantwoordt aan de idee van de commensurabele gelijkheid als toetssteen van gerechtigheid. De centrale component van dat model is niet het overtuigen van de andersdenkende, maar het overstemmen, het in de minderheid stellen. Dit is uiteraard naakte machtsuitoefening. Het is eens te meer Rousseau, tot wie we ons moeten wenden voor een expliciete poging dit feit te dissimuleren.

“Er is maar een wet die wegens zijn aard zelf een universele, unanieme consensus vereist: het sociaal contract zelf... Na het sluiten van dit oorspronkelijk contract, geldt de meerderheidsregel dat de stem van de talrijkste groep bindend is voor alle anderen; dat is een gevolg van het contract zelf. Maar hoe kan een mens vrij zijn en toch gedwongen zich te schikken naar andermans wil, zo zal men zich afvragen. Hoe kunnen de dissidenten vrij zijn en toch onderworpen aan wetten waarmee ze niet hebben ingestemd? Ik antwoord dat de vraag slecht geformuleerd is. De burger stemt in met alle wetten, zelfs met deze die tegen zijn wil gestemd werden, en zelfs met deze die hem straffen als hij het zou aandurven een van die wetten te overtreden. De constante wil van alle leden van de staat is de algemene wil; dat is de wil die ze tot burgers maakt en ze de vrijheid geeft. Wanneer men een wet voorstelt in de volksvergadering, dan is wat men hun vraagt precies niet of ze het voorstel goed- of afkeuren, maar of het voorstel overeenstemt met de algemene wil die de hunne is, of niet; ieder van hen geeft, door zijn stem uit te brengen, zijn mening daarover te kennen, en uit het tellen der stemmen leidt men de verklaring van de algemene wil af. Wanneer dus mijn mening in de minderheid wordt gesteld, dan bewijst dat niets anders dan dat ik mij vergist heb, en dat de algemene wil niet is wat ik dacht. Als mijn particuliere mening het gehaald had, dan had ik anders gehandeld dan ik eigenlijk gewild had, en dan zou ik niet vrij geweest zijn.” (IV/2)³⁷.

Ik kan dus nooit uit mezelf ontdekken wat de algemene wil is, wat goed en juist is; alleen de meerderheid kan mij daaromtrent verlichten—maar ieder lid van die meerderheid is evenzeer in het duister omtrent wat werkelijk goed en juist is als ikzelf. De algemene wil heeft voor niemand enige rationele grond. Men begrijpt hoe essentieel het was voor Rousseau de

37 ROUSSEAU: *Du Contrat Social*. IV/2

geldigheid van Diderots definitie van de algemene wil, in het artikel “Droit Naturel” (Sect. 9) van de Encyclopédie, te betwisten. Diderot had geschreven dat “de algemene wil is, in ieder individu, een zuivere verstandsact, redeneren zonder passie”.

Voor Rousseau is de algemene wil juist niet “in het individu”, maar in de staat, in de gemeenschap als geheel. Voor Rousseau spreekt de algemene wil niet tot het individu maar tot een wezen dat subsisteert in het individu en dat in alle individuen van de gemeenschap identiek is. Het is dat wezen, die entiteit die moet “bevrijd” worden. Maar de bevrijding waarover Rousseau spreekt heeft niets aanlokkelijks voor de individuele mensen, aangezien ze niet de bevrijding is van u of van mij of van wie dan ook, maar de bevrijding van iets in ons dat juist van ons moet bevrijd worden. Het is niet nodig nogmaals te tonen dat deze Rousseauistische conceptie van de algemene wil in feite alleen maar negatief is: het enige wat eruit volgt is de denigratie van het individu en zijn rede—een positieve inhoud is niet aanwezig, en het voor alle leden van een staat gemeenschappelijke en identieke zelf, dat de situs van de algemene wil is, blijft chimerisch en “transcendent”, een intimiderende maar inhoudsloze gedachtenconstructie, wachtend op haar Robespierre.

Gerechtigheid als ongedifferentieerde gelijkheid leidt noodzakelijk tot de verheerlijking van de macht die noodzakelijk is om de altijd dreigende groei van de differentiatie en individualisering tegen te gaan. Die groei kan wel gedeeltelijk “geabsorbeerd” worden in hiërarchische sociale organisaties of door democratisering, waarin of waardoor aan zichzelf affirmerende individuen een uitweg uit hun passieve en onmondige status wordt geboden die toch verzoenbaar is met de idee van een externe wet die niemand als persoon aanspreekt. Ook die geformaliseerde en geïnstitutionaliseerde ongelijkheden laten het fundamenteel patroon van ongedifferentieerde gelijkheid binnen elke klasse of rang intact, en geven eveneens aanleiding tot een gerechtigheidsideaal dat sterk aangewezen is op machtsvertoon, zowel om de relatieve rang van de verschillende posities in het sociale systeem te handhaven, als om de verschillende mensen in een bepaalde positie te egaliseren.

Een paradox van deze conceptie van gerechtigheid is dat zij moet kiezen tussen een gelijke behandeling van ongelijken, enerzijds, en een ongelijke behandeling van ongelijken—gelijkheid in actie versus gelijkheid van de resultaten—en dus tussen een louter “formele” en een “materiële” conceptie

van gelijkheid. De spanning tussen deze concepties, binnen het algemeen kader van de sociale filosofie, is voldoende bekend. De gelijkheid in actie of ook wel gelijkheid van behandeling genoemd, laat bestaande ongelijkheden misschien wel niet ongemoeid, maar is er toch ook niet speciaal op gericht deze te doen verdwijnen; en de gelijkheid van de resultaten opent de baan voor allerhande willekeurige discriminaties en “voorlopige” ongelijkheden die al evenzeer indruisen tegen de idee van een commensurabele gelijkheid—cf. de eindeloze discussies over de verdiensten van enerzijds de algemene wetten en anderzijds de prerogatieven van de uitvoerende macht, over de zgn. “rule of law”³⁸ en de bureaucratische en administratieve willekeur: de logica van de sociale conceptie van gerechtigheid als commensurabele gelijkheid wijst in elk geval in de richting van de gelijkheid van de resultaten³⁹.

De formele conceptie van de gelijkheid “onder de wet” beantwoordt aan een nogal pessimistische opvatting over de aard van de “rule of men” die de heerschappij toch altijd is. Dit pessimisme hebben we kunnen analyseren als een noodzakelijk gevolg van de sociale basisintuïtie: de mens, gemaakt om te dienen, is niet in staat om te regeren. Daartegenover staat dat de materiële conceptie van gelijkheid vaak gepaard gaat met overdreven optimisme m.b.t. de vermogens van de heersers het “juiste” resultaat te bewerkstelligen.

Maar ook voor de “pessimisten” stelt zich het probleem: egaliseren is differentiëren. Het is niet voldoende te hameren op de algemeenheid van weten en op hun abstract karakter, en af te geven op de idee dat men een complexe samenleving kan besturen met particuliere, concrete bevelen en reglementen: op een bepaald moment moet men zeggen welke inhoud de wetten moeten hebben. Gelijkheid onder de wet, recht op gelijke behandeling—dat is allemaal goed en wel, maar wat is hier het criterium van gelijk-

38 De bekendste verdediger van dit concept is F.A.HAYEK: *The Constitution of Liberty*. London 1960. F.A.HAYEK: *Law, Legislation and Liberty*. 3dln. London 1974–1979. Zie ook B.BOUCKAERT: *De Exegetische School*. Antwerpen 1981, passim.

39 Zelfs Locke stelde dat “een goede prins die zich bewust is van de taak die hem werd toevertrouwd, en zorgt voor het heil van zijn volk, niet genoeg prerogatieven kan hebben, d.w.z. niet genoeg “macht om naar eigen willekeur te handelen voor het algemeen welzijn, zonder machtiging door de wet, of zelfs tegen de wet in” (II/14, par.164, 160), en dat de wettelijke beperkingen van de uitvoerende macht alleen maar gerechtvaardigd zijn als bescherming tegen de mogelijkheid dat de heersende prins niet “God-like” is als men hem wel zou wensen. Cf. L. ARNHART: “The God-Like Prince: John Locke’s Executive Prerogative and the American Presidency.” *Presidential Studies Quarterly* 9, 1979, 121–130. Waarschijnlijk de beste studie van deze tendens blijft A. DE TOCQUEVILLE: *De la Démocratie en Amérique*. Paris 1835 (dl.1) en 1840 (dl.2), vooral deel 2

heid? Gelijkheid onder welke wet? Gelijkheid onder wiens wet? Het grote probleem is dat, in de conceptie van de gerechtigheid als commensurabele gelijkheid, de zgn. objectieve waardenschaal die alle mensen, alle menselijke ondernemingen en doelstellingen commensurabel maakt niet manifest is, niet “gegeven”, en dat het transcendent subject (God, De Mens, de Gemeenschap, de Geschiedenis) wiens oordeel en rede die waardenschaal produceert geen zichzelf vertegenwoordigende présence bezit. Men kan het bestaan en de inhoud ervan alleen maar afleiden uit een teken—maar welk? Er is, zoals we gezien hebben, geen rationeel antwoord mogelijk op deze vraag. Rousseau achtte bedrog noodzakelijk, maar niet voldoende: “Maar niet iedereen is het gegeven de goden te doen spreken, en niet iedereen komt als geloofwaardig over wanneer hij beweert hun woordvoerder te zijn” (II/7)⁴⁰. Rousseau voorspelt dat de goede wetgevingen zullen blijven bestaan, maar dat criterium is volledig ex post facto en geeft geen ex ante oplossing voor het probleem, welke wetten te gehoorzamen? Voor Rousseau, voor wie de morele passiviteit, de heteronomie van de burger een essentieel bestanddeel van zijn sociale filosofie was, kon dit geen groot probleem zijn. Hijzelf nam vrede met een uitgesproken conservatisme. Zoals hij schreef in de derde Dialogue: “Ik heb altijd aangedrongen op het behoud van de bestaande instellingen”⁴¹. Met revolutionairen liep hij niet hoog op, integendeel hij zag de gehoorzaamheid aan de wet als de hoogste deugd van de burger, zelfs als die wet voor kritiek vatbaar is.

De radicale oplossing voor deze ongedetermineerdheid van dit gerechtigheidsideaal vinden we zeer schoon uitgedrukt bij Pascal: als de gerechtigheid het gebruik van de staatsmacht voor de repressie van individuele zelfaffirmatie rechtvaardigt, waarom dan niet de staatsmacht interpreteren als het teken van de gerechtigheid?

“Si l'on avait pu l'on aurait mis la force entre les mains de la justice, mais comme la force ne se laisse pas manier comme on veut par ce que c'est une qualité palpable, au lieu que la justice est une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut. On l'a mise entre les mains de la force et ainsi on appelle juste ce qu'il est force d'observer... Sans doute l'égalité des biens est juste, mais ne pouvant faire qu'il soit forcé d'obéir à la justice on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force. Ne pouvant fortifier la justice on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble et que la paix fût, qui est le

40 ROUSSEAU: Du Contrat Social. II/7

41 ROUSSEAU: Dialogue. (postuum, 1782) III

souverain bien. La sagesse nous envoie à l'enfance"⁴².

Een gerechtigheidsconcept dat geen rationele grond heeft hoeft geen schroom te vertonen m.b.t. de macht—de macht is de essentie ervan, het enige “onmiskerbare” teken ervan. La sagesse nous envoie à l'enfance: de wijsheid leidt naar de kritiekloze aanvaarding, de onderwerping, naar die prekritische eenheid waarin alles is zoals het behoort te zijn. Diezelfde idee speelt uiteraard een rol in Rousseau en de romantische beweging, al was voor Rousseau het Sociaal Contract een rationalisering van die kritiekloze onderwerping, een nogal mechanische reconstructie van een verloren gegane eenheid, vooral dan wanneer we die theorie vergelijken met zijn pedagogische geschriften. Laatstgenoemde kan men m.i. het best begrijpen als beantwoordend aan het pessimisme en het scepticisme van Rousseau m.b.t. de mogelijkheid van het succes van de staat als oplossing voor de tweespalt en vervreemding in de mens—die tweespalt moet uiteindelijk in het individu zelf overwonnen worden, door het terugwinnen van de kinderlijke onschuld. Terecht schrijft de criticus Irving Babbitt:

“De gehele beweging is vol lof voor de onwetendheid en voor diegenen die nog altijd haar onschatbare voordelen genieten—de wilde, de boer, en vooral het kind. De Rousseauïst mag inderdaad beschouwd worden als de ontdekker van de poëzie van de kindheid, maar brengt daarvoor wel een zwaar offer in termen van redelijkheid. Eerder dan er in toe te stemmen de bloesem der dingen weg te analyseren, zou men, zoals Coleridge voorhoudt, moeten terugzinken in de devotie van de kinderlijke verwondering. Maar ethische groei is natuurlijk geen kwestie van terugzinken, maar van moeizaam opklimmen. Het tegendeel beweren is verkondigen dat maturiteit onmogelijk is, beweren dat wat spontaan opkomt in het kind van superieure kwaliteit is t.o.v. de bewuste morele inspanning van de rijpe mens. De woorden van alle wijzen, zegt Maeterlinck, wegen niet op tegen de onbewuste wijsheid van het eerste het beste kind”⁴³.

Is de kinderlijke aanvaarding van de schijn als de werkelijkheid (gesteld dat die aanvaarding een feit is maar wat met de toch zeer vroege ervaring van droom en leugen?), de gewillige slavernij, inderdaad de hoogste wijsheid? La sagesse nous envoie à l'enfance. Schoon gezegd, maar weinig overtuigend, zeker als motto voor de aanvaarding van de equivalentie van recht en macht. Ongetwijfeld moet de dichter onder de filosofen het

42 B.PASCAL: *Pensées*. Texte établi par Louis Lafumaï Paris 1958: I/5, nrs. 85,81,82 (Brunschvicq: 875,299,271)

43 I.BABBITT: *Rousseau and Romanticism*. New York 1955, 53–54.

hier afleggen tegen de filosoof onder de dichters: “What’s in a name? that which we call a rose, by any other name would smell as sweet”⁴⁴. Onrecht blijft onrecht, ook als we het ‘recht’ noemen. Waarom zouden we onrecht ‘recht’ noemen? Alleen maar omwille van de sociale conventie? Om de lieve vrede? Maar is geïnstitutionaliseerd geweld vrede? Misschien is Pascals argument overtuigend voor een kind dat alles gelooft wat men het wijs maakt—maar wie is die “men” die, zogezegd ten einde raad, het recht in handen van de sterkste heeft gegeven, en die gemaakt heeft dat het juist is de sterkste te gehoorzamen, en dus ook juist anderen aan de sterkste te doen gehoorzamen; wie is die “men” die de heerschappij van het geweld, in barbaarse of geciviliseerde vorm, voor rechtmatig heeft verklaard? Met welk recht heeft die “men” dat gedaan? Waarom zouden we enig gewicht hechten aan het feit dat “men” dat gedaan heeft? Pascals aanbeveling komt neer op een abdicatie van de filosofie, zoals ook zijn beruchte “weddenschap” neerkomt op de abdicatie van de morele integriteit en de contradictieloze wil die deze impliceert.

Vrede is geen kwestie van semantiek: het soevereine goed, zoals hij ze noemt, is geen woordenspel maar een objectieve toestand; zo is ook het recht een objectieve kwaliteit, en al is er inderdaad slechts vrede wanneer recht en macht samengaan de *victoria pacis* is daarom nog niet identiek met de *pax victoris*. Het zou waarlijk gemakkelijk zijn, als we alle problemen uit de wereld konden werken door het kiezen van een gepaste naam. Maar de juiste naam voor een levenshouding gebaseerd op dit geloof is ‘magie’, niet ‘filosofie’. Het staat Pascal, en al wie hem in zijn magische struisvogel-politiek wil volgen, volledig vrij zich te onttrekken aan de eisen van een rationeel bewustzijn van de realiteit, maar niet daarmee het beoogde doel te bereiken: problemen verdwijnen niet doordat men ze uit het bewustzijn verdringt door een misleidende etikettering. De realiteit vindt altijd een weg om het bewustzijn te vernietigen dat haar prioriteit poogt te miskennen. Dat dit vals bewustzijn zelfvernietigend is, is duidelijk: de etiketten misleiden slechts zolang men ze associeert met hun eigenlijke betekenis; van zodra hun betekenis al te zeer geïdentificeerd wordt met de realiteit die ze zouden moeten maskeren verliezen ze hun magische kracht, en worden ze gewoon tot namen van een realiteit waarvan de ervaring determinerend wordt voor de connotaties van het etiket. De betekenis volgt het bewustzijn van de zaak, en op de lange duur is het de zaak die de inhoud

44 W.SHAKESPEARE: *Romeo and Juliet*. II/2

van het bewustzijn bepaalt. Het maskerend gebruik van de term ‘recht’ ter aanduiding van wat in feite, en op grote schaal, onrecht is, moet uitlopen op de algemene erkenning van het oneerbiedwaardig, verachtelijk karakter van wat men ‘het recht’ noemt, een stadium dat we in onze dagen zonder enige twijfel bereikt hebben. Om Pascal te parafraseren: Ne pouvant fortifier la justice, on a fortifié la force; ne pouvant faire qu’il soit forcé d’obéir à la justice on a fait qu’il soit forcé d’obéir à la force.

De fundamentele zwakheid van Pascals strategie wordt duidelijk wanneer we de premissen ervan onderzoeken. Het gebruik van fysieke macht, zegt hij, is een tastbare kwaliteit die men niet zomaar naar zijn hand kan zetten; het recht daarentegen zou een spirituele kwaliteit zijn die men naar willekeur kan manipuleren. Dat is onzin. Spirituele kwaliteiten kan men niet manipuleren; tastbare kwaliteiten wel. Men kan net zo goed zeggen dat de intellectuele inertie van de massa en het gebrek aan rationele discipline van de meerderheid—en geen kleine meerderheid—der mensen een fysiek, tastbaar en “dus” oncontroleerbaar gegeven is, terwijl de wiskundige waarheden niet meer zijn dan spirituele waarheden waarmee men alle kanten uitkan die men maar wil. Moet men daaruit besluiten dat men de wiskunde maar in handen moet geven van de denkgewoonten van de massa “opdat er kennis zou zijn, die een soeverein goed is”? Maar dat zal toch wel onaanvaardbaar zijn voor de wiskundige Pascal.

Contra Pascal moeten we zeggen dat het helemaal niet gaat om een relatie tussen “recht” en “macht”, maar de overeenstemming van concreet menselijk gedrag met de eisen van het recht en die overeenstemming is een keuze voor ieder mens, nl. de keuze of hij zichzelf en als middel voor de verwezenlijking van zijn doelen, en als doel of maat voor zijn eigen leven zal beschouwen, of, integendeel, anderen als zijn middelen of als zijn doelen zal beschouwen. Niet de macht is de onafhankelijke, oncontroleerbare variabele “voor de mens”, maar het recht. Het recht is wat het is en noodzakelijk zo; de macht is het controleerbare, het afhankelijke, juist omdat ze zowel voor recht als voor onrecht kan aangewend. Wat het recht is, daar hebben we geen vat op. Natuurlijk moeten we bedenken dat voor Pascal de gerechtigheid moest opgevat worden in termen van een voor allen gelijke Wet—en dat het inderdaad onmogelijk is die wet te identificeren. Vandaar, voor Pascal⁴⁵, de aanvaarding van de “gegeven” toestand, ook al is dat gegeven dan niets anders dan een tweezijdige negatie: “L’homme n’est

45 PASCAL: Pensées. gecit. bij p.318. 11/25, nr.678(358); I/9 nr.143(464), I/11, nr.149–430

ni ange, ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête”.

Pascal, het weze hier opgemerkt, zit vast in de contradictie van de sociale conceptie van de mens. Hij ziet in dat de secularisering van die conceptie (de poging God te vervangen als de heerser die de mensen moeten dienen) tot mislukken gedoemd is, maar hij baseert zich daarbij uitdrukkelijk op de innerlijke leegte van de mens—op het feit dat deze niet in staat is in zichzelf het antwoord op zijn vragen te vinden: “Les philosophes ont beau dire: rentrez-vous en vous-mêmes, vous y trouverez votre bien; on ne les croit pas et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots”. Alle licht moet van buiten komen “ce n'est point dans vous-mêmes que vous trouverez ni la vérité ni le bien”.

Alle waarde zit buiten de mens; de mens (en misschien wel alleen de mens) is het waardeloze. We kunnen, volgens Pascal, niet zonder de godsdienst. De enige weg die hij openlaat is die van de onderwerping. We kunnen Pascal volgen als hij de vruchteloosheid poneert van de poging God te vervangen door een transcendent, absoluut, aan allen gemeenschappelijk Ego of Zelf, dat geconstrueerd wordt uit de niet-gedifferentieerde aaneenvoeging van al het menselijke, van alle menselijke vermogens en mogelijkheden, en juist niet, zoals het individuele, particuliere ego of zelf, uit de erkenning van de alternativiteit van al die vele menselijke vermogens en mogelijkheden. In de mate dat “de filosofie”, het bête noire van Pascal, zo'n onbegrensd Ego vooropstelt, als plaatsvervanger voor God, levert zij ons inderdaad over aan een pseudo-subject dat zagezegd alle perspectieven in gelijke mate zou omvatten (en dus in feite alleen maar perspectiefloos kan zijn).

Zonder geloof, zegt Pascal⁴⁶, kan de mens noch het ware goede noch de rechtvaardigheid kennen. Voor hem zijn er maar twee mogelijkheden: God of de omgeving. De mens zelf is een oneindige leegte

“qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même”.

Niets eindigs, niets dat van deze aarde is, kan de mens vervullen: het geluk is alles wat het leven niet is. De eindige mens is een maat voor niets: hij heeft geen andere keus dan de gevestigde orde te aanvaarden: “La justice est ce qui est établi; et ainsi toutes nos lois établies seront nécessairement

46 PASCAL: Pensées. op.cit. 1/10 nr. 148(435), II/25, nr. 645(312).

tenues pour justes sans être examinées, puisqu'elles sont établies”.

We mogen niet vergeten dat de voorgaande discussie omtrent de gerechtigheid als commensurabele evenwaardigheid geen logische grond had in de daaraan voorafgaande uiteenzetting betreffende het individuele zelf als het integrerend principe van alle oordelen waarvan het bestaan van een mens als conatief-cognitief wezen in de wereld afhangt. Het resultaat van die uiteenzetting was immers juist de incommensurabiliteit van de individuele perfecties. Ook vonden we daarin geen enkele grond om te gewagen van een mysterieuze contradictie tussen zichzelf-zijn, aan de ene kant, en mens-zijn, aan de andere kant. Voor een mens is zichzelf-zijn uiteraard (dat woord moet hier heel letterlijk genomen worden) mens-zijn. Het is juist als mens dat iemand zich ervan bewust kan worden dat hij een zelfconceptie nodig heeft om iets van zijn leven te maken, dat zijn valuaties geen alternatiefloze gegevens of impulsen zijn die zijn leven als in een droom regeren. Zijn menszijn creëert het probleem, maar is niet het normatieve principe dat automatisch de oplossing zou brengen, als dat vervreemdende zelf maar even uit de weg zou gaan. Werkelijk mens zijn is ten volle zichzelf zijn. Alleen wie zichzelf perfectioneert heeft anderen iets te bieden; alleen wie voor anderen leeft, en zichzelf verloochent teneinde zich volledig in hun dienst te stellen, moet zich er niet over verbazen dat zij hem uiteindelijk niet meer eerbied en dankbaarheid betonen als om het even welk ander middel waarover ze kunnen beschikken, of dat ze zonder veel scrupules de hand bijten die hen voedt. Hoe zou men iemand kunnen waarderen die zichzelf niet waardeert? Hoe kan men anderen waarderen als men niet eens zichzelf waardeert? Wie zegt: mijn valuaties en mijn morele code zijn waardevol, maar ikzelf ben zonder waarde, die spreekt zichzelf tegen; en is niet in staat enige onafhankelijke bevestiging van de waarde van een ander uit te spreken.

De gelijkheid als fundamenteel element van de gerechtigheidsidee moet opgevat worden als de incommensurabele gelijkheid van een veelheid van in zichzelf perfectibele individuen, die elk een volstrekt uniek perspectief op alle dingen vertegenwoordigen. Het gerechtigheidsconcept dat aldus gedefinieerd wordt levert de oplossing voor het probleem van de coëxistentie van vele incommensurabele perfecties. Het principe te identificeren op grond waarvan dit mogelijk is, zoals we gezien hebben in de hoofdstukken 2 en 3, de hoofdpoging van de rechtsfilosofie. De basisidee is hier niet dat

er één transcendent (of sociaal-immanent) subject is, waarvan de perfectie de norm en de maat voor al het menselijke zou zijn; maar wel, dat er voor ieder mens een eigen, volstrekt persoonlijke en geïndividualiseerde perfectie is, die norm en maat is voor hemzelf, en die, alhoewel ze hem toelaat anderen vanuit zijn standpunt te beoordelen, toch niet, wegens haar incommensurabiliteit t.o.v. alle anderen, aanspraak kan maken op geldigheid voor de ander.

Het is pas dit fundamenteel pluralisme dat het rechtsfilosofisch probleem als zinvol doet verschijnen. Als ieder mens zichzelf behoort te zijn, dan heeft ieder mens het recht zichzelf te worden—dan heeft ieder mens een absoluut zelfbeschikkingsrecht. Dat is het fundamenteel rechtsbeginsel, dat een coherent rechtsbeginsel is gebleken, en dat hier confirmatie ontvangt vanuit de moraalfilosofie. Deze kan immers alleen maar coherent zijn als ze een eindig maar positief mensbeeld vooropstelt, een beeld van ieder mens als eindig maar toch in en uit zichzelf bepaald, als zichzelf-determinerend, en rigoureus vasthoudt aan de perspectivistische implicaties van die vooropstelling. Nogmaals dit perspectivisme, de ontkenning van het bestaan van één alle perspectieven omvattend perspectief (God, De Mens of Wat—dan—ook), impliceert geen subjectivisme het is objectivistisch; en het impliceert geen radicaal relativisme, vermits geen enkel mens begint met een eigen standpunt, maar zich een eigen standpunt moet veroveren in een ruimte waarin alle andere perspectieven, in idealiter steeds meer geprofileerde vorm, aanwezig zijn en blijven. Als ieder individu volgens zijn eigen, persoonlijke waarheid behoort te leven, dan behoort ieder mens ieder ander mens te beschouwen als een alter ego, als een alternatieve en daarom ook complementaire mogelijkheid tot vervulling van de in ieder mens subsisterende totaliteit der menselijke mogelijkheden. Wie dat niet doet, maakt zich schuldig aan tirannie: hij probeert dan immers een oordeel tot het zijne te maken dat indruist tegen de realiteit van de ander als ander. Hij miskent m.a.w. de grens die hem t.o.v. die ander definieert en miskent op die manier zichzelf: want zelfkennis impliceert vanzelfsprekend kennis van de eigen grenzen, niet alleen een formeel adequate zelfconceptie, maar ook een in materieel opzicht adequate zelfconceptie. Ten volle zichzelf worden vereist zowel een expansie, dat men zichzelf vervult, als een contractie, dat men niets anders dan zichzelf vervult. De incommensurabiliteit van de individuele perfecties betekent immers dat alleen een contradictie het resultaat kan zijn van de poging zichzelf in een ander of

in iets anders te vinden.

BESLUIT

In dit hoofdstuk heb ik getracht aan te tonen hoe groot de betekenis is van de fundamentele mensbeelden voor de interpretatie en justificatie van een rechtstheorie. De gelijkennis tussen het fundamenteel rechtsbeginsel en de Lockeaanse theorie van de “natuurlijke rechten” manifesteert zich als zeer oppervlakkig wanneer we ons rekenschap geven van de mate waarin Locke de traditionele definitie van de mens als een animal sociale, als een dienend dier, een natuurlijke slaaf (van God), trouw blijft. Een zeer concrete voorstelling van de interne problemen van die conceptie hebben we ontmoet in het Bijbelse Genesisverhaal. Het voornaamste probleem is wel de idee dat de mens in zichzelf geen enkel principe van zelfbeperking kent, en dus noodzakelijk van buitenuit moet beperkt, gedefinieerd worden. De implicatie van dit mensbeeld is verder, dat het ware menselijke geluk alleen maar kan bereikt worden als ieder mens in staat is alles te controleren, en dat dit alleen maar mogelijk is als alle mensen één worden. De opheffing van de menselijke individualiteit die vereist dat ieder mens buiten zichzelf treedt, biedt echter geen enkel houvast: *qui veut faire l'ange fait la bête*, of zoals Adam Smith het zou stellen: *I have never known much good done by those who affected to trade for the public good.*⁴⁷

De contradicties van de sociale conceptie van de mens komen overeen met de contradicties van de negaties van het fundamenteel rechtsbeginsel die we in het tweede hoofdstuk hebben ontmoet. De notie van de sociale filosofie verbindt het concept van de dienende mens met de rechtstheorieën die de meester-slaaf verhoudingen voor rechtmatig houden. Tot nu toe is echter de contrasterende notie van de politieke filosofie nog niet voldoende uit de verf gekomen. De idee van de mens als zoon politikon en van de menselijke samenleving als polis staat nog al te los van de ontwikkeling van het fundamenteel rechtsbeginsel. Dit is niet zo verbazingwekkend: de suprematie van de sociale filosofie als populair paradigma in een door Joodse en Romeinse concepties van de legaliteit overheerste denkwijze is er de oorzaak van dat het politieke gemakkelijk wordt geïnterpreteerd als een deel van het sociale, nl. dat deel dat zich specifiek bezighoudt met de staat

47 Adam SMITH: *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*. (1776). IV/2 (p.423 in de Cannan uitgave, Modern Library, New York, 1937)

als de meest ontwikkelde maatschappelijke instelling—waarbij, ironisch genoeg, vaak de indruk wordt gewekt dat de staat tegenover de maatschappij staat: dit is ironisch omdat op die manier, binnen het paradigma van de sociale filosofie, een geheel verbasterd model van de fundamentele tegenstelling tussen het politieke en het sociale wordt geconstrueerd, dat aanleiding geeft tot de bekende en uitzichtloze ambivalentie van de sociale filosofie en haar aanhangers t.o.v. de staat. De staat herinnert hen immers aan het falen van de sociale organisatie m.b.t. de vervulling van de Wet die de maatschappij en haar leden definieert en biedt tegelijkertijd de hoop dat falen te verhelpen, vermits de staat als superieure macht met dwang en geweld tot stand moet brengen wat zich niet spontaan manifesteert—de staat wordt geacht de menselijke zwakheden en onvolkomenheden te compenseren, maar blijkt zelf te kort te schieten.

In het volgende hoofdstuk wil ik iets meer aandacht schenken aan de tegenstelling tussen sociale en politieke filosofie, maar nu meer in het bijzonder aan hun verschillende implicaties voor de organisatie van de menselijke samenleving.

6

POLIS EN SOCIETAS

“Freiheit kann der Sinn von Politik nur sein, wenn wir unter dem Politischen einen öffentlichen Raum verstehen... Theoretisch aber ist der Begriff der Freiheit überall im Verschwinden, wo entweder der Begriff der Gesellschaft oder der Begriff der Geschichte an die Stelle eines Begriffes van Politik getreten sind.”

— Hannah Arendt

EENHEID EN VEELHEID

IN HET DAGELIJKS taalgebruik betekent ‘politiek’ zoveel als “op de staat betrekking hebbend”. De staat is een nu vooral territoriaal gedefinieerd, min of meer stabiel systeem van hegemonische relaties (meester–slaaf, overheid–burger, enz...), en politieke actie is gericht op het behoud of de verandering van dit systeem van hegemonische relaties, of op het behoud of de verandering van de relatieve posities van verschillende personen of groepen in dit systeem, meestal met het oog op het tot stand brengen of voorkomen van veranderingen in het beleid van de meester of overheid.

Wat in deze zo vertrouwde manier van spreken verloren lijkt te gaan, is een klaar bewustzijn van de fundamentele, onherleidbare spanning tus-

sen eenheid en veelheid. De maatschappij als geheel is een eenheid, een idealiter eendrachtig optredende collectieve actor, waarvan de overheid de beslissende, oordelende, plannende, initiatieven nemende component is, en de massa der burgers de uitvoerende, volgzaam component.

Weliswaar wordt daarmee niet uitgesloten dat ook de burgers zelf initiatieven nemen, plannen, oordelen, enz., maar wel impliceert dit schema dat het dan moet gaan om private beslissingen in een sfeer die goed te onderscheiden is van de *res publica*, van het publieke leven van de burgers, d.w.z. van het leven van de burgers qua burgers.

Onze tegenwoordige opvatting over het politieke wordt ontegensprekelijk beheerst door die eenheidsgedachte. De politiek verschijnt precies als het proces voor de reductie van de veelheid, die nu eenmaal (en: tenminste) een biologisch feit is, tot een maatschappelijke eenheid, en dus als de oorzaak van die eenheid, terwijl de maatschappij zelf de voorwaarde is die de politiek in het leven roept.

Zo innig is het verband tussen politiek en maatschappij geworden dat we geneigd zijn de grondbetekenis van ‘politiek’ te zoeken in het begrip “beleid”, meer bepaald in het beleid dat een maatschappij kenmerkt en waardoor ze zich aftekent van andere maatschappijen. Impliciet in deze voorstelling is de idee dat de maatschappelijke vorm van samenleven de enig mogelijke is. Ik geloof dat het juist deze conceptuele myopie is die een goed begrip van het recht in de weg staat, en dat het voor een goed begrip van het recht absoluut noodzakelijk is het politieke te bevrijden van zijn sociale connotaties. De sleutel voor de ontrafeling van de conceptuele verwarring waarmee we hier te maken hebben is het fundamentele onderscheid tussen eenheid en veelheid dat als een rode draad doorheen de gehele voorgaande uiteenzetting loopt.

Het zal derhalve mijn taak zijn hier duidelijk te maken dat er inderdaad een andere en intelligibele conceptie van het politieke bestaat dan deze waarmee de dagelijkse omgangstaal, maar ook de academische cultuur, ons zo vertrouwd heeft gemaakt: dat er een andere conceptie bestaat van de politieke samenleving en het politieke leven dan deze die onmiddellijk vertaalbaar is in termen van maatschappelijke relaties en netwerken van maatschappelijke relaties—een conceptie van het politieke volgens dewelke politiek juist niet het reductie-proces is dat de maatschappij kenmerkt, maar integendeel het proces waarin de niet reduceerbare veelheid der mensen in de samenleving zich affirmeert als een positieve waarde, als dat-

gene wat de mensen zouden moeten trachten te verwerven of te behouden. Die politieke conceptie geeft ons, zoals we zullen zien, een conceptueel kader waarin het fundamenteel rechtsbeginsel tot zijn recht komt als het bindmiddel tussen individu en samenleving, d.w.z. als het principe voor de harmonische coëxistentie van onherroepelijk verschillende individuen.

Ik geloof dat de beste methode om deze conceptie te definiëren als een alternatief voor de opvatting van de samenleving als *societas*, erin bestaat terug te grijpen naar de bronnen van onze politieke cultuur, met name naar de Griekse politieke wijsbegeerte, maar ook naar de Joods-Romeinse traditie. Ik geloof dat in het spanningsveld geschapen door de confrontatie van bepaalde centrale begrippen uit die twee tradities, de relevantie van de tegenstelling tussen politiek en maatschappelijk leven zijn meest verhelderende illustratie vindt. Ik wil er wel de nadruk op leggen dat het de bedoeling is te illustreren, en niet de Griekse politieke wijsbegeerte als object in se te bestuderen.

Toch wil ik trachten een beeld te schetsen van de m.i. fundamentele tegenstelling die aan de basis ligt van de dubbelzinnigheid van het Griekse,¹ en daardoor meteen ook van ons courant rechtsbegrip, dat, zoals het Griekse polis-concept zowel verwijst naar gerechtigheid als naar onderworpenheid, naar gelijkheid zowel als naar ongelijkheid. Die dubbelzinnigheid is terug te voeren tot wat we de interne contradictie van de Griekse polis (en de Griekse politieke wijsbegeerte) zouden kunnen noemen, nl. tot de poging de politieke gelijkheid op te bouwen, zonder de voorpolitieke ongelijkheid af te schaffen of op te heffen—tot de poging een politieke ruimte te scheppen met behulp van *maatschappelijke* structuren.

De vóórpolitieke of maatschappelijke ongelijkheid kenmerkt nog altijd de staat, en wanneer wij de staat, en meer bepaald de controle over de staatsmacht, zien als de focus van de politieke bedrijvigheid, dan tonen wij ons daarin de gevangenen van die onverteerde en onverteerbare contradictie tussen de historische realiteit van de polis als maatschappelijke of quasi-maatschappelijke structuur aan de ene kant, en het polis-ideaal, het ideaal van het politieke leven, aan de andere kant. De realiteit van de polis was dat de maatschappelijke structuur de politieke ruimte overwoekerde, terwijl toch juist het instellen en het behoud van de politieke ruimte, als

¹ In feite gaat het hier vooral om het Atheense experiment, zoals dat een blijvende bron van inspiratie en een voorwerp van speculatie in de politieke wijsbegeerte geworden is. Maar omdat de nadruk ligt op die conceptualisering eerder dan op de historische realiteit van Athene, zal ik de term 'polis' gebruiken, die minder concrete associaties oproept dan 'Athene'.

alternatief voor het maatschappelijk leven, de noodzakelijke voorwaarde was voor de volledige ontvoogding van de mens en de ontplooiing van de menselijke vermogens. De polis of stad werd een staat, een allesomvattende maatschappelijke structuur, en kon zijn belofte niet waarmaken. Daardoor kon de polis ook niet ontsnappen aan een maatschappelijke definitie van het recht als een autoritaire, centrale afbakening van conventionele “rechten” en “plichten”, “bevoegdheden” en “verantwoordelijkheden”—d.w.z. ook de polis kon niet ontkomen aan het paradigma van de wet, van de monarchie en van de telocratie één beginsel, één weg, één doel. Die unificatie betekende de volledige negatie van de belofte van de polis.

Wat was de belofte van de polis voor de klassieke politieke wijsbegeerte? Het antwoord op deze vraag is allicht voor discussie vatbaar, zoals altijd wanneer het gaat om een complex historisch fenomeen. Voor ons doel is het echter van veel meer belang een interpretatie te isoleren die maximaal verhelderend is voor de verklaring van het onderscheid tussen polis en societas, dan een interpretatie die recht doet aan de complexiteit van het historisch materiaal. Anders gezegd: het gaat veel meer om een ideaal-typische dan om een historische benadering. Tenslotte is het niet zozeer onze taak de Griekse situatie van *vijftwintighonderd* jaar geleden te reconstrueren, als wel uit ons verleden het materiaal te halen voor de constructie van modellen die ons toelaten beter te oordelen en te handelen. En juist dat is een wel erg aangepaste benadering. Inderdaad was, volgens tenminste één invloedrijke interpreta², de belofte van de polis precies dat hij ruimte zou scheppen voor de uitoefening van de meest specifieke der menselijke vermogens: het oordelen en spreken (*lexis*) en het handelen (*praxis*)—de twee vermogens die het een mens toelaten zichzelf te onthullen, zichzelf bloot te geven, en dus een publiek leven te leiden, d.w.z. werkelijk met en in het aanschijn van anderen samen te leven, en dat op een actieve, verbindende, eerder dan alleen maar verbonden manier, eerder dan alleen maar gedwongen te zijn eenzelfde ruimte te delen. Leven als mens is spreken en handelen. Zoals Hannah Arendt schrijft:

“Een leven... zonder spreken en zonder handelen—en dit is de enige levenswijze die in waarheid afstand heeft gedaan van alle schijn en alle ijdelheid

2 Bedoeld is Hannah ARENDT: *De Mens. Bestaan en Bestemming*. Utrecht–Antwerpen 1968 (vertaling van ARENDT: *The Human Condition*. Chicago 1958). Hoewel men, zeker niet ten onrechte, kan opmerken dat Arendt de historische Griekse realiteit geweld aandoet, o.m. door de mystieke en primitivistische elementen al te zeer op de achtergrond te schuiven, toch heeft ze in zoverre gelijk dat die elementen niet specifiek Grieks zijn.

in de Bijbelse betekenis van het woord—is letterlijk dood voor de wereld; het is geen menselijk leven meer, omdat het niet meer onder de mensen wordt geleefd”.³

Wat in het spreken en het handelen tot uiting komt is de uniekheid van ieder individueel mens. Het is in het spreken en het handelen dat de mensen zich aan mekaar vertonen als mensen, eerder dan als fysische objecten of natuurlijke krachten. Arendt zegt zeer terecht:

“Dit aan elkaar verschijnen berust, anders dan het louter lichamelijk bestaan, op ‘beginnen,’ het zetten van een eerste stap, maar het is een stap waarvan geen enkel menselijk wezen kan afzien en tegelijk menselijk blijven”.

Spreken en handelen getuigen van initiatief.⁴ Men is pas echt mens, wanneer men in staat is iets te beginnen, iets te ondernemen, iets nieuws te brengen—zich los te maken uit een gegeven structuur. Spreken en handelen getuigen van vrijheid. Men spreekt uit zichzelf, men handelt uit zichzelf—als auctor—zoniet is men slechts woordvoerder, uitvoerder, agent, zonder veel morele verantwoordelijkheid voor wat men doet of zegt. Spreken en handelen zijn altijd tenminste potentieel verrassend, niet gepreprogrammeerd en ook niet preprogrammeerbaar, aangezien deze activiteiten juist intens betrokken zijn bij het onderzoeken, exploreren en beoordelen van steeds wisselende situaties, en daarbij precies inspelen op nieuwe mogelijkheden.

Spreken en handelen zijn de politieke activiteiten bij uitstek. Om deze Griekse visie te begrijpen, moet men bedenken hoe weinig gelegenheid tot spreken en handelen in de vóórpolitieke samenlevingsverbanden beschikbaar was en is. Waar de mensen niet de gelegenheid hebben zelf initiatieven te nemen, zelf plannen te maken, daar is ook niet de gelegenheid tot spreken en handelen. Daar worden hun doen en laten buiten henzelf om bepaald, zodat er van een persoonlijke keuze, een persoonlijk “engagement” of “commitment” geen sprake kan zijn. Wat zo’n keuze vooronderstelt is een context waarin er niet één “vanzelfsprekend” doel is, maar waarin precies ook op het vlak van de doelstellingen keuze is, waarin niet alleen de mid-

3 ARENDT: op.cit., p.175

4 Deze idee speelt een belangrijke rol in de al te zeer veronachtzaamde zgn. Oostenrijkse economische school, vooral bij MISES: *Human Action*. Chicago 1966. I.KIRZNER: *Competition and Entrepreneurship*. Chicago 1973. L.LACHMANN: *Capital, Expectations and the Market Process*. Kansas City 1977. Men vergelijk de benadering van deze auteurs (en ook van G.L.S. SHACKLE: *Epistemics and Economics*. Cambridge, 1972) met de kritiek van Arendt aan het adres van de klassieke en neo-klassieke economische scholen.

delen en de methoden maar ook de doelen discutabel zijn, en waarin de doelstellingen van de één niet noodzakelijk ook de doelstellingen van de ander moeten zijn.

Het politieke leven is precies deelnemen aan dergelijke argumentaties: spreken en luisteren, dialogeren, redeneren en argumenteren over de vele mogelijkheden die de mensen hebben om zin te geven aan hun leven. Maar het is geen ijdel gepraat: het politieke leven is sprekend handelen—het handelen is essentieel, maar het spreken verhoogt het bewustzijn van het contingente, speculatieve karakter van iedere handeling doordat het de betwistbaarheid van zowel de keuze van de doelen als de keuze van de middelen en de methoden in een scherp daglicht stelt. Dat betekent: het spreken, dat de handeling inbedt in een geheel van motieven en theorieën, brengt de niet-universaliseerbaarheid van de handeling aan het licht, vestigt de aandacht op het feit dat wat waar, schoon, goed is voor de ene niet noodzakelijk waar, schoon, goed is voor de andere—terwijl toch de essentie van het spreken de mededeling is. In het spreken presenteert men zich als een *alternatief* ego, dus als verwant maar toch anders. Het politieke leven, in deze Griekse betekenis van het woord, is doordringen van het besef van de uniekheid van ieder individu, en wordt pas mogelijk door het respect voor die uniekheid.

De relevantie van deze opmerkingen kan uiteraard pas duidelijk worden wanneer we de polis vergelijken met zijn alternatieven, de vóórpolitieke samenlevingsverbanden waarin juist geen ruimte was en is voor het spreken en handelen. Voor de Griekse politieke filosofen was de polis wel “natuurlijk” als zijnde in overeenstemming met de natuur, en meer bepaald de perfectie van de mens; maar niet “natuurlijk” in de zin van een alternatiefloos gegeven. De Grieken waren zich er wel van bewust anders te leven dan de barbaren en de Oosterse despoten en hun onderhorigen. In elk geval kan er geen twijfel over bestaan dat voor de Grieken het politieke leven berustte op het menselijk vermogen te redeneren en te argumenteren. Aristoteles, de man die meer dan wie ook het concept van de polis, van de politieke samenleving, een filosofisch adequate gestalte heeft trachten te geven, schrijft hierover:

“Maar de polis is niet alleen maar een kwestie van samenwerken, het is toch duidelijk dat de mens een politiek dier is in een betekenis van het woord, waarin een bij of een ander sociaal levend dier het niet is. Zoals het gezegde luidt: de Natuur doet niets zonder reden of doel: en opdat de mens een politiek dier zou kunnen zijn, heeft de Natuur hem alleen, onder alle dieren,

uitgerust met het vermogen van het redenerend taalgebruik. Dit spreken is nog wat anders dan alleen maar stem hebben; andere dieren hebben een stem, en maken er gebruik van om pijn en genot uit te drukken. Het is een feit dat de natuurlijke aanleg van sommige dieren ze in staat stelt pijn en genot te voelen, en deze gevoelens aan mekaar mee te delen.

“Daarentegen dient het vermogen te spreken om aan te duiden wat nuttig is en wat schadelijk, en zo ook wat goed is en wat verkeerd. Het fundamentele verschil tussen mensen en andere dieren is dat alleen de mensen zich bewust zijn van het verschil tussen goed en kwaad, juist en verkeerd, rechtvaardig en onrechtvaardig. En wat de samenleving, een huishouden of stad, mogelijk maakt, is het feit dat er mensen zijn, die over deze kwesties dezelfde mening hebben”.⁵

Dit is in feite de basistekst van de politieke filosofie. Het onderscheid tussen stem en spraak raakt de kern van de zaak. Alleen maar stem hebben is niet voldoende voor deelneming aan het politieke leven, dat zich daarmee boven en buiten het sociale leven verheft. Niets staat verder van de Griekse conceptie van het politieke dan de idee dat politieke ontvoogding bereikt wordt wanneer men “stemgerechtigd” wordt, d.w.z. wanneer men het recht verwerft zijn genoegen of ongenoegen kenbaar te maken, en mee te stemmen over de vraag wie zal regeren, of welk beleid de regering moet voeren. Een polis, in deze conceptie, is geen societas die geregeerd wordt door de balans van genoegen en ongenoegen, maar een samenleving van sprekende en handelende mensen. Stemmen is een voorpolitieke, niet specifiek menselijke activiteit. Zij markeert een mislukking: het uitblijven van een overeenkomst en het onvermogen zonder overeenkomst verder te gaan—zij beoogt m.a.w. een kunstmatige reductie van een anders niet reduceerbare veelheid, en vestigt daarmee de aandacht op de onnatuurlijkheid van de eenheid waarin door stemming beslist wordt.

Hieruit volgt dat de polis als kwalitatief anders moet gezien worden dan de voorpolitieke samenlevingsverbanden. Weliswaar poot Aristoteles een zekere continuïteit te bewaren door te stellen dat zelfs een slaaf moet delen in de menselijke rationaliteit om te kunnen functioneren in een huishouding, maar die participatie is, zoals die van de echtgenote en de kinderen van de pater familias, passief. Slaven, echtgenote, kinderen, zijn passieve leden van de huishouding: in de huishouding hebben ze geen stemrecht, en dat is ook niet nodig vermits alle initiatief- en beslissingsrechten gecentraliseerd zijn in handen van het hoofd van de huishouding. De fundamentele

5 ARISTOTELES: politiek. I/2

ongelijkheid in de huishouding maakt het stemrecht overbodig, vermits er alleen moet gestemd worden als er meningsverschillen blijven tussen gelijke leden van eenzelfde organisatie. Door de nadruk te leggen op de spraak, en niet op de stem, maakt Aristoteles duidelijk dat de polis niet mag opgevat als een collectief bestuurde of veelkoppige huishouding. Het politieke leven wordt daardoor gekenmerkt, dat over meningsverschillen wordt gesproken, maar niet gestemd. Maar de Griekse polis stond in vele opzichten nog te dicht bij de huishouding om zich daarvan geheel los te kunnen maken.

Hoewel de huishouding, zoals de polis, berust op een consensus van normatieve en waarde-oordelen, is ze geenszins een plaats waar over deze oordelen kan gediscussieerd worden. Alle beslissingsmacht is geconcentreerd in de persoon van de pater familias die binnen de huishouding zijn gelijke niet heeft, zodat er daar geen sprake kan zijn van echte dialoog. Zeer zeker behoorde voor Aristoteles en andere waarnemers de ongelijkheid tot het wezen zelf van huishouding, maar die ongelijkheid werd gerationaliseerd en gejustificeerd als zijnde “natuurlijk”. Die interpretatie heeft zeer duidelijk ernstige gevolgen voor de idee de polis, die immers verenigbaar gemaakt moet worden die opvatting over de menselijke natuur. Vandaar allicht een belangrijke verklaringsgrond voor het feit dat Aristoteles’ conceptie van de polis toch een quasi-huishoudelijk karakter behoudt. We kunnen echter deze stelling over de “natuurlijke grondslag van de ongelijkheid ontkennen, zonder daarom genoodzaakt te zijn te negeren dat ongelijkheid (onderschikking en bovenschikking) essentieel is voor het functioneren van de huishouding. We kunnen immers huishouding beschouwen als een “contractueel” product, waarin de ongelijkheid een louter conventionele basis heeft, die geen natuurlijke ongelijkheid presupposeert.⁶

Dit is niet de manier waarop Aristoteles de zaken zag de huishouding was voor hem een natuurlijke eenheid, die integraal in de polis moest verwerkt worden.

Al hebben polis en huishouding wel met mekaar gemeen dat ze beide

6 Cf. Sir H. Maine’s interpretatie van de geschiedenis van de meningen over het recht als een evolutie van “status” naar “contract”—Henry MAINE: *Ancient Law* (1862). Een recente herleving van deze problematiek i.v.m. de bedrijfshuishoudingen, cf. R HESSEN: *In Defense of the Corporation*. Stanford Calif. 1979. N.HORN: “Aktienrecht und Entwicklung der Grossunternehmen: 1860–1920.” *Ordo* 30, 1979. Het is evident dat de fundamentele kwestie is, welk principe zal overwegen: het sociale of het politieke? Het gaat erom uit te maken aan welk beginsel de specifieke regels van een of andere huishouding (gezin, bedrijf) of van een of andere organisatie (kerk, partij, enz.) behoren te worden ondergeschikt en aangepast.

berusten op een consensus, er is een groot structureel verschil. De polis is essentieel een veelheid, of liever: een ruimte waarin velen handelen. Het politieke leven is de resultante van handelingen die uit vele onafhankelijk van mekaar beslissende, maar uiteraard ook interdependente centra ontstaan. De polis is essentieel polycentrisch. Dit is het meest fundamentele kenmerk: dat de politieke ruimte geen centrum heeft, maar integendeel bestaat uit een veelheid van entiteiten, die elk een eigen centrum constitueren. Die verschillende centra hebben noodzakelijk een eigen identiteit, een eigen karakter. De polis is geen homogene verzameling van onderling identieke, kwalitatief ononderscheidbare elementen.

Het huishouden daarentegen is essentieel monocentrisch, om niet te zeggen monarchisch. Het is ook een samenleving, maar daar waar de polis niet kan begrepen worden als gericht op een specifiek concreet doel, en dus ook niet als een actor—zelfs niet als een collectieve actor—is de actie van het huishouden weldegelijk gericht op de realisatie van een specifiek pakket van doelen, volgens een gegeven plan. Men drukt dit aspect van de huishouding ook wel uit met behulp van de term ‘telocratisch’, die staat tegenover ‘nomocratisch’.⁷ Een telocratische ordening omvat de coördinatie en integratie van de activiteiten van velen met het oog op de uitvoering van één plan; een nomocratische ordening bepaalt enkel een aantal algemene regels betreffende de manier waarop doelen mogen nagestreefd worden, maar zegt niets over die doelen zelf—de keuze van de doelen wordt overgelaten aan de individuen of eenheden van die ordening. Door zijn polycentrisch karakter kan de polis alleen maar nomocratisch zijn. Het politieke leven is uiteraard ook wel doelgericht, gericht op het goede, maar dat is niet op te vatten als een concreet goed, maar als de algemene vorm van het goede dat men op onbeperkt vele manieren, en in onbeperkt vele omstandigheden kan realiseren. Zoals Aristoteles zegt: de zin van het politieke is het goede, schone of volle leven mogelijk maken. Daarom moet de polis ruimte bieden voor al die verschillende levenswijzen die ieder op zich als een concrete realisatie van schone leven kunnen geduid worden.

Het huishoudelijk leven speelt zich echter geheel af binnen de context van de bevrediging van zeer specifieke gegeven of geponeerde doelen. Daar waar in de polis de eigen karakteristieke eigenschappen van ieder der

⁷ Zie voor deze begrippen o.a. M.POLANYI: *The Logic of Liberty*. London 1951. M.OAKESHOTT: *Rationalism in Politics*. 1962. F.A.HAYEK: *Constitution of Liberty*. London 1960. HAYEK: *Law, Legislation and Liberty*. London 1974–1979 (3 delen) Zie ook Thomas SOWELL: *Knowledge and Decisions*. New York 1980.

deelnemende entiteiten absoluut onreducerbaar zijn, vergt de uitvoering van het huishoudelijk beleid precies dat de leden zich schikken naar de hun toebedeelde taak. Hun optreden, de reacties die het uitlokt, moeten beoordeeld worden vanuit het geldende plan: de huishouding als geheel is de relevante actor—zij wordt gekenmerkt door een scherpe scheiding tussen leidinggevende en uitvoerende functies, tussen plannen en uitvoeren, zelfs wanneer, zoals in een democratisch georganiseerde huishouding, dezelfde mensen plannen en uitvoeren. De nood aan een coherent plan en de eenheid in de uitvoering is de allesoverheersende factor voor een goed begrip van de huishouding als een vóórpolitieke samenlevingsvorm.

Politiek optreden, daarentegen, is vrij van deze beperking: ieder neemt deel met een bijdrage die hij zelf doet wat hij het liefst doet, of wat hij het beste spreekt vrij zoals het hem zint. Dit is mogelijk de politieke ruimte niet, zoals het huishouden, gedefinieerd wordt door een taak, een werk dat moet volbracht worden. Dat een ander reeds bezig is met een bepaald werk, een bepaalde activiteit, is in de politieke ruimte geen beletsel om met iets gelijkaardigs te beginnen. Het politiek gebeuren ontsnapt dan ook aan de controle van ieder der leden, juist doordat ieder der leden ontsnapt aan de controle door alle anderen—en daarin ligt ook de grote waarde ervan: het brengt de mensen in contact met mekaar, zonder de ene ondergeschikt te maken aan de andere, en waarborgt daarmee voor iedereen de mogelijkheid niet alleen uit ervaring te leren, maar de zo verworven kennis ook toe te passen. De politieke ruimte creëert m.a.w. juist de experimentele context die overeenstemt met de ethiek van de zelfactualisering die ik in het vorige hoofdstuk heb geschetst, en die ik daar, anticiperend, als politiek heb gekarakteriseerd.

Binnen de huishoudelijke context is geen ruimte voor een dergelijk leerproces, voor die ethische experimenten die tot zelfactualisering moeten leiden. De repetitiviteit van de huishoudelijke activiteiten biedt de leden wel de mogelijkheid om zich steeds meer te bekwamen in het uitvoeren van een bepaalde taak; maar juist doordat die taak opgelegd wordt door de behoeften van de huishouding als geheel heeft ze geen ethische inhoud voor de betrokkene als persoon: ze is hem toebedeeld; gaat niet van hem uit, en bevat bijgevolg ook geen kritische informatie voor hemzelf. In het huishouden zijn de deelnemers, de leden (vooral natuurlijk de slaven en kinderen), slechts middelen, instrumenten, productiefactoren. En dat betekent dat, vanuit het standpunt van de huishouding, de leden juist wel als

onderling verwisselbare elementen moeten gezien worden. Want al is het huishouden, voor de verwezenlijking van zijn doelstelling en de uitvoering van zijn actie-plan, uiteraard aangewezen op de specifieke talenten van zijn leden (zoals op de specifieke eigenschappen van zijn andere middelen en productiefactoren), de leden nemen slechts deel als dragers van nuttige eigenschappen, als plaatsbekleders, rolvullers, functionarissen, en niet als initiatiefnemers, niet met een echt oorspronkelijke bijdrage. Ook wordt de kwaliteit van het werk gemeten met de in de huishouding geldende maatstaven, en niet aan de hand van de persoonlijke ontwikkeling van de betrokkene. Welke menselijke vermogens tot ontwikkeling kunnen gebracht, hangt af van de beschikbare plaatsen in de huishoudelijke organisatie; welke van zijn of haar vermogens iemand binnen de huishouding tot ontwikkeling kan brengen, hangt af van zijn of haar plaats in de huishouding. De huishoudelijke activiteit van de leden vergt dus van hunnentwege een verregaande morele passiviteit, en die is onverenigbaar met het spreken en het handelen dat het politieke leven kenmerkt.

Juist omdat niet a priori kan worden bepaald welke levenswijze voor iemand de beste is, is de veelheid die de politieke ruimte kenmerkt absoluut onreducerbaar. De doelgerichtheid—de doel gebondenheid eigenlijk—van de huishoudelijke activiteit vergt echter een reductie van de spontane veelheid van het menselijk materiaal waarmee de huishouding werkt. De consensus waarop de huishouding steunt is een consensus over het doel—en wie het doel wil, wil ook de middelen, meer bepaald de binnen de huishouding geldende afbakening van de diverse bevoegdheden en verantwoordelijkheden, die ieders plaats en taak omschrijven. De consensus waarop de politieke samenleving steunt is noodzakelijk van een geheel andere aard. Hij is onvermijdelijk een consensus betreffende de onreducerbaarheid van de veelheid en dus van de openheid van de politieke ruimte of polis. Elke poging de veelheid, het pluralisme, van de polis te reduceren, moet leiden naar de vernietiging van de politieke ruimte. Aristoteles is heel expliciet op dit punt.

“Veelheid behoort tot de eigen aard van de polis; hoe meer de polis van veelheid naar eenheid gaat, hoe meer hij op een huishouden gaat gelijken, en uiteindelijk op een individueel mens. Ik zeg dit omdat een huishouden duidelijk meer eenheid vertoont dan een polis, en een individu duidelijk meer dan een huishouden. Bijgevolg zou het ongepast zijn in de polis zo'n eenheid tot stand te willen brengen, zelfs indien het mogelijk zou zijn zulks te doen. Het zou de polis vernietigen. De polis bestaat immers niet alleen

uit mensen, maar uit mensen in alle soorten. Men kan geen polis vormen uit mensen die allemaal identiek zijn”.⁸

Zijn verduidelijking laat er geen twijfel over bestaan dat hij een kwalitatieve, niet een louter numerieke veelheid in gedachten heeft:

“Beschouw in dit verband het verschil tussen een polis en een alliantie; het doel van een alliantie is militaire bijstand, en het nut ervan is afhankelijk van de hoeveelheid van die bijstand, niet van enig kwalitatief verschil: de kwantiteit geeft de doorslag... Daar staat tegenover dat voor het tot stand brengen van een politieke eenheid kwalitatieve verschillen essentieel zijn. Zoals ik in de ethische geschriften heb gezegd: het bestaan van een polis is een kwestie van het instandhouden van een perfect evenwicht tussen delen die onderling verschillend zijn”.

Aristoteles neemt hier duidelijk afstand van Plato,⁹ die de staat had opgevat naar analogie met de eenheid die elk individu is. Plato's meest beroemde “politiek” werk is in feite een discussie over de deugd der rechtvaardigheid, waarin de staat wordt voorgesteld en gedefinieerd als een macroscopisch model van de menselijke ziel. Plato's conclusie was, dat de rechtvaardigheid een holistische eigenschap is die kan gedefinieerd worden als de harmonische samenwerking van alle delen van de ziel, m.a.w. als de gezondheid van de ziel, juist zoals de goede staat een harmonisch geheel is, waarin ieder zich houdt aan de uitvoering van de hem toegewezen, voor het behoud van het geheel noodzakelijke taak. Hoewel Aristoteles het ook heeft over “een perfect evenwicht tussen delen die onderling verschillend zijn”, gaat het bij hem duidelijk om een evenwicht tussen personen, en niet zoals bij Plato om een evenwicht tussen functies of taken. Wordt Plato's staat gekenmerkt door een hiërarchie van personen beantwoordend aan een hiërarchie van uit het wezen van de staat zelf gededuceerde opdrachten, dan is dat niet het geval bij Aristoteles: zoals deze het voorzichtig uitdrukt, wordt de polis gekenmerkt door een neiging naar gelijkheid en non-differentiatie, wat al merkbaar is als we alleen maar kijken naar de wijze waarop de polis geregeerd wordt—de politieke ambten staan voor iedereen open en de geregerden van de ene dag zijn de geregeerden van de andere dag, en omgekeerd.

Plato's staat is in feite een grote huishouding, een maatschappij of societas, maar geen polis in de zin die Aristoteles voor ogen staat. Plato's staat

⁸ Aristoteles: politiek. II/2

⁹ Plato. Een gelijkaardige opvatting bij Marx, i.v.m. de uiteindelijke communistische samenleving (zie noot bij 347).

eist dat de mensen zoveel mogelijk beantwoorden aan de behoeften van de staat zelf; Aristoteles ziet de polis juist als een ruimte waarin de verschillende individuen tot hun recht kunnen komen.

Huishoudelijke activiteiten kunnen voor Aristoteles geen model leveren voor politieke activiteiten. De eerste worden geregeerd door het efficiëntieprincipe, door de mate waarin ze een gegeven doel realiseren. Dat principe, zegt Aristoteles, kan niet toegepast in gevallen waarin allen dezelfde rechten hebben—bekwaamheid is geen criterium voor recht: in de polis zijn allen “van nature gelijk”. Het evenwicht tussen de verschillende entiteiten in de polis is een kwestie van recht, van het handhaven van de gelijkheid in rechte. Elke afwijking van dit principe komt neer op een excessieve eenmaking, en dus op een vernietiging van de polis. Zonder handhaving van dit principe verliest de polis zijn bestaansreden: het is immers alleen in de politieke context dat de volle rijkdom van de menselijke potenties kan geactualiseerd worden, alleen daar kan een mens zichzelf worden, deel hebben aan de hogere waarden en een leven leiden dat uitstijgt boven de beperkingen opgelegd door huishoudelijke taakomschrijvingen, in het bijzonder boven de beperkingen opgelegd door de noodzaak te voorzien in de vitale behoeften van het biologisch leven. Alleen de politieke ruimte schept de mogelijkheid, niet alleen de middelen en de methoden, maar ook de doelstellingen zelf te kiezen. De veelheid die de polis kenmerkt is inderdaad de uitdrukking van de onvoorstelbare mogelijkheden van de menselijke zelf-ontwikkeling, een spiegel van en voor de mensen, waarin ieder in de anderen mogelijkheden voor zichzelf ontdekt, facetten van zichzelf die hem of haar onbekend moeten blijven in elke context waarin de mens slechts een plaatsbekleder is, een werker, waarin hij van buitenuit moet gedefinieerd worden en geen gelegenheid heeft zichzelf, van binnenuit, te definiëren waarin hij slechts een representant is, geen presentator.¹⁰

De juxtapositie van huishouding en polis mag niet geïnterpreteerd als het stellen van de noodzaak te kiezen tussen huishoudelijke en politieke activiteiten. Huishoudelijke activiteiten zijn, per definitie, noodzakelijke, onafwendbare activiteiten, die om een efficiënte organisatie vragen. Huishoudingen zullen er dus altijd wel zijn. De vraag is echter: kunnen zij werken in een politieke ruimte? en zo ja, hoe? welke structuren zijn verenigbaar met het respect voor de menselijke veelheid, dat de basis van iedere politieke cultuur is, en welke niet? De Aristotelische visie impliceert

¹⁰ Cf. R.SENNETT: *The Fal of Public Man*, Cambridge 1977.

bovendien dat de politieke ruimte zelf een identificeerbare structuur heeft, een identificeerbare eenheid is: in hoeverre kan men zeggen dat deze fundamenteel politieke eis van respect voor veelheid werkelijk verenigbaar is met deze bepaling van de polis als een eenheid met een bepaalde structuur van doelstellingen?

Is het niet zo dat de zojuist opgeworpen vragen de intelligibiliteit van het polis-concept in het gedrang brengen? Voor Aristoteles was de polis zeer zeker een eenheid: de polis, zegt hij, is een veelheid eengemaakt in een proces van opvoeding.¹¹ Deze eenheid in veelheid is duidelijk problematisch: wat is het principe ervan? wat is het principe op grond waarvan kan beslist worden of er teveel eenheid is, waardoor de polis vernietigd wordt bij gebrek aan veelheid, of te weinig eenheid, waardoor de polis eveneens vernietigd wordt?

Aristoteles schrikt blijkbaar terug voor de implicaties van het respect voor de veelheid, dat wel een noodzakelijke maar geen voldoende voorwaarde is voor het realiseren van het goede leven.

Wanneer hij zegt dat de polis een veelheid is eengemaakt door opvoeding, dan verwijst hij naar de slotbemerkingen van zijn *Ethica voor Nicomachus*, waar hij opmerkt dat kennis van de “deugd” niet volstaat om de mensen deugdzaam te maken.¹² Het bestaan van een politieke ruimte is evenmin voldoende om de mensen deugdzaam te maken: binnen die ruimte moet een bepaalde activiteit voltrokken worden die de nodige discipline genereert zonder dewelke de overgrote meerderheid der mensen nooit de juiste mentaliteit, de juiste gewoonten zouden kunnen verwerven, die nodig zijn opdat zij in staat zouden zijn de kennis van de “deugd” te waarderen en te gebruiken. De politiek is voor hem in de eerste plaats de praktische kant van de ethiek: hoe die ethische kennis te realiseren? Hoe de discipline te creëren, die ervoor zorgt dat de ethische kennis ook in daden wordt omgezet? Zoals voor Plato, zo is ook voor Aristoteles, het antwoord te vinden in een systeem van opvoeding; en zoals voor Plato, zo verdient ook voor hem de opvoeding door de gemeenschap de voorkeur boven opvoeding door de huishoudelijke autoriteiten—al is Aristoteles, typisch voor hem, nogal ambivalent t.o.v. deze hele kwestie, en geeft hij toe dat in zekere opzichten laatstgenoemde opvoeding te verkiezen is.

Zo krijgt voor Aristoteles het polis-concept een betekenis die deze van

¹¹ ARISTOTELES: politiek. II/5

¹² ARISTOTELES: *Ethica voor Nicomachus*. X,ix,2

de politieke ruimte ver te buiten gaat. De polis wordt een quasi-huishoudelijke entiteit,¹³ met een gegeven doel, de mensen deugdzaam te maken, en een klaarblijkelijke behoefte aan een organisatie die deze doelstelling zo efficiënt mogelijk moet trachten te realiseren. De polis wordt een staat, en wel een staat met een uitgesproken educatieve functie. Dat het object van de actie van de staat is de mensen deugdzaam te maken, en niet in de ene of de andere vitale of animale behoefte te voorzien, volstaat echter niet om het grote probleem dat zich hier stelt te omzeilen: leidt de Aristotelische conceptie van politiek niet naar een “excessieve eenheid” in de polis? Wanneer de wetgeving en de rechtspraak als educatieve technieken moeten beschouwd worden, dan komt het erop aan te bepalen wie zal beslissen over de te volgen regels en de toe te passen regels, en dan is het de vraag in hoeverre we kunnen vasthouden aan het principe van de gelijkberechtiging. We hebben, zo zegt Aristoteles, wetten nodig om niet alleen de kinderen, maar ook de volwassenen te disciplineren, ja om het gehele leven van allen te regelen “want de meerderheid luistert beter naar dwang dan naar rede en schone overwegingen”¹⁴. De Aristotelische conceptie van de polis eindigt met een totalitaire visie¹⁵ die niets meer te maken heeft met het respect voor de veelheid en de verscheidenheid, de openheid, die aanvankelijk de identiteit van de polis t.o.v. de voorpolitieke samenlevingen scheen te determineren; met een “educatieve functie” ingebed in een systeem van manipulaties en straffen dat in niets herinnert aan de dialoog en het spreken als de typische politieke interactie-vormen.

13 M.T.OWENS: “Aristotle’s Polis: Nature, Happiness and Freedom”. Reason Papers, 6, 1980, 69–78, vooral 74–76. Ook F.MILLER: “The State and the Community in Aristotle’s Politics”. Reason Papers 1, 1974, 61–69. B.DELFGAUW: “De Politiek” in VAN RIJEN e.a.: Aristoteles, zijn betekenis voor de wereld van nu. Baarn 1979. L.H. HUNT: “On Improving Mankind by political Means”. Literature of Liberty, 3, 3, 1980, 45

14 ARISTOTELES: Ethica. X, ix, 9; en X, ix, 17. Zie ook D.J.DEN UIL: “Freedom and Virtue” Reason Papers 5, 1979, 1–14, voor een weerlegging van de idee dat het mogelijk is door middel van dwang een deugdzaam mens te vormen.

15 Aristoteles schrijft: “Het is niet genoeg dat mensen alleen maar in hun jeugd de juiste opvoeding en discipline krijgen; ze moeten de lessen die ze geleerd hebben ook in de praktijk brengen en ze door hun gewoonten bevestigen, wanneer ze volwassen zijn. Bijgevolg hebben we behoefte aan wetten om de discipline van de volwassenen te regelen, en zelfs om het gehele leven van alle mensen te regelen.” (Ethica. X, ix, 9) In zoverre het werk van Aristoteles inderdaad een pleidooi inhoudt voor een educatieve dictatuur sluit het in essentie aan bij Plato, en is het inderdaad een van de grote bronnen voor het conservatieve politieke denken dat de staat ziet als de instelling die “de mensen deugdzaam moet maken” (en dus vooral als zedenpolitie moet optreden, eerder dan als bijv. economische politie). Zie ook Th.GOMPERZ: The Greek Thinkers. Vol.4. London 1964, 399: “Is it too much to say that the Stagirite retains an ideal based on war and conquest, while rejecting its aims and fundamental principles?” Gomperz omschrijft Aristoteles’ politiek ideaal als “an unwarlike Sparta”.

Weliswaar voegt Aristoteles er voorzichtig aan toe dat het helemaal niet zeker is dat het mogelijk is mensen “goed” te maken door middel van de wetgeving, maar hij neemt er toch genoeg mee het vermoeden uit te spreken dat er een wetenschap van de wetgever bestaat voor “diegene die anderen wil disciplineren”¹⁶.

Ik geloof dat Aristoteles uiteindelijk toch de polis reduceert tot een huishoudelijke of quasi-huishoudelijke entiteit, en daarmee het specifiek politiek karakter ervan op de achtergrond schuift. Daarmee sluit hij wel aan bij de realiteit van de Griekse polis die zeker niet als een realisatie van de politieke levensstijl mag worden beschouwd; en allicht was zijn gehele filosofische leer hier een sterke aansporing om ook voor de polis een doel te formuleren, vermits de natuur van iets het karakter van een einddoel heeft. waarnaar het ding in kwestie “streeft”, zodat, volgens die leer, de legitimiteit van het polisconcept slechts kan worden aangenomen als men aanvaardt dat de polis een ding is dat een eigen bestemming heeft.

Dat de politieke ruimte niet meer kan zijn dan een noodzakelijke voorwaarde voor de realisatie van het goede leven spreekt vanzelf. Die stelling heeft het karakter van een analytische waarheid. vermits het concept “ruimte” impliceert dat er verschillende manieren zijn om een ruimte vol te maken. De Aristotelische conclusie dat er behalve een ruimte ook nog een activiteit nodig is om gebruik te maken van die ruimte, is dan ook onweerlegbaar—maar hetzelfde kan niet gezegd van m.b.t. de volgende stap, die erin bestaat te beweren dat die activiteit de politieke ruimte zelf als auteur moet hebben. Die redenering is ongeldig: zij verandert de betekenis van de term ‘polis’ van “ruimte” in “actieve entiteit”. Zoals gezegd hebben we hier allicht met een ongelukkige toepassing van Aristoteles’ metafysica te doen. Deze impliceert dat men de polis slechts tot studie-object kan nemen, wanneer men bereid is de formele perfectie ervan te poneren als het einddoel, of beter: als de maatstaf voor het beoordelen van het streven of de actie ervan, d.w.z. wanneer men bereid is aan de polis ook eenheid van handeling toe te kennen. De polis krijgt pas een onder de dingen “die van nature zijn”, wanneer hij kan geïnterpreteerd als een handelingssubject, met een specifieke actie. Dat lijkt ook een noodzakelijke voorwaarde te zijn om over politieke filosofie te kunnen spreken. Aristoteles is er zeer nadrukkelijk op uit te affirmeren dat de polis een “natuurlijke associatie” is, en dus een “ding” dat zijn principes van beweging of rust in zichzelf bezit. Deze

16 Polis en metafysica. Zie o.a. OWENS: op.cit. bij p.341.

“verdingende” voorstelling van de polis is echter onverenigbaar met de idee van de polis als politieke ruimte. Een ruimte is niet iets wat zijn principes van beweging in zichzelf heeft, al kan een ruimte natuurlijk wel een invloed hebben op, beperkingen stellen aan, de activiteiten van de dingen die zich in die ruimte bevinden—zij kan in de ene of de andere zin “selecteren”, “richting geven aan”, enz. zonder dat men daarbij de politieke ruimte als “gericht op” moet voorstellen, of als een subject met een eigen actie.

De drogredenering waarop Aristoteles’ overgang van ethiek naar politiek steunt is duidelijk wanneer hij, in de *Ethica* voor Nicomachus, toegeeft dat opvoeding door de staat onmogelijk gediversifieerd genoeg kan zijn om recht te doen aan de individuele verschillen. Maar, voegt hij eraan toe, die individuele behandeling moet hoe dan ook berusten op algemene ethische kennis, kennis van wat goed is voor iedereen of voor mensen van hetzelfde slag. Die algemene ethische kennis wordt zonder meer gelijkgesteld met de wetenschap van de wetgeving, en het bestaan van die wetenschap schijnt voldoende te zijn om het recht van de wetgever te funderen. De politieke filosofie kan haar carrière als “conseiller du prince” voortzetten.¹⁷

Aristoteles geeft ons dus geen adequate oplossing voor het probleem van de spanning tussen eenheid en veelheid. Het respect voor de veelheid kan in feite best uitgesteld worden tot het educatief proces voltooid is en iedereen spontaan gemotiveerd is ethische kennis ook onmiddellijk in ethische praktijk om te zetten. Het heeft dus een uitgesproken utopisch karakter. De polis is niet meer dan een groot huishouden, waarvan de actie afgestemd is, niet op de bevrediging van louter materiële behoeften, maar op de bevrediging van de “hogere”, “geestelijke” behoeften, die eerst moeten aangekweekt worden, op de ontwikkeling van de “morele deugden”. Waar dus in het huishouden in de strikte zin, de meester de “oorzaak” is van de deugd van de slaaf, daar is, in de als huishouden gedachte polis, de wetgeving de “oorzaak” van de deugd van de burgers¹⁸. Maar die benadering is niet alleen bevreemdend voor wie in de polis juist vrijheid en zelfverantwoordelijkheid verwacht, ze is voor alles revelerend voor de mate waarin Aristoteles de gevangene blijft van het heerschappij-model van de samenleving. Zijn definitie van de burger is trouwens uitdrukkelijk gesteld in termen van de uitoefening van openbare ambten, bestuursfuncties en

17 Zie o.a. Quentin SKINNER: *Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge 1979, vol2, 349. Voor de term ‘wetenschap van de wetgever’, zie ARISTOTELES: *Ethica*. X,ix, 16.

18 ARISTOTELES: *Politiek*.III/1. voor de definitie van het begrip “burger”.

autoriteit in het algemeen. De gelijkheid, die voor hem uiteindelijk het eigenlijke kenmerk van de politieke associatie is, is een louter numerieke, dus commensurabele gelijkheid: iedereen (d.w.z. ieder burger) mag bestuursfuncties uitoefenen, niemand heeft meer recht op politieke macht dan enig ander. En natuurlijk blijft Aristoteles steken in de vertrouwde paradox dat als het inderdaad zo is dat de beschikbaarheid van ethische kennis niet voldoende is om ethisch gedrag uit te lokken, de beschikbaarheid van politieke kennis, of van een wetenschap van de wetgeving evenmin voldoende is om een adequaat bestuur van de polis te waarborgen de idee dat een quasi-maatschappelijke organisatie van de polis als een educatieve instelling nodig is om “onze theorieën in daden om te zetten” biedt geen oplossing, enkel een verschuiving van het probleem—en zeer zeker is er voor de politieke filosoof geen reden om te geloven dat de heerschappij gewoon in handen van de “goeden” is, van dezen die wel bereid naar rede te luisteren.

VERMAATSCHAPPELIJING VAN DE POLITIEK

We hebben de polis-idee ingeleid met behulp van noties als respect voor veelheid en verscheidenheid en de prioriteit van het spreken en het handelen. Die idee van de polis heb ik weergegeven met de term ‘politieke ruimte’. Zoals we gezien hebben is er bij Aristoteles een verschuiving naar een veel meer substantieel polis-begrip, dat echter de polis voorstelt als niet langer in kwalitatief, doch nog slechts in kwantitatief opzicht verschillend van de huishouding, en waarin niet langer de politieke levenswijze (en vooral de instelling van de dialoog) centraal staat, maar wel de problemen van politiek bestuur. Daardoor vervaagt het contrast tussen polis en huishouding, waarmee Aristoteles zijn boek over politiek zo veelbelovend begint. Dit is al duidelijk wanneer hij zegt dat de wijze waarop, in de huishouding, de man de vrouw regeert als “politiek” moet gekarakteriseerd.

Ik geloof dat, als we het werkelijk specifieke van het politieke leven willen begrijpen, als iets dat radicaal verschilt van het sociale leven binnen de huishouding en de quasi-huishoudelijke organisaties van bijv. het Oosters despotisme, dat zeker voor de tijdgenoten van Alexander de Grote een reëel alternatief was voor de Griekse (meer bepaald Atheense) levenswijze, we onze aandacht moeten toespitsen op de politieke ruimte. De perfectie van de polis is inderdaad de perfectie van de mensen die in de polis

samenleven; maar, alhoewel we gerust kunnen zeggen dat de politieke ruimte die menselijke perfectie pas realiseerbaar maakt, toch mogen we Aristoteles niet volgen wanneer hij de polis als auteur van de menselijke perfectie bestempelt, en het optreden van de staat als oorzaak ervan. Het door Aristoteles gesuggereerde “conservatisme” is finaal niet verenigbaar met de eudaimonistische ethiek.

De wijze waarop Aristoteles de politieke ruimte voorbijschiet om zich vast te klampen aan de “educatieve zending” van de staat, is gemakkelijk te begrijpen als zijnde gemotiveerd door de regel, dat het doel de middelen heiligt. Maar de perfecte polis, de samenleving van ethisch volmaakte individuen in onderling respect en in vrije dialoog, kan niet bereikt worden door, omwille van dat doel, dat respect en die dialoog te vernietigen of te transformeren in formele oefeningen. Buiten het water kan men niet leren zwemmen.¹⁹ Het is allicht waar dat een politieke ruimte die daardoor gekenmerkt wordt, dat de mensen die haar constitueren geen andere deugd hebben dan dat ze mekaars grenzen (en dus de veelheid in de politieke ruimte) respecteren, een weinig verheffend spektakel zal bieden; maar het is een non-sequitur daaruit de conclusie te trekken dat men die deugd dan maar moet opofferen om via een morele of educatieve dictatuur (laat ze dan nog berusten op de zgn. “wetenschap” van de wetgever) de mensen de *andere* deugden bij te brengen. We hebben juist gezien, o.a. in de hoofdstukken 3 en 5, dat het respect voor mekaars grenzen de *conditio sine qua non* is voor elke morele ontwikkeling. Een in formeel opzicht adequate zelfconceptie, zo heb ik in het voorgaande hoofdstuk gesteld, is een voorwaarde voor een ook inhoudelijk adequate zelfconceptie. Zonder besef van de eigen eindigheid, en dus van de eigen grenzen, is morele groei onmogelijk. Het is in die zin dat we Kants uitspraak moeten begrijpen, dat de beste of de enig legitieme politieke ordening zelfs in een natie van duivels kan worden geïntroduceerd: de politieke ruimte maakt ethische vooruitgang mogelijk, maar is er niet de motor van; zij presupposeert geen ethische kennis, alleen de behoefte aan die kennis—zodat men zelfs kan zeggen dat het juist de afwezigheid van die kennis, of van de wil haar toe te passen, is die de betekenis van de politieke ruimte onderstreept.

19 Cf. T.B.MACAULEY: “Many politicians of our time are in the habit of laying it down as a self-evident proposition that no people are to be free till they are fit to use their freedom. The maxim is worthy of the fool in the old story who resolved not to go into the water till he had learned how to swim. If men are to wait for liberty till they become wise and good, they may indeed wait forever.” Gecit.in F.A.HAYEK: *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. New York 1969, 231.

We zien hier dat de politieke ruimte samenvalt met de rechtsorde (zoals hierboven gedefinieerd). Het recht, in de zin van het fundamenteel rechtsbeginsel, is de uitdrukking van de eis tot het behoud van de veelheid die Aristoteles tot het wezen van het samenleven in politiek verband rekent. Pas daar, waar er recht is, is een vreedzame, ordelijke samenleving mogelijk. Want hoe zouden de velen kunnen samenleven, met behoud van hun veelheid, als ze geen inzicht hebben in de regels en beginselen die hun toelaten uit te vinden waar de ene begint en de andere eindigt? Als ze geen inzicht hebben in het feit dat *samenleven* alleen dan mogelijk is wanneer ieder de anderen juist *als anderen* respecteert? En hoe kan men met anderen samenleven als men ze niet eens kan identificeren, afgrenzen, onderscheiden van mekaar en van zichzelf? Maar een objectivistische ethiek (ook als die relatief is, d.w.z. alleen geldig voor één wel bepaald subject), kan geen vrede nemen met een arbitraire of louter conventionele afbakening van die grenzen. Ook een huishouden heeft behoefte aan een afbakening van verantwoordelijkheden en bevoegdheden, van “rechten” en “plichten”, maar—zoals we hierboven gezien hebben—daar gaat het om de identificatie van taken, posities binnen een doelgerichte, doelgebonden, georganiseerde instrumentele structuur (*taxis*, in de terminologie van Hayek)²⁰; en niet om een identificatie van de anderen *als anderen*.

Het recht, zo kunnen we zeggen, *definiëert* de leden van een samenleving; het is de vaststelling van hun eindigheid en hun onreducerbare verscheidenheid. Het geeft hun een politieke identiteit (die nog geen ethische identiteit in de zin van zelfkennis en zelf-actualisatie is, maar deze juist mogelijk maakt).

Het is uit die politieke identiteit dat de specifieke criteria voor de specificatie van bevoegdheden en verantwoordelijkheden van ieder lid van de samenleving moeten worden afgeleid. Het omgekeerde is niet mogelijk, vermits dat zou impliceren dat men de politieke identiteit van een lid van de samenleving zou moeten zoeken, niet in datgene wat zijn bijdrage tot het politiek gebeuren tot iets unieks maakt, maar in een bepaalde rol of functie, waarvan de bepaling los staat van elke verwijzing naar dat lid.

Er is derhalve iets fundamenteels verkeerd met de uitspraak: *ubi societas, ibi jus*. De term ‘societas’ verwijst immers naar een eenheid die deze van de polis ver overstijgt, naar eenheid van handelen, eenheid van doelstel-

20 Voor deze term, als tegengesteld aan Cosmos, zie F.A.HAYEK: *Law, Legislation and Liberty*. Deel 1: *Rules and Order*. London 1974.

ling, eerder dan naar de eenheid van de ruimte waarbinnen de velen de mogelijkheid hebben zichzelf te zijn, te handelen naar eigen inzicht, op basis van persoonlijke waardeoordelen. De maatschappij heeft hetzelfde algemeen karakter als de huishouding—monocentrisch, telocratisch, dezelfde doelgebondenheid, dezelfde instrumentele ingesteldheid. Wie over de maatschappij spreekt moet haar doelstellingen, haar organisatie-schema en haar hiërarchie inzake besluitvorming kunnen aantonen. De maatschappij is evenzeer de antithese van de politieke ruimte van de polis als de huishouding, al is zij natuurlijk veel groter en minder persoonlijk als de huishouding, en daarom meer aangewezen op algemene wetten dan op directe bevelen: *ubi societas, ibi lex*.

Ongetwijfeld is de grootte (en de onpersoonlijkheid) van de maatschappij een mogelijke verklaring voor de neiging maatschappij en politieke ruimte te vereenzelvigen. Overdreven aandacht voor dat louter kwantitatieve aspect leidt gemakkelijk tot verwaarlozing van de essentiële verschillen in de structuren van polis en maatschappij, waardoor men blind blijft voor de betekenis van de conceptuele aardverschuiving die optreedt wanneer men het recht, dat een uitgesproken politiek fenomeen is, gaat interpreteren als een maatschappelijk of zelfs als een huishoudelijk verschijnsel, met een louter economische (d.w.z. huishoudelijke) functie, en zo het huishoudelijke model laat staan voor het politieke. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer men de rol van de maatschappelijke soeverein vergelijkt met die van het gezinshoofd of van de *pater familias*. Het is niet zonder ironie dat men vaststelt dat daarbij aan het staatshoofd, de prins of de regering superlatieve huishoudelijke kenmerken worden toegeschreven; meer bepaald dat de absolute heerschappij van de *pater familias*, de *dominus*, over zijn huishouding, overgedragen wordt aan de soevereine vorst of wetgever, en dat deze belast wordt met dezelfde zorg (“verantwoordelijkheid”) voor het wel en wee van de burgers als de huisvader voor zijn kinderen en de *dominus* voor zijn slaven—“van de wieg tot het graf”. Die transfer van de huishoudelijke macht naar de maatschappelijke soeverein impliceert, noodzakelijkerwijs, de aantasting van het huishoudelijk gezag van de *pater familias*: De maatschappelijke dimensie van de huishouding is onverenigbaar met het behoud van de “privacy” van de afzonderlijke huishouding.²¹

Het teloorgaan van de autonomie van de huishouding, als, een concrete

21 ARENDT: op. cit. bij p.330, 43–56. Cf. J.BODIN: *Les Six Livres de la République* (Paris 1576). Bodin begrijpt de soevereiniteit van de vorst als analoog met de *patria potestas* van de *pater familias*.

doel gebonden gemeenschap, dat het gevolg is van de vermaatschappelijingsprocessen, is echter meer dan alleen maar de vereniging van alle individuele huishoudingen in een groter huishouding—de maatschappij of staat. Het is meteen ook de vernietiging van de politieke ruimte geconstitueerd door de verschillende huishoudens. De veelheid van huishoudens constitueert immers een politieke ruimte, waarin de gezinshoofden (maar zij alleen) vrij en gelijk zijn, d.w.z. in een politieke relatie tot mekaar staan. Het is deze politieke relatie die verdwijnt wanneer de huishoudelijke of economische vorm zich losmaakt van de individuele huishoudens en deze gaat omvatten in een maatschappelijk verband.

Deze vermaatschappelijking van de (overigens geëmacereerde) politieke ruimte geconstitueerd door vele autonome huishoudingen betekent dat nu ook de gezinshoofden zelf gevangen geraken in een net van bevoegdheden en verantwoordelijkheden die voortvloeien uit de maatschappelijke definitie van de doelstellingen die “door de maatschappij” moeten gerealiseerd worden. en niet uit hun politieke identiteit als vrije en gelijke mensen. Zoals Hannah Arendt terecht opmerkt leidt de vermaatschappelijking van de samenleving ertoe dat uiteindelijk niemand nog kan ontsnappen aan de eisen gesteld aan de posities, functies, aan de status die hij of zij in maatschappelijk verband uitoefent. De mens wordt maatschappelijk gedefinieerd. Maatschappelijk gezien is niemand nog iets anders dan een “dummy”, een plaatsbekleder—de maatschappelijke definitie betreft de plaats, niet de bekleder. Het maatschappelijke sleutelwoord is ‘statuut’: alles en nog wat moet een statuut hebben. Maar de vraag of diegenen die de betrokken plaatsen bekleden daar echt beter van worden, wordt niet of nauwelijks gesteld. Ze wordt meestal zelfs niet begrepen: is het niet zelfevident, zo schijnen de vertegenwoordigers van de sociale filosofie te denken, dat een huurprijbsblokkering, een uitbreiding van de bevoegdheden of een vermindering van de verantwoordelijkheden van “de huurder”, goed zijn voor de huurders, d.w.z. voor de mensen die huren? Is een huurder dan iets anders als een “huurder”, die X bepaald door een aantal statutaire “rechten” en “plichten”? Dat de bescherming van “de huurder” onvermijdelijk nadelig is voor de huurders kan er bij hen niet in, evenmin als het feit dat minimum-lonen en zgn. “sociale” uitkeringen uiteindelijk juist die categorie van mensen benadelen die men met dergelijke maatregelen wil helpen. De huidige economische crisis is precies het cumulatief effect van een jarenlang beleid waarin “rechten” en “plichten” werden gecreëerd op

louter conventionele grondslag, zonder rekening te houden met het feit dat zelfs in de meest vermaatschappelijkte ordening de mensen zijn wat ze zijn en niet wat ze in de wetgeving gezegd worden te zijn. Het sociaal-humanitair positivisme kan evenmin de toets aan de realiteit doorstaan als het positivisme van diegenen die zichzelf tot *Herrenvolk* uitriepen.

De vermaatschappelijking van de samenleving maakt elk waarlijk politiek leven onmogelijk:

“Beslissend in deze is dat de maatschappij de mogelijkheid tot handelen, die vroeger alleen in de huishouding was uitgesloten, thans over de gehele linie en op alle niveaus uitsluit. In plaats daarvan verwacht de maatschappij, dat elk van haar leden zich zal houden aan een zeker stelsel van gedragingen, en legt ze ontelbare uiteenlopende voorschriften op, die alle de strekking hebben, haar leden te persen in het keurslijf van het (maatschappelijk) goede gedrag, en elk spontaan handelen of iedere buitengewone prestatie uit te sluiten. Wat telt is de maatschappelijke status, onverschillig of hij nu berust op een adellijke titel, zoals in de halffeodale maatschappij van de 18e eeuw, op bezit, zoals in de klassenmaatschappij van de 19e eeuw, of louter op de functie zoals in de massamaatschappij van vandaag”²².

Daar waar nog kon gezegd worden dat het familiehoofd, als lid van de polis, “handelt”—zelf zijn, of de huishoudelijke doelstellingen bepaalt, zijn methoden kiest en verantwoordelijkheid voor zijn beslissingen draagt—en zich in de politieke ruimte beweegt; daar waar men ditzelfde nog kon zeggen m.b.t. de absolute vorsten uit de 16e en 17e eeuw; daar kan men nu niet meer spreken over een echte politieke ruimte. Waar het gezinshoofd boven en buiten de huishouding stond, en de absolute vorst boven en buiten de maatschappij die hij regeerde, daar ziet men nu nog enkel topfuncties en hoge posities, die hun glans en hun gewicht niet danken aan de personen die ze bekleden, maar aan de maatschappij, aan de staat als georganiseerd geheel.

In zekere zin bestaat de politieke ruimte nog, maar dan uitsluitend tussen staten, die onpersoonlijke, gedepersonaliseerde entiteiten zijn (en daarom allicht zo vaak gepersonificeerd worden). Het verschil met de toch al beperkte politieke ruimten geconstitueerd door de huishoudens of door de vorstendommen is groot: de bevoegdheden en verantwoordelijkheden van deze collectiviteiten werden zo goed als volledig gedragen door identificeerbare figuren. De politieke ruimte was—ondanks haar exclusief karakter—nog altijd een *menselijke ruimte*. Wanneer echter de

22 H.ARENDT: op.cit., 47

maatschappij zichzelf—letterlijk—over het hoofd groeit, wordt de politieke ruimte totaal onmenselijkt.²³ En de politiek, oorspronkelijk gedacht als de meest menselijke van alle activiteiten, wordt een zinnebeeld van onmenselijkheid. Het is voor de hedendaagse taalgerechtigde bijna onvoorstelbaar dat vroeger ‘politiek’ zoveel betekende als “bedachtzaam, intelligent”, en niets te maken had met “arglistig, slinks, geslepen” of “espèce de député”, met de perversie van het menselijke waarmee het woord nu geassocieerd wordt. De onmenselijking en de onmenselijkheid van de hedendaagse politiek komen niet alleen tot uiting in de talrijke “politieke” gruweldaden waarvan de twintigste eeuw zoveel voorbeelden heeft voortgebracht, maar ook en vooral in het alom te constateren onvermogen om “de politiek” te begrijpen, te analyseren en te assimileren in de vertrouwde termen van recht en moraal.

“De politiek” mystificeert. Hoe dikwijls hoort men niet zeggen: “Van politiek begrijp ik niets!” En dat hoeft ons niet te verwonderen: de politieke ruimte wordt immers gevuld door activiteiten die niet van mensen uitgaan, maar van plaatsbekleders, vertegenwoordigers van artificiële “rechtspersonen”, wier bevoegdheden en verantwoordelijkheden niet bepaald worden door de menselijke eenheid van handelen en denken, maar door de arbitraire constructies van de wetgeving, de verdragen, protocollen, amendementen, die, als puntje bij paaltje komt, de conclusie noodzakelijk dat de meest redelijke oplossing onwettig en de geschikte persoon onbevoegd is. De maatschappij, in haar hedendaagse gedaante van staat, is een entiteit die men niet kan waarnemen of ondervragen, en die zich niet laat vatten in de gebruikelijke categorieën van menselijk handelen: men kan de staat onmogelijk als een rationeel wezen beschouwen en dus ook niet als een politiek wezen in de oorspronkelijke betekenis van het woord ‘politiek’. De meest karakteristieke van alle politieke activiteiten, de vrije dialoog, wordt in de maatschappij onmogelijk gemaakt, omdat alles in de maatschappij “politiek” (in de huidige betekenis) geworden is, en men dus niet langer vrij-blijvend kan dialogeren: alles wat u zegt kan tegen u gebruikt worden; wat u zegt is niet belangrijk, wel wiens woordvoerder u bent, welke partij u dient, enz. In welke zin kan er sprake zijn van een vrije als niemand nog in eigen naam kan spreken? als nog in eigen naam *mag* spreken? En wie spreekt als niemand van diegenen die het woord voeren in eigen naam spreekt? Ligt hier de diepe, structureel bepaalde oorzaak

23 ARENDT: op.cit., 51: “...de bureaucratie, de regering van niemand...”

van de permanente tendens van de maatschappelijke leiders om zich via de dubieuze techniek van de persoonlijkheidscultus toch maar weer boven en buiten de maatschappij te gaan opstellen, en zodoende de mensen in de maatschappij opnieuw het gevoel te geven dat “politiek” niets vreemds is, maar een menselijke activiteit die ook alsdusdanig kan begrepen worden? Is het niet duizend maal gemakkelijker zich te identificeren met een leider, een Führer, dan met een abstract netwerk van posities en relaties waarin ieder mens altijd alleen maar materie, nooit ook vorm is?

De “politieke” mystificatie is compleet: ze werkt op alle vlakken. Het is niet uitzonderlijk dat alle politici onder vier ogen of in privé-gesprekken blijk geven van een gezond inzicht in de absurditeit van het beleid dat *zijzelf* voeren, maar collectief, in hun rol als politici, “kunnen zij er niets aan doen”, kunnen zij zelfs niet in publiek herhalen wat ze in privé zo gemakkelijk toegeven. Anderzijds betekent de vermaatschappelijking dat meer en meer aspecten van de samenleving gecentraliseerd worden en aan de directe controle door de mensen onttrokken. De monetaire “politiek” levert hier een goed voorbeeld. Bijna iedereen schijnt te denken dat het monetair beleid een bijzonder ingewikkelde zaak moet zijn, die men maar best aan de “deskundigen” kan overlaten.²⁴ Het feit dat de deskundigen zelf er niet veel van terecht brengen (getuige de internationale monetaire chaos die meer dan proportioneel lijkt toe te nemen naarmate er meer monetaire autoriteiten komen en hun bevoegdheden worden uitgebreid), versterkt de indruk van de complexiteit. In feite is die complexiteit een gevolg van de centralisatie zelf. In een vrij monetair systeem, zonder centrale banken, zonder monetaire monopolies en privileges, dus ook zonder inflatoire geldschepping, worden de geldproductie en het geldverkeer geregeld volgens de gewone beginselen van het recht—dat zijn regels die iedereen begrijpt. Het is absurd dat de mensen bang gemaakt worden met allerhande mystificaties, als de moeilijkheden met de betalingsbalans, daar waar niemand enige moeilijkheid ondervindt bij het begrijpen van zijn betalingsbalans. Gelijkaardige opmerkingen gelden voor andere activiteiten niet minder. Naarmate meer en meer activiteiten vermaatschappelijkt of gesocialiseerd worden, worden de mensen meer en meer overgeleverd aan “deskundigen” en bureaucraten,

24 Cf. M.N.ROTHBARD: *America's Great Depression*. Kansas City, 1975, deel 2, voor achtergrond informatie m.b.t. de aftakeling van het mondiaal monetair systeem zoals dat in de loop van de 19^e eeuw tot stand gekomen was. Over bureaucratische besluitvorming is sedert HAYEK: *The Road to Serfdom*. London 1944, en MISES: *Bureaucracy*. New Haven 1944, een hele literatuur ontstaan—cf. infra tekst pp.501 e.v.

die echter juist door hun positie onmogelijk hun taak naar behoren kunnen vervullen, een chaos creëren en dan nog meer machten en bevoegdheden vragen om “de steeds groter wordende problemen” aan te pakken.

De in dat proces geschapen gevoelens van machteloosheid, verwarring en afhankelijkheid van een groot deel van de bevolking, dat zich niet langer in staat voelt zichzelf te behelpen (en dat ook niet meer is, aangezien de socialisering van de middelen hun het “recht” zichzelf te behelpen heeft ontnomen), vertalen zich vrij gemakkelijk in berusting en meegaandheid of volgzzaamheid—d.w.z. in “politieke” macht voor de maatschappelijke elite. Het fundament van die macht is altijd hetzelfde. Niet alleen maakt het geen verschil wie of wat als de houder van de macht wordt geïdentificeerd, het maakt ook geen verschil hoe die macht wordt gebruikt, op welke manier en voor welk doel. “Politieke” macht steunt altijd op instemming: elke heerschappij, elke staat, ongeacht zijn “vorm”, is democratisch, in die zin dat geen duurzame heerschappij mogelijk is als ze niet kan steunen op de min of meer actieve medewerking van grote delen van de bevolking. En die medewerking zal des te gemakkelijker gegeven worden naarmate de mensen ervan overtuigd zijn dat de samenleving alleen maar kan bestaan bij de gratie van de deskundigheid van haar leiders, naarmate zij geloven dat zijzelf niet in staat zijn hun eigen leven te leiden en op een ordelijke manier met mekaar samen te leven. Hoe meer zij geneigd zijn de hun opgedrongen maatschappelijke definitie van zichzelf te aanvaarden, hoe sterker dat geloof zal zijn, en hoe mysterieuzer en onwaarschijnlijker de mogelijkheid van een spontane samenwerking zal schijnen.

Dat “politieke” macht steunt op instemming is een fundamentele premisse van de politieke filosofie.²⁵ David Hume is de auteur van de *locus classicus* van deze stelling

“Niets komt diegenen die de geschiedenis van de mensheid met een filosofische blik beschouwen meer verrassend voor, dan het gemak waarmee een minderheid erin slaagt de meerderheid te regeren, en de impliciete onderwerping waarmee de meeste mensen hun eigen gevoelens en passies ondergeschikt maken aan deze van hun regeerders. Wanneer we nagaan op welke wijze dit wonder tot stand komt, dan zullen we vinden dat, vermits de verenigde krachten van de geregeerden steeds de verenigde krachten van de regeerders overtreffen, laatstgenoemden geen andere machtsbasis hebben als de meningen van de eerstgenoemden. De grondslag van de regeringsmacht is

25 Zie de belangrijke studie van Gene SHARP: *The Politics of Non-Violent Action*. Boston 1973, vooral deel 1: *Power and Struggle*.

bijgevolg de opinie; en deze regel is van toepassing op de meest despotische en militaristische regeringen niet minder dan op de meest vrije en populaire. De sultan van Egypte, en de keizer van Rome, mogen hun onderdanen dan behandelen als vee, zonder rekening te houden met hun gevoelens en spontane neigingen; ze moeten hun mammelukken en praetorianen leiden in overeenstemming met hun opinies”.²⁶

Hume's inzicht maakt duidelijk dat elk regime in een substantiële, zij het niet noodzakelijk in een formele zin “democratisch” is. Het onderscheid tussen regeerders en geregeerden presupposeert het onderscheid tussen leiders en volgelingen, en mystificeert dat onderscheid. Het formeel onderscheid tussen regeerders en geregeerden, tussen de Prins en het Volk, onttrekt het fundamentele feit aan het oog, dat het Volk geen homogene massa is, waarvan de belangen (volgens de enen) tegengesteld zijn aan die van de regeerders, of (volgens de anderen) gelijklopend zijn met de belangen van de regeerders. Niet alle geregeerden zijn volgelingen van de regeerders; maar het is ook niet waar dat geen der geregeerden een volgeling is van de regerende leiders.

Als volgeling kiest men wie men zal volgen. De volgeling-leider relatie is essentieel een vrijwillige relatie. Maar niemand kiest zijn regeerders: niemand kiest of hij zal geregeerd worden of niet, en niemand kiest door wie hij zal geregeerd worden. De relatie regeerder-geregeerde is essentieel onvrijwillig. Iedereen wordt geregeerd door de leiders van de anderen, en dus indirect door toedoen van de anderen. Het is waar dat een volgeling een leider kan hebben die regeert, zodat men in dat geval zou kunnen zeggen dat iemand door zijn eigen leiders geregeerd wordt. Maar deze manier van spreken is misleidend: als volgeling wordt men niet geregeerd; men volgt, gehoorzaamt, voert uit. Wat het is geregeerd te worden ondervindt de volgeling pas als hij beslist niet langer te volgen. De regeringsmacht van de regeerders is altijd de emanatie van de volgzzaamheid van de volgelingen. Volgzzaamheid is de essentie van de “politieke” macht—die dus een zeer on-politiek verschijnsel is, vermits het politieke leven, zoals hierboven gedefinieerd, juist gekenmerkt wordt door handelen en spreken, door het ontplooiën van initiatief. Niemand die zichzelf als *zoon politikon* definieert denkt eraan zichzelf als volgeling ten dienste van een ander te stellen, en zeker niet om deze toe te laten over derden te regeren—die houding is onverenigbaar met het respect voor de veelheid en de variabiliteit der

26 D.HUME: “Of the First Principles of Government” Essays Moral, Political and Literary (1749)

mensen die het politieke kenmerkt.

De “politieke” (in feite dus: sociale) macht van de regeerders is iets wat hun *gegeven* wordt, niet iets wat van hen uitgaat, en dat zij nooit zelf rechtstreeks kunnen controleren, aangezien de substantie ervan de oordelen van de volgelingen zijn. Daarom is een regeerder of leider ook altijd een volgeling: hij moet een machtsbasis hebben, en die moet hij volgen of hij is zijn volgelingen kwijt—en daarmee ook zijn macht. Leaders zijn volgelingen van hun volgelingen, en diegenen die zouden proberen het volk te leiden zouden snel worden verdrongen door diegenen die het volk naar de mond praten. Hume’s inzicht maakt het mogelijk de verantwoordelijkheid voor sociale wantoestanden, crisissen en depressies en andere door het beleid veroorzaakte ellende te leggen waar ze thuishoort: bij de volgelingen, de volgzaam, de heteronome massa van onpersoonlijke mensen die door hun vlucht voor hun eigen verantwoordelijkheid het fenomeen van de geconcentreerde “politieke” of sociale macht mogelijk maken, en die er geen graten in vinden hun stem uit te brengen en daarmee te kennen te geven dat hun leiders gerust mogen regeren over anderen, zelfs als die anderen geen volgelingen van die leiders zijn.

Hume’s inzicht laat ook toe te begrijpen waarom Spinoza²⁷ oordeelt dat het zinloos is voor een volk een tiran of heerser te verdrijven als het er niet in zou slagen de oorzaken van de tirannie, die onder het volk zelf leven (de heteronome instelling, de bereidheid zichzelf als sociaal wezen te laten definiëren, enz.), weg te nemen. De tiran is maar een symbool; een krachteloos teken van een macht die haar oorsprong elders vindt dan in de persoon van de tiran of in de wapens van zijn lijfwachten. Dat was ook het thema van Etienne de la Boétie’s *Discours de la servitude volontaire* die ik hierboven al heb kunnen citeren: er is geen storm nodig om het juk weg te blazen; de tirannie, die niet berust op geweld, kan ook niet met geweld omvergeworpen, al is het niet moeilijk, ja belachelijk gemakkelijk de tiran zelf uit te schakelen. De tirannie gaat immers niet uit van de tiran, ze resulteert in de tiran. De tiran bestrijden en de tirannie bestrijden zijn twee geheel verschillende zaken. Zegt Etienne de la Boétie:

“Het is bovendien niet nodig de tiran te bestrijden of omver te werpen; hij zakt gewoon in mekaar, als het land niet langer toestemt in zijn onderdanigheid; men moet hem niets afpakken, het volstaat hem niets te geven; het is niet nodig dat het land zich de moeite getroost iets voor zichzelf te doen, het

27 B. SPINOZA: *Tractatus Politicus*. V/7

volstaat dat het niets tegen zichzelf doet. In feite zijn het dus de volkeren zelf die zich laten, of liever zichzelf doen verslinden. Het volk zelf onderwerpt zich, snijdt zich de keel over, en, geconfronteerd met de keuze slaaf of vrij te zijn, verkiest het juk boven de vrijheid—het volk zelf stemt toe in zijn ongeluk, of liever jaagt het na”.²⁸

En Etienne de la Boétie had er weinig moeite mee die schijnbare paradox op te lossen door te wijzen op het onderscheid tussen volgelingen en geregeerden: de volgelingen, de “brave” burgers, dat zijn de echte vrijwillige slaven—zij verkopen hun ziel om te kunnen delen in de opbrengst van de macht; zij verschuilen zich achter “de wet” om te participeren in het vuile werk van de heerschappij—en het is vuil werk. Niet de onderdrukten, niet de uitgebuiten, maar de handlangers van de macht zijn de slaven, steunpilaren van de maatschappij.

“Ik ben een man van het volk,” kon Hitler zeggen: “ik ben uit het volk gekomen, en in het volk zal ik terugkeren; mijn ambitie is dat er geen staatsman zal zijn die met recht kan zeggen dat hij de vertegenwoordiger van zijn volk is”²⁹. Hoe onverbloemder de tirannie, hoe duidelijker haar populaire basis; hoe duidelijker ook de massa met de gevolgen van haar optreden, als de gevolgen van haar optreden, wordt geconfronteerd. De tiran of heerser kan later wel als zondebok worden aangewezen, maar dan pas nadat hij van het toneel verdwenen is. Het is helemaal anders in een formele democratie, die juist daarom in de ogen van de Nazi's en de Fascisten³⁰ geen echte democratie was: het volk doet afstand van zijn macht, participeert niet langer in de uitoefening ervan. Daaraan gaat de formele, en dus voor de Fascisten, onechte democratie ten onder: het volk doet afstand van de macht, het herkent in de uitoefening ervan niet langer zichzelf, doch nog slechts de werking van de “politieke” machines, de hand van de politiciers.

Dezen, en niet het volk, niet de massa, regeren. En toch is ook de macht van de politiciers theoretisch gefundeerd in het volk, in de massa der geregeerden, en is ze alleen maar legitimeerbaar als vertegenwoordiging van de volksmacht. Het is het klassieke patroon van vervreemding³¹: het

28 E. DE LA BOETIE: op.cit. bij p.254, pp. 110–111, 151–157.

29 Max DOMARUS: Hitler: Reden und Proklamationen, 1932–1945, kommentiert von einem Zeitgenossen. München 1965, redevoering dd. 20 maart 1936, p.609. Zie ook J.P.STERN: Hitler: The Führer and the People. Glasgow 1975, p.18

30 Fascisme: zie Z.STERNHELL: “Fascist Ideology” in W.LAQUEUR (ed.): Fascism. Harmondsworth 1979, 325–408, vooral 332–354.

31 Zie de fundamentele opmerkingen in P. CLASTRES: La société contre l'état. Paris 1974, in het

volk schept de macht en veruiterlijkt haar in een politieke machine, de overgestructureerde, nog alleen door juristen en andere “deskundigen” kenbare parlementaire staat, waarin het volk niet langer zichzelf herkent. Maar wanneer het volk van de macht vervreemdt, dan verdwijnt ook de macht alsdusdanig. Geleidelijk, heel geleidelijk, komt de machteloosheid van de parlementaire staat tot uiting: de wetten, reglementen, voorschriften worden om de haverklap ontdoken en met de voeten getreden. De politiciers dwingen geen enkel respect meer af. De staat is niet meer dan een holle schelp en wordt uiteindelijk totaal irrelevant. Hoe meer de politiciers proberen hun gezag te doen gelden, hoe meer de burgers ervan overtuigd geraken dat er met die kerels niets te beginnen is, *en* dat voortaan het principe geldt: ieder voor zich en de staat tegen allen. Op dat moment is er ook geen macht meer in de staat. De staatsmacht verdwijnt tot alleen een betaald repressief apparaat overblijft, huurlingen in plaats van volgelingen; een apparaat dat nog wel kan doen lijden, maar geen controle heeft over het verloop der gebeurtenissen, geen leiding kan geven.

Het resultaat is chaos. Het machtsvacuüm is compleet, want alhoewel de staatsmacht verdwenen is omdat het volk de staat niet langer steunt en er niet langer in gelooft, dan is het toch ook niet zo dat het volk die macht nu zelf in handen heeft genomen en zelf de macht uitoefent. Dat kan niet: het volk alsdusdanig kan geen macht uitoefenen: het kan ze alleen maar schep-
pen door in te stemmen met de daden of programma’s van de leiders en de autoriteiten macht berust op instemming, op de samenloop van meningen rond een symbool. Het volk participeert slechts in de mate dat het zichzelf in de machtsuitoefening herkent—zijn gevoelens, passies, sentimenten, vooroordelen, zijn hoop en zijn angst. De meest directe wijze waarop dit mogelijk is, is de identificatie met een leider, een Führer of Duce, iemand die gestalte geeft aan die gevoelens en vooroordelen, ze geloofwaardig en belangwekkend maakt.

Hoe pervers de logica van de fascistische politieke analyse ook moge zijn—en wat is perverser dan de stelling dat de autocratie, de tirannie, de echte, onvervalste, meest directe democratie is?—ze heeft een solide basis

Engels vertaald door R.Hurley: *Society against the State*. New York 1977, o.a. pp.167–168, 171: “Society’s major division...is the vertical ordering of things between a base and a summit; it is the great political cleavage between those who hold the force, be it military or religious, and those subject to that force. The political relation of power precedes and founds the economic relation of exploitation. Alienation is political before it is economic... If one wants to preserve the Marxist concepts of infra-structure and supra-structure, then perhaps one must acknowledge that the infra-structure is the political, and the superstructure is the economic.”

in de politieke filosofie, meer bepaald in het inzicht dat alle “politieke” macht berust op een wil om te volgen, een wil die des te effectiever is naarmate de macht die hij in het leven roept gemakkelijker en directer te identificeren is met de macht die hij wil volgen. Wie zal ontkennen dat de parlementaire democratie een neiging vertoont om in een zgn. gezags-crisis te geraken? De opkomst van het fascisme in de periode 1890–1930 was tenslotte op zichzelf al een teken van de politieke vervreemding, van de gewaarwording dat de machten die uitgaan van de natie niet in staat bleken een resultaat te produceren dat enige overeenkomst vertoonde met de verwachtingen van de natie. Ook vandaag is “politieke vervreemding” een sleutelwoord. De politieke filosofie suggereert, dat de perversiteit niet ligt in de fascistische analyse. maar in het geanalyseerde verschijnsel zelf, in de bereidheid van zoveel mensen zichzelf dienstbaar te maken om zo de vruchten te kunnen plukken van de machtsuitoefening. En ook suggereert zij dat het volk de vervreemding best op prijs stelt: ze stelt de mensen in staat hun verantwoordelijkheid voor het gevoerde wanbeleid naar boven af te wentelen, steen en been te klagen, en toch hun leiders zodanig onder druk te zetten dat het voor dezen “politiek onmogelijk” is een fundamentele hervorming door te voeren.

CONSTITUTIE VAN DE POLITIEKE RUIMTE

Ik heb hierboven de politieke ruimte gelijkgesteld met de rechtsorde, meer bepaald met de individualistische rechtsorde die ontstaat door toepassing van het fundamenteel rechtsbeginsel. Het spreekt vanzelf dat de historische polis die rechtsorde nooit gerealiseerd heeft. De Griekse polis heeft zich nooit kunnen bevrijden van de greep van de huishouding; is altijd een maatschappij gebleven. Een van de meest opvallende kenmerken van de Griekse stadstaten was inderdaad hun exclusief karakter; vrouwen, kinderen, slaven, vreemdelingen maakten er niet echt deel van uit. Dit exclusief karakter, de nadruk op de vereisten van het lidmaatschap, is echter een typisch kenmerk van de huishoudelijke of maatschappelijke orde, dat moeilijk te rijmen valt met de idee van de polis als een ruimte waarbinnen de mensen op voet van gelijkheid kunnen handelen en spreken. En daarin lag toch het revolutionaire karakter van de polis-idee. Zoals Hannah Arendt schrijft m.b.t. de Griekse situatie:

“Wat de polis van de huisgemeenschap onderscheidde, was dat hij slechts

‘gelijken’ kende, waartegenover de huisgemeenschap het milieu van de meest volstreckte ongelijkheid was. Vrij zijn betekende dat men niet was onderworpen aan de noodzakelijkheden van het bestaan of aan het gezag van een ander, en dat men zelf niet gezag uitoefende. Het betekende noch heersen noch overheerst worden. Op grond hiervan kan worden gezegd, dat er binnen de huisgemeenschap geen vrijheid bestond, want het gezinshoofd, de heerser over die gemeenschap, werd geacht slechts vrij te zijn in zoverre hij de macht bezat huis en hof te verlaten en het politieke domein te betreden, waar allen gelijk zijn. Ontegenzeggelijk vertoonde deze gelijkheid maar weinig overeenkomst met wat wij tegenwoordig onder gelijkheid verstaan: ze betekende dat men slechts verkeer had met zijn gelijken, en ze vooronderstelde het bestaan van ‘ongelijken’, die uiteraard in iedere stadstaat de meerderheid uitmaakten. Gelijkheid had daarom niets te maken met gerechtigheid, maar was het wezen zelf van de vrijheid: vrij zijn betekende te zijn ontkomen aan de ongelijkheid, inherent aan iedere vorm van heerschappij, en te zijn opgenomen in een sfeer waarin heersen noch overheerst worden bestonden”³².

De *idee* van de polis is onmiskenbaar revolutionair, in die zin dat ze de uitdrukkingvorm is van een samenleving die geheel en al gebaseerd is op het recht, en helemaal niet op dwang of heerschappij. Noch heersen noch overheerst worden, noch meester noch slaaf—dat is onze definitie van het recht; de rechtsorde is de samenleving der gelijken, zoals de politieke ruimte de plaats is waar men zich op voet van gelijkheid treft. Maar de Griekse polis poogde—en ook dat blijkt duidelijk uit de zojuist geciteerde passus uit Hannah Arendts meesterlijke interpretatie van het politieke ideaal—die gelijkheid te verzoenen met de vóórpolitieke ongelijkheid en dus onvrijheid van de huishouding. Niet alleen poogde zij het lidmaatschap in de polis te beperken tot de gezinshoofden, waardoor alleen al de polis een maatschappelijk karakter kreeg, zij stelde ook een vrijheidsconcept voorop dat in wezen anti-politiek, maar wel sociaal is—een paradoxaal vrijheidsconcept dat onvrijheid als presuppositie heeft.

De “vrijheid” van de burger in de Griekse stadstaat betrof ook de materiele levensomstandigheden: vrij zijn betekende ook, en misschien wel voor alles, niet onderworpen zijn aan de levensnoodzakelijke bekommernissen (honger, dorst, kleding, huisvesting, enz.); zolang iemand geen bestaanszekerheid heeft, er niet van verzekerd is dat in zijn vitale behoeften wordt

32 H.ARENDT: op.cit. bij 385, p.39

voorzien, kan hij niet vrij zijn. Dit betekent dat de Grieken een concept van vrijheid voorop stelden dat men tegenwoordig met een nogal ongelukkige en misleidende term ‘positieve vrijheid’ noemt, en dat nog altijd aangewend wordt als een alternatieve, “rijkere” of “nobelere” opvatting van vrijheid als de zogezegd louter “negatieve” conceptie van vrijheid die geassocieerd wordt met het fundamenteel rechtsbeginsel. De Grieken zagen echter wel in dat die “positieve” conceptie van vrijheid de slavernij als voorwaarde heeft: opdat de een vrij zou kunnen zijn, moet een ander de arbeid verrichten die nodig is om in de levensbehoeften van de eerste te voorzien. Dat inzicht werd door hen zeer expliciet vertolkt, niet verdoezeld, zoals nu maar al te vaak gedaan wordt door diegenen die uit het recht op vrijheid een recht op een bestaansminimum proberen af te leiden, of een recht op voedsel, kleding, huisvesting, zelfs op betaalde vakantie, zonder veel aandacht te besteden aan de vraag wie al die dingen moet leveren, aan wie, in welke hoeveelheden, wanneer, en waarom. Door hun aanvaarding van de slavernij, en meer bepaald van de doctrine van de “slaven van nature”, konden de Grieken die theorie van de positieve vrijheid als coherent beschouwen: de vrijen, dat waren de meesters, en de slavernij van de anderen verminderte niet de vrijheid van de meester. Maar de moderne verdedigers van het concept van de positieve vrijheid zeggen dat *iedereen* recht heeft op voedsel, kleding, huisvesting, enz., en die stelling is niet langer coherent, vermits zij impliceert dat de verplichting die dingen te produceren en ter beschikking van anderen te stellen noodzakelijk moet wegen op dezelfde mensen als dezen die zogezegd recht hebben op “positieve” vrijheid. Maar dan kan men niet meer spreken over gelijkheid in de zin van noch heersen noch overheerst worden—integendeel: men moet dan zeggen dat, tenminste in relatie tot die levensnoodzakelijke dingen iedereen en meester en slaaf van alle anderen is.

Paradoxaal genoeg, was het dus de slavernij die de coherentie van het Griekse vrijheidsconcept, zoals Arendt het definieert, moet waarborgen. Vrijheid en gelijkheid zijn exclusieve, elitaire waarden. Nochtans mag men de betekenis van die waarden voor het denken over mens en samenleving niet onderschatten. Welke kritiek ook wij t.o.v. de polis kunnen uitbrengen, we mogen zeker niet vergeten dat de idee van de polis een duidelijk alternatief betekende voor de *societas*, voor de maatschappelijke of sociale organisatie van de samenleving.

Ongetwijfeld was de betekenis van de stad fundamenteel anders in de

Joods-Romeinse traditie als in de Griekse. Is het niet significant dat de Joods-Romeinse traditie de *broedermoord*, de uitschakeling van, en de opstand tegen de natuurlijke gelijkheid onder de mensen, aanwijst als de karakteristieke daad van de stedenbouwer; terwijl in de Griekse traditie niet de broedermoord, maar de *vadermoord*, de opstand tegen de natuurlijke ongelijkheid, de eerste politieke daad is, het doorbreken van de structuur van de huishouding en het zich manifesteren als gelijke? Kaïn doodt Abel; zijn volgende daad is een stad te bouwen; Romulus doodt Remus; hij is de stichter van Rome. De parallel gaat verder dan dat: in beide gevallen is afgunst, nijd, de basis van het conflict—de afgunstige Kaïn doodt Abel, de afgunstige Remus wordt door Romulus gedood. De Griekse mythen daarentegen leggen de nadruk op de vrees van de vader zijn positie te verliezen aan zijn zoon, op zijn jaloersheid.

‘Afgunst’ en ‘jaloersheid’ zijn zeker niet synoniem: jaloersheid leidt tot een overdreven “bescherming” van wat men, terecht of ten onrechte, als het eigene beschouwt, zij voedt de drang het voorwerp van de jaloersheid te controleren, te beperken, zelfs te vernietigen, teneinde te beletten dat het ontsnapt of zijn onafhankelijkheid affirmeert. De vadermoord is het zinnebeeld van de bevrijding die het iemand mogelijk maakt zichzelf niet langer uitsluitend als een middel voor een ander, maar als een doel in zichzelf te zien. Door de vadermoord als de eerste politieke daad te karakteriseren, keert de Griekse mythe zich tegen de vóórpolitieke ongelijkheid van de huishouding waarin de leden niet tot volle ontplooiing kunnen komen, aangezien zij daar slechts rolvervullers zijn, gedefinieerd door de “rechten” en de “plichten” verbonden aan de verschillende huishoudelijke posities en taken. De vadermoord symboliseert het mondig worden, de opgang naar het volwaardig mens-zijn, dat daarin tot uiting komt dat men zichzelf niet langer als de mindere, maar als de gelijke van de andere kan beschouwen, zozeer zelfs dat, wanneer de ander, door zijn jaloerse bezitsdrang gedreven, zich tegen die ontwikkeling verzet, men hem met recht en rede uit de weg mag ruimen.

De afgunst daarentegen leidt tot de poging een bestaande veelheid te vernietigen. Jaloersheid vooronderstelt een bezitsrelatie, waarin de ene de andere bezit, dus ongelijkheid; afgunst vooronderstelt gelijkheid in onafhankelijkheid: afgunst motiveert de poging te controleren wat men niet bezit; het is een passie die opgewekt wordt door het optreden van verschillen en zich uit als de idee dat elk voordeel dat de ander te beurt valt een on-

recht voor de afgunstige zelf constitueert. Afgunst en jaloersheid zijn beide ondeugden. Beide zijn ontkenningen van de menselijke veelheid, beide negeren de grenzen tussen mensen—maar de relaties waarin zij optreden zijn geheel verschillend. De afgunst³³, culminerend in de broedermoord, richt zich tegen een bestaande, oorspronkelijke gelijkheid in onafhankelijkheid, en beoogt deze te transformeren in ongelijkheid in afhankelijkheid. De broedermoord is het zinnebeeld van de stichting van de maatschappij en van het behoud van het monarchisch principe van de huishouding—ze is de ultieme realisatie van een principe dat meestal via de primogenituur gerealiseerd wordt, op het niveau van de huishouding, en via de continuïteit van de machtsorganen op maatschappelijk vlak (ontkenning van het recht van de minderheden zich af te splitsen en zich naast, i.p.v. onder, de meerderheid te organiseren). In die zin is de broedermoord het symbool van de opstand tegen de politieke of rechtsorde, van de poging deze te transformeren in een sociale of maatschappelijke orde. De vadermoord daarentegen symboliseert de opstand tegen de huishoudelijke of maatschappelijke orde. Wat de huishoudelijke orde bedreigt is de drang naar volwassenheid, die zij niet kan accommoderen. Een maatschappelijke crisis wordt geprecipiteerd door de jaloersheid van haar leiders die hun natuurlijk of traditioneel leiderschap pogen te consolideren door dwangmaatregelen, straffen, en zo hun volgelingen transformeren in onderhorigen. Wat de politieke orde bedreigt is de afgunst, het onvermogen de last te dragen die de erkenning van de ander als een gelijke met zich meebrengt. Het is niet toevallig dat men bepaalde uitingen van de sociale filosofie zonder meer als ‘filosofie van de afgunst’ kan karakteriseren.

In Thucydides’ verslag van de beroemde oratie van Pericles komt zeer duidelijk naar voor hoezeer de Atheners zich ervan bewust waren een alternatief te bieden voor de bestaande maatschappijen, en hoezeer zij het specifieke van dat alternatief identificeerden met de noties van gelijkheid, vrijheid, individualiteit en vrijwilligheid:

“Juist zoals ons politiek leven vrij en open is, zo is ook onze dagelijkse omgang met mekaar. We maken ons niet kwaad als onze buurman doet waar hij zin in heeft, en evenmin bekijken we hem met afgunstige blikken, die weliswaar niet echt schade berokkenen, maar toch onaangenaam overkomen. We zijn vrij en verdraagzaam in ons privé-leven... Wie zal de voordelen ontkennen van onze manier om het gevaar vrijwillig en zonder complexen

33 Filosofie van de afgunst. Het standaardwerk blijft Helmuth Schoeck: *Der Neid*. 1966, vertaald als *Envy: A theory of Social Behaviour*. New York 1970

tegemoet te treden, in plaats van zoals de anderen na een moeizame training; met een natuurlijke eerder dan door de staat aangekweekte moed... Ik geef als mijn mening te kennen dat ieder van onze burgers, in al de veelvuldige aspecten van het leven, bekwaam is zichzelf de rechtmatige heer en meester van zijn eigen persoon te tonen, en dit met buitengewone gratie en uitzonderlijke veelzijdigheid”.³⁴

Vanuit een genetisch standpunt bekeken, is de polis het resultaat van een samenkomst, een ontmoeting.³⁵ De polis ontstaat uit het samenkomen van verschillende eenheden, die geen gemeenschappelijke achtergrond hebben, geen gemeenschappelijke traditie, en dus ook geen gemeenschappelijke gezagsstructuur—niets daarvan is in de idee van de polis voorondersteld. De polis is dus ook niet op te vatten als het resultaat van een inwendig groeiproces: de polis is geen uit de kluiten gewassen dorp, dat door Aristoteles juist wel als een verdere ontwikkeling van de huishouding wordt gekarakteriseerd:

“Het dorp ontstaat gewoonlijk als gevolg van een natuurlijk proces, wanneer een huishouding te groot wordt en de zonen en kleinzonen een eigen huis bouwen... Door die samenstelling blijft hun bestuur onvermijdelijk monarchisch... Want ieder huishouden wordt geleid door het oudste lid, zoals door een koning, en de huishoudens die eruit ontstaan worden, wegens hun bloedbanden, op dezelfde manier geregeerd”³⁶

De polis doorbreekt die monarchale structuur—en dat was de politieke revolutie.

De staat of maatschappij heeft zijn oorsprong in de huishouding met haar essentieel communistische structuur: de leden van een huishouding (en dat geldt zelfs nog voor het moderne gezin) produceren voor een gemeenschappelijke pot, waaruit ze door het hoofd van de huishouding levensmiddelen en andere behoeften krijgen toebedeeld. In het “dorp”, zoals Aristoteles het noemt, neemt het dorps hoofd die rol van centrale herverdelers over. In tegenstelling tot wat Aristoteles veronderstelt, impliceerde die rol geenszins dat het hoofd ook een heerser was, met “wetgevende bevoegdheid”. Het redistributie-proces had ongetwijfeld vooral een economische functie. In een primitieve Samenleving, zonder adequate transport- en communicatiemogelijkheden, en zonder geld, dus zonder

34 Thucydides: De Peloponnesische Oorlog. Boek II (“De oratie van Pericles”)

35 Cf. het proces van stadsvorming zoals beschreven door Jane JACOBS: *The Economy of Cities*. New York 1969, HK 1 (“Cities first—rural development later”)

36 ARISTOTELES: *Politiek*. I/2

“markten”, maakte de institutie van een regelmatig distributieproces niet alleen een min of meer ontwikkelde specialisatie mogelijk, maar ook een bepaalde vorm van verzekering tegen allerhande risico's. Gezien de primitieve toestand en de geringe omvang van de groep kon zo'n systeem ongetwijfeld adequaat genoeg werken om in de relevante behoeften te voorzien, en zeer zeker was er geen ander systeem mogelijk.

Het redistributie-systeem bevordert in die uiterst primitieve omstandigheden waarover ik het nu heb, de economische groei en de economische efficiëntie, en ook, direct en indirect, de bevolkingsaan groei, vermits de verzekeringsfunctie vooral de hongerbesteding als object zal hebben gehad.³⁷ Die effecten en hun verdere consequenties hebben zowel de kwantiteit als de kwaliteit van de redistributie beïnvloed. Groeiende welvaart moet geleid hebben tot een geweldige verrijking van de centrale pot, en daarmee van de macht en de willekeur van het dorps hoofd; maar anderzijds ook tot een vraag naar een meer rationeel systeem, zowel voor de uitwisseling van gespecialiseerde producten als voor de verzekeringsfuncties, d.w.z. naar een vermindering van de rol van het stamhoofd als spil van het economisch verkeer. Deze twee tegengestelde tendensen kunnen op onbeperkt vele manieren gecombineerd worden. Een van de meest belangrijke factoren in de evolutie zal wel geweest zijn, het vermogen van het dorps hoofd het kapitaal dat in zijn handen geaccumuleerd werd, te “absorberen”, d.w.z. aan te wenden voor andere dan louter redistributieve doeleinden, teneinde op die manier de leden van de dorps gemeenschap te blijven motiveren tot het leveren van een bijdrage aan de centrale pot, ondanks het feit dat voor de oorspronkelijke doelstellingen zo'n uitbreiding niet langer nodig of nuttig was.

De hypothese hier is, dat economische groei een belangentegenstelling deed ontstaan tussen de stamleden en het stamhoofd, en dat niet a priori kan worden uitgemaakt welke partij aan het langste eind zal trekken. Archeologische en antropologische onderzoekingen steunen de idee dat onder bepaalde omstandigheden de stamhoofden erin konden slagen het toenemend economisch vermogen te absorberen in het redistributieproces zelf, door dit laatste van een in hoofdzaak economische instelling te transformeren in een ruime sociale, religieuze en militaire institutie. De

37 Zie o.a. P.CLASTRES: *La société contre l'état*. op.cit. bij p.355. M.HARRIS: *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*. Glasgow 1978. C.RENFREW: *Before Civilization: the radiocarbon revolution and prehistoric Europe*. Harmondsworth 1976. R.A.POSNER: "A theory of Primitive Society, with special reference to Primitive Law." *Journal of Law and Economics*. 23, 1, 1980, 1-54.

ontzagwekkende monumentenbouw van vier- tot vijfduizend jaar geleden getuigt van een sociale stratificatie en de aanwezigheid, in het bijzonder, van een herenstand en een priesterklasse, die men niet kan verwachten in door louter economische motieven ingegeven redistributie-systemen. Ongetwijfeld zal dit proces in den beginne nog wel stimulerend hebben gewerkt op de productie, maar het is duidelijk dat het vooral moet gediend hebben om in de stille maanden, wanneer de landbouwbedrijvigheid op een laag pitje staat, de energie van de bevolking te kanaliseren naar projecten die in de eerste plaats de centrale figuren, de leiders en priesters moesten ten goede komen en de vorming van wat wij nu “privé-kapitaal” zouden noemen afremmen. Die reusachtige publieke werken verstevigden uiteraard de positie van de hoorden en de priesters, vermits zij, nog veel meer dan de vroegere gemeenschappelijke voedselvoorraden, eigenlijk aan deze sociale hiërarchie toebehoorden, ook al stonden zij dan ter beschikking van allen.

Eens een samenleving op dit pad getreden is, zal zij zich vrij snel kunnen ontwikkelen tot een staat, als zij tenminste niet zichzelf uitput in de uitvoering van publieke werken en zo haar economisch substraat verwaarloost.

Marvin Harris vat de evolutie aldus samen:

“Hoe groter en dichter de bevolking, hoe groter het redistributieve netwerk en hoe machtiger de herverdelende oorlogsaanvoerder. Onder bepaalde omstandigheden zal de uitoefening van de macht door de herverdelers en zijn aanhangers aan de ene kant, en de gewone voedselproducenten aan de andere kant, zo onevenwichtig worden dat de herverdelende stamhoofden in feite de voornaamste bron van dwang in het onderling verkeer gaan vormen. Wanneer dat gebeurt, dan verliezen de bijdragen aan de centrale kas hun vrijwillig karakter—zij worden belastingen. Landbouwgrond en andere natuurlijke hulpbronnen zijn dan niet langer dingen waarop de mensen uit zichzelf recht hebben—zij worden nog enkel bij wijze van gunst ter beschikking gesteld. En de herverdelers zijn niet langer dorpsvoorsten—zij worden koningen.

...Door bijna onmerkbaar verschuivingen in het redistributief evenwicht van de ene generatie naar de volgende, kwam de mensheid ertoe zich te verstrikken in een maatschappelijke levensvorm waarin de velen zichzelf vernederden tot groter glorie van de enkelen.”³⁸

Het redistributief proces blijft uiteraard de economische essentie van de staat: elke staat is noodzakelijk en essentieel redistributief. Maar de redis-

³⁸ HARRIS: op.cit. bij p.363, p.87, 94

tributieve modus van de staat is de dwang, het onrecht, en niet de vrijwilligheid, niet het recht. Onder de gestelde hypothese, is de oorsprong van de staat—d.w.z. van de “oorspronkelijke” staat, en niet van een “afgeleide” staat, die tot stand komt, bijvoorbeeld, als gevolg van een agressie, een bezetting of een kolonisatie door een andere staat—juist een aanwijzing voor het feit dat het oorspronkelijke redistributieve systeem niet langer in ieders belang is, en dus nog enkel door bedrog en geweld kan in stand gehouden. Tegenover die kunstmatige instandhouding van het redistributieve systeem, staat de ontwikkeling van een veel soepeler systeem van indirecte ruil, waarin nu niet het dorps hoofd in persoon als bemiddelaar optreedt, maar een onpersoonlijk medium—het geld, d.w.z. een algemeen aanvaard ruilmiddel. Ook deze evolutie ontstaat uit de aanvankelijke, in huishoudelijke kring georganiseerde redistributieve feesten, die als periodieke ontmoetingsplaatsen meteen ook als marktplaatsen konden dienen. Het gebruik van geld maakt niet alleen niet-gecentraliseerde indirecte ruil mogelijk, het biedt ook mogelijkheden voor een veel efficiënter en eerlijker verzekeringssysteem, vermits het iedereen toestaat een persoonlijk kapitaal te accumuleren (te sparen in de vorm van duurzame, maar toch onmiddellijk in consumptiegoederen converteerbare betaalmiddelen) en eventueel te lenen, zonder daarbij afhankelijk te worden van een of andere potentaat. Tot op de huidige dag is de vorming van een persoonlijk kapitaal, waardoor iemand onafhankelijk wordt van de centrale herverdelers, de staat of maatschappij, anathema voor de grote meerderheid der door de sociale filosofie geïnspireerde mensen. De tragedie die zich nu onder onze ogen voltrekt is, dat onder invloed van allerhande sociale ideeën, a) de arbeidskrachten meer en meer uit de markt geprijsd worden, en b) de vorming van interest-dragend kapitaal wordt afgeremd door diverse fiscale en reglementaire maatregelen, zodat c) de mensen die in steeds groter aantal werkloos worden (hun arbeidsinkomen verliezen) niet kunnen terugvallen op een inkomen uit kapitaalbezit, en d) het vooruitzicht van een volledig geautomatiseerd productieproces niet langer als rooskleurig en bemoedigend kan beschouwd worden, maar het karakter heeft van een nachtmerrie.

Dat verzet tegen onafhankelijkheid werd ongetwijfeld in vele gevallen overwonnen, o.m. door de ontwikkeling van de handel. Jane Jacobs heeft m.i. overtuigend geargumenteerd dat handel de generatieve kracht is achter de ontwikkeling van de steden, of liever van steden van een bepaald

type woonsteden, marktsteden, niet de opeenhoping van administratieve, militaire en religieuze monumenten die men mag verwachten in het kader van de redistributieve systemen met hun paleiseconomieën. Jacobs heeft geargumenteed dat de stad (als marktplaats) “het land kan bevruchten” en zo een landbouwsurplus in het leven roepen, met name door voor dat surplus een bestemming te creëren—waarom zouden de boeren een surplus produceren als ze er niets mee kunnen aanvangen?³⁹ De markt biedt hun de mogelijkheid zich dingen (dieren, werktuigen, sieraden, enz.) aan te schaffen, en levert aldus een motief om een “surplus” te produceren (dat dan natuurlijk geen surplus meer is, vermits het voor een bepaald doel wordt geproduceerd). Dit is een proces van een geheel andere aard dan datgene wat wordt uitgelokt door de mobilisatie-techniek van het redistributieve systeem, dat in feite geen mogelijkheid biedt om aan individuele en marginale behoeften en verlangens te voldoen, aangezien de centrale verdeler slechts over zeer weinig informatie beschikt m.b.t. de toestand van de individuele leden, en daarom noodgedwongen zal gaan ageren voor het bevredigen van “collectieve” behoeften.

De markt en de marktstad leveren ons het model voor de polis, en daarmee voor de politieke ruimte. Zij is in de eerste plaats een ontmoeting, een contact, een ruimte waarin men op elk moment met iets nieuws kan worden geconfronteerd, en waarin het verkeer niet opgesloten zit in een traditioneel keurslijf van rituelen, maar gestructureerd wordt door het respect voor de ander, d.w.z. door de gelijkheid der soevereine partners (niet gelijkheid onder de wet, vermits die notie presupposeert dat er een centraal punt is, een autoriteit, waaraan alle betrokkenen al onderworpen zijn, wat betekent dat ze al deel uitmaken van dezelfde gemeenschap, en mekaar dus niet meer onbevangen kunnen ontmoeten). Ongetwijfeld waren de Grieken zich ervan bewust dat de polis een alternatief was, maar toch hebben ze hun politieke revolutie niet kunnen voltooien, zelfs niet in gedachte. We moeten dus de tegenstelling tussen de markt en het centrale redistributieve systeem afzwakken, willen we begrijpen aan welke spanningen de Griekse polis bloot gesteld was. Heel de dubbelzinnigheid van de betekenis van de Griekse polis hangt samen met dit feit, dat de historische ontwikkeling van de polis gedetermineerd werd door het gegeven dat hij ontstond uit een samenkomst van huishoudingen, en niet van individuen, en dat hij derhalve onvermijdelijk een klassenstructuur moest aannemen.

39 J.JACOBS: op.cit. bij p.362. НК 1, 429

Deze omstandigheid dwingt ons ertoe Hannah Arendts karakterisering van de polis als de plaats waar niemand heerst noch overheerst wordt te relativeren. Is het waar dat de eigenlijke leden van de polis, de gezinshoofden, mekaar als gelijken, buiten elke gezagsstructuur konden ontmoeten, dan mag men toch niet het belang onderschatten feit dat zij mekaar alleen daarom zo konden ontmoeten, omdat zij absolute heersers over een huishouden waren. Als bovendien die heerschappij over een huishouden een voorwaarde is om tot het lidmaatschap van de polis te worden toegelaten, dan wordt het zeer bedenkelijk te stellen, zoals Arendt doet, dat “absolute, onbetwiste heerschappij en de Griekse opvatting van politiek elkaar uitsloten”,⁴⁰ er al op gewezen dat de notie van “positieve vrijheid” de notie van de heerschappij impliceert, als men die positieve vrijheid als een *recht* interpreteert. Veeleer zou men moeten zeggen dat de Griekse opvatting over politiek zich slechts kan handhaven zolang de absolute heerschappij van de burger over zijn huishouden, zijn kinderen, vrouw, en zijn slaven, niet betwist werd.

De leden van de Griekse polis ontmoeten mekaar niet vrijblijvend—ze hebben een gemeenschappelijk belang, nl. hun heerschappij in het huishouden, en vormen als dusdanig een belangengroep. Ze zijn allen geïnteresseerd in de vrijwaring van hun huishoudelijke macht, en in de vervulling van de doelstelling ervan: de welvaart van hun respectieve huishoudens.

Dezelfde omstandigheid levert een verklaring voor het belang van de strikte scheiding tussen de private sfeer van het huishouden, en de publieke sfeer van de polis, m.a.w. voor het essentieel belang van het exclusieve karakter van de polis. Dit is een kwestie van ongemeen groot gewicht. Alleen een strikte scheiding tussen die twee sferen, een volmaakte “aparteid”, is in staat het absolutisme van de huishouding en de gelijkheid van de politieke sfeer naast mekaar te doen voortbestaan. Maar deze scheiding is zeer artificieel: van zodra het huishouden niet meer door de omstandigheden gedwongen is zich met de louter strijd om het bestaan bezig te houden—en dat is het geval precies als gevolg van het aanknopen van externe betrekkingen, die een merkelijke stijging van de productiviteit mogelijk maken—verliest het monarchaal absolutisme van de huishouding zijn bestaansreden, en wordt het tot een louter institutioneel belang van de gezinshoofden, eerder dan van *alle* leden van de huishouding. De polis maakt de huishouding niet overbodig, maar ondermijnt wel haar “rege-

40 ARENDT: op.cit. bij p.330, 35

ringsvorm”. Het is echter duidelijk dat, als de constituenten van de polis, zoals ik hier voor het Oude Griekenland veronderstel, de huishoudingen zelf zijn, de polis daardoor ook zichzelf bedreigt: zij ondermijnt de positie die beslissend is voor het lidmaatschap van de polis. Het behoud van deze positie vergt de vernietiging van de politieke ruimte, niet door het herstel van het isolement der afzonderlijke huishoudens, maar door de uitbreiding van de huishoudelijke structuur tot de gehele polis—door de vermaatschappelijking van de politieke ruimte, en dus door de opheffing van de gelijkheid en de veelheid die de polis kenmerken: de polis wordt tot societas. Het alternatief is dat het politieke principe van de gelijkberechtiging ook wordt toegepast in de huishoudelijke, d.w.z. in de economische sfeer—en dus dat de polis zijn exclusief karakter zou verliezen, en dat de gezinshoofden hun privileges zouden opgeven.

Onder die omstandigheden moest de politieke ruimte wel gereduceerd worden tot een bijkomstigheid; de politieke bedrijvigheid tot een vrijetijdsbesteding, en uiteindelijk tot louter speculatief filosoferen. En dat is ook wat geschiedde. Hannah Arendt heeft de ontwikkeling genoteerd, zonder haar echter te verbinden met de fundamentele contradictie in de opbouw van de Griekse polis:

“In de praktijk van de polis—die niet ten onrechte het meest praatgrage van alle politieke lichamen is genoemd—en nog duidelijker in de politieke filosofie die er aan is ontsproten, kwam een scheiding tussen handelen en spreken, die meer en meer tot van elkaar onafhankelijke activiteiten werden. De nadruk verlegde zich van het handelen naar het spreken, en wel naar een spreken dat eerder een middel tot overreding was dan de specifiek menselijke wijze van reageren op, het hoofd bieden aan en zich rekenschap geven van alles wat er gebeurde of werd gedaan. politiek bedrijven, leven in een polis, betekende dat alles werd beslist door woorden en overreding, en niet door macht en geweld. Mensen met geweld tot iets dwingen, bevelen in plaats van overreden, waren naar Griekse begrippen voorpolitieke regeermethoden, kenmerkend voor het leven buiten de polis, voor het huiselijke en het gezinsleven, waar het hoofd van de huishouding de onbetwiste, oppermachtige heer en meester was, of voor het leven in de barbaarse Aziatische rijken; het despotisme van deze rijken werd vaak vergeleken met het besturen van de huishouding”.⁴¹

De hierboven geciteerde passus begint met de scheiding van spreken en handelen, en eindigt met de juxtapositie van politieke en maatschap-

41 ARENDT: op.cit., 34

pelijke regeermethoden; de politieke bedrijvigheid wordt verengd tot een grotendeels passief participeren in de uitoefening van de maatschappelijke macht. De maatschappelijke structuur laat geen andere mogelijkheid: waar er geen vrijheid van handelen mogelijk is, kan er hoogstens nog vrijheid van spreken zijn. We kunnen hier denken aan de woorden van die meest gesofistikeerde van alle verdedigers van het verlicht despotisme, Jeremy Bentham: “Criticize freely, obey punctly!” Maar dit spreken is dan niet meer verbonden met het handelen, wel met machtsuitoefening—“woorden en overreding” kunnen wel tegengesteld aan bruut geweld, maar niet aan macht: dat zou slechts kunnen als de “overreding” ertoe leidt dat diegene die overreed wordt ook overtuigd is van de geldigheid van de argumenten en de waarheid van de conclusie, en deze overtuiging ook in zijn handelen, d.w.z. in het beheer van zijn eigen zaken tot uitdrukking brengt; het kan niet wanneer de “overreding” ertoe leidt dat degene die overreed wordt niet langer over de vrijheid beschikt zijn eigen zaken naar eigen overtuiging te behartigen, want dan wordt dit overreden gewoon *overstemmen*. En dat is de directe negatie van de polisgedachte.

Zoals de lezer zich herinnert, begint Aristoteles zijn uiteenzetting over politiek met de aanduiding van het fundamenteel onderscheid dat bestaat tussen redenerend taalgebruik en het hebben van een stem. Het hebben van een stem dient om uitdrukking te geven aan gevoelens van lust en onlust, genot en ongenoegen: en dat is helemaal geen politieke activiteit. Het *stemgerechtigd* zijn is iets geheel anders als het hebben van politieke rechten: het betekent niet meer dan de erkenning van de animale status van de mens, vermits ook andere dieren volgens Aristoteles een stem hebben. Het stemgerechtigd zijn is verenigbaar met de maatschappelijke of huishoudelijke orde, die tenslotte geen andere bestaansreden heeft als het bevredigen van de gegeven behoeften van de leden van de huishouding, maar het is onverenigbaar met de politieke orde in de zuivere zin van het woord ‘politiek’. Voor de politieke activiteit *stricto sensu* is het uiten van genoegen of ongenoegen, het ja- of neen-zeggen, nagenoeg geheel irrelevant. Politiek bedrijvig zijn is sprekend, en dan vooral argumenterend handelen, niet handelen met toestemming van de anderen, en ook niet spreken met het oog op het bekomen van de toestemming van de anderen. De onderwerping aan de toestemming van anderen is een duidelijke negatie van de veelheid die de basis van de polis is.

Arendts tegenstelling tussen de twee genoemde regeermethodes kan

daarom niet zonder meer gezien worden als betrekking hebbend op het politieke versus het sociale. Zij contrasteert een “democratisch” en een “autocratisch” huishouden, en dat is een geheel ander onderscheid—ook belangrijk, maar toch veel minder fundamenteel. Een democratische heerschappij blijft een heerschappij en heeft niets te maken met een ruimte waarin niemand heerst en niemand overheerst wordt. In het beste geval heeft ieder spreker op de volksvergadering een zekere immuniteit, maar dat is niet alleen nog geen vrijheid van handelen, het is een grondige beperking van de vrijheid van handelen wanneer de wetten gemaakt worden in een vergadering waarin er geen enkele rem op de onverantwoordelijkheid, de incompetentie of de lafheid van de wetgevers effectief van kracht is.

De scheiding tussen handelen en spreken reflecteert de vermaatschappelijking van de polis, de stratificatie van de samenleving in een leidend en een volgend deel, in een hoofd en een lichaam. Het is in die omstandigheden niet verwonderlijk dat de artificiële scheiding van de private of economische en de publieke of politieke sfeer geen stand kan houden, en dat de politieke ruimte, bestaande uit een vergadering van gezinshoofden, de maatschappelijke betekenis van bestuursniveau moest krijgen. Vandaar dat ook al in Griekenland ‘politiek’ betrekking had op besturen, beheren, organiseren, heersen, op corruptie en nepotisme in openbare ambten. De polis, bedoeld als een ontmoeting van velen, wordt eengemaakt: de autonomie van de samenstellende delen gaat verloren, en maakt plaats voor een grotere eenheid.

Waar het respect voor de veelheid verdwijnt, daar verdwijnt ook het recht. Het feit dat niet het onmiddellijke, brute, fysieke geweld op de voorgrond treedt, maar het door stemmen geleide geweld van de staat zelf is hier niet relevant. Het is moeilijk in te zien hoe men een misdaad (diefstal, geweldpleging, enz.) kan justificeren, alleen maar omdat er in koelen bloede over gedebatteerd werd in een volksvergadering en omdat er een meerderheid bereid werd gevonden voor de uitvoering van de daad te stemmen. Het recht verdwijnt, maar niet de macht. Integendeel: alles wordt bespreekbaar, alles kan in de balans van het collectieve genoeg of ongenoeg geworpen worden.⁴² Het spreken met elkaar verliest zijn dialoog-karakter en ontaardt noodgedwongen in demagogie, vermits iedere spreker weet dat als de uiteindelijke beslissing (wet, vonnis, enz.)

42 Cf. supra HK 2 (onder “consensus”). Zie ook GAUTHIER: “Social Contract as Ideology” *Philosophy and Public Affairs* 6, 2, 1977, 130–164.

niet met zijn voorstel overeenkomt, zij met het voorstel van een van zijn opponenten zal overeenkomen.

Het kenmerk van de dialoog,⁴³ zo schoon uitgebeeld in de Socratische dialogen, is immers juist dat het doel er van niet is tot een bindende eenstemmigheid te komen, tot een conclusie die *ex nunc* alle partijen, deelnemers en toehoorders als een wet zal binden, maar wel alle betrokkenen de gelegenheid te geven tot een beter inzicht in de besproken problematiek te komen, opdat ieder van hen zijn eigen gedachten zou kunnen ordenen, zijn eigen conclusies trekken, en in de vragen en stellingen van de anderen de contouren van de eigen morele identiteit zou kunnen ontdekken. Elke dialoog is in feite maar een fragment, en kan op elk moment hervat, desnoods met andere partners. Een dialoog is nooit af. Dat is gemakkelijk te begrijpen als men bedenkt dat men dialoogert, niet om een collectieve beslissing te forceren, maar om de premissen van het eigen denken en handelen te verbeteren. Het is een absurditeit van monsterachtige afmetingen te veronderstellen dat een dialoog gericht is op het bereiken van een compromis, een gemeenschappelijk standpunt, dat in feite niemands standpunt is, en geen andere bestaansreden heeft dan dat een meerderheid van oordeel is dat er nu genoeg gepraat is, en dat er nu maar eens moet gehandeld worden. Er kan echter nooit reden zijn om een dialoog te *beëindigen*. Een dialoog voert men in de eerste plaats met zichzelf, vermits men zich altijd de vraag moet stellen: behoor ik die bewering te geloven? behoor ik mij door dat argument te laten overtuigen of niet? De tegenpreker in de dialoog brengt wel materiaal aan voor de kritische beoordeling door de ander, maar dat is alles wat hij kan doen—en die relatie is uiteraard wederkerig. De vrijheid van spreken in de dialoog laat de vrijheid van handelen ongemoeid. Spreken en handelen komen niet in conflict, omdat het spreken het handelen begeleidt en de kwaliteit van het praktisch redeneren moet verbeteren. De samenspraak is geen *fase* in een gestructureerd of gereguleerd proces van collectieve besluitvorming, dat eerst moet afgesloten worden vóór men tot de actie (de uitvoering van de collectieve beslissing) kan overgaan. Er kan geen reden zijn om een beslissing te forceren, aangezien de contextuele presuppositie van de dialoog juist is dat ieder van de deelnemers hoe dan ook zijn handelingsvrijheid en zijn beslissingsbevoegdheid behoudt: ieder van hen heeft het recht zelf de

43 E.DE STRIJCKER: De kunst van het gesprek. Antwerpen 1976. Zie ook G.CALOGERO: Filosofia del dialogo. Milano 1977.

conclusies uit de dialoog te trekken die hij eruit meent te moeten trekken. De dialoog, in tegenstelling tot de collectieve deliberatie, beoogt niet de eenmaking van alle geesten, beoogt niet de consensus, maar wordt geheel en al beheerst door het respect voor de ander als een andere geest. Alleen op die manier kan men vrij-blijvend aan een dialoog deelnemen, alhoewel die deelname op het persoonlijk vlak natuurlijk helemaal niet vrijblijvend is zij presupposeert een persoonlijk engagement, vermits de dialoog juist de persoonlijke verantwoordelijkheid onderstreept.

De maatschappelijke deliberatie daarentegen is erop gericht een voor iedereen geldende beslissing te forceren en tegelijkertijd de verantwoordelijkheid voor die beslissing te collectiviseren, zodat de actie de jure nog slechts aan het geheel kan worden toegeschreven, en niet alleen aan diegenen die haar effectief genomen hebben. De deelnemers aan zo'n deliberatie spreken ook niet met elkander, zij dialogeren niet: zij spreken over mekaars hoofden heen tot de massa der stemgerechtigden, en pogen, niet mekaar te overreden, maar de massa tot instemming te brengen, haar een kreet van enthousiasme te ontlokken, haar stem te krijgen. Die stem is immers beslissend. Die hele procedure heeft niets te maken met een dialoog, zoals Socrates de sofist Gorgias duidelijk maakt:

Socrates- Je zei daareven dat zelfs betreffende gezondheidsproblemen de redenaar meer overtuigend zal zijn dan de geneesheer.

Gorgias- Dat heb ik inderdaad gezegd, maar het ging dan wel om een grote massa toehoorders.

Socrates- Maar zo'n grote massa betekent een massa onwetenden, of niet? Heel zeker zal de redenaar niet overtuigender zijn als de geneesheer wanneer het publiek deskundig is.

Gorgias- Dat is juist. (...)

Socrates- Dus is de redenaarskunst helemaal niet afhankelijk van deskundige kennis van de dingen zelf; het is genoeg dat ze een techniek ontdekt heeft waarmee ze de onwetenden kan overdonderen en hun de illusie geven dat de redenaar beter op de hoogte is als de kenners.⁴⁴

De publieke redenaars, waar Gorgias het voor opneemt, horen thuis in de context van de maatschappelijke besluitvorming, niet in de dialoog. De dialoog is zoals de beurs; alleen de speculanten die op de beurs actief zijn dragen de gevolgen van de koersschommelingen; zo is de dialoog ook een gebeuren dat alleen de deelnemers aanbelangt. Wie er niet aan deelneemt hoeft niet te vrezen dat achter zijn rug beslissingen worden genomen die

44 PLATO: Gorgias, 459a–459b, 461e

ook hem binden. De dialoog is een duidelijk contractuele, geen legale instelling, een marktgebeuren, geen staatsgebeuren. Nog in de *Gorgias* stelt Socrates heel duidelijk dat het recht van spreken van A niet impliceert dat B, C en de rest de plicht hebben naar A te luisteren.

“*Socrates*- Ge zoudt er werkelijk erg aan toe zijn, mijn beste Polus, als gij naar Athene gekomen waart de plaats in Griekenland waar de grootste vrijheid van spreken bestaat—om als enige die vrijheid te moeten missen. Maar keer de rollen ook eens om: als gij in breedspakigheid begint te vervallen en weigert op de gestelde vraag te antwoorden, zou het dan voor mij niet even vreselijk zijn, als het mij niet vrijstond er vandoor te gaan en niet naar u te luisteren? Maar als ge u ook maar enigszins voor het besproken onderwerp interesseert, en de platgevallen discussie weer overeind wilt helpen, trek dan alles in twijfel wat ge wilt, stel vragen en laat u ondervragen, zoals Gorgias en ik het deden, weerleg en laat u weerleggen”.

De dialoog is inderdaad de spreekwijze van de markt wanneer deze zich uit het primitieve redistributie-systeem heeft losgewerkt. Zoals het marktgebeuren, zo is ook de dialoog een interpersoonlijke aangelegenheid zonder supervisie een derde. Bovendien sluit deelname in de ene dialoog in andere dialogen niet uit. Dialogen constitueren een spontaan, zichzelf structurerend netwerk, waarin voortdurend nieuwe subdialogen ontstaan, door afsplitsing, en andere dialogen samenvloeien, waarin dialogen verdwijnen, definitief, maar meestal om na kortere of langere tijd op te duiken (en dat kan eeuwen later zijn). Dialogeren permanente zelf-opvoeding, exploratie, stellingname het is de politieke activiteit bij uitstek, maar het is een politieke activiteit juist omdat dialogeren het respect voor de veelheid respecteert en niet aanstuurt op een reductie van die veelheid in de vorm van een slotcommuniqué of een eindstemming over een definitieve tekst. Arendts bewering, dat “leven in de polis betekende dat *alles* beslist werd door woorden en overreding”, impliceert in feite de exacte negatie van de kern van de polis-idee, die juist berust op de constitutionele voorwaarde dat over de opheffing van de politieke veelheid, over de overschrijdbaarheid van de grenzen die de leden van de polis identificeren, niet kan onderhandeld worden—wel gepraat, maar niet onderhandeld. De politieke ruimte is gegrondvest in het recht, en vervaagt wanneer het recht in vraag wordt gesteld. Dat woorden volstaan om die grenzen te elimineren of te verdoezelen, is een teken van extreem verval. De gehele constitutionele traditie in het politieke denken is doordrongen van dit besef, dat een goede samenleving een objectieve en absolute basis moet hebben, die onaantastbaar moet

zijn voor zowel de criminelen als de incompetenten als de filantropen. Dat die constitutie vaak als een (quasi-) natuurrechtelijke wet werd gedacht, en niet als een fundamenteel rechtsbeginsel, is te betreuren, aangezien zo'n natuurlijke wet noch naar inhoud noch naar geldigheidsgrond op eenduidige, objectieve en absoluut-geldige wijze fundeerbaar is, en dus onvermijdelijk controversieel is. Maar de basis-intuïtie van het constitutionalisme is zonder enige twijfel gezond. Zonder een verregaande beperking van de maatschappelijke onderhandelingsruimte en beslissingsmacht, is er, zoals Aristoteles inzag, geen mogelijkheid ook maar iets te redden van de veelheid die de polis kenmerkt:

“Waar de staten democratisch geregeerd worden volgens de regelen van het recht, daar zijn geen demagogen..., maar waar het recht niet boven alles staat, daar vindt men demagogen. Het volk krijgt monarchicale allures; wordt één koning samengesteld uit vele mensen... Deze monarchicale massa, ongeremd door de beginselen van het recht, streeft naar absolute macht en stelt zich hoe langer hoe meer aan als een despoot, die zijn gunstelingen bevoordeelt en met eerbewijzen overlaadt. Zo'n democratie is de perfecte evenknie van de tirannie; haar algemene aard is precies dezelfde... De tiran heeft zijn sycofanten, het volk zijn demagogen. De demagogen kunnen hun invloed doen gelden vooral door het feit dat zij alle kwesties voor de volksvergadering kunnen brengen, die door haar decreten zelfs de geschreven wetten kan wijzigen. Dat is de bron van hun macht; want al regeert het volk over allen, Zij regeren over de meningen van het volk, omdat de meerderheid hen volgt... Ik meen dat diegenen gelijk hebben die beweren dat zulk een democratie helemaal geen politieke gemeenschap is”.⁴⁵

En uiteraard is het democratisch absolutisme van de moderne sociaal-democratie, het demagogen bewind in onze twintigste eeuw pleegt te noemen, al evenmin een politiek regime. Van een gelegenheid tot dialogeren is niet veel te bespeuren. Het gehele “openbare” leven wordt opgesloten in commissies, vergaderingen, partij-cenakels, lokale, regionale, nationale, supra-nationale en internationale instellingen, waarin werkelijk over alles kan onderhandeld worden, en over alles beslist kan worden—zodat iedereen in een toestand van rechtsonzekerheid verkeert, en dus ook in een toestand van permanente economische onzekerheid. Alle ficopzij geschoven hebbend, zien we dat zo'n democratie is, een regime waarin het volk zichzelf regeert, maar een regime waarin allen door alle anderen geregeerd worden, en dus nagenoeg niemand nog enige controle over zijn

45 ARISTOTELES: Politiek. IV/4

eigen leven heeft.

De scheiding tussen spreken en handelen is fataal voor de politieke ruimte.⁴⁶ Zij gaat immers gepaard met het tot stand komen van een domein waarin holle retoriek en schaamdemagogie op supreme wijze heersen, In dat domein de beslissingen genomen, terwijl de gevolgen van die worden in het domein van het handelen, resultaat is dat de zgn. ‘politieke’ macht op de meest onverantwoorde manier wordt uitgeoefend: het “politieke” een spel, een wereld apart, waarin een taal gesproken die niets gemeen heeft met de taal van de handelende het “politieke” domein wordt over abstracties gesproken, of over homogene categorieën, daar waar voor de handelende mens alleen marginale, relevante eenheden in een concrete, singuliere context tellen. Het “politieke” discours neemt zeer gemakkelijk aan dat het overheidsapparaat bestaat uit alwetende, volstrekt integere mensen, met een oneindige werklust en een oneindige bereidheid hun activiteiten af te stemmen op de behoeften van een of ander abstract ideaal. De loskoppeling van spreken en handelen waarin de “sprekers” hun wensen voor werkelijkheid kunnen nemen, en geen enkele “handelaar” nog in staat is zijn wensen te verwerkelijken. Het spreken ontaardt in ijdel en inhoudsloos gezwets, en het handelen verliest zijn specifiek karakter van innoverend, doelgericht gedrag: het ontaardt in rolvervulling.

De scheiding van spreken en handelen was zo goed als onvermijdelijk in de Griekse polis. De verdeling van de samenleving in een klasse van volwaardige, “vrije” burgers, en een klasse van niet-burgers, correspondeerde met een scheiding tussen het politieke en het economische, dat geheel tot de sfeer van de huishouding werd gerekend. De economie was, in die oorspronkelijke betekenis, één met de huishouding. Zij bestond uit een gezinshoofd dat de economie leidde en daarbij over alle middelen van de huishouding kon beschikken, inclusief de slaven en de andere leden van de huishouding. Een economie, in deze betekenis, wordt gekenmerkt door éénheid van doelstelling en éénheid van uitvoering: Zij is noodzakelijk centraal geleid en centraal gepland. De vermaatschappelijking van de polis

46 Een van de symptomen is de reïficatie van de “vrijheid van meningsuiting” als een van alle banden met het handelen ontdane entiteit, alsook de neiging van sommigen te redeneren dat zolang weinig of niet aan de vrijheid van meningsuiting geraakt wordt, de vrijheid niet in het gedrang is. Zie o.a. G.STIGLER: *The Citizen and the State*. Chicago 1975, p.5: “Hardly anyone believes that any basic liberties are seriously infringed today.” Commentaar van Thomas SOWELL: “Part of the problem...is the arbitrarily restrictive definition of freedom as the particular freedom central to the activities of intellectuals as a social class...The quiescence of intellectuals as long as their freedom to write and to lecture remained safe may be less an indication of the pre-eminence of these particular freedoms than of the insularity of intellectuals.” *Knowledge and Decisions*. New York 1980, 321.

betekende dat de principes van de huishouding werden toegepast op het geheel van de huishoudingen, d.w.z. dat deze werden geïncorporeerd in een groter, maar nog altijd huishoudelijk geheel, waarin de vroegere gezinshoofden hun onafhankelijkheid verloren en dus onderworpen werden aan een hoger wetgevend gezag. Als stemgerechtigde leden van de zo tot stand gebrachte societas hadden zij nog wel het recht vrijuit te spreken, maar niet het recht vrij te handelen. Het onvermogen van de Griekse polis de politieke principes van de gelijkheid in vrijheid ook in het economisch leven te introduceren, en zo de huishouding op politieke, individualistische of contractualistische basis te reconstrueren, bleek uiteindelijk fataal. Het respect voor de veelheid kon niet sterk genoeg blijken om de socialiserende tendens van de huishouding en haar hiërarchische structuur tegen te houden.

Het falen van de Griekse polis is een interessant historisch gegeven. Het mag ons echter niet blind maken voor de betekenis van de polis-gedachte. De essentiële elementen daarvan waren: het respect voor de veelheid, de eenheid van spreken en handelen, met de open dialoog als paradigma van de menselijke interactie, de ideeën van gelijkheid en vrijheid, en dus van de afwezigheid van de heerschappij. Die elementen corresponderen met de toepassing van het fundamenteel rechtsbeginsel, dat zich daarmee reveleert als de grondregel van de politieke samenleving, en als de basis voor de implementatie van de zelfactualiseringsethiek van het *zoön politikon*. Het fundamenteel rechtsbeginsel bepaalt immers het criterium voor een formeel adequate zelfconceptie en tegelijkertijd ook de voorwaarde waaraan moet voldaan zijn opdat een gelijktijdige perfectie van alle co-existerende mensen mogelijk zou zijn. Het fundamenteel rechtsbeginsel erkent de ethische, normatieve prioriteit van het individu, en kant zich tegen elke prioriteitsaanspraak voor om het even welke externe wet. De notie van zo'n wet is het kernpunt van de sociale conceptie van de mens, van de conceptie van de mens als een dienend wezen dat behoefte heeft aan een meester. We hebben gezien dat de implicaties van een rechtstheorie fundamenteel bepaald worden door haar sociaal of politiek karakter (cf. Locke). Het rechtsbeginsel moet derhalve begrepen worden als integraal deel-uitmakend van een specifieke conceptie van mens en samenleving. Het rechtsbeginsel, dat ieder mens een soeverein rechtssubject is, verwerpen en toch het individualistisch principe van de morele autonomie van ieder mens vooropstellen, is contradictorisch.

RECHT, VRIJHEID, GELIJKHEID

“The demands to divorce the results of economic activity from the processes leading up to them...reflect the un-historical approach of much contemporary discussion of social issues: the amputation of the time dimension from our culture.”

— P.T. Bauer

TWEE VRIJHEIDSCONCEPTIES

ALS POLITIEK BEGINSSEL stipuleert het fundamenteel rechtsbeginsel de voorwaarde voor het bestaan van een vrije samenleving, een samenleving van vrije mensen, zonder meesters en slaven. Iemand is vrij in de mate dat anderen zijn zelfbeschikkingsrecht respecteren, en onvrij in de mate dat zij dat niet doen. Dat is de politieke conceptie van de vrijheid. Het feit dat iedereen de gelegenheid heeft zijn beschikkingsrecht uit te oefenen, betekent natuurlijk niet dat wie dan ook dat met enige competentie zal doen: zijn eigen meester zijn is niet hetzelfde als zichzelf meester zijn. Wij hebben gezien dat het ene maar een voorwaarde is voor het andere. Men kan stellen dat iemand pas dan vrij is—“echt vrij”—als hij niet alleen politieke vrijheid geniet, maar ook nog in staat is alle vreemde

principes in hem het zwijgen op te leggen en enkel te leven in overeenstemming met de morele code die past bij zijn individuele natuur, die hem inderdaad toelaat het beste van zijn leven te maken dat er van te maken is. Het lijkt me echter misleidend en verwarrend het woord ‘vrijheid’ op die manier te gebruiken. Een mens kan vrij zijn, en toch “slaaf van zijn passies”, of onvrij en toch “zijn passies meester zijn”. Men kan desnoods spreken over politieke vrijheid en morele vrijheid, maar alles bij mekaar genomen zie ik niet in waarom men de verwarrende nominatie ‘morele vrijheid’ zou introduceren als men kan beschikken over woorden als ‘intelligentie’, ‘zelf-controle’, ‘zelf-discipline’, ‘integriteit’, enz, om het betrokken fenomeen, of aspecten ervan, aan te duiden. Sommige mensen leven op intelligente wijze, zijn hun passies meester; anderen leven op onintelligente wijze en volgen hun emoties en intuïties—maar, zoals we gezien hebben, ook deze laatsten doen dat op grond van een eigen keuze.

De juxtapositie van ‘politieke’ en ‘morele vrijheid’ heeft meestal geen ander doel dan het denigreren van de politieke vrijheid: ‘De echte vrijheid is de morele vrijheid, en omdat het voor ons zoveel waardevoller is dat u in moreel opzicht vrij bent, voelen we ons gerechtvaardigd uw politieke vrijheid te beknotten—moreel vrij bent u immers slechts als u volgens de juiste morele code leeft, en u moet ons toestaan u te dwingen volgens die code te leven.’

Dat vertrouwde argument, dat we reeds bij Aristoteles en bij Rousseau hebben aangetroffen, is echter ongeldig, aangezien het de rol van de morele autonomie van ieder individu miskent en voorbijgaat aan het feit dat ethische perfectie niet bestaat in de zombie-achtige gehoorzaamheid aan een “perfecte” morele code, maar in het op intelligente wijze streven naar de meest volmaakte zelf-actualisering. Het is natuurlijk waar dat de rede, het redelijke leven, de oorzaak is van de politieke vrijheid, in die zin dat hoe meer mensen leven in overeenstemming met de redelijke beginselen, zoals het fundamenteel rechtsbeginsel, hoe meer politieke vrijheid er is; maar aan de andere kant is politieke vrijheid een voorwaarde voor een in ethisch opzicht volwaardig leven: is het niet waar dat meester van zichzelf zijn impliceert dat men ook zichzelf meester is, dan is het toch zo dat wie niet meester van zichzelf is, zichzelf ook niet meester kan zijn, want die delen van zijn praxeologisch lichaam waarvan een ander zich heeft meester gemaakt, ontsnappen uiteraard aan zijn controle en jurisdictie. Het is duidelijk dat er een sterk vermoeden zal zijn dat diegenen die de morele

vrijheid tegenover de politieke stellen, een wig proberen te drijven tussen de somatische en de extrasomatische middelen van een mens, teneinde te kunnen zeggen: 'Zolang wij niet aan uw lichaam in de enge zin, aan uw somatische middelen, raken, zolang beperken we uw vrijheid niet echt; dat we beslag leggen op uw extrasomatische middelen laat uw vrijheid intact.' Wie de vrijheid van een ander wil beperken, zal het niet moeilijk vinden een formule te vinden waarin het woord 'vrijheid' zodanig gedefinieerd wordt dat zelfs de meest repressieve dictatuur amper voldoende waarborgen biedt voor de verdediging van die "vrijheid".

Een vrije samenleving is een samenleving gebaseerd op mutueel respect voor mekaars recht. We hebben gezien dat er in feite maar twee mogelijke definities van het fundamenteel recht zijn: a) ofwel heeft iedereen het recht met het zijne te doen en te laten wat hij wil (en dan heeft niemand het recht wat dan ook te doen met de middelen van een ander), b) ofwel heeft iedereen het recht te doen en te laten wat hij wil (en dan heeft niemand het recht wat dan ook te doen zonder de toestemming van alle anderen). Het tweede alternatief is incoherent; alleen het fundamenteel rechtsbeginsel kan de basis zijn voor een coherente definitie van vrijheid. Een vrije samenleving wordt gekenmerkt door eenieders respect voor eenieders recht naar eigen inzicht en overtuiging te beschikken over de eigen middelen, ze te gebruiken en aan te wenden voor die doelstellingen die hijzelf als de meest waardevolle beschouwt.

Anders gezegd: een vrije samenleving is, zoals de etymologie van het woord 'vrijheid' trouwens suggereert, een samenleving gebaseerd op vriendschap en vrede.

'Vrijheid', 'vriendschap' en 'vrede' zijn verwante woorden, zoals ook de begrippen die ze voorstellen zeer nauw verwant zijn. De gemeenschappelijke voorouder van de woorden 'vrij', 'vriend', 'vrede' is de Indogermaanse wortel 'prijo', die men ook terugvindt in het Oudindische 'priya' dat "lief, dierbaar" betekent—vgl. liefhebben of vrijen. Vrijheid, in deze zin van vriendschap en vrede, verwijst naar een relatie onder gelijken, meer bepaald naar relaties op basis van vrijwilligheid en wederzijdse toestemming; naar een spontane, niet voorafgeregelde, niet van bovenaf opgelegde ordening—naar een samenleving van mensen die, alhoewel ze met mekaar samenwerken en mekaar bijstaan, mekaar toch niet als wandelende schuld-bekentenissen, en zichzelf niet als lopende schuldvorderingen beschouwen. Van vrienden "eist" men niets: men respecteert hun eigenheid en aanvaardt

dat ze hun eigen leven leiden met aandacht voor hun eigen prioriteiten. Vriendschap is juist de relatie waarin mensen vreugde vinden in het succes van de ander zijn doelstellingen te realiseren, om ten volle zichzelf te zijn. Hoewel men kan zeggen dat vriendschap morele verplichtingen schept, in die zin dat men het zichzelf verschuldigd is zich de vriendschap van de ander waardig te tonen en het beste van zichzelf te geven, schept zij toch geen verplichtingen in rechte (behalve dan het algemene respect voor het zelfbeschikkingsrecht van de ander). Vriendschapsrelaties zijn vrij-blijvend, niet vrijblijvend in de zin van onbelangrijk omdat er niets op het spel staat, maar in de zin dat vrienden mekaar als gelijken beschouwen en niet pogen mekaar in heerschappij- of meester-slaaf verhoudingen te vangen, zelfs niet uit paternalistische of filantropische overwegingen. Die vriendschap veronderstelt uiteraard gelijkheid in de zin van incommensurabiliteit, vermits er alleen in die zin sprake kan zijn van complementariteit en wederzijdse verrijking.

Het is niet overbodig op deze verbinding Vrijheid-vriendschap-vrede te wijzen. Het is te verwachten dat, als er inderdaad een fundamentele tegenstelling bestaat tussen de politieke en de sociale conceptie van de mens, het concept van de politieke vrijheid aan de sociale kant een tegenhanger zal vinden. Dat is ook zo. In de Europese talen hebben we niet alleen de woorden 'vrijheid', 'freedom', 'Freiheit', enz. maar ook woorden als 'liberty', 'liberté', 'libertà', enz., die weliswaar meestal als gelijkbeduidend worden beschouwd met de woorden uit de Germaanse groep, maar die in hun etymologische verklaring toch een geheel andere conceptie aan het licht brengen. Het lijkt me essentieel deze twee begrippen goed te onderscheiden: al te vaak heeft men van de begripsverwarring die hieromtrent bestaat gebruik gemaakt om de vrijheid en het recht in het gedrang te brengen. Voor een deel komt de tegenstelling tot uiting in de discussie rond "positieve" en "negatieve" concepties van vrijheid, waarnaar hierboven al allusie werd gemaakt, voor een ander deel in de discussies omtrent de relatie tussen wet en vrijheid.

Er loopt een directe en evidente lijn van de woorden 'liberty', 'liberté', enz. naar het Latijnse 'libertas' en het Griekse 'eleutheria', dat op zijn beurt verwijst naar de Indogermaanse wortel 'eleudh', met de betekenis "komen" (vgl. het Griekse 'eleusomai': komen, en 'eleusis': komst). In het Latijn hebben we naast 'liber' ("vrij") ook 'liberi' "nakomelingen, kinderen (ten opzichte van hun ouders), in het stamverband geboren". Het Nederlandse

“nakomelingen”, als vertaling voor de Latijnse term ‘liberi’ geeft zeer goed die etymologische grondbetekenis weer.

Geheel in tegenstelling met de woorden uit de Germaanse groep, met de grondbetekenis “vriendelijk, vredig”, is de fundamentele betekenis van de woorden uit de andere groep “verwant, verbonden, geordend”. Er is een duidelijke verwijzing naar een welbepaalde status binnen een bestaande orde, met een wel bepaalde verdeling van “rechten” en “plichten” eigen aan iedere status of positie in het voorafgegeven hiërarchisch verband. Het is die betekenis die doorklinkt in de formule “Vrijheid onder de wet”, die zeer goed de essentie weergeeft van de sociale conceptie van “vrijheid” (*libertas*). Het Latijnse ‘liber’ betekent in het bijzonder “een volgens de wetten van de staat vrij man”, en staat dan tegenover ‘servus’ (“dienaar, slaaf”)—het is de wet die bepaalt wie *liber* is en wie *servus*, wat de “rechten” en de “plichten” van de een en wat de “rechten” en de “plichten” van de ander zijn. De formule “Vrijheid onder de wet” is meer een liberale slogan dan de uitdrukking van een welomschreven idee: de notie van een wet is zeer ruim, en kan zowel betrekking hebben op zeer algemene, abstract geformuleerde regels als op particuliere, concrete bevelen, die in elk geval moeten begrepen worden als “legaal”, als uitgaande van de wettige autoriteiten. Het is veeleer een kwestie van smaak dan van logische noodzaak waar men de grens trekt tussen het domein van de wet en het domein van de willekeurige bevelvoering—de intuïtieve aanpak van de meeste liberale filosofen heeft nooit tot erg precieze grenzen voor de vrijheid onder de wet geleid.¹

Vrijheid–als–verwantschap (of nakomelingschap) is duidelijk van een geheel andere aard als vrijheid–als–vriendschap. Al komen beide begrippen uit de sfeer van het leven in stamverband, ze hebben betrekking op geheel andere aspecten ervan. Het ene verwijst naar de groep der gelijken die mekaar ook op voet van gelijkheid ontmoeten, in een essentieel vrij-blijvend relatiepatroon; het andere naar de hiërarchie, naar formele of legale relaties van een “gegeven” systeem waarin ieder individu zijn plaats of status is toegewezen, waarin ieder individu een plaatsbekleder, een rolvervuller is, een status en een statuut heeft en waarin abstractie gemaakt wordt van de individualiteit en de eigen persoonlijkheid. Vrijheid–als–verwantschap suggereert helemaal niet een spontane ordening die ontstaat uit de recht-

¹ O.a. bij Adam Smith, Wilhelm von Humboldt, J.S.Mill, en ook bij F.A.Hayek. Zie o.a. E.F.PAUL: “J.S.Mill and the utilitarian influence in the demise of Laissez Faire” in *Journal of Libertarian Studies* 2, 1979; R.HAMOWY: “Hayek’s Concept of Freedom: A Critique”, *New Individualist Review* 1,1,1962. ROTHBARD: “A Critique of Hayek’s Concept of Coercion” *Ordo* 31, 1980

matige interactie van de individuen, maar een vooraf gegeven kader, een schema, waarin de termen van de interactie op voorhand gegeven zijn en geregeld, en onafhankelijk van de individualiteit van de momentane plaatsbekleder.

Onder verwanten, die niet door vrijwillig aangegane en vrij-blijvende vriendschapsbanden verbonden zijn, maar door de formele relaties van een systeem waarin men in een bepaalde positie geboren wordt, heerst de verwachting dat ieder zijn "plicht" zal doen. Binnen de "gegeven" ordening is ieder door zijn status of positie altijd in mindere of meerdere mate de schuldeiser en de schuldenaar van alle anderen, en die "schulden" hebben hun oorsprong niet in een of andere contractuele overeenkomst of onrechtmatige daad, maar in de wet (in de gewoonte en in de decreten van de door de gewoonte aangewezen autoriteiten). In deze evident sociale conceptie van vrijheid, geldt dat iemand vrij is in de mate dat zijn "rechten" effectief door de gemeenschap gewaarborgd worden, maar wat zijn "rechten" zijn is iets wat buiten hem om wordt beslist.

De idee van de gemeenschap als een grote familie, waarin men geboren wordt en zijn status en rol toebedeeld krijgt door de wet, wordt geconsecreerd in de idee van de erfschuld: niemand is onschuldig, niemand is zonder schulden—iedereen hoort in mindere of meerdere mate toe aan degene wiens schuldenaar hij is (minimaal aan de staat aan wie men belastingen verschuldigd is, alleen maar omdat men er is). Het leven heeft aldus een voorafbepaalde zin het komt er op aan zijn schulden te betalen, te leven in dienst van de anderen, de schuldeisers. Dat is de basisidee van de altruïstische of heteronome moraal, die niet zozeer zegt dat mensen helpen en bijstaan een moreel goed is, een "schone zaak", als wel dat anderen helpen en bijstaan een plicht is, dat die anderen er recht op hebben geholpen te worden. Zeggen dat de mens zondig is, is in deze visie een pleonasme verkondigen. Ons woord 'zonde' is afgeleid van het Latijnse 'sons', dat eigenlijk alleen maar "hij die is" betekent (vgl. het Griekse 'eoon'). De psychologische basis van het behoud van de structuur van "rechten" en "plichten" die het sociale systeem bepalen, is dan ook terecht te omschrijven als de dominantie van de schuldgevoelens; en de meest effectieve techniek voor de uitoefening van sociale macht is de uitbuiting van die schuldgevoelens, o.m. door de suggestie dat iedereen voor alles verantwoordelijk is, of dat alle min of meer ongelukkige omstandigheden moeten worden uitgelegd als tekens van morele tekortkomingen t.o.v. de wet. Die uitbuiting

van geïnduceerde schuldgevoelens, contrasteert fel met het controle-proces in een op gelijkheid-in-vrijheid gebaseerde samenleving, waarin vrijheid-als-vriendschap het karakteristieke paradigma is. Daar is niet de schuld, maar de schande het centrale concept van de informele controle. Schande is essentieel verbonden met zelf-respect, niet met het respect voor de ene of de andere externe wet, niet een "objectieve" oorzaakloze schuld t.o.v. anderen. Schande is het verlies van reputatie en eerbied als gevolg van onwaardig gedrag, en creëert een vacuüm rond de tot schande gebrachte persoon, in die zin dat anderen zich van hem afkeren, niets meer met hem te maken willen hebben, daar waar de schuldige juist het centrum wordt van retributief gedrag en van pogingen van de schuldeisers hun "rechten" af te dwingen.

De "sociale rechten" zijn, typisch, *passieve* rechten, krijg rechten, in tegenstelling tot de "politieke rechten" die *actieve* rechten zijn. Het fundamenteel rechtsbeginsel eist dat iedereen alle anderen de vrijheid laat hun zelfbeschikkingsrecht uit te oefenen: ieder mens heeft het recht te leven, en ieder mens is vrij als anderen dat recht respecteren. De sociale conceptie van de mensenrechten geeft aanleiding tot een idee van vrijheid die alleen kan gerealiseerd worden als iedereen de "passieve" rechten van de anderen respecteert. Dan moet men zeggen dat iedereen recht heeft op leven, d.w.z. het recht in leven gehouden te worden. Dan moet men ook zeggen, niet dat iedereen het recht heeft naar eigen inzicht over zijn middelen te beschikken, maar dat iedereen recht heeft op middelen, d.w.z. het recht van middelen voorzien te worden. Dan moet men zeggen, niet dat iedereen het recht heeft zich een inkomen te verwerven door de productieve aanwending van zijn middelen, maar dat iedereen recht heeft op een inkomen. Het is niet meer dan demagogie wanneer men, vanuit de sociale conceptie, beweert dat iedereen recht heeft op arbeid: uiteraard heeft iedereen het recht te arbeiden, maar dat recht impliceert evenmin dat iedereen recht heeft op een werkgever als het recht te huwen impliceert dat iedereen recht heeft op een huwelijkspartner (ook als niemand bereid is een bepaald persoon tegen de door hem geëiste vergoeding in dienst te nemen, of als niemand bereid is met een bepaald persoon te huwen). 'Het recht op arbeid' is gewoon een eufemisme voor het recht op inkomen, d.w.z. voor het recht op bestaansmiddelen.

De vermenigvuldiging van deze "sociale rechten" is gewoon het resultaat van de vermenigvuldiging van de "sociale plichten": iedereen heeft

de plicht ervoor te zorgen dat iedereen al die dingen krijgt waar hij “recht op heeft”. Het is pas wanneer men deze “plichten” kan afdwingen dat men die “sociale rechten” kan waarborgen; m.a.w., het concept van de “sociale rechten” presupposeert een instantie die het recht heeft over alle mensen (of alle leden van een gemeenschap) te beschikken—en dat recht is geen passief, maar een actief recht. Het is evident dat al het gepraat over “sociale rechten” gewoon de aandacht moet afleiden van het feit dat het in werkelijkheid gaat om de “sociale plichten”: deze zijn logisch prioritair. Maar achter die “sociale plichten” staat natuurlijk het actief recht van de instantie, de wetgever, die het recht heeft de “rechten” en de “plichten” van de mensen of burgers te bepalen. Ik heb er hierboven al op gewezen dat het pas dat actieve recht is dat het mogelijk maakt over de rechtsgeldigheid van de passieve “rechten” te spreken. Daaruit volgt echter, dat de sociale conceptie van de mensenrechten de mensen zelf niet als de eigenlijke titularissen van hun “rechten” kan erkennen, en dus ook dat er geen enkele *objectieve* basis is voor die “rechten”—een conclusie die zeer duidelijk geïllustreerd wordt door de nogal verhitte discussies onder vertegenwoordigers van de sociale filosofie over het antwoord op de vraag wat het nu juist is waar mensen recht op hebben.

Sommige verdedigers van het recht op leven roepen dat concept vooral in om de bestraffing van abortus provocatus te rechtvaardigen; anderen om via het fiscale systeem inkomensoverdrachten van de door de wet als “rijken” bestempelde mensen naar de door de wet als “armen” aangewezen personen te bewerkstelligen—en vaak genoeg zijn de verdedigers van de ene stelling hevig gekant tegen de andere. ‘Het recht op leven’ is een formule die blijkbaar niet letterlijk mag genomen, en voor de enen een geheel andere inhoud heeft als voor de anderen. Het is bovendien opvallend dat “het recht op leven” niet mag geïnterpreteerd worden als ieders recht op zijn leven. Dit is duidelijk wanneer we voorstanders van de bestraffing of criminalisering van de abortus provocatus horen pleiten voor de bestraffing of criminalisering van de zelfmoord(poging) of van de euthanasie. Als ieder recht heeft op zijn leven, als dat ieders recht is, dan zou ieder het recht hebben zijn leven te beëindigen. Maar juist dat recht wordt ontkend. Die ontkenning kan alleen maar betekenen dat niemand recht heeft op zijn leven, en dat integendeel de wetgever (in naam van God of van de Gemeenschap) recht heeft op het leven van de mensen. Dat was, zoals we gezien hebben, de stelling van Locke: de mensen zijn niet eigendom van zichzelf, maar

van God—wie zelfmoord pleegt “besteelt” zijn Maker, zijn Meester; idem voor de zieke die om euthanasie verzoekt; idem voor de vrouw die de vrucht uit haar schoot afdrijft. Strikt genomen is er geen essentieel verschil tussen de bewering dat elke foetus recht heeft op leven(smiddelen) en de bewering dat ieder lid van de samenleving recht heeft op een inkomen of op levensmiddelen. Ook diegenen die de laatstgenoemde bewering doen, zijn niet geneigd het recht op levensmiddelen als een fundamenteel recht van ieder mens te beschouwen. Dat zou immers betekenen dat iedereen het recht heeft zonder meer van anderen te nemen wat hij nodig heeft om zijn behoeften te dekken. De uitoefening van dat recht zou ongetwijfeld aanleiding geven tot een al te chaotisch proces van herverdeling van de welvaart. Daarom moet men wel erkennen dat in feite “de Gemeenschap” recht heeft over de middelen van de mensen te beschikken, en dat het recht om te herverdelen geen recht van de individuele mens is (dus geen echt “mensenrecht”), maar een recht van de staat of van de georganiseerde gemeenschap. Maar uiteraard betekent het niets, te zeggen dat “de gemeenschap het eigenlijke soevereine rechtssubject is”, zodat men voor de bepaling van de “sociale mensenrechten” geen ander criterium heeft als de eigen fantasie. Het is bijzonder moeilijk het principe te ontdekken waarop de overtuiging stoelt van diegene die met veel vuur de legalisering van abortus verdedigt en met niet minder animo de mening verkondigt dat een werknemer recht heeft op zijn arbeidsplaats en dus eigenlijk niet mag afgedankt worden, of van degene die het recht op euthanasie verdedigt, maar er anderzijds op aandringt dat de overheid verlieslatende bedrijven in stand zou houden. Men zou toch geloven dat, als een vrouw het recht heeft haar vrucht af te drijven, een werkgever het recht heeft zijn werknemers te ontslaan, en dat, als euthanasie te rechtvaardigen is, het stopzetten van een verlieslatend bedrijf zeker ook justificeerbaar is.

Weinige vertegenwoordigers van de sociale filosofie hebben de moed de mens als *exclusief* een sociaal wezen te definiëren. Die trieste eer komt in onze barbaarse eeuw allereerst de fascistten toe, die daaruit ook de nodige conclusies trokken m.b.t. de absolute nietigheid en vernietigbaarheid van het individu. Van de Engelse fascist Oswald Mosley is de uitspraak “Echte vrijheid betekent een goed loon, korte arbeidstijden, werkzekerheid, goede huisvesting, gelegenheid tot vrijetijdsbesteding en ontspanning met familie en vrienden”.² Dit is een typisch “sociale” conceptie van vrijheid: iemand is

2 gecit. in Z.STERNHELL: “Fascist Ideology” in W.LAQUER: Fascism. op.cit., p.

vrij in de mate dat anderen zijn “rechten” respecteren, maar dat betekent hier meer bepaald, in de mate dat hem al die dingen worden toegestopt of gewaarborgd waar hij “recht” op heeft. Mosley kwam tot het fascisme vanuit de socialistische beweging, en zijn definitie van vrijheid heeft een duidelijk “linkse” toon; andere fascistten hadden een meer “rechtse” achtergrond, en benadrukten niet zozeer de sociale controle over de productiemiddelen en productieprocessen in het domein van de extrasomatische middelen als wel de sociale controle over de fysieke persoon van ieder mens, d.w.z. over de somatische middelen, teneinde op die manier een “nieuwe mens” te kunnen scheppen. Hoewel men binnen het fascisme beide strekkingen kan onderscheiden, toch moet gezegd dat finaal de *gehele* mens met *al* zijn middelen als eigendom van de gemeenschap, dus van de staat werd gezien. Maar dit consequent totalitarisme is alles bij mekaar genomen een zeldzaamheid de meeste vertegenwoordigers kleven met min of meer overtuiging een dualistische stelling aan, die hun de gelegenheid geeft de totalitaire implicaties van de sociale filosofie te verdoezelen. Daarbij moet wel opgemerkt worden dat dit dualisme, dat beoogt aan te duiden in welk opzicht een mens aan zichzelf en in welk opzicht hij aan de anderen (aan de Gemeenschap, God) toebehoort, meestal zeer vaag omschreven is, en weinig gefundeerd lijkt.

De politieke filosofie, zoals hierboven geïntroduceerd, beschouwt de mens als één geheel: ieder mens heeft het recht over al *zijn* middelen te beschikken, zowel over zijn somatische als over zijn extrasomatische en wat zijn middelen zijn is een kwestie van wie *hij* is en wat *hij* doet. Het is de realiteit van ieder mens als een handelend moreel subject dat al zijn rechten bepaalt. De fascistische doctrine is al evenmin dualistisch: alle “rechten” van de mens zijn legale creaties van de staatswil, de staat is het enige reële morele subject, het enige soevereine rechtssubject; het individu heeft geen rechten tegen de staat. Er zijn uiteraard andere coherente sociale rechtstheorieën die niet, zoals de fascistische, de staat als soeverein rechtssubject beschouwen, maar bijv. God, en verklaren dat t.o.v. God de mensen geen enkel recht hebben. Maar toch treft men zelfs daar de neiging aan om tenminste enkele rechten te formuleren die de mens tegen de Goddelijke willekeur moeten beschermen (d.w.z. uitdrukking geven aan de idee van een onherleidbare *menselijke* waardigheid), en hem zo toch enige onvervreembare vrijheid moeten waarborgen. Allicht moeten we de wortel voor dit dualisme zoeken in het traditionele dualistische mens-

beeld: mens = lichaam + ziel. Dit beeld biedt, binnen het conceptueel kader van de sociale filosofie, ruimte voor zowel conservatieve als progressieve, socialistische zowel als liberale opvattingen: het hangt er maar van af of men erop uit is eerder de ziel dan het lichaam te socialiseren, of omgekeerd. Van zodra men de relatie waarin iemands somatische middelen tot hemzelf staan fundamenteel anders opvat als de relatie tussen hem en zijn extrasomatische middelen, kan men enige prima facie plausibiliteit geven aan de idee dat de staat zich niet met “de economie” moet bemoeien maar wel met de goede zeden van zijn burgers; of juist wel met de economie maar niet met “de moraal”.

Met de slogan “vrijheid onder de wet” kan men dus alle kanten uit. Als iemands rechten niet meer dan sociale constructies zijn, en als het “recht” van de ene impliceert dat alle anderen voor hem moeten werken—willens nillens, als slaven van de wet—dan kan die idee hoegenaamd niet als een vrijheidsconceptie worden aangeduid.

Uit wat voorafgaat kan men echter wel begrijpen waarom de politieke definitie van vrijheid, en dus het fundamenteel rechtsbeginsel, op zoveel psychische weerstand stuiten. Het fundamenteel rechtsbeginsel ontkent door implicatie dat de mensen recht op leven hebben: totale vrijheid of zelfbeschikking impliceert ook totale zelf-verantwoordelijkheid. Niemand die zichzelf respecteert zou iets anders wensen, maar de verleiding blijft altijd groot, zeker in een door humanistische en altruïstische propaganda (“Heb mensen lief—zonder u eerst af te vragen of deze of uw liefde wel waard is; m.a.w. gooi uzelf te grabbel iedereen die ‘behoefte’ heeft aan uw diensten”) verpeste omgeving, om te zeggen “Wel, laat de anderen nu maar eens voor mij zorgen; laat diegenen die de mond vol hebben over het recht op leven nu maar eens over de brug dat recht bestaat, dan ben ik bereid mijn schuldvordering te innen”. Er kan echter geen recht op leven zijn. Zelfs als we voorbijgaan aan het feit dat dit recht bestaansmiddelen inhoudelijk onbepaald is, en dus eens te meer aanleiding is om een machtsstrijd onder de verschillende partijen te ontketenen, dan nog lijkt zo’n recht onaanvaardbaar.

De meest fundamentele reden is, zoals we al in het tweede hoofdstuk hierboven hebben gezien, dat passieve rechten logisch altijd actieve rechten presupponeren, en dat zeggen dat de mensen een passief recht op leven hebben betekent dat er iets of iemand is die/dat een actief recht heeft op het leven van de mensen als op zijn middelen. Als we niet in het bovennatuur-

lijke willen wegluchten of niet willen onderduiken in de collectivistische hersenspinsels als de “*volonté générale*”, de “*Volksgeist*”, e.d., dan kunnen we hier alleen maar twee hypothesen aanhouden: ofwel zeggen we dat sommige mensen middelen zijn van anderen, en dat de meesters hun slaven het recht op leven waarborgen, ofwel zeggen we dat iedereen en meester en slaaf is van alle anderen—maar dat is, zoals al aangetoond werd, een contradictie. De eerste hypothese is eveneens logisch onhoudbaar: er is geen filosofische grondslag, noch in de natuur van de mens in het algemeen, noch in de natuur van de verschillende mensen in het bijzonder, voor het onderscheid tussen een ras van heren en een ras van slaven.

Zeggen dat de mensen recht op leven hebben (en dus op levensmiddelen) is de grondslag van hun recht—niet de reden voor de geldigheid ervan, maar de bestaansreden ervan—leggen in het feit dat de mensen levende wezens zijn, en niet in het feit dat ze levende wezens zijn van een bijzondere soort, nl. morele subjecten. Een *passief* recht kan aan om het even wat worden toegekend. Het recht op leven het meest fundamentele mensenrecht noemen is impliciet toegeven dat alle levende wezens recht op leven hebben—alle dieren en planten zijn net zo goed levende wezens als de mensen. Het is echter absurd te stellen dat alle levende wezens het recht hebben in leven gehouden te worden—het is een biologische absurditeit, aangezien alle leven door zijn aard zelf in competitie is met ander leven en vele levensvormen (alle dierlijk leven) parasiteren op andere levensvormen (planten en dieren).

Ook op een ander vlak leidt het concept van het recht op leven tot moeilijkheden. A en B veroorzaken de geboorte van C—waarom zou C's recht op leven kunnen gelden als een vordering tegen *alle* mensen (direct of indirect via een staatsapparaat)? Moet iedereen maar onbeperkt plaats maken voor zoveel mensen als het anderen behaagt ter wereld te brengen, of betekent het feit, dat iedereen de plicht heeft alle anderen in leven te houden, dat iedereen het recht heeft (misschien wel een veto-recht?) mee te beslissen over ieders gezinsplannen?³ Tegenstanders van de decriminalisering van

3 Zie de voorstellen van H.LAFOLETTE: “Licensing Parents” *Philosophy and Public Affairs* 9,2, p.182–197. Lafolette verwijst o.m. naar het feit dat “publieke controle” over de kwaliteit van de “ouders” in geval van adoptie een algemene regel is. Typisch is dat hij zelfs niet de vraag stelt of de geldende restricties i.v.m. adoptie niet moeten opgeheven worden, vermits deze de gehele “baby-markt” verstoren (aan de ene kant: veel vraag naar en gering aanbod van kinderen voor adoptie; aan de andere kant: veel kinderverwaarlozing door ouders die wel hun kinderen zouden willen afstaan, als ze daarvoor een redelijke prijs zouden kunnen krijgen). Wat Lafolette's voorstellen in de praktijk zouden kunnen betekenen wordt gesuggereerd door de recente episode van massale sterilisatie onder dwang in India onder Indira Gandhi.

abortus provocatus beroepen zich ogenschijnlijk op het recht op leven van het ongeboren kind, maar in feite eisen zij het recht op “baas in andermans buik” te spelen, zoals blijkt wanneer *zij* zich wel bereid tonen te onderhandelen over de voorwaarden waaronder abortus provocatus wel mag.⁴ Het feit dat zij voor zichzelf het recht voorbehouden de betrokken vrouw te grijpen en te straffen toont aan dat zij geloven, niet alleen dat het kind recht heeft op levensmiddelen, maar ook dat zij recht hebben op het kind, en dus recht op de vrouw die het kind draagt. Dat is de centrale kwestie in het abortus-debat, niet de vraag wanneer een foetus een mens wordt.⁵ Aanvaardt men echter die stellingname, dan kan men net zo goed zeggen dat de gemeenschap het recht heeft een vrouw tot abortus te dwingen, of de mensen onder dwang te steriliseren: als de gemeenschap recht heeft op het leven van elk ongeboren kind, en op de baarmoeder waarin het zich bevindt, dan heeft de gemeenschap het recht daarover te beschikken, zowel in de ene zin als de andere.

Hoe we het ook draaien of keren, het recht op leven is onverenigbaar met morele autonomie. Mensen hebben het recht over zichzelf te beschikken, over hun eigen leven, maar juist daarom kunnen zij geen recht op leven hebben, geen recht door de anderen in leven gehouden te worden. Dat

4 Weinig voorstanders van de decriminalisering van abortus willen deze wettelijk verplicht stellen. Dit betekent dat de decriminalisering van abortus geen enkel gevolg heeft voor mensen die om welke godsdienstige of sociale reden dan ook geen abortus willen plegen of willen helpen plegen. Het betekent ook dat de tegenstanders van abortus het recht hebben al hun middelen te gebruiken om op rechtmatige wijze abortus te voorkomen: bijv. om een fonds te spijzen dat vrouwen betaalt om geen abortus te plegen, of dat zou bemiddelen tussen vrouwen die hun kinderen niet (langer) willen en mensen die wel een kind willen opvoeden. Cf. O'Driscoll: “The Stork Market” *Journal of Libertarian Studies*, iv, 1980. Immers, onder het fundamenteel rechtsbeginsel heeft ieder mens het recht ieder ander (mens of dier) een (passief) “recht op leven(smiddelen)” t.o.v. hemzelf toe te kennen. Cf. J.FEINBERG (ed.): *The Problem of Abortion*. Belmont, Calif. 1973. B.BRODY(ed.): *Abortion and the Sanctity of Human Life*. Cambridge, Mass. 1975.

5 In feite is het pas wanneer het kind blijkt geeft een rationeel wezen te zijn dat het in staat is zich als een soeverein rechtssubject te gedragen; maar het is een rechtssubject van bij de verwekking in dezelfde zin als waarin iemand die slaapt of bewusteloos is een rechtssubject is, alhoewel hij op dat moment geen rationaliteit laat blijken. De centrale kwestie is evenwel, dat het feit dat een mens een soeverein rechtssubject is hem wel het recht geeft met het zijne te doen en te laten wat hij wil, maar niet het recht wat dan ook te doen met andermans middelen. Het feit dat een vrouw een foetus gedurende x weken in leven houdt geeft die foetus geen recht om gedurende x+y weken in leven gehouden te worden; evenmin als het feit dat iemand gedurende x jaar in leven gehouden wordt door een weldoener hem recht geeft zijn weldoener, waarvan hij ondertussen misschien totaal afhankelijk geworden is, te verplichten met zijn weldaden voort te gaan, alhoewel deze besloten heeft zijn leven aan andere doelen te wijden. Zie o.a. W.M.EVERS: “The Law of Omission and Neglect of Children” *Journal of Libertarian Studies* 2,1, 1978, 1–10. Het is een bekend antropologisch feit dat bij vele volkeren het laten sterven van kleine kinderen een aanvaard gebruik was (en soms nog is); zie o.a. D.WILKINSON: *Armoede en Vooruitgang*. Utrecht–Antwerpen.

betekent ook dat het geen zin heeft vrijheid te definiëren als de toestand waarin iemand verkeert wanneer zijn recht op leven gerespecteerd wordt, d.w.z. wanneer hij door anderen in leven gehouden wordt of in staat is anderen te dwingen hem in leven te houden. Een coherente definitie van de vrijheid veronderstelt een coherente definitie van het recht, en die vinden we enkel in het fundamenteel rechtsbeginsel.

Voor iemand die in de sociale filosofie geschoold is, zal de ontkenning van het recht op leven hard aankomen. Maar het past te bedenken dat de erkenning van dat recht niet automatisch de levensmiddelen doet ontstaan die iedereen in leven kunnen houden. Mensen houden van illusies, en nergens leeft het geloof in de magie zo sterk als onder “juristen”, die de mening zijn toegedaan dat men de dingen maar hoeft te verbieden of illegaal te verklaren om ze te doen verdwijnen, en dat het volstaat ze verplicht te maken om ze te doen verschijnen. Het is nuttig hier Isabel Paterson’s waarschuwing in herinnering te brengen: “Poverty can be brought about by law; it cannot be forbidden by law”.⁶ De wet kan het recht op leven alleen maar decreteren, niet garanderen. Maar als de wet dat doet, dan maakt hij meteen iedereen tot slaaf van iedereen, dan “socialiseert” hij ieder mens. Het is echter geenszins waar dat een slaveneconomie, een gesocialiseerde economie productiever is dan een vrije economie—en dat is uiteindelijk de kwestie waar alles om draait: het is beter dat het recht op leven niet erkend wordt in een wereld waarin iedereen genoeg heeft dan dat het erkend wordt in een wereld waarin er niet genoeg is voor iedereen, zeker als de niet-erkenning van dat recht een noodzakelijke voorwaarde is voor een adequater productiesysteem en als de erkenning ervan dat productiesysteem ondermijnt.⁷ Of iemand het materieel goed heeft of niet, wordt niet bepaald door zijn legale rechten maar door het succes van zijn productieve activiteiten. De cruciale vraag is wie heeft het beter, een vrij man of een slaaf?

Juist zoals we uiteindelijk maar één rechtsconcept als adequaat konden aanmerken, zo is er uiteindelijk maar één adequaat vrijheidsconcept—dat iemand vrij is in de mate waarin anderen zijn zelfbeschikkingsrecht eerbiedigen. Het is fundamenteel verkeerd tegenover dit zgn. “negatieve” vrijheidsconcept een “positief” concept te stellen, op grond waarvan men

6 I. PATERSON: *The God of the Machine*. Caldwell, Idaho 1968, p.96.

7 THOMAS SOWELL: *Markets and Minorities*. New York 1981 (“*The Economics of Slavery*”); FOGEL & ENGERMANN: *Time on the Cross*. Boston 1974.

zou moeten zeggen dat iemand slechts echt vrij is als hij niet alleen vrij over zijn middelen kan beschikken, maar ook nog de garantie heeft dat de middelen hem zullen worden ter beschikking gesteld. Dat concept is, zoals gezegd, incoherent. En het is fundamenteel oneerlijk een fundamenteel concept als vrijheid zodanig te verminken dat men zou moeten zeggen dat er slechts sprake kan zijn van vrijheid als een bepaald welvaartsniveau bereikt is. De uitdrukking “arm maar vrij” is geen contradictie, evenmin als de uitdrukking “een rijke slaaf”. In louter materiële termen waren de negerslaven op de tabak- en katoenplantages, in het Zuiden van de vsa in de eerste helft van de negentiende eeuw, er beter aan toe dan vele vrije boeren en landarbeiders. Zij konden rekenen op heel wat “collectieve voorzieningen van de wieg tot het graf” vanwege de eigenaars-slavenhouders voor wie zij een zeer kostbaar bezit waren; zij waren beter gevoed, beter gekleed, beter gehuisvest en konden rekenen op medische verzorging. Maar ze waren niet vrij, en toen de slavernij werd afgeschaft verkozen zij in overgrote meerderheid een flinke daling van hun levensstandaard (in materiële termen) boven een terugkeer naar de arbeids- en levensomstandigheden op de plantages, ondanks het feit dat de eigenaars van de plantages bereid waren hun ex-slaven meer dan het dubbele te betalen als ze ermee zouden instemmen het oude productiesysteem voort te zetten.

“POSITIEVE” VRIJHEID

Het is ongetwijfeld waar dat het *ceteris paribus* beter is vrij en welvarend (rijk) te zijn dan vrij en arm, maar daaruit volgt niet dat vrijheid alleen maar waarde heeft voor wie rijk is. Dat blijkt uit het gedrag van de negerslaven dat we in de vorige afdeling hebben beschreven. En zeer zeker is het een non-sequitur uit het recht over zijn middelen te beschikken een recht op andermans middelen af te leiden. Toch is dat de kern van de doctrine van de zgn. positieve vrijheid. Lawrence Crocker introduceert die doctrine aldus:

“Als we het onderscheid tussen vrijheid en datgene wat vrijheid waarde geeft, ernstig nemen, dan moeten we zeggen dat vrijheid geen waarde heeft in afwezigheid van deze voorwaarden. Hieruit schijnt te volgen dat ieder beleid dat gericht is op het bereiken van vrijheid irrationeel zou zijn als het ook niet gericht zou zijn op datgene wat vrijheid waardevol maakt. Als we dus vrijheid plus wat vrijheid waarde geeft ‘het vrijheidsgeheel’ noemen,

dan ziet het ernaar uit dat een rationeel beleid het vrijheidsgeheel moet maximaliseren.

Waarom niet... het vrijheidsgeheel de naam 'vrijheid' geven?"⁸

Als het alleen maar om de naamgeving te doen is, dan zou men hier kunnen zeggen: inderdaad, waarom niet? Maar het gaat natuurlijk niet om het woord 'vrijheid', maar om de juiste begripsvorming. Crocker schijnt te suggereren dat vrijheid geen waarde heeft zonder de aanwezigheid van voorwaarden die vrijheid waarde geven. Die suggestie is onaanvaardbaar: juist zoals het *ceteris paribus* beter is vrij en welvarend of rijk te zijn dan vrij en arm, zo is het ook beter arm en vrij te zijn dan arm en onvrij, en beter rijk en vrij te zijn dan rijk en onvrij. Zelfs de vrije die niets heeft is er beter aan toe dan de onvrije die niets heeft: de eerste kan, zodra de gelegenheid zich voordoet, zijn lot verbeteren zonder daarvoor iemands toestemming te vragen. Dat is wat Crocker blijkbaar ontgaat. Zijn opmerking, dat ieder beleid dat gericht is op het bereiken van vrijheid irrationeel is als het ook niet gericht is op datgene wat vrijheid waardevol maakt, is naast de kwestie: alleen een vrij mens kan een eigen beleid voeren. Ongetwijfeld is het irrationeel zijn vrijheid te bevechten en er dan niets meer mee te doen, maar het is niet irrationeel iemand te bevrijden en hem verder aan zijn lot over te laten, d.w.z. het aan hem zelf over te laten zijn vrijheid te gaan gebruiken op de wijze en voor de doeleinden die hij zelf de beste acht. Het fundamenteel rechtsbeginsel is niet irrationeel te noemen, omdat het wel iedereen het recht ontzegt anderen hun vrijheid te ontnemen, maar niemand de plicht oplegt die anderen daarbij nog van voldoende middelen te voorzien opdat zij hun vrijheid de moeite waard zouden kunnen achten. We hebben gezien dat het fundamenteel rechtsbeginsel juist iedereen het recht toekent binnen de perken van het recht zelf de middelen te vergaren die hemzelf het meest nuttig voorkomen.

Crocker spreekt over een beleid zonder te specificeren wie de beleidsvoerder is. Het is echter evident onzinnig te stellen dat, als A B bevrijdt, A redelijkerwijs ook verplicht is B's vrijheidsgeheel te maximaliseren. Dat zou betekenen dat A niet alleen moet zorgen dat B middelen heeft, maar ook dat hij die zodanig gebruikt dat de waarde van B's vrijheid gemaximaliseerd wordt. Want als het irrationeel is vanwege A B alleen maar te bevrijden en verder niets, dan is het ook irrationeel vanwege A B te bevrijden, hem een aantal middelen te geven en verder niets te doen. Het is echter niet A's,

8 L.CROCKER: *Positive Liberty: An Essay in Normative Political Philosophy*. Den Haag, 1980, p.88.

maar B's morele plicht het beste van B's leven te maken dat ervan te maken is—en A heeft geen andere plicht t.o.v. B dan diens recht op zelfbeschikking te erkennen en te eerbiedigen.

In een vrije samenleving is het de vrijheid zelf die de ontwikkeling bevordert van “de voorwaarden die de vrijheid waardevol maken”, en dat ongeacht het welvaartsniveau waarop men start. Alleen een vrij mens heeft de gelegenheid maximaal gebruik te maken van alle kansen die het leven biedt. Het is natuurlijk waar—spijtig genoeg—dat sommige mensen zo'n zware fysieke of mentale handicap hebben dat ze wel moeten geholpen worden door anderen willen ze een kans hebben te overleven. Zij zijn hoe dan ook aangewezen op anderen. Maar het is pure sentimentaliteit op deze tragische omstandigheden te reageren met de stelling dat die mensen recht hebben op leven en dus op alle hulp die ze nodig hebben om te kunnen overleven. Rechten moeten kunnen gefundeerd worden, en het recht op leven kan niet gefundeerd worden.⁹ Wat wel kan, uiteraard, is dat die mensen tot de overtuiging komen dat het hun eigen plicht is de hulpbehoevenden te helpen, de nodige maatregelen nemen om dat zo doeltreffend mogelijk te doen. Het fundamenteel rechtsbeginsel laat liefdadigheid toe—vrijwillige liefdadigheid, niet gedwongen liefdadigheid. Dat is de enige relevante keuze: ofwel gebruikt A zijn middelen om B te helpen, ofwel gebruikt A zijn middelen om C te dwingen B te helpen. In beide gevallen gaat het om liefdadigheid, maar alleen in het eerste om rechtmatige liefdadigheid. Het is pure hypocrisie wanneer A en B de tweede methode trachten te rechtvaardigen door te stellen dat B recht heeft op steun en hulp, of dat het mensonwaardig is van de liefdadigheid te leven.¹⁰

9 Ieder mens begint als de vereniging van één onder vele honderdduizenden zaadcellen en een eikel, d.w.z. elk mens is, louter biologisch gesproken, de negatie van vele honderdduizenden andere mensen, en bestaat slechts door de “eliminatie” (onder de gegeven omstandigheden) van al de concurrerende zaadcellen behalve één. Zoals al opgemerkt is alle dierlijk leven parasitair t.o.v. ander leven, en kan op geen enkele wijze het recht op leven als een fundamenteel principe geaffirmeerd worden door iemand die niet bereid is te zeggen dat de meeste levende wezens op aarde eigenlijk geen recht op leven hebben (vermits ze slechts kunnen bestaan door het “recht op leven” van andere levende wezens te schenden). Zelfs de bewering dat de mensen, maar niet de andere dieren of planten, “recht op leven” hebben kan moeilijk ernstig genomen worden, indien diegene die ze maakt niet bereid is eraan toe te voegen dat niemand het recht heeft minder kinderen op de wereld te zetten als biologisch mogelijk is—en die toevoeging is, gezien het seksueel karakter van de menselijke voortplanting, zo goed als zinloos.

10 Zie o.a. L.MISES: *Human Action*. Chicago 1966, HK 25. A.ALCHIAN e.a.: *The Economics of Charity*, Institute of Economic Affairs. London, 1970. R.B.MACKENZIE: “Taxation and Income Redistribution: an unsympathetic critique of practice and theory.” *Cato Journal* 1, 2, 1981, 339–371, vooral 364–371. A.B.ABRAM & M.D.SCHITZ: “The Crowding Out Effect of Governmental Transfers on Private Charitable Donations.” *Public Choice* 33, 1978, 29–40. Dat de op gewelddadige onteige-

Het is duidelijk dat de “positieve” vrijheidsconceptie alleen maar zin heeft om gewelddadige liefdadigheid te justificeren, d.w.z. om de concentratie van politieke macht te rechtvaardigen. Alleen als A sterker is dan C zal hij erin slagen deze te dwingen B te helpen (gesteld dat deze dat niet vrijwillig zou doen). Maar in elk geval zal B slechts geholpen worden als iemand beslist hem vrijwillig te helpen. Het fundamenteel rechtsbeginsel laat alle middelen en methoden voor de organisatie van liefdadigheid toe behalve geweld. Dus kunnen de verdedigers van de doctrine van het recht op “positieve vrijheid” (als een alternatief voor het recht op vrijheid in de zin van het fundamenteel rechtsbeginsel) geen ander doel hebben dan juist deze beperking tegen het grensoverschrijdend geweld te omzeilen.

Het is echter evident dat hoe meer middelen in een samenleving besteed worden aan de creatie en het onderhoud van een agressief apparaat, hoe minder middelen overblijven voor andere doeleinden, inclusief liefdadigheid. Geweld voegt geen middelen toe aan de productieve capaciteit van een samenleving—integendeel. Wat de voorstanders van de “positieve” vrijheidsdoctrine eigenlijk zeggen is, dat geweld een noodzakelijke voorwaarde is opdat de hulpbehoevenden zouden kunnen geholpen worden, dat er zonder geweld geen liefdadigheid zou zijn, en dus dat wie het geweld als middel afwijst ook de liefdadigheid zelf verwerpt. En natuurlijk kan men dit “argument” ook gebruiken voor andere dingen als liefdadigheid. Zoals Bastiat schrijft:

“Telkens wij bezwaar maken tegen het feit dat de staat een bepaalde activiteit organiseert, trekken zij daaruit het besluit dat wij bezwaar maken tegen die activiteit zelf. Wij keuren het staatsonderwijs af, en zij beschuldigen ons ervan gekant te zijn tegen het onderwijs. Wij staan afkerig tegenover staatsgodsdienst, en zij zeggen dat we de mensen het recht ontzeggen godsdienstig te zijn. Wij verwerpen de idee van een door de staat opgelegde economische gelijkheid en zij leiden daaruit af dat wij tegen gelijkheid zijn. Enzovoort, enzovoort. Het is alsof ze ons ervan zouden beschuldigen ertegen gekant te

ning berustende officiële liefdadigheid meer een kwestie van geïnstitutionaliseerde belangengroepen is dan van populaire consensus, wordt geïllustreerd door de verwerping in volksreferendum in juni 1976 van het voorstel van de Zwitserse nationale regering om grote sommen bij te dragen aan de Internationale Ontwikkelingsassociatie. Het voorstel werd massaal gesteund door de media, de kerken, de universiteiten en de regering—precies die groepen die samen met de politieke elites in de Derde Wereld en in de internationale ontwikkelingsorganisaties de voornaamste begunstigers zijn van de officiële “regerings(sic)hulp(sic)”, in financiële, machts- of status- termen. Op hetzelfde moment droegen de Zwitserse privé-instellingen zeer grote bedragen over aan de slachtoffers van een aardbeving in Italië en aan vele niet-gouvernementele organisaties werkzaam in de zgn. Derde Wereld. Zie ook C.G.HANSON: “Welfare before the Welfare State” in R.M.HARTWELL e.a.: *The long debate on poverty*. Institute of Economic Affairs. London 1974, 111–140

zijn dat de mensen eten omdat we niet willen dat de staat de graanproductie monopoliseert”.¹¹

Dat is een fragment uit Bastiats vinnige polemiek tegen de “socialisten van alle partijen” (Rousseauïsten, Saint-Simonisten, conservatieven, enz.), tegen al diegenen die roepen om een “dictatuur van de goeden”, die menen dat men het goede alleen maar vanuit een machtspositie kan doen, d.w.z. dat het er op aan komt eerst de macht te grijpen en dan al die lofwaardige dingen wettelijk verplicht te maken die hun, in hun eigen ogen, het excuus geven hun medemensen te onderwerpen.

Veronderstel dat de meeste mensen niet bereid zijn vrijwillig hun hulpbehoevende medemensen te helpen; zal het dan volstaan een machtsapparaat te creëren dat sterk genoeg is om de meerderheid te dwingen het zgn. recht op leven (smiddelen) voor iedereen te respecteren? Als de meeste mensen niet geneigd zijn *hun middelen* te gebruiken om hun medemensen te helpen, zullen ze dan geneigd zijn hun macht voor dat doel te gebruiken? Of zullen ze integendeel de hulpbehoevenden gebruiken als excuus om hun verondersteld egoïsme des te effectiever te kunnen botvieren? Het argument dat de “positieve” vrijheid een alternatief politiek ideaal is, is niet steekhoudend, zelfs niet als het gaat om mensen die wegens hun handicap weinig waarde aan hun vrijheid kunnen hechten. A fortiori is het niet steekhoudend als het gaat om mensen die fysiek en mentaal wel in orde zijn, maar om andere redenen niet over voldoende middelen beschikken om op een welvarende manier vrij te zijn.

Als niet de natuur, maar de mensen zelf, of andere mensen, de oorzaak zijn van iemands gebrek aan middelen, of aan gelegenheid zich middelen te verwerven, dan hebben we te doen met oorzaken die binnen het domein van de menselijke actie vallen, en ook door menselijke handelingen kunnen opgeheven worden—en dan is er geen enkele reden tevreden te zijn met “kurieren am Symptom”, dus: zeker geen reden om, zoals de verdedigers van het concept van de “positieve” vrijheid, anderen te willen dwingen hun middelen ter beschikking te stellen voor de bestrijding van de symptomen, zonder aan de oorzaken te raken. Armoede is geen oorzaak, maar een gevolg, en de armen helpen zonder aandacht te hebben voor de oorzaken van hun armoede is gewoon zinloos.¹² Het enige resultaat van het subsi-

11 BASTIAT, F.: *La Loi*. Paris 1850; gecit. naar de vertaling: *The Law*, Foundation for Economic Education, Irvington-on-Hudson, N.Y., 1974. p.32

12 Voor een weerlegging van de vicieuze “cirkel van de armoede”-doctrine, zie P.T.BAUER: *Dissent on Development*. Cambridge, Mass. 1972. HK 1

diëren van armoë is dat er meer armen zullen zijn: het is zinloos iemand die arm wil zijn (een asceet bijv.) te subsidiëren; het is zinloos iemand die geen oog heeft voor de toekomst en zijn inkomen verteert naargelang hij het verwerft meer middelen te geven in de hoop dat hij daardoor zou kunnen ontsnappen uit de “cirkel van de armoë”: men geeft hem integendeel minder redenen om te pogen in staat te zijn voor zichzelf te zorgen, men beloont zijn verspilzucht—en het is zeker immoreel een ander te dwingen bij te dragen tot de versterking van de oorzaak van de armoë van een derde. Het is niet omdat in bepaalde middens mensen de neus ophalen voor het begrip van de “deserving poor” (de hulpwaardige armen) dat er geen “undeserving poor” zouden zijn.¹³

We kunnen echter gerust aannemen dat veruit de belangrijkste oorzaak van armoë in de wereld—veel belangrijker dan natuurlijke handicaps, natuurrampen, of vrije, persoonlijke levensstijlen—het gebrek aan vrijheid is, d.w.z. het onrecht dat de enen de anderen aandoen, vooral dan het geïnstitutionaliseerde onrecht (de staat).¹⁴ Zeggen dat onrecht een oorzaak van armoë is, is natuurlijk niet hetzelfde als zeggen dat het de enige oorzaak is, of dat de bestrijding van armoë ipso facto de bestrijding van onrecht is. De armoë wordt bestreden door productie van goederen en diensten; het onrecht door zich te onthouden van agressie en door het organiseren van adequate zelfverdediging. Natuurlijk is er een verband: wie het onrecht bestrijdt, bestrijdt indirect ook de armoë van diegenen die het onrecht lijden, in de mate nl. dat de agressie waarvan zij het slachtoffer zijn hun de gelegenheid ontnemt met hun eigen middelen hun mogelijkheden ten volle te actualiseren. Toch wordt armoë zeer vaak ingeroepen als excuus door de heersers: “Neen, we kunnen onze teugels niet vieren, er zijn teveel arme mensen die uit onze hand eten; neen, de belastingen kunnen niet omlaag, want we zouden niet in staat zijn onze “sociale” werken voort te zetten, en dat wilt u toch niet op uw geweten, of wel?”

De meest populaire vorm van het “argument” (het excuus) is, dat meer

13 Zie de frappante getuigenis van V.BUKOVSKI: *Cette lancinante douleur de la liberté*, Paris 1981, p 152. Men kan blijven twisten over de vraag hoe belangrijk het verschijnsel van de “armoë-cultuur” is, maar men kan het bestaan ervan niet ontkennen. Cf. E.BANFIELD: *The Heavenly City Revisited*. Boston 1974, HK 6. Th. SOWELL. *Ethnic America—A History*. New York 1981. V.S.NAIPAUL. *India: A wounded civilization*. London 1977.

14 Dit is zeker het geval in de Derde Wereld, waar de regeringscontrole (vrijheidsbeperking) in de economische sfeer bijna totaal is (buiten de subsistentie-landbouw)—in de vorm van belastingen, corruptie, exportbeperkingen, wisselcontroles, enz.—waardoor de overgrote meerderheid van de bevolking geen toegang kan krijgen tot de wereldmarkt en in een neo-feodale gebondenheid aan de lokale politieke heersende elites verkeert.

vrijheid er noodzakelijk toe leidt dat de armen nog armer en de rijken nog rijker zullen worden. Dit is in feite niet meer dan een elitaire of racistische slogan. Inderdaad: de betekenis ervan is gewoon dat er twee soorten mensen zijn—dezen die in staat zijn voor zichzelf te zorgen, en dezen die daartoe niet in staat zijn—en dat de eerstgenoemden de huidige “rijken” zijn, en de laatstgenoemden de huidige “armen”. Als men zegt dat elke stap in de richting van meer vrijheid de huidige rijken rijker maakt en de huidige armen armer, dan zegt men in feite dat de enige oorzaak van het feit dat de economische ongelijkheid tussen arm en rijk niet groter is dan het geval is, de huidige mate van onvrijheid is, en dus ook dat de armen blij mogen zijn dat ze in een onvrije wereld leven—de armen zijn duidelijk een grote hoop lamleidend onbenul, tot niets anders in staat dan te parasiteren op de macht. Kan men zich een grover belediging indenken voor al die mensen die arm zijn doordat ze uitgebuit en onderdrukt worden, of het slachtoffer zijn van totaal irrationele wetten die bijv. werkloosheid creëren of de investeringen afremmen, enz.? Het is absurd te geloven dat de huidige onvrijheid van de rijken in stand gehouden wordt door de armen, en dat alleen hun “politieke” macht de armen ervan weerhoudt nog dieper in de miserie weg te zinken. Kunnen we werkelijk aannemen dat het feit dat de armen niet armer zijn dan ze zijn een gevolg is van hun vermogen de rijken te overheersen of te onderdrukken? Het lijkt me totaal ongeloofwaardig dat de armen de grote begunstigden van het onrecht zouden zijn, en dat alleen de rijken er het slachtoffer van zijn. Nogmaals: ik wil helemaal niet suggereren dat alle armoede haar oorzaak heeft in onrecht, noch dat alle rijkdom daaruit voortkomt. Integendeel: niet iedereen die participeert in de heerschappij is een prins—elke prins heeft knechten nodig, elke leider volgelingen. Er zijn arme belastingbetalers en arme belastingontvangers (subsidietrekkers) en er zijn ook rijke belastingbetalers en rijke belasting- of subsidieontvangers; er zijn privileges die sommige armen bevoordelen en privileges die sommige rijken bevoordelen; er zijn wetten en reglementen die vooral de armen treffen en wetten en reglementen die vooral de rijken treffen. De fundamentele klassentegenstelling is deze tussen de heersers en de overheersten, tussen de belastingontvangers en de belastingbetalers: alle andere tussen rijken en armen, werkgevers en werknemers, kapitalisten en arbeiders—vormen slechts een ideologisch rookgordijn om die essentiële structuur van de heerschappij, van het onrecht, van de onvrijheid, aan het oog te onttrekken, en de heerschappij te versterken door haar een bemid-

delende, verzoenende en de orde handhavende rol toe te bedelen (als een neutrale, boven de “klassenstrijd” verheven instantie), of om het effect van de heerschappij te bagatelliseren als slechts een bijkomstige factor in de klassenstrijd.

Voor de weerlegging van de doctrine van de “positieve” vrijheid is het voldoende erop te wijzen dat het enige wat het aan de definitie van vrijheid, zoals hierboven gegeven, toevoegt, is dat het tenminste in sommige gevallen “rechtmatig” is geweld te gebruiken om zich van andermans mogelijkheden en verwezenlijkingen meester te maken. Het is evident dat er geen enkel objectief criterium is om deze gevallen te identificeren: wie heeft het recht grensoverschrijdend geweld te plegen? hoeveel geweld? tegenover wie? wie heeft het recht over meningsverschillen te beslissen? enz. Geen van deze vragen vindt een antwoord in die doctrine: er zijn daarover zoveel meningen als er mensen zijn die zich die vragen stellen. Het begrip van de “positieve” vrijheid introduceert een *passief* recht als fundamenteel mensenrecht. Dat betekent dat het alleen maar op legalistische wijze kan geïnterpreteerd: het is aan de voorstanders van die doctrine de gepresupposeerde (natuurlijke) wet inhoudelijk te beschrijven en hem te funderen. En dat lijkt mij een onmogelijke opgave.

Een enigszins andere, maar verwante aanval tegen het vrijheidsconcept gedefinieerd in termen van het fundamenteel rechtsbeginsel, en dus tegen de idee van het recht zelf, berust op de ontkenning van de vrijheid als absoluut prioritaire politieke waarde. Hij maakt m.a.w. expliciet wat in de doctrine van de “positieve” vrijheid slechts impliciet is, nl. de idee dat vrijheid slechts één waarde onder vele is. Vrijheid, zo luidt het, is een waarde, maar niet de enige, en ieder mens staat voor de keus: ofwel meer vrijheid en minder van een andere waarde (bijv. materiële welvaart), ofwel meer van een andere waarde en minder vrijheid—men kan niet alles hebben. De idee wordt uitgelegd in volgende passus uit het boek van R.E. Goodin, *The Politics of Rational Man*. Goodin neemt stelling tegen John Rawls, die in zijn *Theory of Justice* twee grondbeginselen van rechtvaardigheid heeft voorgesteld, het vrijheidsbeginsel en het “differentieprincipe” volgens hetwelk ongelijkheden in de instituties van een samenleving gerechtvaardigd zijn als ze ten goede komen aan de minstbedeelden in de samenleving.¹⁵ De

15 J.RAWLS: *A Theory of Justice*. London 1972, vooral HK 2. Mijn opmerkingen hier zijn niet bedoeld als een verdediging van Rawls' theorie, die, zoals alle “sociaal contract”-theorieën, zonder veel moeite, en zonder veel overtuigingskracht, kan “bewijzen” dat de mensen in de hypothetische “natuurtoestand” of “oorspronkelijke positie” precies dat als redelijk zouden beschouwen wat de

relatie tussen deze twee beginselen is, volgens Rawls, “lexicografisch” op te vatten, d.w.z. dat men eerst voor de realisatie van het vrijheidsbeginsel moet zorgen, en dan pas met de verwezenlijking van de gelijkheidsidee (zoals uitgedrukt in het differentieprincipe) mag beginnen. Goodin interpreteert deze lexicografische ordening als equivalent met de stelling dat vrijheid een oneindig grote waarde heeft, zodanig dat zelfs een infinitesimaal verlies van vrijheid nooit kan gecompenseerd worden door een zelfs zeer aanzienlijke toename op het vlak van andere waarden:

“...vrijheid wordt gewaardeerd als één onder vele beginselen die wenselijk zijn in termen van de fundamentele beginselen van de politieke moraal. (Daarmee bedoelt Goodin de regels “maximaliseer de totale hoeveelheid middelen beschikbaar voor de samenleving als geheel” en “loon naar verdienste”). Geen van deze afgeleide beginselen heeft voorrang op de andere; integendeel ze zijn uitwisselbaar, het ene tegen het andere, afhankelijk van de concrete situatie. Daar vrijheid een goed onder vele is, kan men echter wel zeggen dat het moet nagestreefd worden als dat kan zonder een van de andere principes in het gedrang te brengen. Er is dus een vermoeden in het voordeel van vrijheid als er geen goede reden is om ze te beperken... Dit vermoeden werkt zowel op het individuele als op het sociale vlak. Ieder mens zal er, *ceteris paribus*, de voorkeur aan geven meer vrijheid te hebben. Maar al heeft de vrijheid deze prima facie waarde voor hem, ze zal slechts doorslaggevend zijn als geen goede argumenten kunnen aangebracht om het vermoeden in het voordeel van de vrijheid tegen te spreken.

“... Op het sociale vlak ziet het ernaar uit dat, in het proces van uitwisseling, waarin vrijheid wordt opgeofferd voor andere principes, sommige vrijheden gemakkelijker zullen opgegeven worden dan andere”.¹⁶

Dit argument is duidelijk niet steekhoudend. Het is gewoon een verbalisme, dat men desnoods in zeer schone mathematische vorm kan gieten, versieren met indrukwekkende termen als ‘marginale substitutie-verhoudingen’ enz. maar het betekent eigenlijk niets. Men noemt vrijheid een “goed” en neemt dan aan dat men dat goed kan ruilen voor een ander (bijv. rijkdom, comfort, zekerheid, enz.)—twee eenheden vrijheid voor één eenheid comfort of koffie of wat dan ook. Hier ziet men eens te meer het maskerend gebruik van het woordje ‘men’: wie ruilt wiens vrijheid? Daar ligt de gehele kwestie: gaat het om een vrije ruil of om een gedwongen ruil?

auteur van de theorie, en de grote meerderheid van zijn publiek (het zgn. “establishment”) voor redelijk houden.

16 R.E.GOODIN: *The Politics of Rational Man*. 1976, p.134.

Zolang deze vraag niet beantwoord is, kan men zelfs niet beginnen een zin te geven aan deze argumentatie-wijze. Er zijn maar twee mogelijkheden: ofwel is het een gedwongen ruil, ofwel een vrije. Is het een gedwongen ruil, dan “ruilt” A een deel van de vrijheid van B voor bijvoorbeeld meer comfort of zekerheid voor X (d.w.z. voor A, B of een of andere C)—met welk recht? Is het een vrije ruil, dan wordt er helemaal geen vrijheid opgeofferd; dan gaat het om de ruil van het ene goed (maar niet het goed “vrijheid”) voor het andere. Die vrije ruil interpreteren als een verlies van vrijheid is een manifeste begripsverwarring.

Als ik wil kan ik bijv. “zekerheid” kopen door een of andere verzekeringsmaatschappij te contacteren en mij te verbinden gedurende een bepaalde tijd premies te betalen in ruil voor de zekerheid (de contractuele verplichting aangegaan door de verzekeraar) over een bepaald bedrag te kunnen beschikken wanneer zich een bepaalde door mij gevreesde gebeurtenis zou voordoen. Het is onzinnig te zeggen dat ik mijn vrijheid afsta: ik koop bepaalde goederen, d.w.z. ik maak van mijn vrijheid gebruik, van mijn recht met mijn middelen te doen en te laten wat ik wil. Dit als een afstand van vrijheid karakteriseren is gewoon café-praat: het is nog erger als zeggen dat iemand “zijn vrijheid opgeeft” door in het huwelijk te treden—erger, omdat in vele landen de huwelijkswetgeving inderdaad een fundamentele schending van het zelfbeschikkingsrecht impliceert. Beweren dat het op zich nemen van *vrije* contractuele verplichtingen een afstand van vrijheid impliceert terwijl het alleen om een ruil van goederen of diensten gaat—is suggereren dat alleen iemand die geen verplichtingen heeft vrij kan zijn, bijv. iemand die ofwel volstrekt geïsoleerd leeft, ofwel alle contacten met anderen beperkt tot wat kan afgehandeld worden op basis van onmiddellijke levering van beide kanten—iemand die geen uitstaande schulden heeft, geen lid is van verenigingen, niet werkzaam is in collectief verband voor het realiseren van doelstellingen op lange termijn, enz. Als men dat onder ‘vrijheid’ verstaat, dan is vrijheid inderdaad maar één onder vele waarden—maar daaruit de conclusie trekken dat, omdat het rationeel kan zijn op basis van vaste afspraken met anderen samen te werken, het ook rationeel is zijn zelfbeschikkingsrecht op te geven en zich aan dwang te onderwerpen is gewoon een non-sequitur.

Hoe redelijk, d.w.z. gematigd, het ook klinkt te zeggen dat “vrijheid” maar één waarde onder vele andere waarden is, en dat daarom mag aangenomen worden dat sommige mensen soms bereid zijn hun “vrijheid” op

te geven (door te huwen, kinderen op te voeden, zich ertoe te verbinden een boek te schrijven of een huis te bouwen, enz.), dat mag ons er niet toe verleiden te stellen dat het “negatieve” vrijheidsconcept moet opgegeven worden als te absoluut. Het negatieve vrijheidsconcept steunt niet op de stelling dat “vrijheid” een oneindige subjectieve waarde heeft, die niemand zal willen ruilen voor om het even welke andere waarde; maar op het beginsel dat ieder mens het recht heeft met zichzelf te doen en te laten wat hij wil, dat een objectief recht is “hors commerce”: ik heb niet het recht uw “vrijheid” te ruilen voor mijn comfort, zekerheid of wat dan ook, en u hebt niet het recht mijn vrijheid te ruilen voor uw comfort; u hebt het recht bepaalde verplichtingen aan te gaan ten einde uw comfort (of dat van een door u te begunstigen persoon) te verzekeren; en dat recht heb ook ik—iedereen heeft dat recht.

De initiële plausibiliteit van de hier besproken aanval op het vrijheidsbegrip verdwijnt onmiddellijk, wanneer we inzien dat de vrijheid waar ieder mens recht op heeft inderdaad een recht is, en geen goed, geen waarde te midden van vele andere. Hoewel iedereen voor zichzelf moet uitmaken hoeveel zijn vrijheid hem waard is, d.w.z. hoeveel hij zal uitgeven aan verdediging en afschrikking in een vijandige wereld, het feit dat hij in een vijandige wereld leeft, dat zijn vrijheid bedreigd wordt door diegenen die zich van zijn somatische of extra-somatische middelen meester willen maken, heeft hijzelf niet onder controle. Ik kan dus *niet* mijn vrijheid ruilen voor een ander goed: of ik vrij zal zijn, of mijn rechten zullen gerespecteerd worden of niet, hangt in laatste instantie niet van mij af. Het is pas wanneer ik aangevallen wordt dat ik moet kiezen tussen verdedigen of toegeven—maar het is niet waar dat ik, als ik toegeef, mijn vrijheid ruil: het feit dat de ander mij tot die keuze dwingt, bewijst voldoende dat *hij* mij van mijn vrijheid berooft, en dat hij het is die van oordeel is dat mijn vrijheid voor hem de moeite van het respect niet waard is.

Goodins argumentatie kan derhalve niet ernstig genomen. Hoewel hij het heeft over principes van politieke moraal, negeert hij de basis zelf van alle politiek denken: de onherroepelijke veelheid en individualiteit van alle mensen. Zijn “trade off” presupposeert precies die miskennis van het “onderscheid onder personen” die Rawls expliciet vermeldt als de fundamentele vergissing van het utilitarisme. Goodins principes van “politieke” moraal identificeren *doelstellingen*, maar geven niet aan hoe, met welke middelen, onder welke voorwaarden enz. deze mogen nagestreefd

worden—zij impliceren een wet die iedereen behoort te gehoorzamen, en dat is de meest expliciete negatie van wat politieke moraal eigenlijk is. Mijn doel heiligt het gebruik dat ik van mijn middelen maak; niet het gebruik dat ik van uw middelen maak. Dat toch niet al te diepzinnig en subtiel verschil, dat het verschil is tussen een finiete en een infiniete conceptie van de mens, wordt al te gemakkelijk uit het oog verloren.

GELIJKHEID EN EGALITARISME

Diegenen die de doctrine van de “positieve” vrijheid als een politiek beginsel vooropstellen, en volhouden dat mensen niet alleen het *actief* recht hebben met hun middelen te doen en te laten wat ze willen, maar ook het *passief* recht op middelen, zullen uiteraard ontkennen dat zij vooral gemotiveerd worden door honger naar macht en heerschappij. Zeer waarschijnlijk zullen zij zich beroepen op de idee van de rechtvaardigheid, en meer bepaald op de idee van de gelijkheid, om hun programma te verdedigen. Een van de blijkbaar onuitputtelijke bronnen van meningsverschillen in de rechtsfilosofie en aanverwante domeinen is precies het “probleem van de relatie tussen gelijkheid en vrijheid”. Dat probleem is echter grotendeels een schijnprobleem, zoals blijkt wanneer we het situeren in de context van het concrete menselijk handelen. Er is geen enkele reden om te geloven dat de idee van gelijkheid een basis levert voor de aanval op het fundamenteel rechtsbeginsel en de vrijheidsidee die dat beginsel fundeert.

We hoeven niet lang te blijven stilstaan bij het verschil tussen “gelijkheid in rechte” en “gelijkheid in materiële omstandigheden”. Het fundamenteel rechtsbeginsel poneert dat ieder mens een absoluut, en dus noodzakelijk voor iedereen gelijk, zelfbeschikkingsrecht heeft. Het stelt niet dat iedereen recht heeft op “evenveel” middelen (welke?), op “evenveel” kansen (om wat te doen?). Die “rechten” hebben geen enkele fundamentele zin: het fundamenteel rechtsbeginsel omvat alle mensen zonder onderscheid, en kent ze een recht toe dat ze allen zonder contradictie kunnen hebben. Maar wat kan de betekenis zijn van een beginsel dat zegt dat onze voorouders van vierduizend jaar geleden recht hebben op evenveel middelen of kansen als wij zelf? Ook als we de naïeve fout maken en onder ‘alle mensen’ alleen alle nu levende mensen verstaan, blijft het totaal zonder betekenis te zeggen dat iedereen recht heeft op “evenveel” als ieder ander. Toch wordt dit *egalitarisme*, dat we goed moeten onderscheiden van de gelijkheid-in-vrijheid

van het fundamenteel rechtsbeginsel, vaak ingeroepen als motief om de vrijheid van de mensen te beknotten en op gewelddadige wijze tot redistributie van middelen (of kansen) over te gaan. De fundamentele premisse hebben we hierboven al ontmoet, nl. dat vrijheid en economische gelijkheid onverenigbaar zijn, en dus dat meer vrijheid onvermijdelijk tot meer ongelijkheid moet leiden. Op de elitair-racistische toon van dat argument heb ik al gewezen. Er is echter nog heel wat meer mee aan de hand.

Vrijheid is de toestand waarin iedereen ieders recht op zelfbeschikking respecteert. Bijgevolg is vrijheid verenigbaar met elke graad van gelijkheid of ongelijkheid in de verdeling van om het even welke soorten van materiële middelen. Er kan dus geen inherent conflict zijn tussen vrijheid en gelijkheid (in de zin van economische gelijkheid). Het probleem in die termen stellen is dan ook naast de kwestie. In de grond gaat het om iets van geheel andere aard, nl. om de vraag, of, zoals de enen zeggen, vrijheid een *voorwaarde* is voor het tot stand komen van een meer egalitaire samenleving, of, zoals de anderen zeggen, gelijkheid van materiële omstandigheden een *voorwaarde* is voor het tot stand komen van een meer libertaire samenleving. Voor de enen (de libertaristen) is de vrijheid de weg naar de gelijkheid; voor de anderen (de egalitaristen) is de gelijkheid de weg naar de vrijheid. We moeten ons niet laten intimideren door die egalitaristen die het doen voorkomen alsof al wie meer vrijheid bepleit een voorstander is van meer ongelijkheid, of zoals het ook wel eens heet, “de arbeiders op hun plaats wil houden”. Het wezenlijke meningsverschil tussen libertaristen en egalitaristen berust op een radicaal verschillende opvatting omtrent wat oorzaak is en wat gevolg—dat meningsverschil heeft betrekking op de vraag hoe we de huidige toestand in een betere kunnen transformeren. Iedereen is het erover eens dat zo’n verbetering mogelijk is, althans in principe. We leven inderdaad niet in een perfecte wereld (waarin geen verbetering mogelijk is), maar in een wereld waarin het erop aan komt een politieke strategie te kiezen. Het libertarisme en het egalitarisme zijn zo’n strategieën. Het ene ziet bevrijding als politieke prioriteit, het andere egalitaire redistributie. Beide reageren tegen de heersende onvrijheden en ongelijkheden.

De libertarist ontkent niet dat een gelijkere verdeling van de welvaart wenselijk is, maar wijst erop dat die ongelijkheden die de egalitarist zozeer tegen de borst stuiten meestal een gevolg zijn van een gebrek aan vrijheid.¹⁷

17 Cf. T.MACHAN: “Equality’s Dependence on Liberty” in G.DORSEY (ed.): Equality and Freedom.

De egalitarist ontkent meestal niet dat sommige ongelijkheden het resultaat zijn van de heersende onvrijheid, maar vreest dat als men de mensen vrij laat wanneer er nog geen algemene gelijkheid is, de ongelijkheden nog zullen aanzwellen. De egalitarist zit duidelijk in de sociale filosofie; de libertarist in de politieke filosofie. De ene vindt dat geweld alleen toelaatbaar is ter vrijwaring van het zelfbeschikkingsrecht, de ander dat het bovendien en zelfs in de eerste plaats toelaatbaar is om ieders recht op “evenveel” als de anderen te vrijwaren. De stelling van de libertarist tegen de egalitarist is, dat het egalitarisme een incoherente doctrine is, dat de gedwongen egalisering niet alleen niet tot meer vrijheid *ex post* zal leiden, maar zeer waarschijnlijk zelfs niet tot meer gelijkheid. Het essentiële verschil tussen de libertarist en de egalitarist is inderdaad, dat de libertarist pleit voor een onmiddellijke afbraak van de machtsstructuren die volgens hem vele ongelijkheden artificieel in stand houden, terwijl de egalitarist pleit voor een betekenisvolle verhoging van de machtsconcentraties om niet alleen de artificiële maar ook de spontane ongelijkheden te doen verdwijnen, en pas bereid is de mensen hun vrijheid te geven wanneer al die ongelijkheden verdwenen zijn.

Een libertarist kan trachten langs vreedzame weg bepaalde verschillen in materiële omstandigheden te minimaliseren, bijv. via liefdadige instellingen, educatieve programma's, informatie-centra, zelfhulp-groepen, enz. of via de organisatie van voorlichtingscampagnes, primaire of secundaire boycott-acties, e.d. Hij kan trachten met eigen middelen en in samenwerking met gelijkgezinden die “gelijkheden” te bevorderen die hem het meest essentieel lijken. Een dergelijke houding is perfect verenigbaar met eerbied voor het recht van anderen andere doeleinden na te streven, eventueel andere “gelijkheden” te bevorderen. Maar vooral zal de libertarist erop wijzen dat, als iemand zich het slachtoffer van een of andere ongelijkheid voelt, hij zich in een vrije samenleving precies zoveel moeite kan en mag getroosten om die ongelijkheid weg te werken als hij zelf wil. In een vrije samenleving hebben ongewenste ongelijkheden de neiging te verdwijnen, terwijl andere verschillen, die niet ongewenst zijn, of misschien zelfs op prijs worden gesteld, zullen blijven bestaan. Dit is de ultieme toetsteen voor de libertarische politiek: iedereen heeft het recht zijn eigen middelen in te zetten om die ongelijkheden weg te werken die hem storen, of hij nu zelf in zo'n relatie van ongelijkheid gevat zit of niet. De uitoefening van dat recht

zal weliswaar nooit aanleiding geven tot een volstreekte egalisering, maar moet wel resulteren in een toestand waarin alle ongelijkheden contingent en efemeer zijn.¹⁸

De egalitarist daarentegen is ervan overtuigd dat er één bepaalde “gelijkheid” is waar iedereen “recht” op heeft, en dus dat iedereen de plicht heeft het wegwerken van wel bepaalde verschillen te bevorderen, ook diegenen die er niets voor voelen. Iedere egalitarist is ervan overtuigd dat er één correct redistributie-schema is, maar daaruit volgt natuurlijk niet dat er één redistributieschema is dat alle egalitaristen als correct zullen bestempelen. De consensus onder de egalitaristen is een typische schijnconsensus, die alleen maar kan bestaan zolang zij niet gevraagd worden hun mening te geven over zeer concrete redistributie-maatregelen, of zelfs maar over de beantwoording van de vraag hoe het redistributie-apparaat er volgens hen moet uitzien. Het egalitarisme is geen welomschreven doctrine, noch met betrekking tot de specifieke doelstellingen (welke “gelijkheid”?) noch met betrekking tot de specifieke middelen (belasting-subsidie, interventionisme, socialisme, enz.); het is een hele resem doctrines.

Het is duidelijk dat de libertarist coherent kan argumenteren dat, als in

18 Spreken over verbetering van sociale toestanden is spreken over generaties. Studies van de opeenvolgende immigratiegolven in de USA tonen ondubbelzinnig aan dat er aanzienlijke invloed uitgaat van de persoonlijke cultuur (in termen waarvan iemand zichzelf en anderen zal beoordelen als “beter af” of “slechter af”), eerder dan van zagezegd “objectief meetbare materiële omstandigheden”. Zo blijkt dat sommige groepen in meerderheid na slechts één generatie aan een steile sociale klim beginnen, terwijl andere oorspronkelijk “even arme” groepen daar veel langer overdoen. De afstammelingen van de Joodse, Japanse, Chinese, Poolse en Duitse immigranten (die een belangrijk deel van de “armen” in de USA uitmaakten, in de periode rond de jongste eeuwwisseling) vormen nu de rijkste etnische minderheden, met gemiddelde inkomens hoger dan het gemiddeld inkomen van de zgn. WASPS (“White Anglo-Saxon Protestants”)—en dit ondanks lange perioden van officiële en sociale discriminatie en zelfs vervolging. Dezelfde evoluties doen zich ook nu nog voor, zoals blijkt uit leeftijdspecifieke vergelijkingen: “Age-cohort comparisons of ethnic groups can present both a different picture and a truer picture of current ethnic progress. For example, blacks over 45 years of age earn less than 60% of the income of their age-peers in the general population, while blacks aged 18–24 earn 83% of the income of their age-peers. The percentages are virtually the same for American Indians. Puerto-Ricans aged 18–24 earn 3% more than their age-peers, but Puerto-Ricans aged 65 and older earn 35% less.” Thomas SOWELL: *Markets and Minorities*. New York 1981, p.12. In een raciaal homogene samenleving zijn deze evoluties statistisch moeilijk te identificeren, maar dat sociale mobiliteit geen fictie is vindt men niet alleen bevestigd in de ervaring van alle dag, maar zelfs door auteurs wier ideologisch standpunt beter gediend zou zijn door bevestiging van de hypothese van de onoverkomelijke klassenbarrières. Cf. D.V.GLASS: *Social Mobility in Britain*. London 1954; J.WESTERGAARD & H.RESLER: *Class in Capitalist Society*. London 1975. Grote sociale mobiliteit in een gediversifieerde samenleving sluit uiteraard niet uit dat er een vrij stabiele hoogste klasse is, een “power elite”, die goed ingeburgerd is in die kringen die hetzij rechtstreeks, hetzij onrechtstreeks (in een democratie bijv.) de politieke macht uitoefenen of controleren. Daarom is niet zoveel bekend, zodat men het bestaan van, zo’n klasse als een min of meer gesloten, solidaire eenheid niet zonder meer kan poneren. Ook het concept zelf is onduidelijk.

een samenleving ieders vrijheid maximaal gerespecteerd wordt, er in die samenleving een spontane tendens zal ontstaan leidend naar de uitschakeling van alle ongewenste ongelijkheden, en dat het onverenigbaar is met het principe van het recht mensen te dwingen mee te werken aan het uitschakelen van een ongelijkheid die ze niet wensen uit te schakelen. De egalitarist moet daarentegen pleiten voor een zo groot mogelijke machtsconcentratie in zijn handen. aangezien hij ervan overtuigd is dat als men de mensen meer vrijheid zou geven zij spontaan zo zouden handelen dat een nog grotere ongelijkheid zal ontstaan. Vandaar de bekende samenhang tussen egalitarisme en imperialisme, die ik hieronder nog zal bespreken. Een logische discussie van het verschijnsel egalitarisme moet zich inderdaad niet blind staren op het woordje ‘gelijk’; het essentiële is dat er een *welbepaalde* redistributie moet tot stand gebracht.¹⁹ De problemen van het egalitarisme worden niet zozeer bepaald door de specifieke kenmerken van deze of gene redistributie, maar door het feit dat een gecentraliseerd apparaat nodig is om, desnoods *manu militari* de gewenste verdeling tot stand te brengen. Vooraleer die relatie tussen egalitarisme en imperialisme onder de loep te nemen, moeten we enkele vragen stellen over de intelligibiliteit van het egalitarisme.

Een essentieel aspect van elk egalitarisme is de noodzaak “ongelijkheden” te meten. Dat verklaart allicht waarom het egalitarisme de neiging vertoont zich te concentreren op zichtbare, meetbare verschillen, of in elk geval de neiging heeft metingen waaruit verschillen blijken te interpreteren als indicaties van substantiële *ongelijkheden*. De omstandigheid, dat er geld is, en dat de meeste dingen die de egalitaristen interesseren een geldprijs hebben (d.w.z. ruilbaar zijn voor geld) schijnt het egalitarisme een mogelijkheid te geven het gelijkheidsideaal een mathematische precisie te geven die onafhankelijk is van arbitraire waarde-oordelen. Hoewel iedereen graag toegeeft dat “geld niet alles is”, wordt toch veelvuldig of bijna uitsluitend gewerkt met de statistische gegevens van de geldeconomie, en blijkt “ongelijkheid” het liefst van al begrepen te worden als inkomens- en vermogensongelijkheid, d.w.z. als economische ongelijkheid. Die mathematische precisie is

19 Egaliseren is altijd relatief t.o.v. een bepaalde norm. Is die norm gerealiseerd dan is de graad van ongelijkheid t.o.v. die norm zero, ongeacht het feit dat bijv. een vijftigjarige 3 keer meer verdient dan een twintigjarige, of dat een stedeling bioscoop en theaterbezoek veel goedkoper zal vinden dan een plattelandsbewoner. Zonder vermelding van die norm is het begrip “gelijkheid” gewoon zinloos. Er is echter geen enkele reden in de logica om te zeggen dat Bismarcks “Sozialpolitik” geen egalitaristische politiek was—hoe verschillend ook de gelijkheidsnorm van Bismarck moge zijn vergeleken met wat sommige hedendaagse egalitaristen onder gelijkheid verstaan.

echter louter illusie en berust op verregaand onbegrip voor de werkelijke aard van de geldeconomie en voor de economische betekenis van prijzen. Hoe vanzelfsprekend het ook moge schijnen, dat men meer gelijkheid kan scheppen door van A die 5000 g(eldeenheden) heeft, 2000 g af te nemen en deze aan B te geven die maar 1000 g heeft; de wiskundige stelling dat $5000 - 2000 = 1000 + 2000$ is totaal irrelevant voor de discussie omtrent het economisch gelijkheidsideaal.

De evidente irrelevantie van de gebruikelijke “metingen” van ongelijkheid kan eenvoudig geïllustreerd worden. We kunnen ons namelijk een perfect egalitaire samenleving indenken, daarvan een computer-model maken, en dan, gegeven de resultaten van dat model, “meten” hoeveel ongelijkheid er is, door de gegevens aan dezelfde operaties te onderwerpen als gebruikt worden om in de reële wereld ongelijkheden te meten—bijvoorbeeld: uitrekenen wat de ongelijkheidscoëfficiënt is als we het inkomensaandeel (t.o.v. het totaal “nationaal inkomen”) van de 20 % hoogste inkomentrekkers delen door het inkomensaandeel van de 20 % laagste inkomentrekkers. Het is gemakkelijk te begrijpen dat zelfs in een perfect egalitaire samenleving die ongelijkheidscoëfficiënt niet de absolute minimumwaarde 1 zal hebben, zelfs niet als we duidelijk stellen dat we te maken hebben met een samenleving waarin iedereen in alle opzichten een identieke levensloop kent als alle anderen (iedereen wordt even oud, iedereen begint op precies dezelfde leeftijd te verdienen, gaat op precies dezelfde leeftijd op rust, iedereen verdient evenveel per arbeidsdag, werkt evenveel dagen; iedereen geeft evenveel van zijn inkomen uit aan consumptiegoederen, iedereen spaart evenveel en even lang en aan dezelfde interestvoet). De reden waarom er op elk moment in die samenleving een belangrijke graad van ongelijkheid kan gemeten worden, is dat op elk moment de enen juist beginnen te verdienen, en de anderen al een heel leven van verdienen en sparen achter de rug hebben. Hoe langer de mensen actief zijn in zo’n perfect egalitaire samenleving, en hoe hoger de interestvoet, hoe groter de gemeten “ongelijkheid”. Een in *The economist* gerapporteerde computer-simulatie van een volstrekt egalitaire samenleving, waarin iedereen juist 84 jaar oud wordt en zijn spaargeld tegen 10% kan beleggen, gaf als resultaat dat de rijkste 10% van al de inwoners (uiteraard de oudsten), ongeveer 74% van alle rijkdom in handen van de burgers controleren.²⁰

Plausibele modellen van die aard “meten” ongelijkheden die van de-

20 The Economist, London, 26 mei 1978, 16–18

zelfde orde zijn als de in de realiteit gemeten ongelijkheden, en soms zijn ze beduidend hoger dan de in de realiteit gemeten waarden, bijvoorbeeld in een aantal West-Europese landen. Als we die metingen ernstig nemen, dan moeten we zeggen dat Europa meer dan perfect egalitair is. Dat is uiteraard niet zo. In de gesimuleerde egalitaire samenlevingen verdient iedereen gedurende zijn gehele leven evenveel als ieder ander gedurende zijn gehele leven verdient. Dat is uiteraard de enige relevante vergelijkingsbasis, maar dan moet er wel rekening mee houden dat in een groeiende economie de jongeren gedurende hun leven meer zullen verdienen dan de ouderen (en omgekeerd in een economie met “negatieve groei”). Het belangrijkste punt is echter dat diegenen die statistisch willen bewijzen hoe ongelijk de samenleving wel is, dat doen met de totaal irrelevante cijfers die de ongelijkheid op één moment weergeven.

Hoeveel van de “gemeten ongelijkheid” is te wijten aan die statistische illusie?²¹ Hoeveel is te wijten aan de effecten van een lange gemiddelde levensduur, en een door inflatie zeer hoge interestvoet? Hoeveel is te wijten aan onregelmatigheden in de demografische piramide? Hoeveel aan het feit dat mensen van mekaar verschillen, niet alleen in fysieke kenmerken, intelligentie, maar ook in economische kenmerken als spaarzin, werklust, risico-bereidheid, lichamelijke en geestelijke verzorging, d.w.z. aan het feit dat er verschillende levensstijlen zijn, en dat niet iedereen zich in dezelfde levensstijl even lekker voelt? Bovendien speelt het geld niet in alle landen een even grote rol. Kan men werkelijk de “gemeten ongelijkheden”, op basis van monetaire gegevens, ernstig nemen, als men weet dat in de vsa het geldinkomen een veel groter bestanddeel van de totale koopkracht van een persoon uitmaakt als bijvoorbeeld in de Sovjet-Unie, waar het geldinkomen te verwaarlozen is in vergelijking met de koopkracht die voortvloeit uit het bezit van macht en invloed of een sleutelpositie in een of ander administratief of bestuurlijk lichaam? In alle landen zijn de twee componenten, geld en macht, relevant, maar in sommige is de ene beduidend belangrijker dan de andere—en het is klaar dat het “geldverkeer” een *totaal* andersgeaard proces is als het uitoefenen van macht en invloed: geld is per definitie een universeel, d.w.z. niet-discriminerend ruilmiddel; macht en invloed zijn sterk persoonsgebonden en hebben des te meer waarde naarmate ze exclusiever zijn.

21 Zie, naast de reeds geciteerde werken van Thomas SOWELL en P.T.BAUER, o.a. L.GALLAWAY: “The Folklore of Unemployment and Poverty” in S.PEJOVICH: *Governmental Controls and the Free Market*. College Station 1976, 41–71.

Bovenstaande overwegingen maken duidelijk dat het misschien niet zo heel gemakkelijk is te zeggen wat “het van de ongelijkheid” nu eigenlijk is. In feite zijn ongelijkheden alleen maar ongewenste verschillen die bepaling vestigt de aandacht op de vragen: ongewenst door wie? en: welke middelen en methoden zijn toelaatbaar om die ongewenste verschillen, of hun ongewenste gevolgen, uit de wereld te helpen? en vandaar op de vraag: wie heeft het recht die vragen te beantwoorden? Dat brengt ons automatisch bij het fundamenteel rechtsbeginsel en zijn alternatieven. De egalitarist, die meent dat de vrijheid van zijn medemensen mag en moet beperkt worden om zijn gelijkheidsideaal door te drukken, of om zijn egalisatiemethode aan alle anderen op te dringen, is noodzakelijk een imperialist. Maar een imperialist is geen voorstander van meer gelijkheid—hij moet immers aandringen op een sterk machtsapparaat om zijn plannen of idealen te verwezenlijken, en dat apparaat presupposeert een grote machtsongelijkheid. De egalitarist wil meer economische gelijkheid door meer “politieke” ongelijkheid—daarom is hij zo geïnteresseerd in het overnemen van de macht, in beleidskwesties en juridische en bestuurstechnische kwesties. Deze paradox wordt nog versterkt als we bedenken dat de egalitarist niet in staat is te waarborgen dat het door hem voorgestelde machtsapparaat (dat alleen maar werkelijk efficiënt kan zijn, als het oppermachtig is en dus zeer “ongelijk” t.o.v. de mensen en hun vrijwillige associaties) werkelijk alleen maar voor egalitaire doeleinden zal gebruikt worden. De basispremissie van de egalitarist, dat, als men de mensen vrij zou laten, de ongelijkheden ongemeen snel en buitensporig zouden toenemen, laat hem geen andere keus dan alles op de kaart van de macht te zetten. Natuurlijk babbelt hij wel honderduit over democratische controle en grondwettelijke waarborgen, en over de gevaren van de bureaucrativering en hoe hij ze zal opvangen, maar a) we moeten ons daardoor geen zand in de ogen laten strooien, b) het feit blijft dat hoe meer men de macht decentraliseert, hoe groter de ruimte voor de ontwikkeling van ongelijkheden, en c) dat hoe meer men de macht centraliseert, en zo, op papier, het risico voor ongewenste verschillen in de economische omstandigheden vermindert, hoe meer risico er is dat de macht in handen komt van handige politici die haar voor andere dan de beoogde doeleinden gaan gebruiken. Tenslotte blijft er de egalitarist niets anders over dan te beweren dat men hem maar moet vertrouwen.

De libertarist stelt de vraag waarom die economische ongelijkheden de enige zijn die de egalitarist tegen de borst stuiten. Hij neemt ook geen vrede

met het gebabbel over democratie: stemmen is macht uitoefenen, op een indirecte manier grensoverschrijdend geweld plegen. Wie stemt voor kandidaat X, geeft deze in feite een blanco cheque: “U hebt mijn toestemming om, mits eerbiediging van de wettelijke en grondwettelijke vormvereisten, niet alleen met mij, maar ook met al mijn medeburgers te doen en te laten wat u wil”. Dat is wat stemmen is, en daarom heeft niemand het recht te stemmen in organisaties waarin niet alle leden vrijwillig zijn toegetreden—dat is een onmiddellijke consequentie van het fundamenteel rechtsbeginsel. Voor de libertarist is het precies de machtsongelijkheid, de heerschappij, die fundamenteel verkeerd is, aangezien zij berust op geweld, en niet op de steeds wisselende, grotendeels onvoorspelbare evoluties in technologische kennis, smaken en preferenties, spaargewoonten, enz. die, in een vrije samenleving, aan de basis liggen van onstabiele, steeds wisselende economische ongelijkheden. Is de libertarist naïef als hij stelt dat geconcentreerde “politieke” macht veel waarschijnlijker zal gebruikt worden om ervoor te zorgen dat de machtigen machtig en de onmachtigen onmachtig blijven, of dat allen behalve de machtigen “geëgaliseerd” worden, dan om ervoor te zorgen dat de ideeën over distributieve rechtvaardigheid van de ene of de andere schrijvelaar naar de letter en de geest worden gerealiseerd?

De egalitarist neemt gewoon aan dat meer vrijheid meer economische ongelijkheid brengt, en dus dat ongelijkheid in rechte een noodzakelijke voorwaarde is om meer economische gelijkheid te bewerkstelligen. Die ongelijkheid in rechte moet uiteraard begrepen worden als de negatie van het fundamenteel rechtsbeginsel: vele egalitaristen aanvaarden immers impliciet het alternatieve beginsel dat ieder mens en meester en slaaf is van alle anderen, dat ogenschijnlijk ook als gelijkheid in rechte kan worden beschouwd, maar in feite moet resulteren in ongelijke beslissingsmacht (waardoor de ene meer meester is en de andere meer slaaf). De egalitarist zal echter antwoorden dat ongelijke economische posities een gelijkaardig effect hebben, doordat zij impliceren dat de ene “sterkere” partij een veel betere onderhandelingspositie heeft dan de andere “zwakkere” partij, en bijgevolg in staat is deze laatste te dwingen in te stemmen met de door haar gewenste voorwaarden.²² En inderdaad hebben we gezien dat het

²² In sommige situaties is de onderhandelingspositie van de “economisch zwakkere” inderdaad zwakker dan deze van de economisch sterkere, maar lang niet altijd. Zo staat de “sterkere” vaak onder zware morele, zelfs gewetensdruk of onder zware sociale druk in zijn contacten met zgn. “minderbegunstigden”, en zijn deze laatste vaak hardere onderhandelaars dan de rijken, juist omdat ze met veel meer geloofwaardigheid kunnen stellen: “Dit is mijn laatste bod, verder kan ik niet gaan”. Cf. Thomas SCHELLING: “The Strategy of Conflict” Cambridge, Mass. 1960 Dit is zeker het

nodig is een onderscheid te maken tussen rechtmatige dwang, die geen schending van iemands fundamenteel zelfbeschikkingsrecht impliceert, en onrechtmatige dwang, die dat wel doet. We hebben zelfs gezien dat rechtmatige dwang een essentieel element is in elke samenleving waarin de mensen pogen het gedrag van hun medemensen te beïnvloeden (bijv. in de opvoeding, of om bepaalde rechtmatige maar toch immoreel geachte handelingen te ontmoedigen). Niemand zal loochenen dat ook dit vermogen om rechtmatige dwang uit te oefenen kan misbruikt worden, in die zin dat iemand zijn middelen gebruikt om doelen na te streven die door anderen worden afgekeurd. De vraag die zich hier stelt is, of de egalitarist niet terecht zou kunnen argumenteren dat “economische” macht niet even of zelfs meer gevaarlijk is als “politieke” macht, en dat het schijnheilig is over vrijheid te spreken als niet alle partijen in een contractuele relatie “even sterk” staan.

Het lijkt geen twijfel dat vele egalitaristen bereid zijn toe te geven dat, als er economische gelijkheid is, er geen reden is om de vrijheid van de mensen te beknotten; en inderdaad zien we dat in vele gevallen egalitaristische argumenten a.h.w. vermomd opduiken, d.w.z. niet geproduceerd worden om een rechtstreekse redistributie van middelen te bepleiten, maar om “bescherming van de zwakkere partij” te bepleiten. Deze bescherming neemt dan de vorm aan van het toekennen van allerlei legale privileges aan de “zwakkere” door beperkingen op de contractsvrijheid in te voeren. Een vorm van egalitarisme bepleit interventie van de wetgever (of van de rechtbanken van de staat) om bepaalde contractuele overeenkomsten te verbieden, nietig te verklaren of af te zwakken en andere verplicht te stellen. Het spreekt vanzelf dat ook een dergelijk “gematigd” egalitarisme onverenigbaar is met het fundamenteel rechtsbeginsel, dat immers impli-

geval in die coöperatieve ondernemingen, die het karakter van de productie van een zgn. publiek goed hebben. Cf. M. OLSON JR.: *The Logic of Collective Action*. Cambridge, Mass. 1965; en M. OLSON JR. & R. ZECKHAUSER: “An Economic Theory of Alliances” *Review of Economics and Statistics* 48, 1966, 266–279. Op macro-economisch vlak is de economische macht van de niet-rijken uiteraard veel en veel groter dan die van de rijken, tenminste in de hedendaagse Westerse samenlevingen. Daarvan getuigt de massaproductie voor massaconsumptie; de productie van luxe goederen voor de rijken of de “superrijken” zoals men ze nu ook noemt is een vrij onbetekenend, marginaal fenomeen. Het is niet meer dan een truïsme te stellen dat één rijke in staat is beslag te leggen op meer schaarse productiefactoren dan één arme; maar daaruit volgt geenszins dat de rijken als groep in staat zijn beslag te leggen op meer schaarse productiefactoren dan de armen als groep. Zie ook M.N. ROTHBARD: *Power and Market*. Kansas City, 1977, p.229. die m.b.t. 2-persoonen situaties terecht opmerkt: “Economic power is simply the right under freedom to refuse to make an exchange”—en daarmee duidelijk maakt dat het egaliseren van economische macht per se niets anders is dan het instellen van een vorm van slavernij (zie in dit verband supra noot bij 347)

ceert dat niemand recht op leven heeft, en dus, a fortiori, al evenmin het recht “beschermd” te worden door anderen wanneer niet zijn leven zelf, maar alleen een aantal van zijn economische belangen op het spel staan. Maar afgezien van deze algemene opmerking, is er het feit dat die wettelijke bescherming geenszins adequaat kan zijn. Anders gezegd: beperkingen van het principe van de contractsvrijheid kunnen, ondanks alle goede intenties, niet leiden tot de bescherming van de zwakkeren.

Bij de bespreking van het contract in hoofdstuk drie hierboven, heb ik al opgemerkt dat elk contract transactiekosten meebrengt, en dat het volstrekt rationeel kan zijn op deze transactiekosten te besparen teneinde beter in staat te zijn andere doelen na te streven. Dit betekent dat we in elk geval zeer voorzichtig moeten zijn met de argumenten van paternalisten en egalitaristen die de mensen tegen zichzelf (hun zgn. gebrek aan inzicht, aan voorzichtigheid, aan intelligentie, enz.) of tegen de economische macht van harteloze anderen willen beschermen.²³ In vele gevallen zal het contract dat ex post nadelig blijkt voor de zgn. zwakkere, voor hem ex ante een bewust aangegaan, berekend risico geweest zijn. In die gevallen kan men de zwakkere verplichten niet te besparen op transactiekosten (hem verplichten meer en langer te onderhandelen, meer informatie te verzamelen, deskundig advies in te winnen, enz.), maar dat is niet wat de beschermers van de zwakkeren gewoonlijk doen: zij geven er de voorkeur aan het risico wettelijk over te hevelen naar de sterkere partij, en zo de indruk te wekken dat de zwakkeren niets en de sterkeren alles moeten dragen van wat de beperking van de contractsvrijheid aan extra-kosten meebrengt. Dit is echter een manifeste illusie. Het enige effect is, dat iedereen er baat zal bij hebben twee keer na te denken alvorens een contract te sluiten met iemand die als “zwakkere” over bepaalde privileges en immuniteiten beschikt. Het gevolg is, dat die maatregelen de neiging opwekken de zwakkeren de toegang tot de markt (tot het contractueel verkeer) te bemoeilijken, wat in sommige gevallen ertoe kan leiden dat ze in een soort getto terecht komen omringd door een onzichtbare muur van terughoudendheid vanwege potentiële contractuele partners—zodanig dat zelfs hun bereidheid risico’s te nemen hun niet meer toelaat deel te nemen in de voordelen van het gewone economische verkeer.²⁴ Deze “bescherming van de zwakken” zal dan in

23 Het is niet overbodig er de nadruk op te leggen dat deze uitdrukking hoogstens de bedoeling of de intentie van bepaalde mensen aanduidt, niet het effect van hun optreden. Zie o.a. I.PATERSON: *The God of the Machine*. Caldwell, Idaho 1968. HK 20 (“The Humanitarian with the Guillotine”).

24 A.T.KRONMAN: “Contract Law and Distributive Justice”, *Yale Law Journal* 89, 1980, 472–511,

vele gevallen moeten aangevuld worden met maatregelen om de anderen wettelijk te dwingen met de zwakkeren te contracteren. Meestal echter zal dit op indirecte wijze gebeuren, door “sociale voorzieningen” in te stellen (betaald door de belastingbetalers, en dus o.m. door de zwakkeren zelf), waardoor de zwakkeren in een geheel ander economisch circuit verzeilen en totaal *afhankelijk* worden van anderen: ze worden aangemoedigd zich buiten het normale ruilverkeer te houden.

Dat knoeien met het principe van de contractuele vrijheid op de lange duur niet productief is als methode om de zwakkeren te beschermen, is een goedgedundeerde conclusie van de praxeologische analyse. Het principe laat zich gemakkelijk illustreren aan de hand van de prijsblokkering inzake huurcontracten.²⁵ Als voorbeeld nemen we een prijsblokkering die enkel slaat op het monetair bestanddeel van de prijs, al bevat de prestatie die de verhuurder van de huurder verwacht niet alleen het betalen van een bepaalde geldsom, maar ook het leveren van bepaalde onderhoudsdiensten.

Blokken van de geldprijs inzake huurcontracten wordt vaak bepleit op grond van de bewering dat de huurder de “zwakkere” partij is. Dit is zeker niet altijd het geval, maar we zullen die veronderstelling hier aanhouden. Een voor de hand liggende reactie van de verhuurder, op een prijsblokkering, is de vermindering van het aantal door hem geleverde diensten, ofwel de vermeerdering van de door de huurder te leveren diensten: de verhuurder zal trachten een te lage huurprijs te compenseren door wijziging van de niet-monetaire bestanddelen van het huurcontract. Dergelijke

argumenteert dat beperking van de contractsvrijheid een legitiem alternatief is voor het belasting-subsidie systeem van sociale redistributie, o.m. op grond van de bewering dat het principe van de contractsvrijheid veronderstelt dat alle bestaande ongelijkheden tussen de partijen gerechtvaardigd zijn. Dit is een onjuiste weergave, vermits het principe niets anders zegt dan dat iedere groep mensen het recht hebben hun middelen onder mekaar te verdelen op de wijze die zij overeenkomen. Het is duidelijk onrechtvaardig de huidige mede-contractant van iemand die in het verleden slachtoffer is geworden van een nog niet herstelde onrechtmatige daad te verplichten de ander te compenseren voor het leed hem door onbekenden aangedaan. Kronman verliest uit het oog dat rechters noch het recht hebben noch in staat zijn een rechtvaardige of principiële sociale redistributie-norm te formuleren, toe te passen en te doen afdwingen. Zie o.a. I.JENKINS: *Social Order and the Limits of Law: A theoretical Essay*. Princeton 1980. Pogingen in die zin zijn vruchteloos als de rechters niet effectief in staat zijn de controle over de administratieve bureaucratie en zelfs de wetgevende instellingen over te nemen—d.w.z. als zij niet zelf de leiding over de belasting-subsidie overnemen. Maar dan zou duidelijk blijken dat hun optreden geen alternatief is voor het belasting-subsidie systeem. Over de impact van dit systeem op de vorming van getto's, zie o.a. E.C.BANFIELD: *The Unheavenly City Revisited*. Boston 1974, en J.JACOBS: *The Death and Life of Great American Cities*. New York 1961.

25 WALKER (ed.): *Rent-Control—A Popular Paradox*. Frazer Institute, Vancouver 1975. C.W.Baird: *Rent-Control: The Perennial Folly*. Cato Institute, San Francisco 1980. W.E.BLOCK & E.OLSON: *Rent-Control: Myths & Realities—International Evidence of Rent Control in Six Countries*. Frazer Institute, Vancouver 1981.

compensaties zijn vrijwel altijd mogelijk. Zij verminderen de keuze-vrijheid van zowel de verhuurder als de huurder. Laatstgenoemde zal vrede moeten nemen met minder kwaliteit of met meer werk (en dus minder vrije tijd) dan anders het geval zou zijn. Is de huurder om welke reden dan ook niet in staat zelf de gevraagde onderhoudsdiensten te leveren, dan moet hij zich wenden tot de markt om daar, tegen betaling, mensen in dienst te nemen die dat werk voor hem willen doen. Wat hij uitspaart door de prijsblokkering gaat geheel of gedeeltelijk verloren door de aanpassing op het vlak van de niet-monetaire prijselementen (kwaliteit). Het is uiteraard onmogelijk te zeggen hoe belangrijk die effecten zullen zijn. Dat belang varieert van geval tot geval.

Die effecten blijven zich manifesteren zolang de geblokkeerde prijs zich onder de marktprijs zal bevinden. Maar het is weinig waarschijnlijk dat de marktprijs spontaan onder de geblokkeerde prijs zal zakken. Een prijsblokkering remt immers het aanbod van woonruimten voor verhuring af. Is er geen drastische daling van het bevolkingscijfer (een epidemie, ontploffing van een neutronenbom, enz.) waardoor wel de vraag naar, maar niet het aanbod van woningruimten daalt, dan zal een prijsblokkering bijna zeker resulteren in een stijgende vraag en een dalend aanbod, en dus in een groeiend on-evenwicht op de woningen en appartementenmarkt.

De vraag zal de neiging vertonen te gaan stijgen onder invloed van volgende factoren. Veel mensen zullen ontdekken dat ze, gegeven de geblokkeerde prijs, in staat zijn zich meer woningruimte te veroorloven dan voorheen: zij zullen “groter” willen wonen, eventueel uitkijken naar een buitenverblijf of een tweede woning; zij zullen ook sneller apart willen gaan wonen (kinderen zoeken vroeger een eigen woning of appartement); sommige eigenaars komen tot de ontdekking dat het veel voordeliger is te huren dan hun eigen, misschien te groot geworden huis, te blijven onderhouden; kandidaat-eigenaars stellen hun bouw- of aankoopplannen uit of geven ze op en gaan huren.

Daartegenover staat een dalend aanbod. In Zweden dat na wo ii een ingebeeelde woningnood ging bekampen met een “tijdelijke” huurprijscntrole (die pas in 1975 volledig werd opgeheven) werd in het begin van de zestiger jaren een commissie ingesteld om “het mysterie van de verdwijnende huizen” te onderzoeken!²⁶ Van zodra de prijsblokkering gezien wordt

²⁶ Zie Sven RYDENFELT: “The Rise and Fall of Swedish Rent-Control” in WALKER, op.cit. p.175. Ook de bekende uitspraak van A.LINDBECK: “In many cases rent-control appears to be the most efficient technique presently known to destroy a city—except for bombing.” (The Political Economy of the

als een maatregel van lange duur zullen nog relatief weinig mensen bereid gevonden worden te investeren in woonruimten voor verhuring. Zowel de nieuwbouw als het onderhoud van bestaande woningen zal verminderen en eventueel zelfs stilvallen.

Vele verhuurders maken van de eerste de beste gelegenheid gebruik om hun niet langer rendabele woningen om te zetten in middelen met een andere bestemming die niet onder de prijsblokkering vallen (winkels, magazijnen, bars, garages, enz.) of om ze te verkopen aan iemand die ze zelf wil bewonen; anderen laten gewoon hun eigendommen verkrotten aangezien het inkomen dat ze genereren niet langer volstaat om herstelling en onderhoud te betalen. Als de huurregelingen ook op niet-monetair vlak aan het stelsel van de contractvrijheid onttrokken zijn, dan zullen soms vele gebouwen leeg blijven staan, ondanks de woningnood, bijv. omdat het niet langer toegelaten is op korte termijn de huurder het pand te doen ontruimen of omdat het niet toegelaten is de kosten voor dringende herstellingen door de huurder te laten dragen en de verhuurder de aansprakelijkheid voor schade niet kan afwentelen. Zulke toestanden doen dan het "krakersprobleem" ontstaan—een volstrekt anomale situatie als men bedenkt dat op de vrije markt de verhuring van een bestaand huis dat niet onmiddellijk een andere bestemming heeft totaal kosteloos is: op een vrije woningmarkt heeft geen enkele verhuurder er belang bij zijn huis te laten leegstaan.

Een andere factor die het aanbod doet dalen is het feit dat wie huurt niet geneigd is te verhuizen. Die geringe mobiliteit betekent uiteraard dat de meeste huurders veel langer in dezelfde woning blijven als anders het geval zou zijn, zodat nieuwe kandidaat-huurders die een woning zoeken in een bepaalde dichtbevolkte streek (meestal een plaats waar de werkgelegenheid goed is) geen woning kunnen vinden, alhoewel vele woningen betrokken worden door gepensioneerden, studerenden en anderen die geen direct belang hebben bij een woning in die streek en graag zouden verhuizen als ze niet ervan overtuigd waren dat ze elders geen woning kunnen vinden. Mensen die graag ruimer zouden wonen en bereid zijn ervoor te betalen blijven waar ze zijn, en vooral de minstbegoeden vinden zelfs geen krot om in te wonen: alles is volzet. De afwezigheid van vacante woningen verhindert de mobiliteit en draagt op die manier bij tot allerlei nevenverschijnselen, zoals werkloosheid: waar de mensen wonen is er geen werk,

waar ze kunnen gaan werken is er geen woningruimte beschikbaar. Een deel van de “winst” voor de huurder moet hij uitgeven aan vervoer van en naar het werk (aanschaf van een eigen auto), zodat de “bedrijfslasten” toenemen en werk voor veel mensen minder aantrekkelijk wordt. Gedeeltelijk kan het dalend aanbod van nieuwe woningen worden opgevangen door een grotere bevolkingsdichtheid in de bestaande woningen; maar er zijn limieten aan het aantal mensen die in één huis of appartement kunnen wonen, en aan de bereidheid van de huurders, die toch al vinden dat ze goedkoop wonen, om onderhuurders in huis te halen. Een ander neveneffect is, dat als de mensen hun geld niet langer kunnen gebruiken om dingen te kopen waar ze echt behoefte aan hebben, het geld zijn waarde verliest.

Al deze en nog vele andere effecten doen zich voor overal waar een huurprijsblokkering wordt ingevoerd. De grote slachtoffers zijn uiteraard de zgn. “zwakkeren” die men met die maatregel wil beschermen. Waarom wordt deze schandelijke maatregel dan toch keer op keer opnieuw getroffen? Ongetwijfeld speelt onwetendheid een rol, zowel bij het publiek als bij de bewindvoerders die normaal niet genoodzaakt worden bewijzen van kennis en competentie voor te leggen en dan ook geen enkele prikkel ondervinden die eigenschappen te verwerven. Maar veruit de belangrijkste oorzaak is m.i. de inherente dynamiek van het “politieke” spel van leiders en volgelingen, het spel van de electorale winst- en verliesrekeningen. Maatregelen zoals de huurprijsblokkering kunnen gemakkelijk begrepen worden als we ze vanuit dat perspectief bekijken. Zij zijn bijzonder geschikt voor wie de gunst van een ruim kiezerspubliek wil verwerven. Dat publiek is niet, in onderhavig geval, “de huurder”, maar “de *huidige* huurder”; de begunstigden van een huurprijsblokkering zijn niet de huurders in het algemeen, maar diegenen die huren op het moment zelf waarop de maatregel wordt ingevoerd (of die zullen huren vóór de meeste andere mensen tijd of gelegenheid hebben gehad zich aan de door die maatregel gewijzigde toestand aan te passen). Die huidige huurders (en de huidige kandidaat-huurders) zijn uiteraard de enigen die zichzelf als “huurders” beschouwen zij (en de betrokken politici) zijn de netto-winnaars van zo’n operatie; zij zijn ook de enige huurders die nu aan de verkiezingen deelnemen; de nu nog *toekomstige* huurders zijn de grote slachtoffers van de operatie (tezamen met de *huidige* verhuurders). De gehele episode is wat men noemt een *negative sum game*, want, alhoewel er op het eerste zicht alleen maar een transfer is van de huidige verhuurders naar de huidige huurders, men

moet rekening houden met de totaliteit der effecten op langere termijn.

Die effecten op langere termijn doen zich uiteraard voor als “sociale problemen” (bijvoorbeeld: woningnood) die dan door de politieke professionelen worden aangegrepen als evenzovele bewijzen dat, “ondanks de reeds genomen maatregelen, de nood blijft bestaan aan veel verder gaande, veel meer drastische overheidsmaatregelen ter bescherming van de zwakkeren in de maatschappij”. Het praxeologisch inzicht, dat de huidige sociale problemen gevolgen zijn van “de reeds genomen maatregelen”, ontbreekt meestal volkomen. De passiviteit die de sociale filosofie aankweekt, maakt het daarbij zeer gemakkelijk diegenen die de vrijheid als oplossing voor sociale problemen aanprijzen, in diskrediet te brengen: “Zij willen de mensen aan hun lot overlaten; zij willen niets doen”. Zo wordt degene die de aanbeveling geeft de mensen te laten doen als propagandist van het niets doen afgeschilderd, en degene die de aanbeveling geeft de mensen hun handelingsvrijheid te ontnemen de propagandist van de “actie”.

De hierboven gegeven analyse geldt *mutatis mutandis* voor alle contracten, niet alleen voor huurcontracten. Het spel dat men met “de huurders” speelt kan men ook met “de arbeiders” spelen, zoals de praxeologische analyse van de gevolgen van bijv. de minimumlonen, allerhande arbeidsreglementen en zgn. “sociale” voorzieningen duidelijk maakt (cf. hierboven de referentie naar een gelijk-loon-voor-gelijk-werk politiek). Ook hier worden de toekomstige arbeiders geslachtofferd om de *huidige* arbeiders en hun politieke en syndicale leiders te bevoordelen. Het spel kan ook met “de ondernemers” gespeeld worden, en met “de kapitalisten”: Het is een grondige vergissing te geloven dat de meeste interventionistische instellingen, wetten en reglementen—van de centrale banken tot allerhande productcontroles tot stand zijn gekomen onder druk van de linkerkzijde of van de arbeidersbewegingen.²⁷

27 Cf. G.KOLKO: *The Triumph of Conservatism*. New York 1963. A.E.EKIRCH Jr.: *Progressivism in America*. New York 1963. W.E.GRINDER & J.HAGEL: “Toward a Theory of State Capitalism: Ultimate Decision-making and Class-Structure.” *Journal of Libertarian Studies*, I, 1, 1977, 59–79. R.A.CHILDS: “Big Business and the Rise of American Statism” in T.R.MACHAN: *The Libertarian Alternative*. Chicago 1974, 208–223. J.WEINSTEIN: *The Corporate Ideal in the Liberal State, 1900–1918*. Boston 1968. R.RADOSH & M.N.ROTHBARD: *A New History of Leviathan*. New York 1972. S.A.LAKOFF & D.RICH (eds.): *Private Government: Introductory Readings*. Glenview, Ill. 1973. R.HAMOWY: “The Early Development of Medical Licensing Laws in the U.S., 1875–1900”, *Journal of Libertarian Studies* 3,1,1979, 73–119. D.ARMENTANO: *Antrust and Monopoly: Anatomy of a Policy Failure*. New York 1982. J.L.CASTROVINCI: “Prelude to Welfare Capitalism” in *Compassion and Responsibility: Readings in the History of Social Welfare Policy*. Chicago 1980, 265–289. J.SCHUMPETER: “The Sociology of Imperialism” in B.HOSELITZ (ed.): *Two Essays by Joseph Schumpeter*. New York 1955. Ook oudere werken als P.T.MOON: *Imperialism and World Politics*. New York 1927; en R.HILFERDING: *Finance*

Niets is minder waar. *Huidige* ondernemers zijn er niet vies van de *toekomstige* ondernemers de toegang tot de markt te bemoeilijken. Hetzelfde geldt voor de *huidige* beoefenaars van zgn. vrije beroepen. Ook in die gevallen wordt vaak geschermd met “de noodzaak de zwakken te beschermen: de consumenten, de patiënten, de kinderen”.

Het spreekt vanzelf dat er niets kan ingebracht worden tegen de wens anderen te helpen, a fortiori niets tegen de wens “zwakkeren” te helpen. Niet het doel, maar het middel en de methode worden in vraag gesteld. Daarbij komt dat men de egalitaristische hetze tegen de vrijheid van contract in historisch perspectief moet zien. Als men dat doet, dan ziet men onmiddellijk dat de historische achtergrond voor die kritiek van het fundamenteel rechtsbeginsel gevormd wordt, niet door de strikte toepassing van het fundamenteel rechtsbeginsel, maar door een *klassenstaat* waarin een monopolistische machtsstructuur zowel wetgeving als rechtsbedeling omvatte. Het bestaan van zo'n staat met een dergelijke op onrechtmatig geweld steunende wetgeving en rechtsbedeling is uiteraard onvereenigbaar met het fundamenteel rechtsbeginsel. In zo'n staat is, per definitie, het recht op zelfverdediging beperkt, zodat iedereen overgeleverd is aan de bereidheid van de overheid hem te verdedigen. Het lijdt geen twijfel dat de bereidheid van bijv. het gros der rechters de leden van een bepaalde klasse op adequate manier te beschermen niet op elk moment even groot was, en evenmin dat een strikte toepassing van bijvoorbeeld het contractbeginsel in de heersende *legale* context gemakkelijk een excuus kon zijn voor het behartigen van bepaalde nationale of klassenbelangen. Maar rechters (wetgevers) in een monopolistisch systeem van rechtsbedeling maken zich ook schuldig aan impliciete diefstal, wanneer zij hun machtspositie gebruiken om uiting te geven aan hun “gevoel voor sociale rechtvaardigheid”. door een van de partijen te dwingen de andere partij niet overeengekomen voordelen te verschaffen. Zo'n rechter (wetgever) gebruikt zonder toestemming de middelen van de andere partij om zijn eigen doelstellingen of waarden te realiseren. In elke rationele rechtsorde zou de door die rechter uitgebuite partij die rechter kunnen vervolgen. In een op geweld en monopolie van de “rechtsbescherming” steunende staatsorde is dat vrijwel onmogelijk. De benadeelde heeft geen andere keus dan zich tot dezelfde organisatie te wenden als waarvan de eerste rechter deel uitmaakt.

In een rationele rechtsorde is er noch een wetgevend noch een rechtsbedelend monopolie. Rechtsgeleerden werken er type- of standaardcontracten uit die voor een zo groot mogelijk publiek aanvaardbaar zijn, en ook procedure-regelingen die ze aan zoveel mogelijk rechtbanken trachten te verkopen. De rechtbanken zijn voor hun inkomen aangewezen op hun reputatie van onpartijdigheid vermits in een vrije samenleving niemand kan gedwongen worden voor een *bepaalde* rechter te verschijnen als hij bereid is het geschil op vreedzame wijze op te lossen. Dat betekent dat de partijen door onderling akkoord en hun rechter moeten kiezen en daardoor ook, impliciet de procedure-, de interpretatieregels en de regels van suppletief recht in het algemeen op grond waarvan hun geschil zal beslecht worden. Rechters met een reputatie voor partijdigheid, slordigheid, traagheid, enz. zullen met de regelmaat van een klok gewraakt worden en zich moeten tevreden stellen met totaal onbenullige zaken of zich terugtrekken. De massale inefficiënties van het monopolistisch systeem zijn dan onmogelijk, aangezien de competitieve druk ook hier zijn selectief werk zal doen.

Een laatste punt dat ik in deze bespreking van het egalitarisme ter sprake wil brengen is de kwestie van het *pauperisme*, die het contradictorisch karakter van het egalitarisme duidelijk aan het licht brengt. Ik versta hier het woord 'pauper' niet als een synoniem voor 'arme', maar neem het in zijn oudere betekenis, die de *Oxford English Dictionary* omschrijft als "(sinds 1775) iemand die leeft van de armenzorg, van de openbare onderstand" (bedoeld zijn uiteraard niet de ambtenaren en anderen die het systeem van openbare onderstand administreren). Het pauperisme is zeer vaak een gevolg van allerlei egalitaire maatregelen, zoals de hierboven genoemde, die hebben geleid tot een snelle aanwas van de klasse der paupers, d.w.z. van mensen die voor het grootste deel van hun inkomen afhankelijk zijn van de staat en zijn afgedwongen "liefdadigheid" (onder welke naam dan ook). Armoede en pauperisme zijn twee geheel verschillende dingen: sommige paupers zijn vrij welgesteld, en vele armen zijn geen paupers. In een land als de vsa waar vanaf 1964 jarenlang een "war on poverty" werd gevoerd door middel van massale inkomenstransfers werd het percentage mensen onder de officiële armoede-grens na verloop van tijd teruggedrongen van ruim 13% naar 3%, maar het pauperisme nam er hand over hand toe.²⁸ Gelijkaardige evoluties gelden ook in West-Europa. Specifiek voor het pauperisme is dat de pau-

28 Zie M.N.ANDERSON: *Welfare. The Political Economy of Welfare Reform*. Stanford Calif. 1981, p.24.

pers opgesloten geraken in een soort van sociaal-economisch getto, waarin zij hun onafhankelijkheid verliezen en nog enkel kunnen parasiteren op de rest van de economie. De paupers zijn in de eerste plaats de slachtoffers van allerlei economische drukkingsgroepen, maar ook van de sociale bureaucratie die er alle belang bij heeft ervoor te zorgen dat er voldoende paupers zijn en weinig geneigd is de zelfstandigheid van haar cliënten (haar eigen *raison d'être*) te bevorderen. Drukkingsgroepen marginaliseren vele mensen (cf. de *toekomstige* kandidaat-huurders, de *toekomstige* arbeiders, in de hierboven gegeven voorbeelden), die dan later een nieuwe politiek rendabele doelgroep vormen “om geholpen te worden” door allerlei ingrepen (fiscale en andere) in de economie van de overige burgers.

De essentiële problematiek van het pauperisme is, dat de paupers in feite als ontvangers van belastinggelden door het leven gaan, dus tot de klasse der belastingontvangers behoren, en als dusdanig hun status van pauper bijna niet kunnen verliezen zonder over te stappen naar de klasse der belastingbetalers, en dat op het moment dat zij hun “recht” op uitkeringen en steun verliezen. Het resultaat is dat paupers opkijken tegen effectieve marginale belastingvoeten die alle verbeelding tarten. Praktisch gesproken betekent dit dat wie in de val van het pauperisme verzeild geraakt het zeer moeilijk, zoniet onmogelijk zal vinden er nog uit te geraken, tenzij hij bereid is zich zeer zware offers te getroosten.

Om het probleem duidelijk te stellen kunnen we volgend voorbeeld geven. Veronderstel dat een pauper een uitkering geniet van x fr. en dat hij werk vindt dat hem per maand 20.000 fr. oplevert. Daardoor komt hij boven de minimumgrens, en verliest hij tenminste een deel (y) van zijn bijstand. Stel dat hij uiteindelijk per maand $x + 4400$ fr. overhoudt als netto beschikbaar inkomen per maand, d.w.z. $x + 4400 = (x - y) + 20.000$ en $y = 15.600$. Dit is geen onrealistisch voorbeeld. Het verlies van bijstand ten belope van 15.600 fr. per maand heeft hetzelfde finale effect op het netto beschikbaar inkomen als een belasting, en kan uitgedrukt als een percentage van het additionele inkomen uit arbeid (in dit geval 20.000 fr.), dus als een marginale belastingvoet m.b.t. inkomen uit arbeid.²⁹ De pauper in dit voorbeeld kijkt dus op tegen een marginaal belastingstarief van 78%—een marginaal tarief dat in vele landen zelfs een multimiljonair doet duizelen: in België, in 1976, bedroeg dit marginaal tarief op de hoogste inkomensschijf in het totaal (basistarief, opdecimen en gemeentebelasting) 75,6%

29 M.ANDERSON op.cit., HK 2

(belastingtarief op deel van het inkomen boven 4 miljoen frank).

Gezien de complexe structuren van het bijstandstelsel en verschillende maatstaven voor het reduceren van de uitkeringen of van de voordelen in natura en subsidies en tegemoetkomingen, kan men ongetwijfeld vele verschillende cijfers bekomen—78% is geen maximum, zelfs 100% niet. Het laat zich raden dat in die omstandigheden een meer dan protestantse arbeidsethiek nodig is om iemand zoals de pauper uit ons voorbeeld ervan te overtuigen dat regelmatig, legaal werk, dat hem vijf dagen per week tenminste 8 tot 10 uur per dag van huis houdt (verplaatsingen inbegrepen) en uiteindelijk maar 4.400 fr. per maand opbrengt (in de veronderstelling dat er geen aan het werk verbonden kosten zijn, voor verplaatsing, kledij, enz.), de moeite van het proberen waard is. Het is ook geen gewaagde onderneming te gaan speculeren over de arbeidsmotivatie, de arbeidsdiscipline en de bedrijfstrouw van zo iemand.

Integendeel: het vergt een buitengewoon hoge graad van toekomstgerichtheid, optimisme en zelfvertrouwen en zelfwaardering, voor iemand er onder die omstandigheden toe zal besluiten de hem opgelegde offers te brengen in de hoop carrière te maken en zo uit de valstrik van het pauperisme te geraken.³⁰ Maar dat zijn nu niet bepaald de eigenschappen die het gros der paupers kenmerken—en het is zeer onwaarschijnlijk dat mensen met een dergelijke ingesteldheid ooit in die situatie van verpaupering terecht komen of er lang genoeg in blijven om de psycho-sociologische karakteristieken ervan te verwerven. Het feit dat een meer dan gewone toekomstgerichtheid nodig is om uit de val van het pauperisme te ontsnappen, betekent wel dat wie een bepaalde leeftijd bereikt heeft het hopeloze van zijn situatie zal inzien en zich erbij zal neerleggen.

30 Cf. BANFIELD: op.cit. bij p.415, 52–76; BANFIELD: “Present-Orientedness and Crime” in BARNETT & HAGEL (eds.): *Assessing the Criminal*. Cambridge, Mass. 1977, 133–142. Een bijzonder aspect dat hier vermelding verdient is het feit dat de “sociaal-verzekerde” in het systeem van “sociale zekerheid” geen eigendomsrecht verwerft in het door hem gespaarde kapitaal, zodat hij dit ook niet aan zijn kinderen (of aan wie dan ook) kan nalaten: hij heeft enkel recht op de uitkeringen zolang hij leeft (eventueel met aanpassingen voor zijn niet-hertrouwde partner of voor zijn minderjarige kinderen). Dit alles staat in scherp contrast met de werking van een systeem van privé-verzekering, en is potentieel belangrijk voor de verklaring van zekere rigiditeiten in het fenomeen van de socio-economische mobiliteit. Een dergelijke organisatie van de sociale zekerheidssystemen ontmoedigt de adoptie van een tijdshorizon die niet alleen het eigen leven, maar ook dat van de kinderen omvat, en heeft eveneens een negatieve impact op de familiale solidariteit. Die tendensen worden bovendien nog versterkt door vele sociale maatregelen die “kortzichtigheid” belonen: de mensen die de grootste slachtoffers zijn van de wetten op het minimumloon, nl. de uit de markt geprijsde “marginale werknemers”, zijn weinig gemotiveerd om aan het systeem te ontsnappen als ze vrijwel onmiddellijk beroep kunnen doen op een relatief hoge werklozensteun.

De belastingmuur die de paupers omgeeft en gevangen houdt is inherent aan het systeem van bijstandsverlening, en aan elk egalitairistisch programma dat daarvan gebruik maakt. Als men niet bereid is de bijstand te blijven uitbetalen, ongeacht het inkomen van de rechthebbende, dan moet men wel vroeger of later beginnen de bijstand te verminderen. De enige “oplossingen” zijn louter theoretisch: ofwel reduceert men de bijstand zodanig dat wat men verliest wanneer men gaat werken in elk geval onbeduidend is; ofwel reduceert men de marginale “sociale” belastingtarieven, door de verminderingen van de uitkeringen naarmate het arbeidsinkomen stijgt te vertragen. De eerste “oplossing” brengt het gehele concept van het verzekerde bestaansminimum in het gedrang: de tweede impliceert een fenomenale verzwaring van de belastingdruk (in de vorm van fiscale heffingen of van geldinflatie), vermits men niet alleen de gewezen arme lagen uit de publieke kas moet gaan onderhouden, maar ook aan meer mensen een uitkering zal moeten geven—het is moeilijk te aanvaarden dat A 20.000 fr. per maand verdient en geen uitkeringen krijgt, en zijn college B, voor hetzelfde werk, een loon krijgt van 20.000 fr. per maand plus daarbovenop 2.000 fr. steun, alleen maar omdat B in het verleden een uitkeringsgerechtigde is geweest en A niet.

De armoe-val van het pauperisme is enerzijds moeilijk om uit te ontsnappen, maar anderzijds gemakkelijk om in te verzeilen. Zij heeft a.h.w. een stofzuiger-effect, dat vooral in tijden van economische recessie bijzonder sterk kan zijn—en daarbij moet men dan nog bedenken dat het lange termijn effect van zo'n globaal bijstandssysteem in economisch opzicht zeer depressief is: we staan in feite voor wat men een positieve “feedback loop” noemt, waardoor geleidelijk meer en meer mensen in een parasitaire relatie t.o.v. de rest van de samenleving geraken, minder en minder bereid en in staat is die last te torsen. Als iemand 20.000 fr. per maand kan krijgen van de publieke bijstand (in welke vorm of onder welke naam dan ook), hoeveel zin heeft het dan te arbeiden voor 20.000 fr. per maand, of voor 21.000 fr. per maand, of zelfs voor 25.000 fr. of meer (rekening houdend met het feit dat het niet alleen mogelijk is op de “zwarte” arbeidsmarkt wat bij te verdienen als men er de tijd voor heeft, maar ook en vooral heel wat huishoudelijke productie “voor eigen gebruik” te maken, daar waar iemand die voltijds werkt beroep moet doen op de markt, of anders bijna al zijn vrije tijd moet opofferen).

Naarmate het verschil tussen “krijgen” en “verdienen” kleiner wordt,

daalt de waarde van het inkomen uit arbeid t.o.v. de waarde van de vrije tijd die men opgeeft wanneer men gaat werken. Het is echter onzinnig dat verschil groot te willen houden door het uitvaardigen van wetten op het minimumloon die geen ander effect hebben dan de "marginale" arbeiders (vooral jongeren, vrouwen, ongeschoolden, enz.) uit de markt te prijzen, zodat ze geen andere keuze hebben dan te verpauperen: zij kunnen nog wel "krijgen", maar niet meer "verdienen". Weinigen onder hen hebben voldoende praxeologisch inzicht om de lange termijn effecten van zo'n beleid te appreciëren, zodat velen van de grootste slachtoffers van die maatregelen ook de grootste supporters ervan zijn: het is volstrekt rationeel, voor iemand die een korte planninghorizon heeft, en hoge minimumlonen en hoge werkloosheidsuitkeringen te eisen. Maar de eerste scheppen werkloosheid, d.w.z. reduceren het aantal "actieven" en de tweede verzwaren de belastingdruk op dat slinkend aantal actieven. Wil men echter de paupers motiveren het systeem te verlaten, dan moet men het verschil tussen "krijgen" en "verdienen" sterk vergroten, doch dat is een beleid dat indruist niet alleen tegen de gehele egalitaristische filosofie, maar ook heel concreet tegen de belangen van de "sociale bureaucratie" die het systeem beheert en erop teert. De kosten van die sociale bureaucratie zijn fenomenaal. In 1965 gaf de Amerikaanse overheid (de nationale, de federale en lokale overheden tezamen) 77 miljard dollar per jaar uit aan "sociale" doelstellingen; in 1975 was dat 286 miljard, d.w.z. een kleine 210 miljard meer. Officieel heet het dat in de vsa ongeveer 12% van de bevolking (+/- 26 miljoen) onder de armoe-grens zit. Dat betekent dat een rechtstreekse redistributie in cash van die 210 miljard dollar onder de "armen" voldoende is om iedere arme een uitkering van meer dan 8000 dollar te geven, een bedrag dat ver boven zelfs de meest "liberale" armoe-grens lag. Dan blijft er nog bijna 3000 dollar over voor administratiekosten per "officiële" arme (man, vrouw, kind), d.w.z. ruim 36%, wat toch wel genoeg zal zijn om de betrokken ambtenaren te vergoeden.

Natuurlijk was 278 miljard in 1975 meer dan voldoende om iedere arme om te toveren in een relatief welgesteld burger, en een adequate sociale bureaucratie in stand te houden. Het geld werd echter niet voor dat sociale doel gebruikt. Weliswaar werd de armoede virtueel uitgeroeid (minder dan 3% van de Amerikanen zit, volgens sommige onderzoekers, onder de armoe-grens), maar niet op wat men een efficiënte wijze kan noemen: een groot deel van de uitgaven gaat naar de bureaucratie en naar mensen die

alles behalve behoeftig zijn (niet alle huurders, weduwen, wezen, gehandicapten, enz. zijn “economisch zwak”), en bovendien is het hele systeem zodanig opgezet dat het de verpaupering in de hand werkt. Opvallend is ook dat terwijl wetenschappelijk onderzoek (gebaseerd op alle inkomensbronnen) het aantal mensen onder de armoe-grens schat op 6 à 12 miljoen, de officiële statistieken (gebaseerd op het gerapporteerde inkomen) vasthouden aan het magische getal van 12%, d.w.z. de indruk wekken dat ondanks de massale transfers het aantal “armen” niet vermindert en zelfs stijgt—een beeld dat uiteraard volledig past in de strategie van een bureaucratie die haar budget wil vergroten: zoals zo dikwijls gebeurt, is het middel een doel op zich geworden, de focus van een machtige belangengroep die de aangroeiende massa der paupers als machtsbasis heeft, en in de “verworven rechten” van het inherent frauduleuze “sociale zekerheidssysteem” de schakels vindt waaruit de ketens voor de volgende generaties kunnen worden gesmeed.³¹

31 W.SHORE: *Social Security: The Fraud in Your Future*. New York 1975. P.J.FERRARA: *Social Security: The Inherent Contradiction*. Cato Institute. San Francisco 1980. In economische of verzekerings-termen zijn de huidige sz-systemen bijna alle failliet. De zekerheid die ze bieden is niet economisch noch sociaal, maar onbestaand, aangezien de huidige betalers van “sociale bijdragen” alleen maar waar voor hun geld zullen krijgen als de toekomstige regeringen de toekomstige belastingbetalers voldoende geld uit de zakken kunnen halen om de huidige belastingbetalers te compenseren voor het feit dat zij hun spaarcenten niet op productieve wijze hebben kunnen investeren via conventionele (privé-)verzekeringen. Het Repartitie-systeem van de sz betekent immers dat de huidige bijdragen niet gebruikt worden voor de vermeerdering van de toekomstige levensstandaard (die toch de substantie zelf van de sociale zekerheid als doelstelling is), maar voor de verhoging van de huidige consumptie (“koop nu, uw toekomst is toch verzekerd”), en dus een verlaging van de toekomstige productie impliceren (vermits op elk moment alleen kan geïnvesteerd worden wat niet onmiddellijk wordt verbruikt). Speculaties over de relaties tussen toekomstige regeringen en toekomstige belastingbetalers een “zekerheid” noemen is bedrieglijk, vooral als het gaat om een systeem dat een negatieve invloed heeft [op] de omvang van de toekomstige belastbare massa. Cf. de verschillende studies ter zake van M.FELDSTEIN, vooral “Social Security Wealth”, gecit. in FERRARA, pp.75–112, passim. Het is waar dat de invoering van het repartitie-systeem zeer voordelig is geweest voor de generatie die dat systeem heeft ingevoerd, aangezien zij met een slag kon beschikken, niet alleen over het door haar eigen bijdragen gevormde interestgenererend fonds, maar ook over de “sociale bijdragen” van de na haar komende generatie; maar het is evident dat dit voordeel eenmalig is: voor alle volgende generaties geldt dat ze geen eigen fonds meer hebben (vermits hun fonds door de vorige generatie opgebruikt is), en dat ze nog slechts kunnen beschikken over de lopende bijdragen van een systeem dat geen interesten meer genereert. De invoering van het repartitie-systeem was echter nodig om de zgn. superioriteit van het sociale zekerheidssysteem te kunnen demonstreren in het uitkeren van ophefmakende “voordelen”. In economisch opzicht was het uiteraard een totaal onverantwoorde en zelfs criminele daad. Dergelijke daden kunnen echter niet als onverwacht bestempeld worden in een systeem waarvoor uiteindelijk niemand verantwoordelijk is: noch de administratie noch de ministers in de opeenvolgende regeringen dragen enige economisch-financiële verantwoordelijkheid voor hun beheer—deze wordt geheel en al afgewenteld naar de belastingbetalers die uiteraard onder dwang staan.

Martin Anderson vat de stand van zaken aldus samen³²:

“In de overijlde inspanningen de armen te helpen, hebben we een situatie geschapen waarin de armen van Amerika onderworpen zijn aan beduidend hogere belastingtarieven dan de niet-armen... De proliferatie van sociale programma's heeft een zeer hoge effectieve marginale belasting voor de minstbegoeden geschapen. Er is een ware “muur van armoede”, die elke financiële stimulus tot arbeiden voor miljoenen Amerikanen uitschakelt. Hoewel zij in hun fundamentele behoeften kunnen voorzien, zijn zij in erge mate afhankelijk van de staat, en is er voor hen nagenoeg geen hoop hun afhankelijkheid te overwinnen—Zij vormen een nieuwe kaste, de Afhankelijke Amerikanen.”

Men kan zich maar moeilijk een duidelijker beeld vormen van de inherente contradictie van het egalitarisme als strategie om “vrijheid door economische gelijkheid” tot stand te brengen. Toch lijken vele waarnemers zich daarvan nog altijd geen klaar bewustzijn te hebben gevormd. Misleid door de marxistische utopie van een samenleving waarin “de maatschappij de algemene productie regelt en de mensen vrij zijn om te doen wat ze willen”, pleiten zij voor een veralgemening van het sociale zekerheidssysteem, waarin elke controle en elke selectiviteit wordt opgeheven en iedereen een onbeperkte aanspraak op middelen kan doen gelden. Op die manier geloven zij het huidige cliëntensysteem, met zijn ingebouwd favoritisme en paternalisme, te kunnen saneren. De morele consequenties van zo'n wereldvreemde visie zijn duidelijk: massa's mensen wordt geleerd dat zij een onvervreemdbaar recht hebben te parasiteren op de productie van anderen en dat de ware vooruitgang erin bestaat de parasitaire levensstijl die eens het privilege was van een kleine heersende klasse van feodale landeigenaars te veralgemenen en te “democratiseren”. Die opvattingen zijn evident logisch absurd, en de pogingen ze te realiseren tot mislukken gedoemd: wat logisch onmogelijk is, is ook sociologisch onmogelijk.

Het besef van het onderscheid tussen armoede en pauperisme is fundamenteel voor een goed begrip van het nood falen van het egalitarisme. Armoede wordt bestreden door productie en ruil, het pauperisme wordt bestreden door grotere eerbied voor ieders zelfbeschikkingsrecht. Dat besef is uiteraard niet nieuw. Op de gevaren van de verpaupering werd reeds uitdrukkelijk gewezen in het klassieke rapport van de Koninklijke Commissie belast met het onderzoek naar de economische en de sociale gevolgen van het systeem van armenzorg in het Verenigd Koninkrijk

32 M.ANDERSON: op.cit. bij p.421, p.50, 43.

(1832). Het bekende *Speenhamland* plan dat in de laatste decade van de 18e eeuw was ingevoerd, probeerde iedereen een inkomen “overeenkomstig behoefte” te geven. Zo werd een gehuwd man meer toegewezen dan een ongehuwd man, en een kinderrijk gezin meer dan een gezin met weinig kinderen—wat uiteraard de kweek van kinderen aanmoedigde (ieder kind betekende een schuldvordering t.o.v. de rest van de samenleving) en aanleiding gaf tot kinderverwaarlozing op grote schaal, en grote spanningen verwekte in de toch al in een snelle evolutie verkerende samenleving tijdens de zgn. industriële revolutie. Deze systemen werden geteisterd door ergelijke misbruiken, zowel vanwege de paupers zelf (“They cheat us on all hands” getuigde een administrateur van het district van Saint Giles, Cripplegate, London, voor de commissie) als vanwege de werkgevers die door het systeem de gelegenheid kregen en zelfs aangemoedigd werden de loonkost van hun ondernemingen gedeeltelijk op de belastingbetalers af te wentelen. Daardoor werd de vorming van een vrije competitieve arbeidsmarkt zo goed als onmogelijk gemaakt (zodat men, volgens de marxistische definitie, niet kan spreken van een kapitalistische economie in Engeland 1834), en werd een massaal deel van de bevolking in val van het pauperisme gedreven. Zoals de historicus Karl Polanyi schrijft in *The Great Transformation*³³: “Het ‘recht op leven’, zoals verkondigd in Speenhamland, bleek een uitzichtloze valstrik”. Maar:

“Geen maatregel was ooit meer populair. Ouders werden verlost van de zorg voor hun kinderen, en kinderen werden onafhankelijk van hun ouders, werkgevers konden de lonen willekeurig laag houden en de arbeiders waren beschermd tegen honger ongeacht hun werklust; altruïsten applaudisseerden omdat het systeem, hoewel geen toonbeeld van rechtvaardigheid, toch een uiting van medelijden was, en de anderen vonden troost in de gedachte dat het medelijden zich niet kon vertalen in ongeremde kwistigheid; en zelfs de belastingbetalers gingen zich maar langzaam realiseren wat de gevolgen zijn van een systeem dat iedereen ‘het recht op leven’ toekende. De gevolgen waren verschrikkelijk... Geleidelijk aan werd de gehele plattelandsbevolking gepauperiseerd”.

Het Speenhamland systeem was in feite een van de implicaties van het mercantilistisch concept van de geleide economie van het Ancien Régime, een poging sociaal-economische evoluties op te vangen door fiscale en bureaucratische manipulaties. De relatief snelle ontmaskering en ontmanteling van het Speenhamland systeem was een gevolg van de totale mis-

33 K.POLANYI: *The Great Transformation*. op.cit. bij p.264, p.79

lukking ervan: tenslotte verloor het systeem zelfs de steun van de grootgrondbezitters die er de voornaamste begunstigen van waren (aangezien de uitkeringen de plattelandsbevolking immobiliseerden en zo een groot reservoir van goedkope arbeidskrachten in stand hielden). Hoe is het te verklaren dat die les uit dat eerste werkelijk grootschalig sociaal experiment zo snel vergeten werd? Het antwoord moet m.i. gezocht worden in de blijvende aantrekkingskracht van de sociale filosofie, die in feite geen ruimte bood voor een coherent individualisme. In het verzet tegen het ontkiemend systeem van de moderne welvaartsstaat kwam geleidelijk een breuk tot stand tussen de “rechtse” en de “linkse” critici. De enen namen vooral de inefficiëntie van de gedwongen welvaartsherverdeling op de korrel, alsook de ondermijning van traditionele waarden belichaamd in de familiale, communale en religieuze solidariteit; de anderen gingen hun aanvallen meer en meer concentreren op de ontoereikendheid van het systeem, op het demoraliserend verpauperend effect van de publieke steun, op het nefaste effect van langdurige afhankelijkheid op het zelfrespect van de cliënten van het systeem. De eersten gingen pleiten voor meer controle, strengere voorwaarden, grotere selectiviteit, en in het algemeen voor een meer paternalistische aanpak; de anderen voor minder paternalisme, minder selectiviteit, voor een onvoorwaardelijk ‘recht op steun’, en in het algemeen voor meer geld.³⁴ Hoewel beide groepen van critici geldige bezwaren onder woorden brachten, waartussen geen contradictie bestaat, verloren ze door hun partiële benadering het zicht op het geheel, en raakten in discussies over het relatief gewicht van plaats van zich te concentreren op de fundamentele oorzaken van de armoede zelf, nl. het gebrek aan vrijheid waardoor zeer vele mensen niet in staat waren hun mogelijkheden tot ontwikkeling te brengen.

34 Een echo van deze idee in Charles A. REICH: “The New Property” Yale Law Journal 73, 1964, die pleit dat in een samenleving van steuntrekkers de “individuele vrijheid” alleen maar kan gevrijwaard worden wanneer de overheid aan de steun geen voorwaarden verbindt! Zie in dit verband ook de veelgehoorde kritiek van de zgn. “staat van behoefte” die impliceert dat degene die aanspraak maakt op openbare steun zijn behoefte uitvoerig zou bewijzen. Het verzet tegen deze zgn. vernederende inbreuk op de “privacy” van de would-be steuntrekker wordt merkwaardig genoeg bijna nooit uitgebreid tot een verzet tegen de inbreuk op de “privacy” van de belastingbetaler die geacht wordt tot in de kleinste details te bewijzen dat hij niet behoeftig is.

EGALITARISME EN IMPERIALISME

De fundamentele contradictie van het egalitarisme is, het bereid is een grote ongelijkheid op het “politieke” vlak, d.w.z. een sterke staat, te aanvaarden als middel om economische gelijkheid te garanderen. Soms wordt zelfs gesproken over een compensatie-principe: de “politieke” macht moet zo verdeeld worden dat ze het relatief gebrek aan “economische” macht compenseert. Het is echter evident dat er geen enkel spontaan werkend mechanisme is dat die trade-off tot stand brengt. De rede en de ervaring leren dat in samenlevingen waarin grote concentraties van politieke macht mogelijk zijn economische en politieke ongelijkheden de neiging hebben samen te vallen: politieke macht kan en zal gebruikt worden om de belangen van de economisch sterkere groepen te beschermen langs “politieke” weg, d.w.z. door controle over de wetgevende en uitvoerende afdelingen van de overheid in de staat. Wat moeten we denken van diegenen die de “economische machten” onder staatstoezicht willen plaatsen om te beletten dat de staat onder toezicht van de economische machten zou komen te staan?

De relatie tussen egalitarisme en imperialisme kan het best begrepen worden als we het begrip “egalitarisme” in zijn ruime betekenis nemen, als verwijzend naar elke doctrine die vooropstelt dat de staatsmacht moet aangewend worden om een bepaalde welvaartsverdeling in stand te houden. Bismarcks *Sozialpolitik* was zeker niet gericht op een verdeling van de welvaart volgens het principe “Ieder evenveel”, maar ze was toch egalitaristisch in een meer dynamische zin: de bedoeling was bepaalde proporties gelijk te houden, tegen alle marktevoluties, en zodoende de economische basis voor de bestaande sociale hiërarchie van het soziale Königstum der Hohenzollern in stand te houden. De legitimiteit van een dergelijke ruime interpretatie van het begrip “egalitarisme” is zeker verdedigbaar, vooral als men bedenkt dat wanneer de staatsmacht voldoende groot is om gelijk te verdelen ze ook voldoende groot is om ongelijk te verdelen, en dat vele egalitaristen die op lange termijn naar een gelijke verdeling streven om tactische en andere redenen een tijdelijke ongelijke verdeling willen instellen.

Kenmerkend voor dit egalitarisme in de ruime zin van het woord is de idee dat “gelijkheid” iets is wat op artificiële wijze moet tot stand gebracht, via het staatsgeweld. We vinden die idee zowel bij iemand als Plato als bij een zo volstrekt anders geaard denker als Rousseau. Beiden zien de staat als wat hij in werkelijkheid is, een imperiale, militaire structuur—niet om hem alsdusdanig te veroordelen, maar om zijn essentiële deugd te

onderstrepen. Plato's republiek is in de grond een soldatenrepubliek—de “wachters” vormen de ruggengraat en het schild en de basis ervan: uit hun midden wordt de heerser (de koningfilosoof) gekozen, diegene “van wie bij nauwkeurig onderzoek blijkt dat hij zich zijn ganse leven lang met de meeste ijver toelegt op wat hij voordelig acht voor de staat”, en die de belangen van de staat identiek acht met de zijne. De heerser moet zonder enige terughoudendheid met oprechte overtuiging kunnen zeggen: “*L'état c'est moi*”—en in de dubbelzinnigheid van die formule komt zeer duidelijk de dubbelzinnigheid van het egalitarisme zelf voor (en in het algemeen: de dubbelzinnigheid van poging het abstracte principe van de heerschappij te koppelen van de persoon van de heerser of van de organisatie waarin dat principe op een bepaald belichaamd is).³⁵

De opvoeding van de wachters is de meest belangrijke opdracht in de staat. In zijn later werk, *De Wetten*, blijft Plato die idee trouw. In het beroemde hoofdstuk over de militaire verplichtingen, waarin Plato het ogenschijnlijk enkel heeft over het leger, komt steeds weer het militaire als norm voor het burgerlijk leven naar voor:

“Met het oog op de legerdienst worden heel wat raadgevingen gegeven en er komen heel wat wetten bij te pas. De belangrijkste regel evenwel is: dat nooit iemand, noch man noch vrouw, zonder aanvoerder weze; en ook, dat in niemands geest de gewoonte vaste grond krije om persoonlijk op eigen initiatief iets te doen, zomin in ernst als bij wijze van spel. Zowel in oorlog als in vrede zal elkeen steeds leven met de ogen gericht op de aanvoerder, trouw zijn bevelen uit zelfs in de meest onbetekenende details... Kortom zich de kennis en de gewoonte eigen maken om iedere gedachte aan een afzonderlijke actie, buiten de anderen om, te vermijden. Neen, voor allen moet het leven zoveel mogelijk in gesloten formatie verlopen... Hierin dient ieder zich in vreedstijd en van jongs af te oefenen; in het bevoeren over anderen en in het gehoorzamen aan andermans bevel; anarchie dient te worden gebannen uit elk leven: uit dat van alle mensen, zowel als uit dat van de dieren die aan de mensen onderworpen zijn.”³⁶

Deze passus maakte geweldig veel indruk op Rousseau, die trouwens Plato's opmerkingen over de opvoeding van de wachters als “de beste verhandeling over opvoeding die er bestaat” omschreef. In zijn *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* en in andere geschriften, prijst Rousseau diezelfde onderwerping van het individu aan de maatschappelijke doelen-

³⁵ PLATO: *De Staat*. III/412d–e

³⁶ PLATO: *De Wetten*. 942a–d

hiërarchie aan. Hij geeft de voorkeur aan belastingheffing in natura, die de burger verplicht zich met bepaalde taken bezig te houden, en stelt daarbij de voorwaarde dat ieder zich met de hem toebedeelde taak behoort te identificeren. Daartoe is een permanente, nooit aflatende sociale druk vereist:

“Ieder burger zal op elk moment van de dag de ogen van zijn medemensen op zich gericht voelen... Iedereen zal zo volledig afhankelijk zijn van de publieke waardering dat niemand in staat zal zijn ook maar iets te doen, te verwerven of te bereiken indien het niet de goedkeuring van allen wegdraagt. De resulterende wedijver zal een gisting veroorzaken die, op haar beurt, die vaderlandslievende bezieling zal opwekken die de mensen ertoe brengt boven zichzelf uit te stijgen, zoals niets anders dat kan.”

De totalitaire implicaties zijn duidelijk genoeg en zouden latere auteurs als Alexis de Tocqueville en John Stuart Mill ertoe brengen te pleiten voor een bescherming van het individu tegen “de tirannie van de meerderheid, van de heersende opinies en sentimenten”, teneinde juist het persoonlijke initiatief en de individuele zelfontplooiing te vrijwaren.³⁷

De obsessie met controle is manifest, zowel in Plato als in Rousseau. In het leven van de burgers van een goedgeleide staat komen geen verrassingen voor. De goede burger is trouwens een abstractie, een mens ontdaan van alles wat hem tot een individu maakt. Voor Rousseau, zoals voor Plato, is de Wetgever de grote opvoeder, die erin slaagt, zoals hij het in zijn *Du Contrat Social* stelt, “ieder individu, dat uit zichzelf een volmaakt en solitair geheel is, om te vormen tot een deel van een groter geheel waaruit dat individu in zekere zin zijn leven en zijn wezen ontvangt”.

De wetgever moet “de mens zijn eigen krachten ontnemen en deze vervangen door vermogens die hem vreemd zijn en waarvan hij geen gebruik kan maken zonder de hulp van anderen”. Wie zich daartegen verzet maakt zich schuldig aan incivisme.

De staat is *contra naturam*: het is absurd de staat op mensenmaat te willen snijden. Wie de staat als waarde moet bereid zijn de mensen op maat van de staat snijden. De orde van de staat is de norm voor het reconstitueren van de mens als burger. Het menselijke moet gelijkgesteld aan het statelijke. De essentie van de staat is de zelfvervreemding van ieder mens. De staat formaliseert en transformeert de economische interdependentie van alle mensen in de afhankelijkheid van alle burgers t.o.v. de staat—de

37 ROUSSEAU: *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* (1771)—J.S.MILL: *On Liberty* (1859)—A. DE TOCQUEVILLE: *De la Démocratie en Amérique*. Vol.1 (1835)

burger, als abstractum, is een wezen eigen “ik”, zonder eigen identiteit, en dus op zich non-entiteit, voor wie afhankelijkheid geen relatie is, maar een wezenlijk kenmerk. Die zelfvervreemding is de bestaansvoorwaarde van de goede maatschappij waaraan wetten hun normatieve betekenis ontleenen. Zolang de mensen nog zichzelf zijn (een “fysieke”, nog geen “rechtspersoonlijkheid” hebben), is de staatsdwang de facto gelegitimeerd; voor de burger als burger is die dwang overbodig vermits de burger als burger door de wetten gedefinieerd en in deze het beginsel van zijn handelingen vindt. voorstelling van de individuele mens als een afwijking de norm, die uiteraard presupposeert dat er een norm maatstaf is die voor alle mensen geldt, fundeert het egalitaristische streven de mensen te doen passen in een schema, alsook het verlangen naar een macht die de realisatie van dit schema als hoofddoel heeft. De bijzonderheden van dit schema doen eigenlijk niet ter zake; alleen belangrijk is de behoefte het kunstmatig, desnoods manu militari, tot stand te brengen: de vraag naar gelijkheid impliceert voor de egalitarist de vraag naar macht. Zo schrijft Christopher Jencks:

“Als we een substantiële herverdeling willen, dan zullen we niet alleen de kwestie van de inkomensongelijkheid moeten politiseren, maar ook de fundamentele veronderstellingen moeten veranderen in termen waarvan de mensen hun onderlinge verantwoordelijkheid voor mekaars welzijn definiëren...

Zolang wij als egalitaristen aannemen dat het openbaar beleid niet op directe wijze kan bijdragen tot de economische gelijkheid, maar integendeel indirect te werk moet gaan, via de ingenieuze manipulatie van marginale instituties zoals de scholen, zal de vooruitgang onbenullig zijn. Als we deze traditie achter ons willen laten, dan zullen we de economische instituties die onze samenleving vorm geven onder onze politieke controle moeten brengen.”³⁸

Maar wat betekent dit anders dan dat de egalitarist niet tevreden is met politieke macht, maar bovendien ook de economische macht wil? Hij is er niet mee tevreden de reeds gepolitiseerde instellingen te controleren, hij wil ook de nog niet gepolitiseerde instellingen controleren: zolang er immers domeinen zijn die aan zijn controle ontsnappen, zal de egalitarist tot de conclusie komen dat in die domeinen de belangrijkste ongelijkheden tot uiting komen, en dat bijgevolg alleen maar “marginale” vooruitgang is

38 Christopher JENCKS e.a.: *Inequality: A Reassessment of the Effect of the Family and Schooling in America*. New York 1972. gecit. in K.S.TEMPLETON Jr. (ed.): *The Politicization of Society*. Indianapolis 1979, p.188

geboekt. Maar de controle zelf kan hij niet en controleren en egaliseren. Daar ligt een dilemma: ofwel politieke gelijkheid ofwel sociale gelijkheid; ofwel houden we de politieke gelijkheid constant en laten we de sociale en economische mededinging haar gang gaan, waarbij we alle tijdelijke en wisselende ongelijkheden op de koop toe nemen, ofwel houden we de sociale en economische gelijkheid constant en laten we alle ongelijkheid producerende krachten en tendensen in de politieke machtsstrijd tot uiting komen—maar, als we kiezen voor het tweede alternatief, hoe kunnen we dan sociale en economische gelijkheid waarborgen? De enige (louter “theoretische”) uitweg die de egalitarist heeft, is het imperialisme: de stelling dat er noch op economisch noch op politiek vlak mededinging mag zijn.³⁹

De oorspronkelijke betekenis van de term ‘imperialisme’ is “een gecentraliseerde bureaucratische staat” (cf. het Latijnse imperium). Het is pas in de tweede helft van de 19e eeuw dat ‘imperialisme’ geassocieerd wordt met het uitoefenen van directe controle door een sterke nationale staat over gebieden die buiten zijn grenzen liggen (kolonies of vazalstaten). Ook William Langer, in zijn klassieke studie, *The Diplomacy of Imperialism* (1935) verwijst nog naar die oorspronkelijke betekenis van dictatuur, centralisatie, administratie, Caesarisme en Bonapartisme, alhoewel hij zijn onderzoek beperkt tot het verschijnen van het internationaal imperialisme. Maar zelfs dit internationaal imperialisme kan niet losgemaakt van de egalitaristische tendenzen die in die tijd tot uiting kwamen in de agitatie voor wat wij nu de welvaartsstaat noemen. Na vurige pleidooien van free

39 Zie de opmerkelijke studie van W.MARINA: “The ‘E’ Factors in History: Equality, Envy, Egalitarianism and Empire”. *Modern Age*, 18,2,1974. (Ook in TEMPLETON, op.cit., 129–165). A.FLEW: “The Procrustean Ideal: Libertarians vs. Egalitarians” *Encounter*, 50, 1978, 70–79. Zie ook de conclusie van A. DE TOCQUEVILLE: *De la Démocratie en Amérique*. Vol.2, IV/3, gecit. uit de vertaling van H.Reeve-Francis Bowen-Phillips Bradley: “Thus by two separate paths I have reached the same conclusion. I have shown that the principle of equality suggests to men the notion of a sole, uniform, and strong government; I have now shown that the principle of equality imparts to them a taste for it.” En ook Vol.2, IV/6: “Above this race of men stands an immense and tutelary power, which takes upon itself alone to secure their gratifications and to watch over their fate. That power is absolute, minute, regular, provident, and mild. It would be like the authority of a parent if, like that authority, its object was to prepare men for manhood; but it seeks, on the contrary, to keep them in perpetual childhood: it is well content that the people should rejoice, provided they think of nothing but rejoicing. For their happiness such a government willingly labors, but it chooses to be the sole agent and the only arbiter of that happiness; it provides for their security, foresees and supplies their necessities, facilitates their pleasures, manages their principal concerns, directs their industry, regulates the descent of property, and subdivides their inheritances: what remains but to spare them all the care of thinking and all the trouble of living? Thus it every day renders the exercise of the free agency of man less useful and less frequent; it circumscribes the will within a narrower range and gradually robs a man of all the uses of himself. The principle of equality has prepared men for these things; it has predisposed men to endure them and often to look upon them as benefits.”

traders als Ricardo, Cobden en Bright, Bastiat e.a. tegen elk excuus voor centralisme, economisch interventionisme en koloniaal imperialisme, kwamen de imperialisten aan het woord met precies de tegenovergestelde boodschap: nationale eenheid en welvaart voor iedereen kunnen alleen in het kader van een agressieve buitenlandse politiek. Dat was het hoofdthema in het imperialisme van egalitaristen als Chamberlain en Bülow. Het koloniaal expansionisme van de 19e eeuw was essentieel “politiek” en niet “economisch” gemotiveerd—het was extreem nationalistisch en militaristisch, een stokpaardje van “naval officers and politicians rather than...businessmen” (Ch. Beard).⁴⁰ Het internationaal imperialisme was de logische consequentie van het imperialisme als algemeen verschijnsel van groeiende staatsmacht: de staatsmacht, als de formalisering van de uitbuiting en de onderdrukking in een regelmatig fiscaal systeem creëert aanhoudende klassentegenstellingen die, zoals Bülow en Chamberlain aanvoelden, niet duurzaam konden opgelost worden als niet alle klassen konden verenigd worden in een poging de uitbuiting en de onderdrukking te exporteren, zodanig dat alle burgers enigszins konden delen in de opbrengst van de fiscale procedure.

Ik heb in de inleiding van dit boek de aandacht getrokken op het Saint-Simonisme. Het is nodig dat hier nogmaals te doen. Het Saint-Simonisme—zoals de meeste vroeg-socialistische en egalitaristische stromingen in de 19e eeuw mag beschouwd worden als een typisch imperialistische beweging. Saint-Simons concept van de wetenschappelijk geplande samenleving beantwoordt ten volle aan de klassieke definitie van imperialisme. Dat Saint-Simon en Enfantin de Bonapartistische politiek gunstig gezind waren is voldoende bekend. Maar in feite was er geen gebrek aan auteurs die, min of meer in het spoor van Rousseau, diens theorie van de goede wetgever als de hervormer van de menselijke natuur als een praktisch schema voor een revolutie van bovenaf aanprezen, meestal om een duidelijk egalitaristisch programma te verwezenlijken. Hoe fascinerend dit tijdperk van intellectuele reactie ook moge geweest zijn—en het was een reactie die erin zou slagen een vijf eeuwen oude trend in het Europese geestesleven om te buigen—het ligt niet in mijn bedoeling de relatie tussen egalitarisme en imperialisme in dit historisch verband te onderzoeken. Ik wil integendeel de aandacht vestigen op wat vooraf ging, met name op de wetenschappelijke studie van mens en samenleving tegen het einde van de 18e eeuw,

⁴⁰ Ch.BEARD: *A Foreign Policy for America*. New York, 1930, p.72.

teneinde een beeld te geven van de omvang van de intellectuele regressie op dat vlak. De stand van de kennis in die tijd was, zo wil ik betogen, voldoende ver gevorderd om de hierboven vermelde interne contradictie van het egalitarisme duidelijk te stellen, en elke grond te ontnemen aan het geloof in de mogelijkheid van een onnipotente, algoede en alwijze staat.

Wat men vandaag de “nieuwe politieke economie” noemt, de idee dat men de normale economische gedragspostulaten ook op politici en bureaucraten moet toepassen, ook op leiders van allerhande drukkingsgroepen, en niet enkel op de producenten en de consumenten in de privé-sector, is in feite zo oud als het methodologisch individualisme zelf.⁴¹ Het was de impliciete premisse van de politieke denkers die, reagerend tegen het absolutisme en de daarbij horende versies van het egalitarisme (o.a. het mercantilisme), institutionele waarborgen zochten ter controle van de macht, en daardoor de idee van een vrije samenleving gebaseerd op het recht tot ontwikkeling brachten. Politici en bureaucraten zijn ook mensen, zo redeneerden zij, en als een regering nodig is om de mensen in toom te houden en te controleren (zoals de traditionele filosofie van mens en samenleving stelde), dan is het ook nodig de koningen, politici en ambtenaren aan banden te leggen. Het probleem zelf is uiteraard zo oud als de staat zelf: *Quis custodiet ipsos custodes?* Wie bewaakt de bewakers? Maar het is de vraag of de werkelijke draagwijdte van het probleem kon geapprecieerd worden voor Macchiavelli zijn revolutionaire interpretatie van “de kunst van het regeren” had uitgewerkt. Macchiavelli stelde de kunst van het regeren gelijk met de kunst of behendigheid van de heerser de mensen in zijn domein te manipuleren, ze “te gebruiken” ten bate van de heerser zelf. De macht om de macht was het devies van het machiavellistisch beleid, en Macchiavelli kon dit beleid aannemelijk maken door vast te houden aan de oude vooronderstelling, dat macht “noodzakelijk” is voor de menselijke samenleving—dat een sterke staat of heerschappij uiteindelijk iedereen ten goede komt, zowel de regeerders als de geregeerden. Voor Macchiavelli was de eerste verantwoordelijkheid van de heerser dan ook de macht van de overheid in de staat te vrijwaren en te versterken, zonder zich te laten afleiden door morele of natuurrechtelijke overwegingen.

Het is evident dat Macchiavelli door deze stelling te verkondigen elke poging om de macht op normatieve wijze te legitimeren definitief onder-

41 Een goed overzicht in H.LEPAGE: *Demain le capitalisme*. Paris 1978, en LEPAGE: *Demain le libéralisme*. Paris 1980. Ook R.B.MACKENZIE's veelgebruikte handboek *The New World of Economics* is een goede inleiding.

mijnde. Want als de relatie van de heerser t.o.v. zijn onderdanen gekenmerkt wordt door verregaand amoralisme, dan geldt dat ook voor de relatie van de onderdanen t.o.v. de meester. Macchiavelli vernietigde m.a.w. elke mogelijkheid om een politieke gehoorzaamheidsplicht te funderen. Zijn demystificatie van de heerschappij effende de weg voor een “wetenschappelijke” studie van de heerschappij, maar ook voor een geheel andere houding van de onderdanen t.o.v. de heerser. De heerser is geen superieur wezen; de houding van de onderdanen t.o.v. de heerser moet m.a.w. bepaald worden door het oordeel van de onderdanen over het nut van de heerser voor de belangen van de onderdanen. Zo schrijft Spinoza:

“Misschien heeft Macchiavelli ook willen aantonen hoezeer de bevolking zich ervoor moet hoeden zijn heilsverwachtingen te stellen in één man die, als hij niet zo ijdel is te geloven dat hij in staat is iedereen te behagen, altijd genoodzaakt zal zijn de ene of de andere hinderlaag te vrezen en daardoor gedwongen is meer over zijn eigen heil te waken en het volk in allerlei valstrikken te lokken eerder dan het te beschermen. En ik ben des te meer geneigd deze zeer gewiekste auteur zo te beoordelen daar iedereen het er over eens is hem voor een onverzettelijke partijganger van de vrijheid te houden en omdat hij zeer heilzame raadgevingen heeft verstrekt over de wijze waarop men de vrijheid kan vrijwaren”.⁴²

De heerser gebruikt zijn onderdanen, maar het omgekeerde is evenzeer waar. Heersers en onderdanen spelen een spel met mekaar: de enen willen heersen, de anderen willen aan de heerschappij ontsnappen; in het beste geval, zegt Spinoza, is er een evenwicht tussen deze twee neigingen, maar dat evenwicht vereist dat alle partijen verstandig spelen: de heerser die teveel macht wil zal ten val worden gebracht, het volk dat teveel vrijheid wil zal al zijn vrijheid verliezen. De machtswellust en de drang om te heersen zijn feiten waarmee men rekening moet houden, maar zijn ook niet meer dan feiten. Spinoza wees erop dat Macchiavelli’s toepassing van de grondregel van de technologische wetenschapsopvatting—dat men de natuur moet gehoorzamen wil men hem kunnen beheersen—in het domein van de heerschappij, niet alleen betekent dat de heerser die het maximum uit zijn heerschappij wil halen, rekening moet houden met de menselijke natuur zoals hij is, maar ook dat diegenen die de vrijheid hoog schatten en haar willen vrijwaren hetzelfde moeten doen.

“Indien de menselijke natuur zodanig geconstitueerd zou zijn dat het grootste verlangen van alle mensen betrekking zou hebben op wat voor

42 SPINOZA: *Tractatus Politicus*. v/7

hen het beste is, dan zou er geen behoefte zijn aan een kunde om de eenheid en de trouw te bewaren. Maar vermits het zeker is dat de neigingen van de menselijke natuur geheel anders zijn, moet de staat zo ingericht worden dat allen, zowel de regeerders als de geregeerden willens nillens het algemeen belang dienen, d.w.z. dat allen, uit vrije wil of onder dwang of uit noodzaak, ertoe komen te leven volgens de voorschriften van de rede. Dat zal het geval zijn als de staat zo ingericht is dat niets van wat het algemeen belang aangaat overgeleverd is aan de goede wil van één enkele. Inderdaad, niemand is zo waakzaam dat hij nooit in slaap valt, en niemand heeft zoveel wilskracht dat hij nooit de armen laat zakken op een moment waarop ieder teken van zwakte fataal kan worden.

Ongetwijfeld is het onzinnig van een ander te eisen wat men zelf niet kan opbrengen, d.w.z. te eisen dat hij meer aandacht zou geven aan het welzijn van een ander dan aan zijn eigen welzijn, dat hij noch hebzuchtig zou zijn, noch afgunstig, noch ambitieus, etc. vooral wanneer hij toch dagelijks wordt blootgesteld aan de verlokkingen van het zinnelijk genot”.⁴³

Een even expliciete demystificatie van de heerschappij komt tot uiting in de volgende bekende passus uit een van David Hume's essays, *On the Independence of Parliament*

“Politieke auteurs hebben vastgesteld dat we, bij het opstellen van een bestuursvorm, en het bepalen van de constitutionele beperkingen en controles ervan, als regel moeten aannemen, dat ieder mens geacht moet worden een schelm te zijn, die geen ander doel heeft, in al wat hij doet dan het behartigen van zijn persoonlijke belangen. Door middel van dit belang moeten we hem regeren en door middel van dat belang hem ertoe brengen samen te werken met het oog op het algemeen welzijn, ondanks zijn hebzucht en ambitie. Als we dat niet doen, zo zeggen die auteurs, dan zullen we tevergeefs prat gaan op de voordelen van de grondwet, en uiteindelijk tot de bevinding komen, dat we geen andere bescherming hebben, behalve de gunst van onze heersers, d.w.z. we zullen helemaal geen bescherming hebben.

“Het is dus een juiste regel van de politieke wetenschap, dat ieder mens geacht moet worden een schelm te zijn; alhoewel het natuurlijk enigszins vreemd is, dat een maxime geldig zou zijn in de politiek, terwijl het in feite vals is”.⁴⁴

43 SPINOZA: op.cit. II/5

44 D.HUME: 'On the Independence of Parliament' *Essays Moral, Political, Literary* (1749)

Deze premisse, dat ook de regeerders, de machthebbers, mensen zijn en dus ook als dusdanig moeten beschouwd worden in de context van de filosofie van mens en samenleving, leidde automatisch tot grotere aandacht voor de institutionele context van het menselijk handelen, en bereikte haar volle relevantie in het werk van Adam Smith, *The Wealth of Nations*. Het fundamentele inzicht van Smith was dat, als men mensen de gelegenheid geeft te beschikken over andermans middelen, zij geneigd zullen zijn, zoveel als ze kunnen, deze te gebruiken voor de realisatie van hun eigen doelstellingen, wat die ook mogen zijn, en daarbij zullen trachten de risico's en de nadelige gevolgen van hun handelingen op anderen af te wentelen, maar de gunstige gevolgen zoveel mogelijk in hun eigen persoon te concentreren. Smiths pleidooi voor het "system of natural liberty" was op dit inzicht gebaseerd: het systeem van het individueel eigendomsrecht had het voordeel dat het iedereen ertoe noodzaakte, via de juridische bescherming van het eigendomsrecht van alle anderen, zelf de gevolgen van de eigen handelingen te dragen, en daardoor het motief leverde voor verantwoord gedrag. Smiths kritiek van het mercantilistisch systeem (van de geleide of gemengde economie) met zijn imperiale en egalitaristische tendensen, was dat het teveel mensen de gelegenheid gaf anderen te laten opdraaien voor de gevolgen van hun optreden, zodat er geen ingebouwde negatieve feedback loop was die de regeerders en hun bureaucraten onder druk zou zetten zich te onthouden van miskenning van andermans mogelijkheden en verwezenlijkingen.⁴⁵

Het mercantilistisch systeem, dat nauwelijks honderd jaar na de dood van Smith opnieuw in volle opgang was, is gevaarlijk en irrationeel: gevaarlijk omdat zoveel afhangt van de bekwaamheid en de morele eigenschappen van de enkelingen die de geprivilegieerde en beschermde sleutelposities bezetten van waaruit zij in het leven van vele anderen kunnen ingrijpen, en irrationeel omdat het zelfs de bekwame en moreel hoogstaande functionarissen in de onmogelijkheid stelt zelf, aan den lijve, de consequenties van hun beslissingen te voelen. Al doende leert men, op voorwaarde dat men niet afgeschermd wordt van de noodzakelijke feedback gegenereerd door de gevolgen van wat men doet. Die afscherming is echter precies wel aanwezig in het mercantilistisch systeem, waarin de beslissingen genomen

45 Cf. Chris R.TAME: "Against the New Mercantilism: The Relevance of Adam Smith" *Il Politico* 43,4,1978, 766-775. G.G.JOHNSON: "The Relevance of the Wealth of Nations to Contemporary Economic Policy" *Literature of Liberty* 1,1,1978, 120. Zie ook E.G.WEST: *Adam Smith—The Man and his Works*. Indianapolis, 1977.

worden in de overheidssector maar de gevolgen gedragen in de privé-sector. De overheidssector is daarbij afgeschermd van de gevolgen van de aldaar genomen beslissingen aangezien de inkomsten van de overheidssector niet voortkomen uit de waardering van de privé-sector voor de door de overheid geleverde “diensten”, maar uit het vermogen van de overheid rechtstreeks of onrechtstreeks de mensen in de privé-sector te onteigenen (door belastingheffing of door muntontwaarding of inflatie).

Smith legde er de nadruk op dat zelfs bekwame en moreel hoogstaande functionarissen en politici geen garantie bieden voor een goed bestuur. In tegenstelling tot de “conservatieve” critici van de geprivilegieerde en gemonopoliseerde overheidssector, voor wie het falen ervan vooral een kwestie van personeelskeuze en van “mentaliteit” is, en zou kunnen weg-gewerkt worden door een betere selectie en opleiding van de “publieke managers”, nam Smith een standpunt in dat men later vooral met marxistische inzichten zou associëren, nl. dat men rekening moet houden met de specifieke institutionele context van het menselijk handelen “Ik wil helemaal geen smet werpen op het karakter van de mensen in de Oost-Indische Compagnie en nog veel minder op het karakter van bepaalde personen. Het is de bestuurlijke context, de situatie waarin zij zich bevinden, die ik aan kritiek wil onderwerpen, niet het karakter van diegenen die er in werken. Zij handelen zoals men mag verwachten dat mensen zullen handelen in een dergelijke situatie, en diegenen die zo luidkeels tegen hen te keer gaan, zouden het waarschijnlijk niet beter gedaan hebben”.⁴⁶ Velen hebben zich afgevraagd waarom Adam Smith, die in zijn *Theory of Moral Sentiments* zoveel belang had gehecht aan de menselijke capaciteit voor sympathie en medelijden en andere altruïstische gevoelens, in zijn *Wealth of Nations* de menselijke motivatie nagenoeg geheel en al beperkte tot het nastreven van het eigen materiële eigenbelang, zodanig zelfs dat velen de indruk konden krijgen dat de gehele economische wetenschap berust op de fictie van de *Homo Oeconomicus*. Voor een deel kan die vraag beantwoord door erop te wijzen dat onder het door Smith bepleitte systeem der natuurlijke vrijheid zelfs een zuiver egoïstisch ingesteld mens genoodzaakt is bij te dragen tot het welzijn van anderen wil hij zijn doelstellingen kunnen bereiken. Dat is de essentie van Smiths theorie van de “onzichtbare hand” die dat systeem van de natuurlijke vrijheid, gebaseerd op respect voor ieders zelfbeschikkingsrecht, regeert. Daartegenover stelde Smith

46 A.SMITH: *The Wealth of Nations*. op.cit. bij p.324, IV/7, pt.3 (Cannan, p.605 e.v.)

het mercantilistisch systeem, waarin zelfs de beste intenties niet volstaan om het algemeen welzijn te bevorderen: zelfs in het slechtste geval, als alle mensen alleen maar aan zichzelf denken, is de vrije marktsamenleving superieur aan de best mogelijke toestand van het mercantilistisch systeem, nl. de toestand die bestaat wanneer de motieven en de inzichten van de politici, bureaucraten en hun economische agenten boven alle verdenking van egoïsme staan.

De regeerders zijn mensen als de geregeerden. Er is a priori geen enkele reden om te veronderstellen dat ze noodzakelijk “beter” of “slechter” of fundamenteel anders zouden zijn dan de geregeerden (in economische termen: dan de mensen in de privé-sector). Maar hun situatie is anders, en daarom liggen voor hen ook alle factoren die hun beslissingen beperken en beïnvloeden anders. Hun hele epistemische context is anders, vermits zij, volgens de theorie van het goed bestuur voor anderen moeten beslissen, in de eerste plaats of uitsluitend aan het algemeen belang moeten denken; maar uiteraard moeten zij zelf beslissen, op basis van hun eigen, mogelijk onjuiste hypothesen over wat het algemeen belang is, op basis van hun eigen waarden, hun eigen informatie, hun eigen verwachtingen en preferenties. Daarbij mag men niet vergeten dat hun status, hun positie, hun inkomen, niet zozeer of helemaal niet afhangen van de mate waarin ze erin slagen te doen wat ze volgens de theorie van het goed bestuur zouden moeten doen, maar wel van de mate waarin ze een goede indruk maken op hun bureaucratische en politieke meerderen in de hiërarchie van het staatsapparaat, of op de vertegenwoordigers en leiders van de machtige belangengroepen die over hun lot kunnen beslissen—en ook dezen zijn niet rechtstreeks onderworpen aan enige daadwerkelijke feedback uitgaande van de rest van de samenleving, aangezien zij hun doelen via het staatsapparaat trachten te bereiken, d.w.z. door bemiddeling van de geprivilegieerde sector.

Zelfs als er feedback is, dan zal deze meestal in categorische termen geleverd worden—bijv. via verkiezingsuitslagen of opiniepeilingen—en niet in marginale termen.⁴⁷ Men kan eventueel wel een idee krijgen over hoeveel mensen “voor” en hoeveel “tegen” een bepaald beleid zijn, maar geen inzicht verwerven in de werkelijk belangrijke vraag welke prijs verschillende

47 Cf R.MCKEAN: “Property Rights within Government, and devices to Increase Governmental Efficiency” *Southern Economics Journal* 39, 1972, 177–186.

Thomas SOWELL: *Knowledge and Decisions*. op.cit. 137–144 (“Categorical versus Incremental Decisions”)

mensen bereid zijn te betalen voor de geleverde dienst of het geleverde product. Er is een groot verschil tussen de vraag “Bent u voor of tegen X?” en de vraag “Hoeveel bent u bereid te betalen voor een bijkomende eenheid van X?”—en a fortiori tussen de beslissing zich ten aanschouwe van anderen een voor- of tegenstander van X te tonen en de beslissing op een bepaald moment een bepaalde prijs te betalen voor een bepaalde hoeveelheid en kwaliteit van X. Wat de mensen bereid zijn te verklaren dat ze zullen doen in nauwelijks of niet gespecificeerde hypothetische omstandigheden, is meestal niet wat ze bereid zijn te doen in actuele omstandigheden, waarin ze met reële alternatieven, reële kosten geconfronteerd worden. Bureaucratische besluitvorming in de overheidssector moet het bijna altijd zonder relevante informatie over marginale hoeveelheden stellen met alle gevolgen vanden dien voor de kwaliteit van die besluitvorming.

Daarbij komt dat, aangezien de vergoeding van de ambtenaren en besluitvormers in die sector niet bepaald wordt door de koopbereidheid van de consumenten waarvoor de bureaucratische output volgens de theorie van het goed bestuur toch bedoeld is, er geen methode beschikbaar is om na te gaan of de productie “efficiënt” is of niet—efficiënt vanuit het oogpunt van het publiek, niet vanuit het oogpunt van de bureaucraten zelf. Vermits die organisaties blijvend “met verlies” kunnen werken, zullen zij altijd in staat zijn een grotere vraag naar hun output te genereren dan er zou zijn indien de consumenten de volle prijs zouden moeten betalen. Die opgefokte vraag kunnen de bureaucraten dan invoeren om meer middelen te eisen en zo de verliezen per eenheid output op te drijven. In de mededinging onder de administratieve diensten om controle over het begrotings-allocatie-proces, is inefficiëntie in de productie een belangrijke machtsfactor: wat inefficiënt is vanuit het standpunt van de onbelichaamde theorie van het goed bestuur, is zeer efficiënt vanuit het standpunt van de reële bureaucraten.

Zoals Martin Ricketts terecht opmerkt, is *The Wealth of Nations* veel meer een kritiek op het mercantilistisch systeem dan een louter abstracte benadering van economische problemen—en zeer zeker was Smiths verdediging van het kapitalisme geen apologie voor de “kapitalisten” (voor wie Smith in heel zijn boek geen goed woord over heeft).⁴⁸ Die systemische benadering en kritiek ondermijnde het geloof in de mogelijkheid de beslis-

48 M.RICKETTS: “Adam Smith on Politics and Bureaucracy” in J.BUCHANAN e.a.: *The Economics of Politics*. Institute of Economic Affairs 1978.

singsmacht van de staat te organiseren als een werkelijke hoeder van het algemeen belang. Het is naïef te geloven dat bureaucratische besluitvormers geen gebruik zouden maken van gelegenheden om hun doeleinden te maximaliseren, vooral als zij in feite geen effectieve informatie bezitten over wat het publiek dat ze geacht worden te dienen en te beschermen van hen verlangt, en als dit publiek (in tegenstelling met georganiseerde belangengroepen) toch niet in staat is te weten wat zich in de bureaucratieën afspeelt, of zich oordeel te vormen over de opportunititeit en de wijsheid particuliere beslissingen.⁴⁹

Impliciet berustte Smiths analyse van de instellingen het beginsel van het individueel zelfbeschikkingsrecht van ieder mens: de welvaart van een land kan niet vastgesteld maar rekening te houden met het welzijn van de elite of gouvernementele klasse: alle mensen komen evenzeer aanmerking voor het beoordelen van de efficiëntie van economisch systeem. Maar Smiths conceptie van het zelfbeschikkingsrecht was noch expliciet noch het was voor hem geen potentieel anarchische basis, maar een presumptie in het voordeel van de geregeerden tegen de regeerder. In die zin was Smith inderdaad een echte liberaal: een voorstander van de vrijheid onder de wet. Hij was ook bereid een ruime rol toe te kennen aan de staat, niet alleen als wetgever, rechter en politiemans, maar ook als ondernemer van publieke werken. Zijn verdediging van het individueel zelfbeschikkingsrecht werd ondermijnd door een sterk utilitaristische tendens, die de basis legde voor de idee dat in concrete omstandigheden moet nagegaan worden of men nu “de markt” zal laten doen of integendeel de overheid zal laten ingrijpen—een idee die de vraag doet rijzen wie dat moet nagaan, en wiens oordeel terzake beslissend is en waarom. Die vraag werd uiteraard opgelost in het voordeel van de overheid zelf. Het utilitarisme en het idealisme zouden, met name in Engeland, het impliciet individualisme waarop Smith's ana-

49 L.MISES: *Bureaucracy*. New Rochelle, N.Y. 1969. M.WEIDENBAUM & L.ROCKWOOD: “Corporate Planning vs. Government Planning” *The Public Interest*. 4, 1977, 59–72. Thomas BORCHERDING: *Budgets and Bureaucrats: The Origins of Government Growth*. Durham 1977. A.DOWNS: *Inside Bureaucracy*. Boston 1967. W.NISKANEN: *Bureaucracy and Representative Government*. Chicago 1971. G.TULLOCK: *The Politics of Bureaucracy*. Washington D.C. 1965. E.FURUBOTN & S.PEJOVICH (eds.): *The Economics of Property Rights*. Cambridge, Mass. 1974, vooral deel 3. Een essentieel inzicht is het feit dat de “kosten” die beslissingen beïnvloeden louter subjectief zijn: J.M.BUCHANAN: *Cost and Choice*. Chicago 1969. J.M.BUCHANAN & G.THIRLBY: *L.S.E. Essays on Cost*. New York 1981. F.A.HAYEK: “Economics and Knowledge”, *Individualism and Economic Order*. op.cit. bij p.12. J.WISEMAN: “Cost and Decision” in CURRIE & PETERS (eds.): *Contemporary Economic Analysis*. Vol.2, London 1980, 473–490. K.I.VAUGHN: “Does It Matter That Costs Are Subjective?” *Southern Economics Journal* 1980, 702–715.

lyse en kritiek van het mercantilisme steunde, grotendeels verdringen: beide stromingen zijn in hun implicaties uitermate collectivistisch. Het utilitarisme, met zijn slogan “het grootste geluk voor het grootste aantal”, ging zeer snel betekenen dat het gerechtvaardigd was de een te doen lijden om een ander gelukkig te maken, d.w.z. dat de grenzen die de een van de ander scheiden geen morele relevantie hebben, en het Britse idealisme van Bradley, Green en Bosanquet ontwikkelde een ethische theorie waarin alle individuele verschillen eveneens elke morele betekenis werd ontzegd.⁵⁰ Het is evident dat daarmee de ethische bezwaren tegen het egalitarisme uit het oog werden verloren.

Maar ook Smiths institutionele analyse van de staat werd snel op een zijspoor geplaatst, zeker in Frankrijk waar, ondanks de pogingen van de *Idéologues* en hun volgelingen de staat te demystificeren, de reactionaire denkbeelden van Saint-Simon en andere “sociale hervormers” zouden gaan overheersen. Daar werden instellingen en wetgevingen opnieuw geanalyseerd in termen van intenties en idealen, en niet in termen van de specifieke beslissingscontexten die zij creëren. Het politieke zat opnieuw volledig in de sfeer van het mystieke. De staat was niet langer een object van wetenschappelijk onderzoek naar de voorwaarden en gevolgen van menselijke handelingen en beslissingen, maar van verering en verafgoding, en in het Saint-Simonistisch systeem het instrument van de wetenschap zelf. Nog voor het absolutisme van het Ancien Régime ten grave gedragen was, begon het absolutisme van het nieuwe regime zijn opmars. De imperialistische traditie werd nagenoeg ononderbroken voortgezet, zowel in de theorie als in de praktijk, en werd nog versterkt door de egalitaristische doelstellingen. De idee van een neutrale staat als een passief instrument voor de verwezenlijking van die doelstellingen haalde het op het beeld van de staat als een specifieke methode die mensen aanwenden om hun doelstellingen ten koste van anderen te realiseren.

Wat ook de fundamentele oorzaken mogen zijn van deze formidabele ervaring van de mythe van de staat, het is zeker dat de democratische idee in haar Rousseauïstische vorm een grote rol heeft gespeeld. De collectivistische denktrant concipieerde het politiek probleem als een strijd tussen “de meerderheid” (“het volk”) en “de minderheid” (“de aristocratie”), en zag in de democratie niets anders dan de overgang van het bewind van de minderheid over het volk naar de toestand waarin het volk zichzelf regeert.

⁵⁰ Zie de kritiek van D.NORTON: op.cit. bij p.265, HK 3

De democratische staat moest dus wel absoluut zijn—en dat in naam van de vrijheid. De macht van de staat aan banden willen leggen, als het volk zichzelf regeert, is het volk van zijn vrijheid beroven, het volk het recht ontzeggen over zichzelf te beschikken:

“Het is niet omdat de doctrine van de natuurlijke rechten ten tijde van de Franse Revolutie misbruikt werd, dat we mogen miskennen dat ieder mens recht heeft op een kans op een goed leven; laten we veeleer trachten dat recht de sanctie van de wet en het gezag te geven, want het heeft de eeuwige grondslagen van de rechtvaardigheid en de billijkheid. Dat het etatistisch socialisme heel schadelijke en onverstandige theorieën omvat, is hoegenaamd geen reden waarom we zouden weigeren te erkennen dat de overheid niet meer is dan de organisatie van het gehele volk voor het welzijn van al zijn leden, en dat de gemeenschap het recht, ja de plicht heeft al haar leden de voordelen te geven die onmogelijk kunnen geleverd door individuen bij wege van hun solitaire en afzonderlijke inspanningen. Ik durf te zeggen dat alleen de gemeenschap handelend als één geheel in staat is het hoofd te bieden aan die diepgewortelde sociale mistoestanden die ik zojuist vernoemd heb. Toen de overheid alleen maar het gezag van de Kroon of de opvattingen van een bijzondere klasse vertegenwoordigde, was er volgens mij reden te over om te zeggen dat het de eerste plicht is van ieder vrijheidslievend mens haar gezag te beperken en haar uitgaven in toom te houden. Dat alles is nu veranderd. Nu is de overheid de georganiseerde uitdrukking van de wensen en de noden van het volk; laat ons dan ook ermee ophouden haar te wantrouwen”.⁵¹

Dat was Joseph Chamberlains manier om te zeggen “Hou er mee op mij en mijn politieke vrienden te wantrouwen; wantrouw liever u zelf”. De democratische idee, gekoppeld aan egalitaristische sentimenten, wordt hier evident gebruikt om een imperialistische politiek te doen aanvaarden. De vulgair demagogische tegenstelling tussen het individu en de gemeenschap, tussen de overheid als de organisatie van het gehele volk voor het welzijn van al zijn leden en de individuen met hun solitaire en afzonderlijke inspanningen, geeft een goed inzicht in de mate waarin de collectivistische dogma's erin geslaagd waren de mensen het zicht op de realiteit te ontnemen: de samenleving waarover Chamberlain sprak krioelde van de vrijwillige, commerciële, mutualistische en liefdadige verenigingen, die

51 J.CHAMBERLAIN: “Speech at the ‘eighty Club’, London, April 28, 1885” in Charles E.BOYD (ed.): Mr. Chamberlain’s Speeches. London 1914, 164. Een gelijkaardige gedachte in J.DE GRANDVILLIERS: Essai sur le libéralisme allemand. Paris 1925.

wanneer men rekening houdt met de fenomenale transformatie van de samenleving, door de introductie van de industriële productiewijze, de verstedelijking, de alle verbeeldingskracht tartende bevolkingsexplosie, en de tegenwerking van de regeringen op een aantal sociale vlakken, zeer zeker niet inadequaaf bleken om de mistoestanden waarover Chamberlain sprak aan te pakken.

Het democratisch ideaal, aanvankelijk geconcipieerd als een wapen tegen de concentratie van de politieke macht en de monopolies en de privileges die uit deze concentratie volgen, werd het excuus voor een nog veel grotere concentratie van de macht dan Europa ooit gekend had. Tegelijkertijd werd het "sociale vraagstuk" uitgebuit om de massa's te mobiliseren voor de uitbreiding van de staatsmacht. Vanaf 1870 verdwenen in versneld tempo steeds meer domeinen van het publieke leven in de etatistisch-bureaucratische tredmolens, waar ze tot privé-jachtterrein werden van allerlei "deskundigen". De ontvoogding van de staat, die in die periode vóór 1914 voltrokken werd, zou zeer snel de door alle individualisten voorspelde resultaten produceren: een blijvende destabilisering en ontwrichting van het openbaar en vooral van het internationaal verkeer, de accumulatie van politieke en economische spanningen en de ontlading ervan in een cyclus van wereld-omvattende oorlogen en wereldomvattende economische depressies. Het cumulatief effect van steeds meer overheidsinterventies, bovenop de reeds bestaande overheidsinterventies, is onvermijdelijk een steeds groter wordende ontredde van alle coördinatieve interacties op de markt en in het sociale verkeer, en uit zich als een situatie van algemene onzekerheid en frustratie.

De moderne totalitaire staten, in hun burgerlijke, proletarische of militaristische verschijningsvormen, zijn gedoemd om ofwel van de ene crisis in de andere te verzeilen ofwel in een permanente crisistoestand te stagneren. De analyse van het menselijk handelen in de institutionele context van de bureaucratische besluitvorming, met zijn zeer arme epistemische structuur en zijn louter conventionele bindingen met de realiteit waarop de beslissingen inwerken, toont aan waarom dit onvermijdelijk is. Die analyse toont ook aan waarom de egalitaristische poging om economische gelijkheid te produceren door middel van een imperiale machtsstructuur (centralisatie van de beslissingsmacht) fundamenteel ongeloofwaardig is. De staat is immers niet een wezen met een eigen finaliteit, maar een methode via dewelke bepaalde individuen hun doelen trachten te bereiken met andermans mid-

delen. Het doel van de egalitarist impliceert echter toegang voor de staat tot alle middelen van iedereen, en dus ook een radicale opheffing van ieders zelfbeschikkingsrecht, een radicale centralisering van massa's informatie en beslissingsmachten over alle leden van de samenleving.

Wanneer men inziet dat de connectie tussen egalitarisme en imperialisme geenszins contingent is, begrijpt men ook waarom de egalitaristische politiek tot mislukken gedoemd is. Zelfs als we de politieke ongelijkheid een aannemelijke prijs vinden voor de realisatie van een egalitaristisch beleid, dan nog zullen we moeten toegeven dat dat beleid alleen maar kan werken als de mensen anders zijn dan ze in werkelijkheid zijn.⁵² Zelfs als de macht (of de sleutelposities in het politiek apparaat) in handen is van overtuigde egalitaristen, dan nog is er geen reden om te veronderstellen dat er geen tweestrijd zal zijn onder egalitaristen van verschillende strekking of met verschillende prioriteiten en opvattingen over de meest geschikte methode om bepaalde doeleinden te bereiken. Dat de mogelijkheid van diepgaande meningsverschillen onder egalitaristen niet vergezocht is, is niet zozeer een uitspraak die ingegeven wordt door vertrouwdheid met de egalitaristische literatuur of zelfs met de historische praktijk van regimes die een egalitaristische ideologie aankleven. We hebben toch gezien dat de enig werkelijk relevante maatstaf voor het meten van gelijkheid het gehele leven van ieder mens is. Maar voor zeer vele mensen zal de egalitarist moeten ingrijpen op een moment waarop het grootste deel van hun leven nog voor hen ligt, m.a.w. op een moment waarop men zelfs onder de meest gunstige voorwaarden niet weet hoe "ongelijk" de mensen zijn. Theoretisch is alleen totalitaire controle in staat deze problemen op te lossen. Praktisch is totalitaire controle ofwel een uiterst grof ofwel een uiterst duur instrument—en meestal is hij beide. In elk geval staan we hier voor problemen waarvoor geen bewijsbaar uniek juiste oplossing kan gevonden worden: en in feite mag men verwachten dat er zoveel oplossingen zullen voorgesteld worden als er partijen zijn. Die partijen zullen mekaar het recht moeten betwisten het finale oordeel over die voorgestelde oplossingen uit te spreken, en die strijd zal noodgedwongen de vorm aannemen van een poging om

52 Zie o.a. Frank PARKIN: *Class Inequality and Political order*. New York 1971. "Egalitarianism seems to require a political system in which the state is able to hold in check those social and occupational groups which, by virtue of their skills or education or personal attributes might otherwise attempt to stake claim to a disproportionate share of society's rewards. The most effective way of holding such groups in check is by way denying them the right to organize politically, or, in other ways, to undermine social equality. This presumably is reasoning underlying the Marxist Leninist case for 'the dictatorship of the proletariat.'" (181–182).

controle over zoveel mogelijk middelen (geld, informatie, beslissingsbevoegdheden, eventueel wapens, enz.) te verwerven. Er is geen enkele reden om te geloven dat het mogelijk is in die strijd egalitaristische principes te doen prevaleren. In dergelijke conflicten, anders dan in de mededinging op de markt, geldt de regel “winner takes all”: de zwakke partijen worden geheel uitgesloten van de toegang tot de controle-posten (zo zijn nooit alle partijen in de regering vertegenwoordigd, en kan in de regel slechts één partij de oppositie in een bepaalde administratie of dienst, en de privileges en monopolies die daarmee samenhangen, controleren—en dat wil dan nog meestal zeggen dat een bepaalde fractie van een partij die positie controleert). Vermoedelijk zullen de wisselvalligheden van die strijd uitmonden in een reeks ad hoc compromissen die elke kans op een coherent, gecoördineerd beleid onmogelijk maken. Vanuit het standpunt van ieder der betrokken partijen (die ex hypothesi allemaal van egalitaristische huize zijn) betekenen die compromissen niets anders dan de institutionalisering van ongelijkheden! In een vrije samenleving (met een vrije markteconomie) kan ieder zijn lot verbeteren, door zijn middelen te gebruiken voor productie van de door hem meest gewaardeerde doel bereiken: de mogelijkheid van vrije ruil garandeert dat er geen hinderpalen zijn die beletten dat middelen terecht komen waar ze het meest gewaardeerd worden. Maar vermits “gelijk” verwijst naar een toestand van de samenleving als geheel, is het onmogelijk dat iedereen erin slaagt meer “gelijkheid” te bekomen. Meer “gelijkheid” betekent noodzakelijk meer van een bepaalde conceptie van gelijkheid, en minder van een andere conceptie van gelijkheid (zelfs als de conceptie in geen ander opzicht van de andere verschilt dan door het feit dat ze een langere of korte tijdshorizon impliceert).

Ook de meest overtuigde egalitaristen zullen moeten ervaren dat de epistemische context in de voornaamste beslissingsorganen van een samenleving zeer arm is; en dat ze bijgevolg zullen tegengewerkt worden door hun ondergeschikten en ook door diegenen die zij juist willen beschermen en bevoordelen. Hun maatregelen, gebaseerd op retrospectieve, gefragmenteerde, uitvoerig bewerkte en dus vervormde kennis uit de hand, en beantwoordend aan de simplistische want zorgvuldig gearticuleerde specificaties van deskundigen en administrateurs, kunnen geen rekening houden met de concrete, particuliere, singuliere omstandigheden van alle mensen die er rechtstreeks of onrechtstreeks mee te maken krijgen, en die allen zullen proberen van hun persoonlijke situatie het beste te maken wat

er onder de gegeven omstandigheden (zoals zichzelf, en niet de deskundigen of politieke en administratieve besluitvormers, die zien) van te maken is.⁵³ Dat zal zo zijn, zelfs als deze mensen het in abstracto volledig eens zijn met de begerenswaardigheid van de egalitaristische doelstellingen voor de verwezenlijking waarvan die maatregelen genomen worden. De egalitarist kan niet zonder een buitengewoon duur informatie-systeem en een trouw politie-apparaat; maar daarmee is niet gezegd dat hij zal kunnen slagen zelfs als hij over die dingen kan beschikken. Dat hij niet zonder kan, volgt onmiddellijk uit zijn categorische verwerping van de vrijheid als de weg naar gelijkheid; en dat hij niet kan, zelfs als hij niet zonder is, volgt uit het eenvoudige gegeven dat de informatie waarover hij zou moeten beschikken om zijn problemen op te lossen gewoon niet beschikbaar is (vermits ze betrekking heeft op concrete toekomstige situaties).

Een duur informatie-systeem en een trouw politie-apparaat absorberen heel wat middelen, die daardoor niet langer beschikbaar zijn voor andere doeleinden. Dat betekent dat er in elk geval een afweging zal moeten zijn van het belang van "gelijkheid" t.o.v. het belang van een massa andere zaken, teneinde te kunnen beslissen hoeveel middelen zullen ingezet worden voor het ene doel, en hoeveel beschikbaar gemaakt voor alle andere. Maar vermits deze beslissing noodzakelijk een collectieve beslissing moet zijn (in tegenstelling tot de individuele beslissing, in een vrije samenleving of rechtsorde, hoeveel middelen te besteden aan zelfverdediging en hoeveel aan andere doeleinden), rijst er hier het probleem dat iedereen vermoee-

53 Thomas SOWELL: *Knowledge and Decisions*. New York 1980 214 e.v.; F.A.HAYEK: "The uses of Knowledge in Society" *Individualism and Economic Order*, op.cit. A.ALCHIAN & H.DEMSETZ: "Production, Information Costs, and Economic Organization" in FURUBOTN & PEJOVICH: *The Economics of Property Rights*. op.cit. bij p.443. SOWELL: op.cit., 334-5: "...articulation is crucial to the intellectual process, however limited (and sometimes confusing) it may be in the social decision making process. Articulation, indeed, readily loses information, as noted...in discussions of price control and central planning. The definition or articulation of product characteristics by third parties seldom covers as many dimensions as are unconsciously coordinated in unarticulated market processes"; Hayek, op. cit., p.80: "Today it is almost heresy to suggest that scientific knowledge is not the sum of all knowledge. But a little reflection will show that there is beyond question a body of very important but unorganized knowledge which cannot possibly be called scientific in the sense of knowledge of general rules: the knowledge of particular circumstances of time and place. It is with respect to this that practically every individual has some advantage over all others because he possesses unique information of which beneficial use might be made, but of which use can be made only if the decisions depending on it are left to him or are made with his active cooperation." Over het mislukken van pogingen om complexe systemen te beheren op basis van gearticuleerde, deskundige "rationele" voorschriften, zie o.a. S.PEJOVICH: *Life in the Soviet Union. A Report Card on Socialism*. Fisher Institute, Dallas 1979. B.R.SHENOY: "A Report on Ten Years of Economic Planning in India." *New Individualist Review* 3,2,1964, 13-21. G.WARREN NUTTER: "How Soviet Planning Works" *New Individualist Review* 4, 1, 1965, 20-26.

delijk wel heel verschillende opvattingen over die *trade off* zal hebben. Dat betekent: wat ook de uiteindelijke beslissing moge zijn, heel wat mensen zullen niet gemotiveerd zijn deze spontaan uit te voeren, hetzij omdat ze van mening zijn dat de egalitaristische politiek reeds in het domein van de negatieve marginale opbrengsten zit, hetzij omdat ze van mening zijn dat het niet de moeite loont zich het hart uit het lijf te werken voor het welslagen van een beleid dat, in hun ogen, geen significante egalisering zal teweeg brengen. Die argumenten gelden uiteraard ook voor die mensen die tewerkgesteld zijn in de betrokken informatie- en politie-systemen.

De voor het voeren van een egalitaristisch beleid noodzakelijke controle betekent niet alleen een “economische” kost, in de zin dat gelegenheden om door eigen productie en ruil de eigen welzijnspositie te verbeteren niet kunnen benut worden; ze heeft ook niet alleen een “politieke” kost, in de zin dat er hoe dan ook minder “vrijheid” is. Ze heeft vooral een “morele” kost: het onderdrukken van de zeer menselijke neiging onderling voordelige ruilhandelingen te stellen, afspraken te maken, enz., jaagt deze activiteiten in de illegaliteit, maar doet ze niet verdwijnen. Hypocrisie, leugenachtigheid en corruptie kunnen onder die omstandigheden welig tieren (cf. de Drooglegging in de USA, het zgn. Drugprobleem, prostitutie en illegale speelhuizen, .). Bovendien worden mensen die van het bestaan van dergelijke activiteiten op de hoogte zijn (meestal familieleden, vrienden, kennissen, medewerkers) voor de keuze gesteld, ofwel iemand verraden van wie ze pertinent weten dat hij eigenlijk niemand kwaad doet, alleen maar omdat hij een of andere regel overtreedt, ofwel zich schuldig maken aan medeplichtigheid in het stellen of verbergen van een illegale daad. Het demoraliserend effect van die keuze is duidelijk, vooral als men bedenkt dat de moeilijkheid om aan iemand uit te leggen dat hij zus-of-zo niet mag doen omdat dan de sociale gelijkheid in het gedrang zou komen zo goed als onoverkomelijk is—niet alleen zal zeer waarschijnlijk blijken dat hij een totaal andere conceptie van sociale gelijkheid heeft, maar zeer waarschijnlijk zal hij ook betwisten dat er enig significant verband is tussen een bepaalde particuliere daad en een vage, abstracte conditie van de gehele samenleving die iemand om welke reden dan ook als ‘sociale gelijkheid’ meent te moeten duiden.

Het is bovendien bijzonder naïef te geloven dat het controle-apparaat altijd in handen van de meest overtuigde egalitaristen zal blijven.⁵⁴ Als

54 F.A.HAYEK: *The road to Serfdom*. Chicago 1976, HK 10 (“Why the Worst Get on Top”)

gelijkheid geen absolute waarde is, dan is er altijd een punt waarop een politiek effectieve coalitie kan gevormd worden waarvan de leden de mening toegedaan zijn dat het nu tijd is het controle-apparaat, en de middelen die het bevat, te gaan gebruiken voor andere doeleinden. Zo'n coalitie, die eventueel vanuit het controle-apparaat zelf kan ontstaan, kan uiteraard ermee voortgaan de rest van de samenleving te egaliseren, bijv. door de anderen "naar draagkracht" te belasten ten voordele van de leden van de coalitie zelf. We mogen daarbij niet uit het oog verliezen dat er een significant verschil zal bestaan tussen de houding en de waarden van diegenen die ijveren voor de oprichting van egaliserende, redistributieve instellingen, en de houding en de waarden van diegenen die er later in zullen willen werken. Zelfs als we op naïeve wijze veronderstellen dat alleen oprechte egalitaristen voorstanders zijn van de oprichting van dergelijke instellingen, dan nog kunnen we onze naïviteit niet zo ver drijven dat we ook aannemen dat alleen oprechte egalitaristen zich zullen aangetrokken voelen tot de administratieve en bureaucratische routine die het dagelijks werk van die instellingen uitmaken. Het enkele feit dat die instellingen bedoeld zijn om de toegang tot andermans middelen te vergemakkelijken geeft al een aanduiding m.b.t. het antwoord op de vraag, wie interesse zal vertonen voor de controle (of een deel van de controle) over die instellingen.

Het heeft ook weinig zin hier te verwijzen naar de "democratische controle" waaronder die instellingen zouden moeten geplaatst worden. Er is geen enkele reden om te veronderstellen dat "het volk", of zelfs maar de meerderheid der burgers een hoge waarde aan gelijkheid toekent, en zeker is er geen reden om te veronderstellen dat er onder het volk maar één conceptie van gelijkheid leeft. Als dat wel het geval zou zijn, dan zou er geen behoefte zijn aan een egalitaristische politiek, vermits dan de mensen uit zichzelf gemotiveerd zouden zijn om stapsgewijze, via ruilhandelingen en giften, die conceptie te concretiseren. En als het niet het geval is, dan kan men ook niet zeggen dat "democratische controle" ervoor zal zorgen dat het redistributief apparaat het smalle pad van de egalitaristische deugd zal blijven bewandelen. Bovendien: het is hoe dan ook een zeer moeilijke en zeer dure onderneming voor wie dan ook te willen controleren wat er in de bureaucratische en administratieve diensten gebeurt. De afwezigheid van rechtstreekse controle over een productieproces door de consumenten wordt in de marktsector adequaat gecompenseerd door de mogelijkheid het eindproduct in de praktijk te testen en te oordelen of het de betaalde

prijs wel waard is: is zijn oordeel negatief, dan kan de consument in het vervolg uitkijken naar een andere producent, of tot de conclusie komen dat met de huidige technologische en organisatorische kennis en inspanningen geen voor hem aanvaardbare prijs/kwaliteit verhouding voor het betrokken product mogelijk is. Dergelijke oordelen worden door de bestedingsbeslissingen van de consumenten, via het systeem van relatieve prijzen, aan de producenten medegedeeld, en wel op zo'n manier dat de producent die daarmee geen rekening wil houden ofwel uit de markt zal gedrongen worden, ofwel vrede moet nemen met een marginaal bestaan. In elk geval zal zijn impact op het economisch systeem fel verminderen, wat betekent dat de kans dat hij zal kunnen blijven beslag leggen op schaarse productiefactoren voor de productie van goederen die niemand bereid is te vergoeden, zeer klein wordt. Zo wordt op de markt verspilling ongenadig bestraft (gesteld, uiteraard, dat het gaat om een vrije markt: het geldmonopolie van de staat, met zijn inherent inflationistische tendensen, is waarschijnlijk wel de belangrijkste schending van de principes van de vrije markt—en de belangrijkste bron van verspilling in de Westerse democratieën van het moment).⁵⁵

De controle van de consumenten op de markt is ook niet monolithisch en periodiek; maar selectief en continu. Als consument levert men feedback aan de producenten van die goederen en diensten die in de bestedingsbeslissingen van de betrokkene geïnteresseerd zijn, en neemt men die beslissingen op basis van ervaringen met de producten van specifieke producenten—en dit min of meer onafhankelijk van de ervaringen van andere consumenten. Er is geen sprake van dat de oordelen van de individuele consumenten eerst moeten verzameld worden en geaggregeerd in een collectief oordeel dat dan op fictieve wijze moet toegeschreven worden aan een fictief wezen dat men dan 'De Consument' kan noemen. En er is ook geen sprake van dat wat de consumenten beoordelen niet een massa individuele producten is, maar één homogeen, ondeelbaar goed dat men dan 'De Output' kan noemen.

Een dergelijke goedkope, effectieve, gespecialiseerde en continue con-

55 MISES: *Human Action*. op.cit. 434–444, MISES: *The Theory of Money and Credit*. Foundation for Economic Education, Inc., Irvington-on-Hudson, N.Y. 1971, vooral het derde deel. Zie ook R.E.WAGNER & J.M.BUCHANAN: *Democracy in Deficit: The Legacy of Lord Keynes*. New York 1977. R.E.WAGNER & R.D.TOLLISON: *Balanced Budgets. Fiscal responsibility and the Constitution*. Cato Institute. San Francisco 1980. R.E. WAGNER: "Boom and Bust: The Political Economy of Economic Disorder" *Journal of Libertarian Studies* 4.1.1980. 1–37. W.REES-MOGG: *The Reigning Error: The Crisis of World Inflation*. London 1974.

trole ligt geheel buiten het bereik van de consumenten van de output van op monopolistische wijze georganiseerde, bureaucratische instellingen. Er is geen effectieve feedback van de consumenten (sic) van het goed “gelijkheid” naar de producenten ervan. Hoe kan iemand dat product testen of beoordelen? Hoe kan iemand op effectieve manier zijn oordeel meedelen als de producent van het product zelf bepaalt wat en hoeveel de consument moet afstaan opdat het product zelfs maar zou kunnen bestaan? En waarom zou iemand dat zelfs maar proberen als “gelijkheid” per definitie een goed is dat maar door één producent op uniforme, voor iedereen identieke wijze kan geleverd worden—zodat er geen hoop is op marginale aanpassingen aan de behoeften en oordelen van een individueel consument, die bovendien niet eens de optie heeft voor eigen rekening veranderingen in het produkt aan te brengen? Hoe kan, in afwezigheid van mededinging, de consument uitvissen of de “gelijkheid” die door de huidige administratie geleverd wordt inderdaad de beste is die onder de huidige omstandigheden kan geleverd worden? De meeste burgers hebben noch tijd noch zin om zich vertrouwd te maken met alle elementen die een rol spelen in de besluitvorming en de prestatie van de bureaucratie, zodat het de administratie niet moeilijk zal vallen haar critici het zwijgen op te leggen door deze te wijzen op het feit dat ze helemaal niet vertrouwd zijn met de relevante factoren en gegevens. Wie kan ze tegenspreken? Wie kan haar bewering weerleggen als ze voorhoudt dat haar huidige maatregelen passen in een beleid op lange termijn en dat het onredelijk is nu de resultaten te verwachten van een programma dat nog maar pas van start is gegaan? Uiteindelijk zal het de administratie zelf zijn die de criteria voor haar prestatie moet bepalen—en dan is het voor haar niet moeilijk (via opeenvolgende aanpassingen van haar actie-plan aan de “nieuwe gegevens”) de criteria zo te kiezen dat de bekomen resultaten als een succes (onder die criteria) kunnen bestempeld worden.

Waarschijnlijk de meest kwetsbare presuppositie van de egalitaristen is hun geloof dat productie een automatisch proces is, dat er altijd een bepaalde hoeveelheid diensten en goederen zal aanwezig zijn die men willekeurig kan verdelen, en dat de wijze waarop verdeeld wordt geen noemenswaardige invloed zal hebben op de productie, d.w.z. op de in een volgende periode te verdelen hoeveelheid goederen en ten. Zoals de marxisten geloven dat de ontplooiing van de productieve krachten onder het kapitalisme kan losgekoppeld worden van de specifieke instellingen

van het kapitalisme, zo geloven de egalitaristen dat productie en distributie onafhankelijke processen zijn—in navolging van J.S.Mill. In *Political Economy* schrijft hij:

“De wetten en de voorwaarden van de productie van de welvaart hebben het karakter van fysische waarheden. Er is in deze wetten niets wat enige plaats openlaat voor keuze en willekeur... in tegenstelling tot de distributie van de welvaart. Die is enkel en alleen een kwestie van menselijke instellingen. Eens de dingen geproduceerd, kunnen ze door de mensen, individueel of collectief, naar willekeur herverdeeld worden.”⁵⁶

Hayeks antwoord op deze passus is instructief:

“Ja, eenmaal, maar nooit een tweede maal, want het probleem van de productie kan niet worden gescheiden van het probleem van de distributie. Goederen worden alleen geproduceerd als de producent verwacht dat de productie lonend zal zijn. Het is het prijsmechanisme, dat de producenten daarover inlicht. Het prijsmechanisme regelt niet alleen de distributie maar ook de productie. Zonder dat mechanisme zullen de goederen die de politici en de ambtenaren denken te kunnen verdelen nooit gefabriceerd worden. Ik wil best toegeven dat wij de goederen in de samenleving naar bepaalde maatstaven van verdienste zouden moeten verdelen als wij vrij zouden zijn om goederen naar believen te verdelen. Maar die vrijheid zullen we nooit hebben en daarmee valt de basis weg van het overheidsbeleid inzake welvaartsverdeling.”⁵⁷

Mensen hebben verwachtingen: als de producenten verwachten dat hun inkomen uit hun productie door anderen zal herverdeeld worden (gestolen, geconfisqueerd), dan zullen zij daarmee rekening houden in hun productieplannen, en eventueel afzien van verdere productie (of hun productie

56 J.S.MILL: *Principles of Political Economy*, III/1, pp. 199–200 in uitgave Augustus Kelley, New York 1969.

57 F.A.HAYEK: *De weg naar moderne slavernij*. Brussel 1980. voorwoord, p.11. Cf. K.MARX: *Grundrisse*. (Ed.D.MCLELLAN). New York 1971. p.151: “The means of distribution are the relations of production themselves, but sub specie distributionis. Thus it is quite absurd to say, as J.S.Mill does..., that: ‘The laws and conditions of the production of wealth partake of the character of physical truths... It is not so with the distribution of wealth. This is a matter of human institutions solely’... (Once machines become the property of associated workers) an altered means of distribution will derive from a new altered basis of production emerging from the historical process.” Deze passus volstaat eigenlijk al om aan te tonen hoezeer ondanks alle retoriek, Marx afwezig is in de “linkse” politiek, en hoezeer deze in de schuld staat bij redistributionisten als J.S.Mill. Hoewel Marx de eenheid van productie en distributie erkent, toch blijft dat inzicht in constructief opzicht steriel: hij zag niet in dat de subjectieve en (vooral) de objectieve voorwaarden voor de bestaansmogelijkheid van een efficiënt werkende communistische samenleving van die aard zijn dat ze niet kunnen gerealiseerd worden. Voor een vroege kritiek, zie: E.S.ROBERTSON: “The Impracticability of Socialism” in Thomas MACKAY: *A Plea for Liberty: An Argument Against Socialism and Socialistic Legislation*. New York 1891; herdruk: Liberty Classics. Indianapolis 1981.

verborgen houden: sluikarbeid). Bovendien zullen zij snel beseffen dat het lonender kan zijn toe te treden tot de partij van diegenen die andermans productie verdelen, dan zich als producent uit te sloven, financiële risico's te lopen, enz. Wie zaait verwacht te oogsten, en zaait omdat hij verwacht te oogsten. Wie verwacht dat anderen zullen oogsten wat hij zaait, eet het zaaigoed op. Mills veronderstelling dat productie niet door verwachtingen beïnvloed wordt is absurd. De paradox is dat Mill een van de meest bekwame uitleggers van de Wet van Say was, en zelfs een enthousiast exponent ervan.⁵⁸ Zijn stelling betreffende de scheiding van productie en distributie was echter een manifeste ontkenning van de geldigheid van die wet.

Mills autoriteit als auteur van het meest gelezen handboek voor politieke economie in de tweede helft van de negentiende eeuw, verleende voldoende invloed aan redistributivisten en egalitaristen om deze toe te laten zonder vrees voor massale tegenspraak de Wet van Say (en de praxeologische inzichten waarop deze berust) overboord te zetten en de politieke economie te transformeren van een kritisch-analytische wetenschap in een theoretisch vehikel voor allerlei "sociale hervormingen". Zo verdween het inzicht dat productie een doelgerichte activiteit is naar de achtergrond van de economische discussie.

De Wet van Say geeft uitdrukking aan de idee dat mensen produceren om te kunnen consumeren, m.a.w. dat het aanbod zijn eigen vraag creëert: wie produceert en aanbiedt vraagt meteen—ofwel produceert hij zelf iets wat hijzelf vraagt (autistische ruil), ofwel produceert hij datgene wat volgens hem voldoende door anderen op prijs wordt gesteld om hen te motiveren hem in ruil iets aan te bieden wat hij verlangt, en wel zozeer dat hij bereid zal zijn, zijn product in ruil voor het aangeboden af te staan. Productie, niet in de technische, maar in de economische betekenis van het woord, is de doelgerichte activiteit waardoor middelen die niet onmiddellijk beschikbaar zijn voor consumptie door de uiteindelijke consument voor diens consumptie beschikbaar gemaakt worden. De producent produceert omdat hij wil consumeren (zijn doelen bereiken, wat die ook mogen zijn). Daarom zal hij vaak voor de markt produceren, omdat hij gelooft dat hij zijn doelen beter zal kunnen bereiken via deelname aan het ruilverkeer dan door zich

⁵⁸ Zie "Of the Influence of Consumption on Production" in J.S.MILL: *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*. London 1844. De Wet van Say, zie J.B.SAY: *Traité d'économie politique*. Paris 1803. 5^o uitg. 1826. НК 15. (Ook in H.HAZLITT: *The Critics of Keynesian Economics*. New Rochelle. N.Y. 1977). De "paradox" van Mills onbegrip voor de Wet van Say in de *Political Economy* wordt verklaard in zijn *Autobiography*, Boston 1969. p.138–149, waar hij het heeft over de invloed van zijn vrouw Harriet Taylor en haar socialistische sympathieën op zijn stellingnamen.

te beperken tot autistische ruil. Wie deelneemt aan het ruilverkeer kan immers zijn middelen op radicale wijze transformeren en reconstitueren: bijv. stenen vervangen door brood, enz.

De Wet van Say ontkennen is zichzelf elke mogelijkheid ontnemen de economische realiteit te begrijpen. De productiedistributie dichotomie is een uiting van dat onbegrip. Productie wordt geleid door verwachtingen omtrent de “distributie” van het product. Productie is immers geen automatisch verlopend proces van fysieke transformatie van grondstoffen in gebruiksklare middelen, maar de veruitwendiging van het menselijk zoeken naar wegen van meer adequate behoeftenbevrediging. Het is m.a.w. verkeerdt, althans vanuit het standpunt van de wetenschappelijke economische analyse, de fysieke transformatie van grondstoffen (gesitueerd op een bepaalde plaats) in gebruiksklare middelen (op een andere plaats) als formeel object van onderzoek te nemen. De technische en geografische transformatie van “land” (in de vorm van runderen en erts-lagen) in schoenen aan de voeten van de consumenten—de productie van schoeisel—is geen formeel object van economische analyse. We moeten ons integendeel concentreren op de personen die dat proces mogelijk maken en aan de gang houden: dan zien we dat wat zij doen niet gemotiveerd wordt door de wens schoenen te maken, noch door de eisen van de schoenenproductie als dusdanig, maar door hun wens hun behoeften aan, en verlangens naar duizend-en-één dingen zo goed mogelijk te bevredigen. De productie van schoenen is slechts verzekerd zolang er mensen zijn die in dat productieproces hun beste overlevingskansen zien. M.a.w. de productie van schoenen is geen onwrikbaar gegeven, maar een efemeer en broos verschijnsel—hoe solide ook de machines en gebouwen en zelfs het eindproduct er mogen uitzien—waarvan de essentie een zekere configuratie van verwachtingen is. Sommige mensen wijden zich aan de productie van schoenen omdat ze geloven dat anderen bereid zijn hun (de makers van de schoenen) voldoende te betalen opdat dezen in staat zouden zijn hun behoeften en verlangens naar best vermogen te bevredigen. Er worden slechts schoenen gemaakt zolang die verwachtingen geconfirmeerd worden. Anders gezegd: de eigenlijke werkgevers in de schoennijverheid zijn de consumenten: zij maken dat er schoenen gemaakt worden. De ondernemers, arbeiders, boeren, ontwerpers, bedienden, enz. die bij de productie van schoenen betrokken zijn, doen dat niet omdat ze schoenen willen produceren, maar omdat ze eropuit zijn voor zichzelf een regelmatige stroom van een uiterst

ruikbaar goed (geld) te produceren. Voor hen verliezen alle bijzonderheden van de schoenenproductie als een technisch proces al hun relevantie vanaf het moment dat zij hun vergoeding (loon, interest, enz.) ontvangen. Die vergoeding is hun product, en dat product is voor hen niet meer dan een middel om de productie van hun doelen te voltooien—het is het resultaat van een bepaalde productiefase in hun persoonlijk productieproces, een proces dat geleid wordt door hun persoonlijke opinies over wat waard is geconsumeerd te worden en over welke methoden het meest geschikt zijn om de consumptie van die doeleinden optimaal te realiseren.

De mensen die bij het maken van schoenen betrokken zijn zal het weinig uitmaken wat er met de productie (de geproduceerde schoenen) gebeurt, en evenmin wie die schoenen uiteindelijk draagt. Maar dat betekent niet dat productie (in de economische betekenis) en distributie los van mekaar staan: de onverschilligheid van de producenten t.o.v. de uiteindelijke bestemming van hun product wordt geconditioneerd door het feit dat zij hun vergoeding integraal ontvangen. Maar dat is juist het feit waaraan distributivisten en egalitaristen aanstoot nemen! Zij zijn niet van plan met eigen middelen alle geproduceerde schoenen op te kopen en deze “gelijk” of “evenredig met de ene of de andere status in een bepaalde hiërarchie” te verdelen; zij zijn juist van plan beslag te leggen op de vergoedingen van de producenten (op het dat–waarom–de–producenten–produceren) om de uitvoering van hun schemata te kunnen financieren. M.a.w. zij zijn van plan rechtstreeks in het economisch productie-proces in te grijpen. Zij zien niet in dat productie, zoals elk praxeologisch begrip, betrekking heeft op een verschijnsel dat alleen prospectief, teleologisch kan bestudeerd en geanalyseerd worden; en ook niet dat het ogenschijnlijk louter technisch probleem van de productie bepaald wordt door een massa “gegevens” die alleen maar “gegevens” kunnen blijven als de institutionele context van de produktie ongewijzigd blijft.

Het is nuttig nog even te blijven stilstaan bij de Wet van Say, teneinde enig licht te werpen op de manier waarop een egalitaristische interventiepolitiek productie en distributie van de welvaart ontwricht. Het fundamentele inzicht waarop die wet berust is, zoals gezegd, dat mensen produceren om te kunnen consumeren. Dat is de reden waarom “productie de vraag schept”: produceren of aanbieden is vragen. De Wet van Say is geen empirische hypothese maar een logische identiteit, en elke economische theorie die deze identiteit miskent is daardoor alleen al contradictorisch. Bezinning over de

betekenis van deze Wet maakt duidelijk dat het economisch probleem van een samenleving een coördinatieprobleem is.⁵⁹ Men produceert voor de markt als en alleen als men hoopt op die manier beter in de eigen behoeften te kunnen voorzien dan op een andere manier. Wat men produceert voor de markt wordt uiteraard bepaald door de eigen middelen of mogelijkheden, maar ook door hypothesen over de toekomstige behoeften van anderen. Het komt er dus op aan, wanneer men voor de markt wil produceren, de toekomstige vraag van anderen goed te anticiperen. Dat geldt voor iedereen: in die zin is het marktproces de poging van zeer vele mensen die alle proberen, zo goed en zo kwaad als het gaat met de informatie, kennis en middelen waarover ze kunnen beschikken, hun plannen onderling te coördineren. Het economisch probleem is een coördinatie-probleem, met als voornaamste kenmerk het feit dat, zoals Hayek opmerkt, de informatie nodig voor de mathematisch correcte oplossing ervan aan niemand “gegeven” is, maar integendeel verspreid is over de gehele samenleving.

Het is derhalve bijzonder naïef te stellen dat een “rationele” oplossing van dit coördinatie-probleem vereist dat alle betrokkenen bijeenkomen en na grondig onderzoek van alle relevante gegevens over de beschikbare middelen, de kennis, de preferenties en de doelstellingen, één productie- en distributieplan opstellen en uitvoeren. Zo’n aanpak is echter niet alleen

59 Cf. F.A. HAYEK: “The Uses of Knowledge in Society” in F.A.HAYEK: *Individualism and Economic Order*. London 1976. p.77. Deze klassieke passus verdient in zijn geheel geciteerd te worden: “What is the problem we wish to solve when we try to construct a rational economic order? On certain familiar assumptions the answer is simple enough. If we possess all the relevant information, if we can start out from a given system of preferences, and if we command complete knowledge of available means, the problem which remains is purely one of logic. That is, the answer to the question of what is the best use of the available means is implicit in our assumptions. The conditions which the solution of this optimum problem must satisfy have been fully worked out and can be stated best in mathematical form: put at their briefest, they are that the marginal rates of substitution between any two commodities or factors must be the same in all their different uses. This, however, is emphatically not the economic problem which society faces. And the economic calculus which we have developed to solve this logical problem, though an important step toward the solution of the economic problem of society, does not yet provide an answer to it. The reason for this is that the “data” from which the economic calculus starts are never “given” to a single mind which could work out the implications, and can never be so given. The peculiar character of the problem of a rational economic order is determined precisely by the fact that the knowledge of the circumstances of which we must make use never exists in concentrated or integrated form but solely as the dispersed bits of incomplete and frequently contradictory knowledge which all the separate individuals possess. The economic problem of society is thus not merely a problem of how to allocate “given” resources—if “given” is taken to mean given to a single mind which deliberately solves the problem set by those “data”. It is rather a problem of how to secure the best use of resources known to any of the members of the society, for ends whose relative importance only these individuals know. Or, to put it briefly, it is a problem of the utilization of knowledge which is not given to anyone in its totality.” Zie ook G.P.O’DRISCOLL: *Economics as a Coordination Problem: The Contribution of F.A.Hayek*. Kansas City 1977.

tijdrovend en onpraktisch, hij is gewoon logisch onmogelijk. Niet alleen is het logisch onmogelijk een coherente “sociale preferentieschaal” te waarborgen (zoals Arrow heeft aangetoond), en niet alleen is het onmogelijk zonder een markt voor productiemiddelen een rationele keuze te maken m.b.t. verschillende productietechnieken en op die manier verspilling te vermijden en te minimaliseren (zoals Mises heeft aangetoond), het is ook onmogelijk in zo’n systeem enige waarborg in te bouwen dat de beslissingen die in zo’n context genomen worden onafhankelijk zijn van de persoon van de besluitvormer op een bepaalde plaats in dit allesomvattend productiesysteem (zoals Buchanan heeft aangetoond).⁶⁰

De enige andere oplossing voor het coördinatieprobleem is radicale decentralisatie en coördinatie, niet ex ante, maar ex post via het “prijsmechanisme”.⁶¹ Dat prijsmechanisme is uiteraard geen mechanisme in de letterlijke zin van het woord, maar een gigantisch informatie-systeem, waaruit de producenten kunnen opmaken welke dingen (goederen en diensten) in te geringe mate worden aangeboden en de consumenten welke dingen in te hoge mate worden gevraagd, en ook waar er meer en waar er minder aangeboden en gevraagd wordt. Producenten en consumenten zijn uiteraard meestal dezelfde personen in verschillende rollen. Producenten zijn mensen die ceteris paribus hun geldinkomen trachten te maximaliseren juist omdat ze in staat willen zijn hun doelstellingen zo volledig mogelijk te realiseren. Omdat zij dat willen moeten ze trachten ceteris paribus hun productieve activiteit zo lonend of winstgevend mogelijk aan te wenden; en dat kunnen zij alleen maar doen, via de markt (d.w.z. zonder gebruik van grensoverschrijdend geweld), als zij dingen produceren die door hun potentiële klanten het meest op prijs gesteld worden. “Productie voor winst” is “productie voor gebruik”. Het systeem van relatieve prijzen registreert voortdurend, van minuut tot minuut elke wijziging in de relevante gegevens die de ene of de andere deelnemer aan het marktproces ertoe brengt zijn productie- of consumptieplannen te wijzigen. Wie dergelijke via het prijzensysteem medegedeelde wijzigingen relevant vindt kan, als hij dat wil, zijn productie- en consumptieplannen wijzigen, en zijn reactie wordt opnieuw via het prijzensysteem meegedeeld

60 K.J.ARROW: *Social Choice and Individual Values*. New Haven, 1964. MISES: *Human Action*. Chicago 1966, deel 5 (“Social Cooperation without a Market”). BUCHANAN: *Cost and Choice*. Chicago 1969.

61 Zie HAYEK: op.cit. bij p.458, en HAYEK: “Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren” in HAYEK: *Freiburger Studien*. Tübingen 1969.

aan anderen, die op hun beurt de gelegenheid hebben die verandering te evalueren en, als zij het de moeite waard vinden, hun plannen kunnen wijzigen. Men kan bewijzen dat het marktproces op elk moment tendeeft naar een evenwichtstoestand waarin iedereen al zijn plannen kan realiseren, maar natuurlijk niet dat die evenwichtstoestand zal bereikt worden: elke wijziging in de fundamentele marktgegevens—doelstellingen, preferenties, kennis, gezondheidstoestand van de verschillende deelnemers aan het marktproces, ontdekkingen, uitvindingen, klimatologische en andere natuurlijke veranderingen—impliceert een wijziging in de evenwichtstoestand. Op geen enkel moment is het mogelijk te zeggen hoe de door de op dat moment bestaande objectieve situatie bepaalde evenwichtstoestand eruit ziet, aangezien niemand op dat moment weet of kan weten wat de op dat moment bestaande objectieve situatie is. De realiteit van die veranderingen motiveert de mensen tot voortdurende waakzaamheid, maar uiteraard blijft iedereen vrij niet waakzaam te zijn of bepaalde evoluties te negeren teneinde zich te kunnen concentreren op de voltooiing van zijn plannen: niet iedere verandering is voor iedereen relevant.

Het essentiële punt is dat waar *ex ante* coördinatie principieel onmogelijk is, *ex post* coördinatie door middel van het prijzensysteem wel mogelijk is. Welnu, die prijzen zijn gewoon hoeveelheden geld die van de ene persoon aan de andere worden overgedragen, en komen tot stand enkel en alleen omdat er op elk moment mensen zijn die meer waarde hechten aan bepaalde goederen of diensten en minder aan een bepaalde hoeveelheid geld en mensen die juist de omgekeerde relatieve waardering hebben voor die goederen en die hoeveelheden geld. Men ziet onmiddellijk dat egalisatie van de geldinkomens een ingreep is in het systeem der relatieve prijzen, en bijgevolg in het centrale mechanisme dat de *ex post* coördinatie van de plannen van de verschillende deelnemers aan het marktproces pas mogelijk maakt. Egalitaristische voorstellen gebaseerd op de veronderstelling dat productie en distributie van mekaar onafhankelijke processen zijn, gaan ervan uit dat de producenten alleen maar geïnteresseerd zijn in hun inkomen vóór de herverdeling (vóór belastingheffing), m.a.w. dat zij hun productiebeslissingen nemen alsof ze niet weten dat een deel van hun inkomen uit productie zal afgepakt worden. Maar dat is uiteraard absurd. Weliswaar vergen reacties op dergelijke maatregelen tijd, aangezien vele mensen zullen moeten gaan uitkijken naar alternatieven en zullen moeten gaan rekenen en evalueren, maar in elk geval zullen velen hun plannen

wijzigen en zullen de jongeren van in den beginne het effect van die maatregelen in hun planning anticiperen.

De egalitaristische politiek grijpt dus rechtstreeks in in het domein van de productie-beslissingen en maakt dat productie voor de markt relatief minder waard is als andere bezigheden. Sommige producenten ondervinden dat de andere producenten veel minder geneigd zijn te produceren wat zij vragen (en waarvoor zij produceren om het te kunnen vragen); anderen ervaren dat hun inkomen in veel geringer mate afhankelijk is van de mate waarin zij de vraag van hun medemensen correct anticiperen. De eerstgenoemden zullen minder geneigd zijn die dingen te produceren die door de anderen gevraagd worden (zodat de waarde van het geld ook voor dezen gaat dalen, aangezien de dingen die zij met dat geld kunnen kopen minder en minder afgestemd zijn op hun meest dringende behoeften en verlangens), en de laatstgenoemden zullen eveneens weinig gemotiveerd zijn de behoeften van anderen te anticiperen.

Uiteindelijk probeert iedereen nog alleen te doen wat hij graag doet zonder zich zorgen te maken over de productie van de middelen die daarvoor nodig zijn: die tracht hij te winnen in het herverdelingsproces. Dat stadium vindt men goed vertegenwoordigd in het gedrag van vele milieubeschermers, sociale werkers, consumentenbeschermers, ontwikkelingshulpverleners, mensen in de volwassenen-vorming, lichamelijke opvoeding, academici, politici, enz. die het maar normaal vinden dat anderen de middelen verschaffen voor hun "zinnig werk".

Het egalitarisme atomiseert de samenleving. Het ondermijnt het marktproces waarin ieder deelnemer weet dat de beste manier om zijn doelstellingen te realiseren erin bestaat bij te dragen tot het verwezenlijken van de doelstellingen van anderen, en het bevordert de autistische ruil. Degenen die tot de bevinding komen dat datgene waarvoor ze werken toch niet beschikbaar komt via de markt en diegenen die ontdekken dat er wegen zijn om zich een inkomen te verwerven zonder de onzekerheden van de markt te trotseren zullen niet nalaten daar hun conclusies uit te trekken.

Het is evident dat naarmate de herverdelingsmechanismen belangrijker worden, het ook interessanter wordt te investeren in het verwerven van macht en invloed in de herverdelende organen zelf. Bovendien zal het nodig zijn, om de productie draaiende te houden, stimuli te creëren in de vorm van voordelen en privileges verbonden aan bepaalde posities en activiteiten. Naarmate het geldbezit minder belangrijk wordt als factor van

ongelijkheid neemt het belang van de factor macht en invloed toe. Het is duidelijk dat de ongelijkheid in de geldinkomens van een geheel andere aard is als de ongelijkheid in macht en invloed. Als A vandaag een inkomen heeft dat tien keer hoger is dan het inkomen van B, en B heeft morgen een inkomen dat tien keer hoger is als het inkomen van A dan blijft de ongelijkheid in groep (A + B) op ieder moment zeer hoog, maar over het geheel van de periode is er geen ongelijkheid. Welnu, het voorkomen van dergelijke verschuivingen is veel belangrijker en waarschijnlijker in het marktverkeer dan in het politiek-bureaucratisch complex van de transfermaatschappij. Macht en invloed zijn verbonden aan posities of toegang tot posities in een vrij formeel en weinig beweeglijk systeem van min of meer adequaat afgebakende bevoegdheidssferen. Zij zijn m.a.w. verbonden aan politiek in stand gehouden monopolies en privileges, aan exclusieve procedures, e.d., en worden nog gevoelig versterkt door de gewoonte van de interne opvolging. Zeer zeker is er in dat politiek-bureaucratisch complex geen equivalent van de vrije toetreding tot de markt. Dat A een bakker is sluit niet uit dat B zich, ook als bakker vestigt, maar dat C directeur is van de dienst voor buitenlandse handel van het ministerie voor economische zaken sluit wel uit dat D zich vestigt als directeur van de dienst voor buitenlandse handel van een onafhankelijk ministerie van economische zaken. Wat er ook met de geldinkomens moge gebeuren, er kan geen twijfel over bestaan dat dergelijke monopolies en privileges heel wat rente moeten opleveren voor de gegadigden en dat anderen er heel wat voor over zullen hebben om zich bij dezen in de gunst te werken. Schattingen in sommige landen laten verstaan dat het niet uitzonderlijk is dat tot 25% van het nationaal inkomen wordt uitgegeven aan "rent-seeking activities" (corruptie in alle vormen, kweken van good will bij allerlei instanties, enz.).⁶² Wanneer de ongelijkheid vooral tot uiting komt in macht en invloed, dus in het feit dat verschillende mensen zich op verschillende "afstanden" van de machtscentra bevinden, dan is die ongelijkheid geformaliseerd en geïnstitutionaliseerd. Aan dergelijke ongelijkheden is weinig te verhelpen. Men kan wel trachten zelf een positie in de gesloten hiërarchie te veroveren, maar dat brengt niet meer gelijkheid voort: het enige resultaat is dat nu iemand anders aan het langste eind trekt.

62 R.B.MACKENZIE: *Bound to be Free*. Stanford 1982. S.ANDRESKI: *Parasitism and Subversion: The Case of Latin America*. London 1966.

Als men de rol van het geld in de coördinatie van de handelingen van vele miljoenen of miljarden mensen uitschakelt, dan moet men die rol door iets anders vervangen. Coördinatie zonder ongelijkheid is onmogelijk: het is op elk moment nodig dat de ene gemotiveerd wordt op de ingeslagen weg voort te gaan, en de andere van koers te veranderen. Als men coördinatie via het prijsmechanisme verwerpt, dan moet er een andere methode gevolgd worden. Die andere methode wordt gekenmerkt door haar eigen ongelijkheden, en biedt bovendien geen garantie van een gelijkheid der geldinkomens: diegenen die de macht hebben de geldinkomens gelijk te houden hebben ook de macht ze ongelijk te houden. Het is geen wilde speculatie maar een alledaags feit dat heel wat economische ongelijkheden tenminste gedeeltelijk het resultaat zijn van verschillen in politieke macht.

BESLUIT

Vele mensen die zeggen dat ze “voor meer gelijkheid” (economische gelijkheid) zijn, schijnen te geloven dat al wie hun egalitaristische voorstellen verwerpt ipso facto “voor meer ongelijkheid” is. Dat is onzinnig. Een libertarist is niet “voor meer ongelijkheid”: een libertarist verwerpt de idee dat de door de egalitarist voorgestelde beperkingen van het individueel zelfbeschikkingsrecht voldoende of nodig of zelfs maar nuttig zijn om meer gelijkheid te bereiken. Het meningsverschil heeft niet betrekking op het doel, meer gelijkheid, maar op de middelen om dat doel te bereiken, op de wegen naar dat doel. Voor de libertarist is de rechtsgelijkheid, de vrijheid, de juiste weg naar meer gelijkheid.

Weliswaar staart hij zich niet blind op gelijkheid als een esthetisch ideaal, kijkt hij niet vooruit naar een samenleving waarin statistische of andere observatie een beeld van gelijke welvaart te zien geeft, maar dat betekent niet dat gelijkheid voor hem geen waarde is. Ook maakt de libertarist zich geen zorgen om de ongelijkheden die zich manifesteren in een vrije samenleving, vermits zolang deze ongelijkheden niet berusten op politieke onderdrukking, deze ongelijkheden noodzakelijk efemeer en voorbijgaand zijn. Alle economische ongelijkheden hebben de neiging te verdwijnen onder competitieve druk, en al wordt die neiging constant tegengewerkt door het optreden van wijzigingen in de onderliggende, fundamentele marktgegevens die door de ene sneller en door de andere langzamer worden bemerkt

en ingecalculeerd, dat betekent niet dat die neiging niet bestaat.

Voor de libertarist zijn niet de gemeten ongelijkheden als dusdanig van belang, maar de institutionele context waarin ze zich voordoen: geeft deze context de mensen de gelegenheid het beste van zichzelf te geven of niet? Dat is de relevante vraag. De hierboven aangehaalde tegenstelling tussen commensurabele en incommensurabele gelijkheid is hier relevant. Voor de libertarist is het van meer belang dat ieder de gelegenheid heeft zichzelf als eindig wezen ten volle te ontplooien, zodanig dat iedereen in die dimensie die uniek de zijne is, kop en schouders boven alle anderen uitsteekt, dan dat iedereen in een atmosfeer van jaloersheid en afgunst gedwongen wordt zijn leven af te stemmen op ieders middelmaat.

Als we de tegenstelling tussen egalitaristen en libertaristen projecteren op het beleidsniveau in een staat, dan moeten we zeggen dat als de overheid er niet in slaagt ieders vrijheid in gelijke mate te beschermen, zij er a fortiori niet in kan slagen in welk ander opzicht dan ook haar burgers gelijk te behandelen. Als de overheid zou proberen iets anders te doen, dan moet zij agressie plegen tegen de ene en ten voordele van de andere, en dan wordt zij automatisch de inzet van een machtsstrijd van de enen tegen de anderen, waarvan de uitkomst niet te voorspellen is. Omgekeerd: als de politieke controle van de burgers niet in staat is erover te waken dat de overheid zich ertoe beperkt ieders vrijheid te beschermen, dan zijn zij er a fortiori niet toe in staat op een adequate manier erover te waken dat de overheid elke andere taak naar behoren vervult. Elke ruimere opdracht transformeert de staat immers in een instrument waarmee de ene groep van burgers de andere kan uitbuiten.

Uiteindelijk blijft van het egalitarisme niets anders over dan het vage sentiment dat meer gelijkheid beter is dan meer ongelijkheid. Daarmee zullen maar weinigen het oneens zijn. Maar in geen geval kan men zeggen dat de egalitaristen een argument hebben om de vrijheid, zoals gedefinieerd in termen van het individueel zelfbeschikkingsrecht, op te offeren voor meer gelijkheid. Om te beginnen met de constructie van zo'n argument zouden ze er vooreerst moeten in slagen aan te tonen dat ieder mens recht op leven heeft en dus recht op levensmiddelen (en niet slechts recht op zijn middelen). Maar niemand is er ooit in geslaagd zo'n recht af te leiden uit argumenten die niet van toepassing zijn op planten en dieren. Er is dus geen enkele reden om, onder egalitaristische druk, het individueel zelfbeschikkingsrecht, dat wel fundeerbaar en volledig-bepaalbaar is, over

boord te werpen voor wat in feite niet meer is dan een slogan. Nogmaals: het fundamenteel rechtsbeginsel verbiedt alleen het gebruik van grensoverschrijdend geweld, ook in de poging een aangenaamer en rechtvaardiger samenleving te creëren. Het vraagt ons niet de gelijkheid op te offeren voor wat dan ook; het vraagt ons enkel mekaars eigenheid en individualiteit te respecteren.

Als egalitaristen desondanks menen dat ongelijkheid per se een excuus is om grensoverschrijdend geweld te gebruiken, dan geloof ik dat we mogen zeggen dat ze tot dezelfde categorie behoren als diegenen die de stabiliteit van het regime, de economische groei, de ware godsdienst of de juiste moraal, enz. als een dergelijk excuus hebben aangegrepen om hun visies en belangen aan anderen op te dringen, d.w.z. om anderen als autonome morele subjecten te vernietigen. Net zomin als geluk bereikbaar is voor diegenen die met alle geweld gelukkig willen zijn, net zomin is de gelijkheid bereikbaar voor diegenen die met alle geweld iedereen gelijk willen hebben.

8

RECHT EN STAAT

“The point to remember is that what the government gives it must first take away.”

J.S. Coleman

INLEIDING

WAARSCHIJNLIJK EEN VAN de grootste mysteries die de 19e eeuw ons heeft nagelaten is de kracht van al die collectivistische concepties (de Natie, de Staat, de Klasse, het Ras, het Volk, enz.), die al de vooruitgang die de 18^o eeuw op het vlak van de menswetenschappen en de politieke filosofie had gezien bijna geheel ongedaan wisten te maken.

Het is tekenend dat de staatsmythe als gevolg van al deze mystificaties zo'n felle come-back kon maken. Nochtans was de klassiek liberale visie op de staat niet dood. Volgens die visie was er geen sprake van een tegenstelling tussen het individu en de staat of de gemeenschap: er was een tegenstelling tussen rechtmatig gedrag en onrechtmatig gedrag, tussen samenwerking op basis van vrijwilligheid en samenwerking op basis van meester-slaaf verhoudingen. De klassieke liberale theorie van de staat was de zogenaamde veroveringstheorie, nl. dat de oorsprong van de staat te

zoeken is in onderwerping en uitbuiting. Volgens deze theorie was de staat niets anders dan een organisatie via dewelke sommige individuen andere individuen probeerden uit te buiten en te onderdrukken. Die theorie werd kernachtig verwoord door Franz Oppenheimer:

“Wat is de Staat als een sociologisch concept? De Staat, volledig in zijn genesis, en in essentie en bijna volledig in zijn eerste stadia, is een sociale instelling, door de overwinnaars opgedrongen aan een verslagen groep, met geen ander doel dan de organisatie van de heerschappij van de overwinnaars over de overwonnenen, en de beveiliging van die heerschappij tegen opstanden en aanvallen. Die heerschappij had geen ander doel dan de economische uitbuiting van de overwonnenen door de overwinnaars”.

Geheel in de praxeologische trant van het klassieke liberalisme redenerend, kwam Oppenheimer tot de conclusie dat het geen zin heeft de staat te identificeren in de categorie der doelstellingen, d.w.z. via een identificatie van de specifieke doelstellingen die de staat zou beogen:

“Er zijn twee fundamenteel tegengestelde methoden waardoor de mens de nodige middelen kan bekomen om zijn behoeften en verlangens te bevredigen. Deze Zijn arbeid en roof, de eigen arbeid en de gewelddadige toe-eigening van de arbeid van anderen... Ik stel voor de eerste methode, arbeid en ruil, de “economische methode” voor de bevrediging van behoeften te noemen, en de andere de “politieke methode”... De staat is de organisatie van de politieke methode”¹.

Afgezien van het gebruik van de term ‘politiek’ in een betekenis waaruit elke verwijzing naar de *polis* als de plaats waar niemand heerst verwijderd werd, is dit onderscheid strikt equivalent met de tegenstelling tussen de rechtmatige en de onrechtmatige methode die ik in het tweede hoofdstuk hierboven heb geïntroduceerd. In de terminologie van dit essay is de staat naar zijn werkelijke sociologische aard de organisatie van het onrecht.

Een dergelijke benadering maakt het mogelijk de staat in menselijke termen te analyseren, d.w.z. te demystificeren, zonder in het euvel van zoveel collectivisten te vervallen die het vage vermoeden van het onrechtmatig karakter van de staat alleen maar kunnen opvangen door naast “de staat” nog “de gemeenschap” te poneren als de ware meester aan wiens wil het individu gehoorzaamheid verschuldigd is en op wie het zijn liefde behoort te richten. De demystificatie van de staat—en van de gemeenschap—is een voldoende voorwaarde voor de opheffing van de absurde tegenstel-

¹ F.OPPENHEIMER: *The State*. (vertaald door J.M.Gitterman) New York 1975, p.8,12

lingen tussen het “abstracte” individu en de “concrete” staat of de concrete gemeenschap, die aan de basis liggen van zoveel moderne aanvallen op het individuele zelfbeschikkingsrecht. We hoeven niet te ontkennen dat er staten en gemeenschappen zijn om te ontkennen dat staten of gemeenschappen morele subjecten zijn, of ultieme rechtssubjecten. Het heeft geen zin te vragen waarom er mensen zijn; het heeft wel zin te vragen waarom er staten en gemeenschappen zijn, d.w.z. waarom mensen staten in stand houden en hun interacties die vorm geven die we in gedachten hebben wanneer we over gemeenschappen spreken. Het heeft geen zin te vragen of mensen rechtmatig of onrechtmatig zijn; het heeft wel zin te vragen of staten en andere vormen van gemeenschappelijke actie of actie in gemeenschapsverband rechtmatig zijn.

De tegenstelling tussen individu en staat heeft geen fundamentele betekenis. Ze kan alleen zinvol worden aangewend ter aanduiding van het feit dat de staat meer dan enige andere menselijke organisatie de individuele deelnemers aan het optreden van de staat het zicht ontnemt op de werkelijke betekenis van de actie die zij helpen plannen en uitvoeren, en dat diegenen die het staatsoptreden ondergaan zelden in staat zijn de precieze oorsprong ervan vast te stellen of de verantwoordelijken aan te duiden. De heerschappij in de moderne staat is overal en nergens. Emancipatie lijkt niet meer mogelijk. Zelfs de regicide heeft geen zin meer in de collectieve, bureaucratische en anonieme besluitvormingsstructuren van de moderne staat. Maar we hoeven geen vrede te nemen met dit zo algemeen verspreide gevoel van intellectuele en fysieke machteloosheid dat de staat in zijn huidige vorm bij de mensen opwekt. We kunnen zijn optreden rationeel beoordelen als we onszelf nemen zoals we zijn en niet zoals de wetgever ons definieert, d.w.z. als we oordelen in termen van recht en onrecht en niet in termen van legaliteit en illegaliteit. Oordelen in termen van legaliteit en illegaliteit is oordelen vanuit het standpunt van de staat, en dat is, letterlijk, *niemand's* standpunt. Om de staat te begrijpen moeten we hem beschrijven in termen van menselijke plannen, doelen en middelen—dat is waar het in het methodologisch individualisme om te doen is; om de staat te beoordelen moeten we hem begrijpen als een van de methoden welke mensen gebruiken om hun doelstellingen te realiseren.

DE FISCALE RELATIE

De sterkte van de mythe van de staat blijkt uit de bereidheid waarmee zgn. politieke filosofen de vraag trachten te beantwoorden, wat de staat precies behoort te doen, wat het eigenlijke domein van het staatsoptreden is, d.w.z. welke doelstellingen de staat eigenlijk behoort na te streven. De vraag naar het bestaansrecht van de staat is niet alleen van tamelijk recente datum, ze wordt ook nogal lichtvaardig opzij geschoven. We hebben echter gezien dat de vraag “Wat behoor ik te doen?” alleen maar zin heeft als ze geïnterpreteerd wordt als “Wat behoor ik te doen met mijn middelen?”

De idee van de private, individuele eigendom is een praxeologisch-noodzakelijke presuppositie van elke morele theorie die een veelheid van morele subjecten aanvaardt—en niet de idee van iets dat zelf morele justificatie behoeft. Wie de normatieve politieke filosofie definieert als de poging de vraag te beantwoorden wat de staat (of de gemeenschap) behoort te doen, presupposeert meteen dat de staat over *eigen middelen* beschikt. Maar hoe kan men iets zinnigs over de staat zeggen als men enkel kijkt naar de manier waarop deze “zijn” middelen besteedt, en niet naar de wijze waarop deze die middelen vergaart? Niemand zal zeggen dat de manier waarop een dief zijn buit aanwendt ooit van aard kan zijn hem het recht te geven te stelen—misschien zullen we ontroerd genoeg zijn om hem te verontschuldigen of vergiffenis te schenken, maar dat houdt geen herkenning van een recht in.

Nu is het zonneklaar dat niemand een organisatie een staat zal noemen als die organisatie haar middelen uitsluitend via rechtmatige weg verkrijgt, door de vrijwillige inbreng van haar leden en door ruil van de zo ingebrachte middelen. De staat is de organisatie van de “politieke methode” voor het verwerven van middelen: hij confisceert *andermans* middelen—en dat is helemaal geen operatie op basis van mutuele overeenstemming tussen belastingbetaler en fiscus. Wie daaraan twijfelt kan de propositie onmiddellijk testen door zijn aangifte-formulier terug te zenden met de mededeling dat hij afziet van verdere samenwerking met de fiscus en deze verzoekt hem van diens “mailing list” te schrappen. Wat de staat ook moge doen met de geconfisqueerde middelen, het blijft een feit dat de staat geen recht heeft op de middelen. We kunnen blij zijn dat hij een deel van zijn buit besteedt aan gehandicaptenzorg en stadskern vernieuwing en niet alles aan kanonnen en het onderhoud van diplomatiek personeel, maar dat heeft niets met recht te maken.

Een kritische studie van de staat moet zich niet van haar doel laten afleiden door de conventionele juridische concepten en constructies die de staat beschrijven in termen van *verhoopte resultaten* (zoals “het algemeen belang”, “onpartijdige rechtspraak”, enz.) en niet in termen van *reële interactie-processen* (zoals de confiscatie van andermans middelen). Confiscatie, en dus herverdeling, is de praxeologische essentie van de staat.

Dat belastingheffing welvaartsherverdelend is, is de evidentie zelf²: wat voor zin zou het hebben belastingen te heffen ware het niet om de enen te verarmen en de anderen te verrijken, om de middelen van de enen te geven aan de anderen en dezen toe te laten hun doelen ten koste van de eerstgenoemden te realiseren?

Een universele niet-redistributieve belasting is zinloos: zij zou iedereen precies zoveel moeten afnemen als hem via de overheidsuitgaven terug wordt uitbetaald. Bovendien is zo'n stelsel onmogelijk vermits de belastingheffing en de overheidsuitgaven reële operaties zijn die toch ook uitgaven vergen (of moet men veronderstellen dat de overheid hier bestaat uit mensen die voor hun plezier en met eigen middelen “staatje” spelen? maar zelfs dan is er redistributie aangezien zij beslag leggen op de anderen als objecten voor de uitoefening van hun hobby). Ook een universele proportionele belasting, die iedereen treft naar verhouding met de uitkering die hij ontvangt, is zinloos. Stel dat een gemeenschap of staat twee leden telt, A en B, en dat A 100 kg graan belasting betaalt en B 50 kg, en dat die belasting in verhouding staat tot de uitkering die ieder van deze twee personen uit de staatskas ontvangt. Als de volle 150 kg verdeeld wordt, dan krijgt A 100 kg en B 50 kg—het hierboven vermelde geval: de belasting is zinloos en in feite onmogelijk. Stel dat maar 120 kg verdeeld wordt A krijgt 80 kg en B 40 kg—de overige 30 kg zijn in rook opgegaan. Zo'n belastingssysteem is duidelijk nog absurder niet alleen wint niemand eraan, iedereen verliest eraan.

Nemen we echter aan dat de gemeenschap in kwestie drie leden telt, A, B en C en dat C de overige 30 kg ontvangt, dan kunnen we de situatie wel als zinvol beschouwen, maar niet meer zeggen dat iedereen belast wordt in verhouding met de uitkering die hij ontvangt: C ontvangt 30 kg en betaalt niets. De belasting is weliswaar proportioneel met de uitkering die iedere *belastingbetaler* ontvangt, maar niet iedereen is een belastingbetaler: de belasting is redistributief, ook al is ze niet redistributief t.o.v. de klasse

2 M.N.ROTHBARD: “The Myth of Neutral Taxation” in *Cato Journal* 1,2,1981, 519–564.

der belastingbetalers—een belasting herverdeelt van de belastingbetalers naar de *belastingontvangers*. Alleen als aan die voorwaarde voldaan is heeft iemand voordeel bij het belastingssysteem en zal er iemand bereid kunnen zijn het systeem in stand te houden. Het is evident dat de belastingbetalers nooit het geheel zullen terugkrijgen dat ze allen tezamen hebben afgestaan: een deel van de fiscale opbrengst zal moeten gebruikt worden om de belastingheffing zelf te betalen (innings- en administratie-kosten, die uiteraard inkomen zijn voor de fiscale agenten en hun leveranciers). Weliswaar wordt vaak geschermd met de idee dat de diensten die de overheid levert en die zij financiert uit de fiscale opbrengst een klimaat scheppen waarin iedereen, ook de belastingbetalers, op termijn voordeel halen t.o.v. de situatie die zou heersen als de overheid die diensten niet zou leveren, maar dat argument wordt op fatale wijze ondermijnd door de vaststelling dat er geen enkele reden is waarom die welvaartsproductieve diensten niet zouden geleverd worden als de overheid ze niet zou leveren, en evenmin een reden waarom het nodig is mensen te dwingen diensten te genieten waarvan ze zelf beter worden. Het is hier niet de plaats de zgn. theorie van de “publieke” goederen ter sprake te brengen—deze theorie is overigens al zodanig in diskrediet gebracht dat er ook geen aanleiding toe is ons betoog voor een bespreking ervan te onderbreken.³

De fundamentele proposities van de theorie van de fiscale relatie impliceren een bevestiging van de stelling dat de staat de organisatie voor de toepassing van de “politieke methode” is: elk belastingssysteem verdeelt de samenleving in twee klassen: de klasse van de belastingbetalers, die meer betalen dan ze in welke vorm dan ook ontvangen uit de staatskas, en de klasse der belastingontvangers, die meer ontvangen dan ze betalen. De kern van de klasse der belastingontvangers zijn de fiscale agenten van de staat zelf. Zij betalen helemaal geen belastingen. Het is waar dat juridische en boekhoudkundige ficties gebruikt worden om dit nogal evidente feit aan

3 Zie o.a. J.P. Kalt: “Public Goods and the Theory of Government” *Cato Journal* 1,2,1981, 565–584; M. OLSON jr.: *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, Mass. 1965 blijft de basis-referentie voor het argument dat sommige goederen niet zullen geproduceerd worden als diegenen die deze goederen willen hebben er niet in slagen andere individuen met “private” (d.w.z. personaliseerbare) positieve of negatieve prikkels (beloningen of straffen) tot medewerking aan te zetten. Olsons argument is niet dat in die gevallen het gebruik van geweld gerechtvaardigd (d.w.z. dat in die gevallen het optreden van de staat legitiem, want nodig) is. Ook F.VAN DUN: “Collective Action, Human Nature and the Possibility of Anarchy”, in L.APOSTEL & F.VAN DUN (eds.): *Collective Action in Science and Society*. in *Philosophica* 21, 1978, 59–97. En F.VAN DUN: “Marktfaling, Marktproces en Institutionele Context” *Tijdschrift voor Sociale Wetenschappen* 23, 3, 1978, 237–277.

het oog te onttrekken, maar het is niet moeilijk in te zien dat als de staat als werkgever de fiscale agent (zijn werknemer) een “bruto-loon” uitkeert van 1 miljoen frank per jaar en daarop 300.000 frank “belastingen” heft, de staatskas van die operatie niet rijker wordt en de fiscale agent nog altijd een belastingontvanger blijft voor een bedrag van 700.000 fr. Het kost de staatskas geen frank wanneer zij haar personeelslid een “brutoloon” toekent, niet van 1 miljoen frank per jaar maar van 2 miljoen frank en tegelijkertijd een “belasting” heft van 1,3 miljoen frank. Voor de relaties in de privé-sector maakt het echter wel degelijk een verschil of een werkgever (in laatste instantie: de consument) 1 miljoen frank moet betalen, waarvan 700.000 aan zijn werknemer en 300.000 aan de staat, of 2 miljoen, waarvan 700.000 aan zijn werkgever en 1,3 miljoen aan de staat—en ook voor de staat maakt het een groot verschil uit of hij 300.000 fr. int uit de privé-sector of 1,3 miljoen. De privé-sector is de belastingbetalende (de niet-belastingontvangende) sector, en de publieke sector is de belastingontvangende sector het onderscheid tussen de privé-sector en de publieke sector is fundamenteel bepaald door de fiscale relatie, niet door allerlei juridische ficties.

In feite betaalt geen enkele overheidsagent als overheidsagent belastingen, maar daar waar de meeste andere overheidsagenten vaak diensten leveren waarnaar ook op de vrije markt zou gevraagd worden, daar leveren de fiscale agenten “een dienst” die in de rechtsorde, op de vrije markt, strafbaar is: zij nemen van de enen om aan anderen te geven—dat *is* wat zij doen, en *dat* is onverenigbaar met het fundamenteel rechtsbeginsel. Iemand die graag zijn brood zou verdienen met het verstrekken van onderwijsdiensten kan het ook niet helpen dat het in de door overheidssubsidies en reglementen verstoorde onderwijsmarkt onmogelijk is een volstrekt volgens de principes van het recht werkende school te beginnen: iemand die als rechter aan de kost wil komen kan het ook niet helpen dat de overheid de rechtspraak monopoliseert, enz. Er is op de vrije markt een volstrekt rechtmatige, toelaatbare vraag naar onderwijs en rechtspraak, naar wegen en havens en vuurtorens, naar bewakings- en beschermingsdiensten (politie en brandweer, enz.), maar er is geen toelaatbare rechtmatige vraag naar fiscale agenten. Het is mogelijk, maar natuurlijk niet zeker, dat rechters en onderwijzers en anderen die nuttige diensten leveren of zouden kunnen leveren in staatsdienst minder zouden verdienen dan mogelijk zou zijn op de vrije markt.

Als dat zo is, dan kunnen zij—de rechters, onderwijzers, politiemannen, enz.—beweren dat zij weliswaar geen belastingen betalen, maar toch, als rechters en onderwijzers, financieel nadeel ondervinden van het feit dat hun beroep genationaliseerd is. Maar dat kunnen de fiscale agenten (als fiscale agenten) niet zeggen. Niet alleen het overheidspersoneel betaalt geen belastingen: er zijn ook zeer vaak talloze gesubsidieerden in de klasse der belastingontvangers: de cliënten van het belastingstelsel, die ofwel in speciën ofwel in natura gesubsidieerd worden, ofwel economisch bevoordeeld worden doordat de staat het legale geweld beschikbaar maakt om hun monopolies of privileges te beschermen (bijv. concurrentiebeperkende maatregelen, anti-trust regelingen die ze in staat stellen al te succesrijke concurrenten op onrechtmatige manier uit te schakelen) of om hun de afzet van hun producten en diensten te waarborgen (landbouwsubsidies, verlaging van klasnormen in het onderwijs, enz.). Het is niet altijd gemakkelijk uit te maken wie wel en wie niet tot de klasse der belastingontvangers behoort, maar uit het bestaan zelf van de fiscale relatie volgt dat die klassen in elk geval moeten bestaan. De relatie tussen die klassen is essentieel antagonistisch, vermits ze berust op dwang uitgeoefend door de enen tegen de anderen.

Elke staat is noodzakelijk een klassenstaat: de klassenloze maatschappij is een *contradictio in terminis*. Elke staat, elke *societas* is georganiseerd rond een belastingstelsel, en creëert een redistributief proces dat belastingbetalers en belastingontvangers tegenover mekaar plaatst in de perverse spiraal van een *negative sum game*. De antagonistische structuur van de klassenrelaties die uit de fiscaliteit voortkomen is vrij duidelijk, en juist dat maakt het innen van belastingen vrij moeilijk. De stabiliteit van het systeem wordt echter aanzienlijk verhoogd door de zgn. “politieke ondernemers” (politiekers) die groepen trachten te mobiliseren op basis van andere criteria—criteria die zowel belastingbetalers als belastingontvangers omvatten.⁴ De mogelijkheid hiertoe berust op het feit dat in alle contracten de betrokken partijen in een beperkte mate als antagonisten tegenover mekaar staan, nl. wanneer het erop aan komt de prijs vast te stellen binnen de ruimte bepaald door de prijs waaronder de verkoper niet wil verkopen en de prijs waarboven de koper niet wil kopen. Als A bereid is 100 fr. te betalen voor een boek dat B bereid is voor 80 fr. te verkopen, dan hebben

4 Cf. Mises: *The Clash of Group Interests and Other Essays*. Center for Libertarian Studies, New York, N.Y. 1978. J.Schumpeter: *Capitalism, Socialism, and Democracy*. London 1944. A.Downs: *An Economic Theory of Democracy*. New York 1957.

A en B beide belang bij een verkoop van het boek, maar A heeft er alle belang bij de prijs te drukken tot 80 fr., terwijl B er alle belang bij heeft de prijs op te drijven tot 100 fr. Alleen uit een reëel onderhandelingsproces kan blijken waar de uiteindelijke prijs komt te liggen, en dat hangt uitsluitend af van de onderhandelings talenten van de twee partijen, vermits beiden in elk geval verwachten te winnen bij het contract, waar ook de prijs komt te liggen in het interval tussen 80 en 100 fr.

Het is voor een "politieke ondernemer" of demagoog niet moeilijk deze residuele vorm van antagonisme tussen contracterende partijen uit te buiten, bijv. door de huurders te beloven wetten te maken die de onderhandelingsruimte van de verhuurders beperken, of door de werkgevers te beloven wetten te maken die de onderhandelingsruimte van de werknemers beperken. Het spreekt vanzelf dat, als de ene demagoog op die manier de huurders of de werkgevers begint te mobiliseren, het niet lang zal duren vooraleer een ander ermee begint de verhuurders of de werknemers te mobiliseren, aanvankelijk om hun rechten te beschermen, later om zelf in het offensief te gaan en nieuwe rechten te verwerven ten koste van de andere groep. In feite gaat het nog altijd om de controle over de dominante positie in het fiscale systeem, maar de vorm waarin die strijd verschijnt is niet meer die van de strijd van de belastingontvangers tegen de belastingbetalers.

Het is evident dat in een rechtsorde er geen tegenstelling kan bestaan tussen de huurdersbelangen en de verhuurdersbelangen, of tussen de werkgevers- en werknemersbelangen: het feit alleen al dat de coördinatie van deze belangen langs contractuele weg verloop bewijst dat het om complementaire belangen gaat. Het is niet moeilijk in te zien dat alle huurders belang hebben bij een groot aanbod van, en alle verhuurders belangen hebben bij een grote vraag naar huurwoningen en huurappartementen. T.o.v. elk gegeven aanbod zijn alle huurders mekaars concurrenten, en t.o.v. elke gegeven vraag zijn alle verhuurders mekaars concurrenten. Hetzelfde geldt mutatis mutandis voor werknemer-werkgever relaties. Op de vrije markt hebben alle huurders er belang bij dat verhuren aantrekkelijk is, zodat veel mensen willen verhuren en de huurprijzen dalen; ook hebben alle verhuurders er belang bij dat huren aantrekkelijk is, zodat veel mensen willen huren en de huurprijzen kunnen stijgen. De werkgevers hebben er belang bij dat arbeiden veel aantrekkelijker is dan niets doen of dan huishoudelijke produktie voor eigen gebruik, en de werknemers hebben er alle

belang bij dat ondernemen zeer aantrekkelijk is, d.w.z. dat er veel mensen bereid zijn zoveel mogelijk consumenten behoeften te identificeren en via efficiënte productieprocessen te helpen bevredigen. Maar al zijn huurders- en verhuurders-, werkgevers- en werknemersbelangen complementair, in elk concreet geval is er een residueel antagonisme tussen deze particuliere huurder (werkgever) en deze particuliere verhuurder (werknemer) m.b.t. de specifieke termen van het contract in kwestie. Dat is voldoende voor de demagoog die, zoals hierboven al gezegd, helemaal niet bekommerd is met de relatie tussen huurders en verhuurders, werkgevers en werknemers, enz., maar wel met de relatie tussen de huidige huurders en de huidige verhuurders, de huidige werknemers en de huidige werkgevers. Hij identificeert de belangen van bijv. de huidige huurders (of van de huidige werknemers) met de huurdersbelangen (of de werknemersbelangen) in het algemeen. Op die manier doet hij het voorkomen dat het residueel antagonisme tussen huurder en verhuurder, dat aan het licht komt nadat beide partijen hebben ontdekt dat ze beiden belang hebben bij om het even welke prijs binnen de onderhandelingszone, kenmerkend is voor het geheel van hun onderlinge relaties. In feite echter offert hij de belangen van de toekomstige huurders of werknemers op voor de belangen van de huidige huurders of werknemers, met het argument dat “in the long run we are all dead”—d.w.z. “na ons de zondvloed”.

Het is mogelijk op deze wijze de tegenstelling tussen belastingbetalers en belastingontvangers naar de achtergrond te verdringen, bijv. door de aandacht te vestigen op de residuele antagonismen die het gevolg zijn van het feit dat in de meeste contractsituaties ruimte voor onderhandeling blijft bestaan, en dus ruimte voor “harde” onderhandelaars die zich erop toeleggen voor hun cliënten het onderste uit de kan te halen. Zowel onder de belastingbetalers als onder de belastingontvangers zijn er huurders en verhuurders, werkgevers en werknemers, mannen en vrouwen, enz. De mogelijkheden zijn vrijwel onbeperkt om groepen tegenover mekaar uit te spelen eens het inzicht in de fundamentaliteit van de fiscale relatie verloren is gegaan. Maar die relatie blijft natuurlijk fundamenteel: het gaat om de wetgeving, d.w.z. om de wijze waarop de staatsmacht wordt aangewend om middelen en mogelijkheden aan de enen te ontnemen en aan de anderen te geven. In de mate echter dat demagogen of andere “politieke ondernemers” er in slagen groepen te mobiliseren om een dominante positie t.o.v. de fiscale relatie na te streven, en die groepen het bewustzijn van de rol van

die relatie te doen verliezen, kunnen zij de solidariteit van de belastingbetalers doorbreken, en zo de ene belastingbetaler tegen de andere uitspelen. Op die manier kunnen zij de oorspronkelijke definitie van de democratie uithollen en de democratische instellingen omtoveren in wat beantwoordt aan Bastiats definitie van de moderne staat: “De staat is de grote fictie door middel waarvan iedereen op kosten van alle anderen tracht te leven”.⁵ Voor het grootste deel bestaat de hedendaagse politieke bedrijvigheid inderdaad uit de pogingen van verschillende drukkingsgroepen de fiscale relatie ten eigen bate aan te wenden.

De oorspronkelijke idee van democratie kan alleen maar begrepen worden als men de fiscale relatie goed voor ogen houdt. De democratische gedachte in haar moderne vorm was oorspronkelijk de vertolking van de wens de fiscus te kortwieken: “No taxation without representation”. Het ging erom de regering en de overheid in het algemeen onder de controle van de belastingbetalers te brengen, zodanig dat het staatsapparaat niet langer kon worden gebruikt door een kleine heersende klasse van belastingontvangers. De logica van deze idee eist dat het praxeologisch of economisch onderscheid tussen belastingbetalers en belastingontvangers centraal gesteld wordt, en niet verdrongen wordt door fictieve juridische definities van die begrippen. Een belastingbetaler is niet iemand die bepaalde formulieren invult en aan andere administratieve eisen voldoet, maar iemand die zijn inkomen via de markt verwerft en gedwongen wordt een deel daarvan af te staan aan de overheid. Het personeel van de overheid en de cliënten van het subsidiesysteem van de overheid alsook diegenen die aan de overheid leveren zijn, in die hoedanigheden, belastingontvangers. De basisidee van de democratie wordt verkracht wanneer de belastingontvangers zelf inspraak en stemrecht hebben in de bepaling van het peil van de belastingdruk, de structuur van de belastingen en de structuur van de overheidsuitgaven. Dat is evident wanneer, zoals in vele Westerse “democratieën” het geval is, de belastingontvangers de meerderheid van het kiezerskorps uitmaken. In de praktijk is het uiteraard niet nodig dat de belastingontvangers de numerieke meerderheid hebben, vermits zij in een positie zitten van waaruit zij gemakkelijk coalitie-voorstellen kunnen doen aan bepaalde groepen van belastingbetalers, waardoor deze in de gelegenheid gesteld worden mee te eten van de overheidskoek. De fenomenale stijging van de belastingdruk (overheidsuitgaven) die de economische

5 F.BASTIAT: *L'État*. Paris 1849, p.11

geschiedenis van de twintigste eeuw beschrijft, is het onvermijdelijke gevolg van het ontbreken van institutionele methoden om de belastingontvangers op adequate manier te controleren. De bestaande instellingen komen er in feite op neer dat de belastingontvangers geacht worden zichzelf te controleren en hun inkomenseisen te matigen.

Het is niet verwonderlijk dat, onder deze omstandigheden, de overheidsuitgaven letterlijk oncontroleerbaar zijn geworden, en dat de overheidssector de bron is geworden van permanente en grootschalige economische turbulenties—vooral sinds de ontmanteling van de goudstandaard, waardoor de weg werd vrij gemaakt voor een permanente inflatie (die natuurlijk een zeer speciale vorm van confiscatie is: de overheid, die een monopolie heeft verworven inzake de gelduitgifte, is daardoor in staat, al of niet door bemiddeling van het onder haar controle staande banksysteem, voor zichzelf en haar cliënten, betaalmiddelen te creëren waarmee zij beslag kan leggen op grote hoeveelheden goederen en diensten, die dus niet meer beschikbaar zijn voor de arbeiders, bedienden, ondernemers en spaarders in de privé-sector).

De antagonistische relatie tussen de privé-sector en de zgn. publieke sector werd goed geschetst door Joseph Schumpeter:

“De wrijving of het antagonisme tussen de private en de publieke sfeer werd van in den beginne verhevigd door het feit dat, sedert het moment waarop het feodale inkomen van de vorsten ophield van doorslaggevend belang te zijn, de staat zijn middelen heeft gepuurd uit een opbrengst die in de private sfeer voor private doeleinden werd geproduceerd en die van deze doeleinden moest afgewend worden door middel van politieke machtsuitoefening. (De theorie die belastingen interpreteert alsof ze te vergelijken zijn met lidgelden voor een club, of met de prijzen die men betaalt voor de aankoop van diensten, bijv. van geneeskundige verzorging door een geneesheer, bewijst alleen maar hoe ver dit deel van de sociale wetenschappen verwijderd blijft van de wetenschappelijke denkgewoonten)... Sedert 1914 zijn de belastingen stapsgewijs uitgegroeid tot de overwegende component van de budgetten van de bedrijfs- en gezinshuishoudingen, en tot een van de belangrijkste factoren voor de verklaring van het onbevredigend presteren van het economisch systeem. Daar komt bij dat een reusachtig administratief apparaat nodig is om steeds grotere bedragen te kunnen confisceren ten nadele van een onwillig organisme dat heftig weerstand biedt voor het behoud van zijn dollars en dat de aanslagen beantwoordt met de ontwikkeling van verdedigingsorganen en een onmetelijke hoeveelheid energie besteedt aan zijn zelfverdediging”.⁶

6 J.SCHUMPETER: op.cit. bij p.474, p.198 Schumpeter refereert o.a. naar de redevoering van F.D.ROOSEVELT te Worcester, Mass. (oktober 1936): “Taxes, after all, are the dues that we pay for the

Die zelfverdediging—sluikwerk, belastingontduiking, e.d. is uiteraard rechtmatig en zelfs ten volle moreel verantwoord. Het fundamenteel rechtsbeginsel staat borg voor de rechtmatigheid ervan, en de fundamentele norm van de ethiek, dat ieder zichzelf als rationeel wezen behoort te respecteren, impliceert dat niemand er moreel toe verplicht is zijn middelen, een stuk van zijn leven, zonder slag of stoot af te staan aan een agressor, zelfs niet als die agressor zichzelf “legaliseert”, en daarmee de zelfverdediging tegen de fiscale aanslagen “criminaliseert”.

De dynamiek van de fiscale relatie is te begrijpen naar analogie met elke “bewapeningswedloop”. Elke verhoging van de agressiedruk lokt een verhoging uit van de defensie-inspanningen: naarmate de agressie toeneemt wordt het voordeliger voor de belastingbetalers middelen te besteden aan verdediging van wat ze hebben eerder dan aan productie van nieuwe waarden; naarmate de belastingbetalers betere zelfverdedigingstechnieken gaan uitdenken en toepassen, wordt het voor de belastingontvangers voordeliger meer middelen te besteden aan de uitbreiding van hun arsenaal van confiscatie-technieken en van middelen en mankracht teneinde hun levensstandaard op peil te houden, al zullen zij uiteraard ook sterk gemotiveerd zijn alle propaganda-inspanningen te richten op de promotie van patriottisme, burgerdeugd (d.w.z. onderdanigheid), enz., aangezien de uitgaven voor fiscale repressie sterk kunnen gereduceerd worden als vele burgers de gelegenheid krijgen zich achter die “deugden” te verschuilen om hun medemensen te verklikken aan de fiscale autoriteiten. Naarmate het conflict zich toespitst kan de fiscale repressie zelfs een doel op zich worden, zodat zij gehandhaafd blijft lang nadat duidelijk geworden is dat zij alleen maar kan leiden tot een onteigening van reeds geproduceerde middelen, maar tegelijkertijd de toekomstige productie van nieuwe middelen of het onderhoud van bestaande middelen afremt.

Zoals alle parasitaire relaties is de fiscale relatie geen duurzaamheid beschoren als de snelheid van de parasitaire “extractie” groter is als de snelheid van de aanwas of de regeneratie van het lichaam waarop de parasiet teert. In feite is de fiscale relatie echter nog veel labielier als deze biologische beeldspraak suggereert. Als een populatie wormen parasiteert op een populatie runderen, of een populatie runderen op een populatie gras, dan hebben we de zekerheid dat een worm een worm blijft, een rund een rund en een plant een plant, maar we hebben geen enkele zekerheid dat een be-

lastingbetaler geen belastingontvanger zal worden. Als in een populatie van 100, 60 belastingbetalers en 40 belastingontvangers, 10 belastingbetalers van kamp wisselen, dan stijgt de verhouding ontvangers/betalers van 4/6 naar 1/1 zodat de resterende betalers onder een disproportioneel gestegen belastingdruk worden geplaatst, en des te meer reden hebben om ook naar de klasse der belastingontvangers over te stappen. Weliswaar is deze uitbreiding van de “publieke sector” (in de economische betekenis van het woord) tot op zekere hoogte een verschuiving van de productieve activiteiten naar de “publieke sector”, maar er is toch een meestal significant verlies op het vlak van de productiviteit en van de coördinatie van productie en consumptie in de samenleving als geheel. Het is in de overheidssector dat “productie om de productie” (eerder dan “productie om het gebruik”) de norm is, aangezien juist daar de band tussen inkomen van de producent en koopbereidheid van de consument is doorgesneden, en aangezien juist in de overheidssector de consument de gelegenheid heeft zijn doelstellingen te bereiken zonder een aanbod tegenover zijn vraag te stellen.

Een contract tussen een producent en een consument in de privé-sector heeft het karakter van een ruil, waarbij de producent een dienst of goed Q levert in ruil voor een prijs (loon, honorarium). Maar de consument betaalt niet de gehele prijs uit aan de producent van Q: hij betaalt een deel uit aan de fiscus (bijv. 50%). Zo kan het gebeuren dat de consument 50.000 fr. betaalt voor Q, waarvan 25.000 aan de producent en 25.000 fr. aan de fiscus. De fiscus ontvangt 25.000 fr. zonder tegenprestatie, of in elk geval zonder de instemming en het akkoord van de producent of de consument. De fiscus kan onmogelijk weten of de door hem, door de uitgave van deze 25.000 fr., mogelijk gemaakte overheidsdiensten door de belastingbetalers inderdaad ten belope van tenminste 25.000 fr. gewaardeerd worden; hij kan onmogelijk weten of zijn diensten door de belastingbetalers op prijs worden gesteld—vermoedelijk worden ze wel door de belastingontvangers op prijs gesteld: zij leven van de fiscale operatie. Er is in dit geval een transfer van 25.000 fr. van de privé-sector naar de publieke sector waarvan we alleen weten dat hij zonder overheidsdwang niet tot stand zou zijn gekomen. Als de fiscus zelf Q aankoopt, dan betaalt hij niet, zoals de consument in de privé-sector, 50.000 fr., maar slechts 25.000 fr. Misschien keert hij als koper wel 50.000 fr. uit aan de producent, maar daarvan vordert hij als fiscus 25.000 fr. terug. En als hij wil kan hij Q dan verkopen voor de marktprijs aan de consument, voor 50.000 fr. Zodat de fiscus aan de gehele koop-

verkoop operatie een positief verschil van 25.000 fr. overhoudt, waarvoor hij niets anders behoeft te “leveren” als dwang. Het is evident dat iedere consument er onder die omstandigheden belang bij heeft via de fiscale relatie, via de “politieke methode” te consumeren: als belastingontvanger betaalt hij maar de helft voor Q van wat hij als belastingbetaler zou moeten betalen. Dat ligt voor de hand: de fiscale relatie laat de belastingontvangers toe de uitgaven voor het bereiken van hun doelstellingen uit te smeren over de gehele populatie van belastingontvangers *en* belastingbetalers. De fiscale relatie is essentieel redistributief, en heeft, zoals hierboven al vermeld, noodzakelijk een impact op de productie.

De perversiteit van de fiscale relatie bestaat erin dat de enige effectieve manier om zich tegen confiscatie te beschermen is, controle te verwerven over de operaties van de fiscus zelf—d.w.z. macht en invloed op de relevante beslissingsniveaus van het staatsapparaat. Het is echter weinig waarschijnlijk dat die controle alleen voor defensieve doeleinden zal worden aangewend. Anderson en Hill beschrijven het dilemma in volgende termen:

“Ondanks de algemene aanvaarding dat het in het algemeen belang is diefstal strafbaar te maken, blijft een ander domein van *legale* transfers ongemoeid. De wetten die het gebruik en de eigendom van middelen betreffen zijn vatbaar voor wijzigingen via het wetgevingsproces. Dit betekent dat als men zich niet kan verrijken door illegale diefstal, men het misschien wel kan door de wetten te veranderen. Als dit maar één keer zou gebeuren,..., dan zou er geen vermindering van het netto-vermogen voor de samenleving als geheel uit voortkomen. Het vermogen zou gewoon anders verdeeld zijn. Als echter de leden van die samenleving zich ervan bewust worden hoe groot de mogelijkheden zijn om zich te verrijken door middel van wettig afgedwongen transfers,... dan zullen heel wat middelen aangewend worden in het proces van de wetgeving teneinde dergelijke transfers te bekomen of teneinde ze te ontkomen. Daar komt bij dat die middelen hadden kunnen bijdragen tot de productie van een hoger gemiddeld welvaartspeil in de samenleving in kwestie; maar het feit dat ze besteed worden aan de organisatie van transfers betekent dat minder welvaart wordt geproduceerd en dus dat de samenleving armer is dan ze in het andere geval zou zijn. Het eindresultaat is een ‘negative sum game’⁷

—een spel waarin de waarde van de ingezette middelen groter is dan de waarde van de uitgereikte prijzen. De groei van de staat maakt iedereen

7 T.ANDERSON & P.J.HILL: *The Birth of a Transfer Society*. Stanford, Calif. 1980, gecit. uit Anderson & Hill: *The Birth of a Transfer Society: The American Constitution In Historical Perspective*. Ongepubliceerd manuscript, Univ. of Montana, 1978, 4-5.

armer, op korte termijn de belastingbetalers, op langere termijn ook de belastingontvangers.

Waarom wordt het spel dan toch gespeeld? Vooral om twee redenen: 1) de meeste mensen hebben de neiging hun “geluk” te overschatten: dat is de reden waarom mensen meedoen aan loterijen, lotto’s, e.d., alhoewel ze zeker zijn dat de kans dat ze per saldo zullen verliezen veel groter is dan de kans dat ze zullen winnen—zij worden aangelokt door de weinige zeldzame maar werkelijk grote prijzen die veel groter zijn dan de sommen die ze ooit, over hun gehele leven, van plan zijn in te zetten; 2) op geen enkel moment staan de belastingontvangers en de belastingbetalers tegenover mekaar, op elk moment staan alleen de (op dat moment) *huidige* belastingontvangers tegenover de *huidige* belastingbetalers: het is weinig waarschijnlijk dat de belastingontvangers, die in het algemeen weinig consideratie zullen hebben voor hun medemensen-belastingbetalers, zich veel zullen aantrekken van de belangen van de *toekomstige* belastingbetalers en de *toekomstige* belastingontvangers. “Als het mijn tijd maar duurt” is geen ongewone reactie wanneer iemand de consequenties van een bepaalde politiek worden uitgelegd. Bovendien kunnen handige manipulaties de spreiding van de gunstige en de ongunstige gevolgen van een beleid beïnvloeden, en wel zo dat de gunstige gevolgen zich eerst, soms vrijwel onmiddellijk, manifesteren, en de ongunstige pas veel later (wanneer ze moeten gedragen worden door de volgende generatie). Het is m.a.w. mogelijk een schijn-welvaart te scheppen waarvan nagenoeg iedereen, behalve misschien enkele uiterst marginale groepen, onmiddellijk kan genieten, maar waarvoor de rekening later gepresenteerd wordt aan overwegend andere mensen (de volgende generatie). Inflatie en het systeem van zgn. sociale zekerheid zijn hier zeker de meest belangrijke technieken waarin behalve het synchronisch (of “intragenerationeel”) redistributie-effect ook het diachronisch (of “intergenerationeel”) redistributie-effect tot uiting komt. Inflatoire kredietexpansie creëert de indruk dat de consumenten bereid zijn meer te sparen dan ze in feite van plan zijn; de sociale zekerheidsorganisaties geven de mensen de indruk dat ze sparen terwijl hun spaargelden in feite niet geïnvesteerd worden maar beschikbaar gemaakt voor onmiddellijke consumptie. Beide technieken leiden aanvankelijk naar een consumptie-euforie gedragen, enerzijds door massale kapitaalsconsumptie, en anderzijds door de illusie dat de toekomst toch verzekerd is.⁸ Beide systemen zijn inherent fraudu-

8 Cf. de opmerking van J.B.SAY in H.HAZLITT, op.cit. bij p.455, p.20: “The same principle (d.w.z.

leus, en worden uiteindelijk ervaren als de zuivere fiscale operaties die ze ook zijn: hun gunstige effecten berusten enkel op de onwetendheid van de meeste mensen die niet in staat zijn alle gevolgen ervan onmiddellijk te verdisconteren. De tijdsdimensie is essentieel voor een goed begrip van de fiscale relatie: op elk moment zullen er mensen bereid zijn de “politieke methode” toe te passen, zelfs als de buit die ze kunnen binnenhalen veel kleiner is dan ze zou zijn als hun voorgangers in de belastingontvangende sector niet zo grijpgraag waren geweest. Terloops kan hier opgemerkt worden dat het utilitaristische argument dat het welbegrepen eigenbelang van iedereen elkeen ertoe zal aanzetten in het algemeen belang te handelen, ook als zijn doelstrevingen niet geleid worden door enige conceptie van het recht, alleen maar een kans maakt overtuigend te zijn, als we aannemen dat alle mensen onsterfelijk zijn (en dus allemaal lid van dezelfde generatie). Onder die veronderstelling kan de utilitarist een plausibel begin maken met zijn argumentatie voor de stelling, dat ieder mens het recht heeft te doen en te laten wat hij wil, d.w.z. dat ieder mens het recht heeft te doen wat hij als het meest nuttig beoordeelt—en dus voor de stelling dat er naast “nut” geen behoefte is aan een inhoudelijk bepaald, dus limitatief concept van het recht. De veronderstelling is echter evident niet geloofwaardig: mensen zijn niet onsterfelijk en ze weten het. Het is voor eindige sterfelijke wezens niet per se irrationeel een “negative sum game” op te zetten, zeker niet wanneer geweld en bedrog essentiële componenten van dat “spel” zijn.

De *legaliteit* van de fiscale operatie mag ons niet blind maken voor haar ware aard. Haar consequenties op langere termijn zijn volstrekt vergelijkbaar met deze van de transfer-activiteit in een Hobbesiaanse “State of Nature”. Ten opzichte van die gevolgen is de legaliteit van de afgedwongen transfer totaal irrelevant. “De gehele discussie”, merken Anderson en Hill op, “stelt ons voor een interessant dilemma: niets doen tegen diefstal zal een samenleving duur te staan komen; door die transferactiviteiten illegaal te verklaren veranderen we alleen maar de arena waarin die activiteiten tot uiting komen. We kunnen, bij gebrek aan verdere informatie, geen oordeel vormen m.b.t. de vraag of de ene oplossing aanleiding geeft tot minder

de zgn. Wet van Say) leads to the conclusion that the encouragement of mere consumption is no benefit to commerce; for the difficulty lies in supplying the means, not in stimulating the desire of consumption; and we have seen that production alone furnishes those means. Thus, it is the aim of good government to stimulate production, of bad government to encourage consumption.” Ook VAN DEN DOEL: Het Biefstuk Socialisme. Utrecht–Antwerpen.

‘sociale verspilling’ dan de andere”⁹ De oorlog van allen tegen allen kan best in een of andere legale vorm worden gegoten—en misschien is op dit moment in de geschiedenis geen andere oplossing mogelijk, maar dat is geen reden om de onrechtmatigheid ervan te miskennen, noch om dit moment in de geschiedenis langer te doen duren dan strikt noodzakelijk is. Een essentiële hervorming, nodig om de perverse dynamiek die de fiscale relatie genereert tot stilstand te brengen, is tenminste de poging te wagen de meest centrale elementen in de klasse van de belastingontvangers (het politiek en administratief en ander overheidspersoneel, de legale eigenaars en het personeel van gemonopoliseerde, geprivilegieerde en gesubsidieerde bedrijven, enz.) het stemrecht te ontnemen, zodat de belastingbetalers een zij het nog altijd rudimentaire maar niet geheel ineffectieve controle over de overheidsuitgaven kunnen uitoefenen. In elk geval zou zo’n hervorming, eventueel gekoppeld aan een stelsel van variabele vergoedingen (ieder lid van het overheidspersoneel ontvangt een volgens een bepaalde verdeelsleutel vastgesteld deel van het door de belastingbetalers of hun vertegenwoordigers goedgekeurd bedrag), in staat moeten zijn de zich steeds weer herhalende tragedie van de “oncontroleerbare” overheidsuitgaven uit de wereld te helpen en terug te keren naar de basisidee van de democratie waarin de posities van belastingontvanger en stemgerechtigde niet verenigbaar zijn.

Ik wil er wel op wijzen dat deze algemene suggestie niet voldoende is om verenigbaarheid met het fundamenteel rechtsbeginsel te waarborgen, en het is dan ook niet nodig er hier te blijven bij stilstaan—wat wel gepast zou zijn als dit boek aan de problemen van de democratie als dusdanig zou gewijd zijn, vermits we dan genoodzaakt zouden zijn, bij de interpretatie van de idee van de controle van het volk over de staat, de vraag te stellen juist wie “het volk” is en juist wie “de staat”.

Het “negative sum” karakter van de fiscale relatie wordt in zijn geheel verklaard door erop te wijzen dat belastingheffing onder welke vorm dan ook op de productie weegt, de consumptie in de hand werkt en dus de spaarneiging, de investeringsbereidheid en de toekomstige levensstandaard verlaagt t.o.v. het peil dat in de afwezigheid van de belasting zou heersen. Dit effect is gemakkelijk te begrijpen: de bestaansredenen van de fiscale relatie is middelen te herverdelen van de belastingbetalers naar de belastingontvangers; maar middelen moeten eerst geproduceerd worden, voor ze

9 ANDERSON & HILL: op.cit. bij p.481, 5

kunnen genomen worden, en bovendien moeten ze genomen worden voor ze geconsumeerd worden. M.a.w. de middelen moeten genomen worden terwijl ze op weg zijn naar de uiteindelijke consument, in het productieproces. Ofwel neemt men de middelen waar ze zich bevinden, ofwel neemt men de betaalmiddelen die een producent in de productie van middelen heeft verdiend, en besteedt men deze aan de aankoop van die middelen (tegen de verlaagde prijs, vermits de fiscus geen belastingen betaalt).

Vermits in de privé-sector alle middelen moeten verworven worden in het productieproces moet elke belasting ofwel de productie ontmoedigen ofwel kapitaalconsumptie in de hand werken, aangezien niemand die middelen zal willen produceren die hem zullen afgenomen worden, en iedereen die belast wordt omdat hij in het verleden minder geconsumeerd heeft dan mogelijk ware geweest als hij zijn kapitaal niet had gevrijwaard of vermeerderd, zal geneigd zijn die "vergissing" geen tweede keer te begaan en zijn kapitaal te consumeren. Een belasting op de consumptie is niet mogelijk: in het beste geval kan een consumptie-belasting enkel de neiging tot kapitaalconsumptie afremmen. Een consumptiebelasting is in feite in haar effect gelijk aan een inkomstenbelasting (als er tenminste geen ontsparing is: consumptie-uitgaven die niet uit het lopend inkomen komen, maar uit het geaccumuleerd vermogen worden ontmoedigd door een consumptie-belasting). Ook de zgn. "indirecte belastingen" zijn inkomstenbelastingen.¹⁰

Alle inkomstenbelastingen ontmoedigen het verwerven van inkomen. De inkomstenbelastingen zijn logisch equivalent met een boete: vgl. wie sneller rijdt dan het toegelaten maximum y wordt beboet, bijv., volgens de formule $f(x-y)$, waarin f een bepaalde mathematische functie voorstelt (die de waarde nul aanneemt als $x < y$) en x de werkelijke snelheid van de automobilist; wie meer inkomen genereert dan het belastingvrije maximum y wordt ook beboet of belast, bijv. volgens de formule $g(x-y)$, waarin g een bepaalde mathematische functie voorstelt, en x het werkelijk geproduceerde inkomen, en zodanig dat hoe groter $(x-y)$, hoe groter de verschuldigde belasting. Alle belastingen op kapitaalontmoedigen het behoud en de vorming van kapitaal; zij zijn equivalent met een boete: vgl. wie betrapt wordt op het bezit van verdovende middelen wordt beboet volgens een bepaalde formule, bijv., $k(x-y)$, waarin k een mathematische

10 M.N.ROTHBARD: *Power and Market*, op.cit. 83–111; Charles W.BAIRD: "Proportionality, Justice and Value-Added Tax" *Cato Journal* 1,2,405–420

functie voorstelt en $(x-y)$ een “strafbare” hoeveelheid verdovende middelen; wie betrapt wordt op het bezit van kapitaal wordt beboet of belast volgens een formule, bijv. $l(x-y)$, waarin $(x-y)$ een “strafbare” hoeveelheid kapitaal is. Het enige verschil tussen een boete en een belasting is dat een boete *bedoeld* is om activiteiten te ontmoedigen, en dat die ontmoediging een *onbedoeld* gevolg is van de belasting. Afgezien van dat subjectief element moet belastingheffing beschouwd worden als een bestraffing van arbeid en kapitaal.

Die bestraffing leidt *ceteris paribus* tot een vermindering van de belastbare massa. Mensen vergelijken ten allen tijde de lasten en de baten van hun verschillende activiteiten. Als een activiteit (arbeiden, sparen) meer belast wordt, dan betekent dat, dat *ceteris paribus* andere activiteiten aantrekkelijker worden, alhoewel het enige wat ze aantrekkelijker maakt is dat ze niet of in relatief mindere mate belast worden. De belastingverhoging betekent dus een verlies van subjectieve waarde voor diegene die erdoor gedwongen wordt zijn plannen te wijzigen teneinde de schade te beperken. In het algemeen moedigen belastingen de vlucht uit de “legale” markt en het “legale” productiesysteem aan (werkloosheid, sluikarbeid), en ook de consumptie van kapitaal. Dit is zo omdat voor iedereen “legaal” arbeiden en sparen een “opportunity cost” hebben (nl. vrijetijdsbesteding, onmiddellijke consumptie, ook belastingontduikende arbeids- en spaaractiviteiten, eventueel emigratie) die stijgt naarmate de belasting toeneemt en uiteindelijk prohibitief wordt, zodat alleen nog rechtstreeks geweld (slavernij) het productiesysteem in werking kan houden bijv. door een belasting te heffen op iemands loutere aanwezigheid in een bepaald gebied. Deze methode werd o.m. toegepast om de lijfeigenen en horigen uit de domaniale economie te jagen en ze te dwingen te produceren voor de door de vorst gecontroleerde markten, en om de inboorlingen in de te ontginnen gebieden te verplichten werk te zoeken in de mijnen en op de plantages, de enige plaatsen waar ze het geld konden verdienen om hun belastingen te betalen. De uitdrukking “loonslaaf” heeft alleen op deze situaties betrekking: zij tonen aan hoe belastingen kunnen gebruikt worden om iemand te dwingen aan bepaalde productieprocessen mee te werken die hem overigens niet interesseren.

Kunnen deze productie-ontmoedigende effecten van de belasting niet gecompenseerd worden door overheidsinvesteringen? Het antwoord is negatief: overheidsinvesteringen zijn, praxeologisch beschouwd, consumptie-

uitgaven door politici en bureaucraten.¹¹ De *echte* overheidsinvesteringen zijn deze waarin iemand *zijn eigen middelen* investeert om later meer macht en invloed te hebben in het overheidsapparaat (bijv. mensen omkopen, ze allerlei hand- en spandiensten verlenen, enz., in de hoop dat ze later de politieke ambities van de omkoper zullen helpen waar maken; iemand koopt wapens en traint een terroristengroep in de hoop de macht te kunnen grijpen). Een investering in de economische zin van het woord is de ruil van een *zeker huidig goed* (bijv. geld) voor een *onzeker toekomstig goed* (dienst) waarvan de investeerder verwacht dat het voldoende aantrekkelijk zal zijn voor de toekomstige consumenten, zodat deze bereid zullen zijn er voldoende middelen aan te besteden om de productie lonend te maken. M.a.w. in een investering worden *gespaarde* sommen aangewend op een Wijze die naar men hoopt door de toekomstige consumenten in voldoende mate zal gewaardeerd worden om te kunnen zeggen dat de geleverde inspanningen niet tevergeefs zijn geweest. De investeerder die deze sommen niet ter beschikking heeft kan ze lenen, en dat wil zeggen dat hij eerst zijn financiers zal moeten overtuigen van de goede vooruitzichten die het project biedt. De overheid daarentegen werkt met geconfisqueerde middelen: zij hoeft haar financiers niet te overtuigen zolang haar confiscatievermogen niet is uitgeput, en in elk geval kan zij haar financiers overtuigen van het feit dat zelfs als het project een flop wordt zij haar schulden zal verhalen op de toekomstige belastingbetaler—wie overheidsobligaties koopt maakt zich daardoor medeplichtig aan belastingheffing.

Er is dus een fundamenteel verschil tussen economische investeringen en overheidsinvesteringen. Overheidsinvesteringen worden niet geleid door het oordeel dat een bepaald project een intertemporele coördinatie tot stand brengt tussen de huidige consumenten en de toekomstige consumenten, maar door het oordeel van een of andere groep van belastingontvangers, dat dit project a) “beter” is dan om het even welk project of om het even welke bundel van projecten die de belastingbetalers met de nu geconfisqueerde middelen hadden kunnen op het getouw zetten indien ze nog in het bezit van die middelen waren geweest, en b) “beter” dan om het even welk alternatief project dat zij (de belastingontvangers) met die middelen zouden kunnen financieren. (a) maakt duidelijk dat de belastingontvangers erop uit zijn de waarde-oordelen van de belastingbetalers te negeren, zodat de overheidsinvesteringen moeten resulteren in wat men ‘garbage goods’

11 Cf. J.B.SAY: *Traité op.cit. in fine*. ROTHBARD: *Power and Market. op.cit. 173 e.v.*

(vuilnisgoederen) noemt; (b) maakt duidelijk dat de kosten die de besluitvormers in overweging nemen hun eigen subjectieve alternatieven zijn en niet die van de belastingbetalers. Vermits de politici en bureauera ten die de beslissingen nemen niet van plan Zijn zelf het te produceren goed of de te produceren dienst te consumeren, en vaak ook niet in staat of van plan zijn te wachten tot de gebruikers van het geproduceerde goed opdagen, kan men verwachten dat hun beslissingen in vele gevallen gewoon persoonlijke consumptie-beslissingen zullen zijn, die ingegeven worden door de *onmiddellijke voordelen* die zij van de projecten verwachten (prestige-projecten, monumenten, luxueuze kantoren, enz.).

Overheidsinvesteringen creëren natuurlijk wel heel wat *fysieke* activiteit op bepaalde plaatsen, maar aangezien deze activiteit gefinancierd wordt door middelen die door hun rechtmatige eigenaars voor andere doeleinden waren bestemd, is die fysieke activiteit alleen maar een verschuiving van activiteiten die op andere plaatsen en tijden zouden hebben plaatsgehad in projecten die meer beantwoorden aan de waarde-oordelen van de belastingbetalers zelf.¹² Door de confiscatie van die middelen kunnen die projecten niet uitgevoerd worden: zij blijven dus onzichtbaar; de activiteit die de overheid ontplooit is daarentegen heel zichtbaar (persconferenties, inhuldigingen, foto's in de krant, enz.). De mensen hebben niet de gelegenheid het zichtbare van de overheid te vergelijken met het onzichtbare van de privé-sector dat niet tot stand komt doordat de overheid met de middelen gaat lopen. Vele mensen hebben dan ook de indruk dat het overheidsop treden een leegte vult: zij zien niet de putten die de fiscale operatie maakt in de geprojecteerde structuur die op basis van vrijwillige samenwerking tot stand zou gekomen zijn.

Soms hoort men wel zeggen dat het overheidsop treden een omgeving schept waarin de belastingbetalers produktiever kunnen werken—bijv. aanleg van autowegen, organisatie van een monetair en juridisch systeem, enz. .. Die voorbeelden duiken steeds opnieuw op in de literatuur. In de meer op het dagelijks leven betrokken discussies gaat het dan wel weer om de verspilling en de overbodigheid die uit de aanleg van vele autowegen en systemen van openbaar vervoer blijkt, over de traagheid en de inefficiëntie der rechtbanken, over de monetaire instabiliteit en ontreddering, enz., maar in elk geval blijft het argument de theoretische discussies teisteren.

12 Cf. F.BASTIAT: "Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas" in L.BAUDIN: Frédéric Bastiat. Paris 1962. pp. 128-135.

De idee dat als de overheid bepaalde dingen niet zou leveren, deze niet zouden geleverd worden is eigenlijk alleen correct met betrekking tot zgn. ‘garbage goods’.¹³ Er zijn voor het overige geen legitieme diensten die niet langs vrijwillige weg zullen geleverd worden als er voldoende mensen zijn die de levering van die diensten zien als de meest waardevolle aanwending van hun eigen middelen. Het bestaan van zgn. “collectieve goederen” en “externe effecten”¹⁴ (voorzover deze geen resultaten zijn van het overheidsoptreden zelf) zijn fundamentele technologische en economische marktgegevens, aspecten van de realiteit, die niet verdwijnen als men de markt uitschakelt—integendeel: de kosten die zij genereren kunnen het best geminimaliseerd worden op de vrije markt zelf, aangezien zij daar door de betrokkenen zelf kunnen beoordeeld worden in het geheel van hun concrete situatie en niet moeten getransfigureerd worden in de pseudo-objectieve grootheden van de zgn. kosten–en–baten analyses. Ongetwijfeld is het zo dat de beschikbaarheid van autowegen, openbaar vervoer, geld, rechtbanken, onderwijs, geneeskundige verzorging de belastingbetalers in staat stelt productiever te werken dan het geval zou zijn als die dingen niet beschikbaar zouden zijn; maar er is geen enkele reden om aan te nemen dat die dingen niet beschikbaar zouden zijn als de overheid ze niet met geconfisqueerde middelen beschikbaar zou maken—al zouden ze wel in andere hoeveelheden en in andere kwaliteiten en vormen beschikbaar zijn, meer in overeenstemming met de wensen van de consumenten. Dat overheidsmonopolies en concurrentie-vervalsing door overheidsdiensten de productie van die diensten door vrijwillige samenwerking tegenwerken of onmogelijk maken is geen argument voor die monopolies en privileges.

FISCALE KLASSEN: EEN HISTORISCHE NOOT

De tegenstelling tussen de klasse der belastingontvangers en de klasse der belastingbetalers berust op een praxeologische analyse, en correspondeert met het rechtsfilosofisch onderscheid tussen recht en onrecht zoals ik dat hierboven heb geschetst. De oorsprong van de theorie der fiscale klassen ligt in de 18e eeuwse “veroveringstheorie” die de rol benadrukte van het geweld, de uitbuiting en de onderdrukking in de vorming van de historische

13 Cf. A.B.LAFFER: *De fiscus onder het mes*. Brussel 1981, p.52.

14 Cf. F.VAN DUN: *op.cit.* bij p.472.

socio-politieke formaties. Het was echter slechts de manier waarop deze theorie verbonden werd met de pas ontwikkelde economische wetenschap, in het begin van de 19e eeuw, die het mogelijk maakte de historische appreciatie van de positie van de geprivilegieerde klassen in de toenmalige samenleving een universele betekenis te geven. Het louter historisch besef van de gewelddadige oorsprong van de privileges van verschillende groepen gaf geen inzicht in de fundamentele mechanismen van de samenleving en in het bijzonder van de niet-politieke formaties zoals het economisch systeem en het gezin t.o.v. de in de staat geconsolideerde politieke formaties. Het moest dan ook in zijn praktische implicaties beperkt blijven tot arbitraire, utopische speculaties, zonder wetenschappelijke fundering, en tot de idee van een revolutie die de oude orde zou wegvagen en vervangen door een nieuwe orde. Wat ontbrak was een *theoretische* fundering voor het onderscheid tussen de “militaire” en de “industriële” (d.w.z. productieve) klassen. Die fundering werd gevonden in de economische wetenschap: arbeid, productie, industrie, dat is de basis van de welvarende samenleving, zodat de voorwaarden waaronder de productieve activiteiten zich het best kunnen ontwikkelen meteen ook de voorwaarden zijn waaronder de welvaart in de samenleving kan gemaximaliseerd worden. Hoewel J.B. Say de klassieke waardenleer trouw bleef, legde hij toch sterk de nadruk op het feit dat de productie van waarden (d.w.z. productie in de economische, niet in de technologische, zin van het woord) zich slechts kon reveleren in een vrije samenleving, waar de interactie van de individuele participanten in het economisch systeem plaats heeft op basis van vrijwilligheid. Say's economische analyse leverde de grondslag voor een praxeologische benadering van het klassenprobleem, dat nu door Augustin Thierry kon aangeduid worden als de tegenstelling tussen vrijheid en macht, tussen diegenen die hun doelstellingen pogen te realiseren zonder de vrijheid van anderen aan te tasten en degenen die voor de realisatie van hun doelstellingen vertrouwen op hun vermogen anderen te overheersen: politieke vooruitgang kon alleen komen door een vereniging van de productieven tegen de heersers.

Charles Comte, Charles Dunoyer en Thierry zelf werkten de tegenstelling verder uit in hun analyse van de markt als de totaliteit van op mutuele instemming en vrijwilligheid gebaseerde interacties en noteerden de parasitaire relatie van de klassen die via het staatsapparaat hun doelstellingen

trachten te verwezenlijken.¹⁵ Comte en Dunoyer expliciteerden eveneens de perverse dynamiek van zo'n klassenstructuur, waarin de productieve klasse voortdurend verzwakt wordt en de niet-productieve klasse de neiging heeft aan te groeien. Thierry bracht duidelijk de anarchistische implicaties van deze liberale analyse naar voor, eerst door op te merken dat beschaving en slavernij producten zijn van twee verschillende klassen, daarna door zelfs de traditionele "taken" van de overheid in vraag te stellen: de buitensporigheden van de politie, merkte hij op, zijn veel gevaarlijker dan de afwezigheid van de politie; geen misdadiger scheidt een groter dreiging dan deze die uitgaat van het mogelijk machtsmisbruik door een bekleder van een openbaar ambt.¹⁶

Het zwakke punt in die klassentheorie was uiteraard de klassieke economie zelf, meer bepaald haar waardenleer. Naarmate deze meer en meer op de voorgrond trad en uiteindelijk de werkelijke belangrijke bijdrage van de klassieke economische doctrine, nl. de analyse van competitieve processen, en vooral van hun equilibrerende tendensen, van het voorplan verdrong, verloor ook de klassentheorie die erop gebaseerd was haar specifiek karakter. Het moet echter gezegd dat Say en zijn volgelingen in Frankrijk (de "Franse School" of de "Groep van Parijs": Pellegrino Rossi, Michel Chevalier, Dunoyer, Comte, Cherbuliez, Frédéric Bastiat, en de Belg Gustave de Molinari om er maar enkele te noemen) geenszins mogen gezien worden als navolgers en exponenten van de Anglo-Saksische traditie van Adam Smith, David Ricardo, Malthus en Mill. Hoewel zij zich er zelf misschien niet geheel van bewust waren, toch stonden zij veel dichter bij een zeer oude traditie (Condillac, Turgot, Quesnay, en zo verder tot de laat-scholastieke bijdragen van een De Molina) die een *subjectivistische* waardenleer postuleerde die wezenlijk verschilt van de *objectivistische* arbeidswaardenleer van de Anglo-Saksische traditie. Deze laatste was, als gevolg van de Reformatie en haar lange nasleep, geheel afgezonderd geraakt

15 Cf. L.LIGGIO: "Charles Dunoyer and French Classical Liberalism" *Journal of Libertarian Studies* 1, 1977, 153–178. R.RAICO: "Classical Liberal Exploitation Theory: A Comment on Professor Liggio's Paper." *Journal of Libertarian Studies* 1,3, 1977, 179–183. M.WEINBURG: "The Social Analysis of Three Early 19th Century French Liberals". *Journal of Libertarian Studies* 2,1,1978, 45–64. J.T.SALERNO: "Comment on the French Liberal School" *Journal of Libertarian studies* 2,1,1978, 65–68. G.DE RUGGIERO: *Storia del Liberalismo Europeo*. Bari 1925, HK 2. J.P.MAYER: *Political Thought In France: From Siéyès to Sorel*. London 1943. E.HARPAZ: *L'Ecole libérale sous la Restauration*. Genève 1968. M.B.KINGSLEY: *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*. London 1929. E.FAGUET: *Le Libéralisme*. Paris 1912. De klassieke vertolking van de klassiek liberale "veroveringstheorie van de staat" is uiteraard B.CONSTANT: *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* 1814.

16 A.THIERRY in *Le Censeur Européen* VIII. p.241.

van de in de Katholieke gebieden in de zuidelijke helft van Europa bewaard gebleven subjectivistische waardenleer, en had haar toevlucht genomen tot de arbeidswaardeleer als een analytische stoplap. Pas Jevons zou de bijdrage van de Franse School op haar ware waarde gaan schatten,¹⁷ en daarmee een einde maken aan de geringschatting die deze vanwege de van langsom meer in objectivistische en mechanistische termen redenerende post-Ricardiaanse Engelse school had ondervonden. Men zal daarbij wel bedenken dat vóór de “marginalistische revolutie” van Jevons, Menger en Walras, de betekenis van het onderscheid tussen die twee fundamenteel verschillende benaderingen van de waardenleer niet erg duidelijk kon worden, zodat de Franse School zich gemakkelijk liet verleiden tot het aanvaarden van de terminologie van de arbeidswaarde-leer, zonder echter haar subjectivistische interessen te verloochenen.

Die interessen kwamen tot uiting in Say's inzicht dat waarde niet kan losgemaakt van waardering en dat bijgevolg alleen in een vrije samenleving, waarin mensen vrij zijn op grond van hun waarderingen van verschillende alternatieven te handelen, maximalisering van waarde mogelijk is. Het *laissez-faire* van de Franse School was geen dogma, geen doctrinair vooroordeel, maar een consequentie van haar impliciet subjectivisme. Dit subjectivisme houdt in dat men de economische realiteit tracht te begrijpen “vanuit het standpunt van de actor”, en niet vanuit een of ander “Olympisch” standpunt van waaruit zij enkel verschijnt als een geobjectificeerd systeem van relaties en mechanische, in principe kwantificeerbare stimulus—respons verbindingen. Het is dus, zoals in de inleiding van dit boek al opgemerkt, essentieel “anti-sciëntistisch”, en moest, in het tijdperk van het sciëntisme dan ook wel als “oppervlakkig” en “onwetenschappelijk” voorkomen. Vandaar allicht het grote onbegrip voor wat de Franse School probeerde te doen. Dat onbegrip kwam ook in Frankrijk aan bod, en wel vanwege de *pace-maker* van de sciëntistische mode in de sociale wetenschappen: Saint-Simon. Saint-Simon stond zeer dicht bij Say, Comte en Dunoyer. Thierry, die later met hem zou breken, was gedurende enige tijd secretaris van Saint-Simon.

M.b.t. Say noteerde Saint-Simon dat deze ongetwijfeld “het meest nuttige werk” over de politieke economie had geschreven; maar hij voegde er aan toe dat Say had bewezen dat “politiek de wetenschap van de pro-

17 W.S.JEVONS: *The Theory of Political Economy*. Harmondsworth 1970. 67–68.

ductie is”.¹⁸ Deze stelling interpreteerde Saint-Simon als een bewijs dat in een rationeel georganiseerde samenleving de productie gesubordineerd zou moeten worden aan een systeem van politieke controle, d.w.z. aan een hiërarchisch en autoritair gestructureerd systeem van besluitvorming bevoegd voor alle economische beslissingen. Die interpretatie druiste uiteraard regelrecht in tegen Say’s conclusie dat een rationele orde precies vrij is van hiërarchische en autoritaire interventies in het vrij verkeer. Die radicaal tegengestelde besluiten kunnen verklaard worden als we Say’s subjectivisme tegenover Saint-Simons objectivisme plaatsen. Voor Say was handelen een kwestie van oordelen, op basis van hypothesen: handelen is noodzakelijk speculatief en riskant. Voor Saint-Simon was het bestaan van een economische wetenschap voldoende om te geloven dat het handelen niet noodzakelijk speculatief en riskant behoeft te zijn, als het handelen zelf kon ondergeschikt gemaakt aan de wetenschap van de produktie. Voor hem is wetenschappelijke kennis tegengesteld aan elke speculatie: ze berust op *zekere* kennis van feiten en op *mathematische zekerheden*. Voor Say en zijn medestanders was er geen sprake van kennis buiten de context van het handelen zelf: kennis moet geproduceerd worden en dus is de produktie van kennis afhankelijk van de omstandigheden waarin gehandeld wordt. Dunoyers verdediging van “de markt”, van de vrije samenleving, was fundamenteel gebaseerd op het feit dat alleen vrije mededinging verenigbaar is met een continu proces van dialoog, open kritiek, vergelijking van theorieën en opvattingen, en dus met de produktie van kennis. Meer bepaald tegen de Saint-Simonisten, schreef hij:

“Deze auteurs hebben het helemaal verkeerd voor wanneer zij de kritische filosofie ervan beschuldigen alleen maar te willen afbreken en enkel een negatief doel voor te stellen. Het tegendeel is waar: de kritische filosofie streeft ernaar alle obstakels uit de weg te ruimen die de vrije en rechtmatige uitoefening van de menselijke vermogens in de weg staan, en streeft op die manier naar een zeer positief doel, nl. de ruimte scheppen waarin de menselijke vermogens zich kunnen ontplooien. Zij eist de afschaffing van alle privileges, alle monopolies, van alle kwade en gewelddadige restricties, en wenst dat ieder de gelegenheid zou hebben zijn vermogens te ontwikkelen binnen de perken van de gerechtigheid en de billijkheid”.¹⁹

Voor Saint-Simon betekende die “ruimte” alleen maar ruimte om zich te vergissen, te zondigen tegen de principes van de “wetenschappelijke

18 “Lettres à un Américain” (I.viii) Industrie. in Oeuvres de Saint-Simon et d’Enfantin. II. 182 e.v.
19 Ch. DUNOYER: “Note historique sur l’industrielisme” in Revue Encyclopédique 33. p.194

politiek”.

Saint-Simons objectivisme bracht hem ertoe de door hem aan Comte, Dunoyer en Thierry ontleende klassentheorie te verbasteren. Het is nuttig zeer schematisch weer te geven hoezeer deze verbastering gedicteerd werd door de formalisatie van de objectivistische arbeidswaardeleer (die, bij Adam Smith en zelfs bij Ricardo, toch eerder een suggestieve stoplap dan een formele theorie was geweest). Het is interessant op te merken dat een van de eersten om de arbeidswaardeleer te formaliseren de Saint-Simonist *Enfantin* was.

De klassentheorie die door Thierry, Dunoyer, Say en anderen, werd ontwikkeld berustte op het subjectivistische inzicht dat ruilen alleen maar verklaarbaar is als we aannemen dat de verschillende partijen verschillende, ja tegengestelde preferenties hebben m.b.t. het bezit van de geruilde goederen of diensten. A bezit a maar zou liever b hebben dat hij niet bezit; en B bezit b maar zou liever a hebben dat hij niet bezit. Alleen onder die omstandigheden zullen beide partijen geneigd zijn te ruilen: beiden verwachten te winnen, d.w.z. beiden verwachten als gevolg van hun ruilhandeling beter in staat te zijn hun doelen, wat die ook mogen zijn, te bereiken dan het geval zou zijn als ze om welke reden dan ook niet in staat zouden zijn te ruilen. Dit inzicht, dat ruilen *altijd* betrekking heeft op ongelijk gewaardeerde goederen of diensten en nooit op “equivalenten” kenmerkt de subjectivistische traditie: het werd o.a. uitdrukkelijk vermeld door Condillac.²⁰ Het argument voor de vrije samenleving, voor de “economische” methode, berustte m.a.w. op het inzicht dat vrijheid een noodzakelijke voorwaarde is opdat alle mensen in staat zouden zijn onder alle omstandigheden te bewegen in de richting van hun meest gewaardeerde positie. Elke interventie, waardoor mensen belet worden vrij over hun middelen te beschikken, betekent dat zij vrede moeten nemen met een door hen minder gewaardeerde positie dan ze zouden kunnen bereiken in de afwezigheid van de interventie. Elke interventie betekent m.a.w. dat tenminste één van de partijen, die het voorwerp zijn van de interventie, gedwongen wordt een ruil aan te gaan die hij niet uit vrije wil zou aanvaarden, of een gelegenheid tot ruilen te laten voorbijgaan alhoewel hij deze beschouwt als een gelegenheid zijn positie te verbeteren, zijn doelbereiking dichterbij te brengen. Is er geen vrij verkeer, dan zal tenminste één partij verliezen door de interactie.

20 CONDILLAC: *Le commerce et le gouvernement* (1776), in DAIRE & MOLINARI: *Mélanges d'économie politique*. Paris 1847. p. 267

Anders gezegd: in een vrije samenleving komen (afgezien van onbedoelde externe effecten) alleen die interacties tot stand die door al de deelnemende partijen als voor hen voordelig worden gezien—er is “harmonie”—terwijl in een onvrije samenleving sommigen interacties forceren die anderen als nadelig ervaren—er is “conflict”, “antagonisme” tussen diegenen die leven van produktie en ruil en diegenen die leven van roof en geweld.

Deze subjectivistische benadering verklaart de vrije ruil “vanuit het standpunt van de actor”. De objectivistische arbeidswaardeleer daarentegen ziet de “waarde” van een geruild object als onafhankelijk van de waarde-oordelen en dus de plannen, doelstellingen en vooruitzichten van marktparticipanten. Bij de details van deze theorie in haar verscheidene varianten hoeven we niet te blijven stilstaan. Het essentiële punt is dat als “waarde” losgekoppeld wordt van de subjectieve waarderingsakt, en in het object geprojecteerd wordt, de voorgestelde ruil van twee objecten, a en b, dan noodzakelijk een van de volgende drie voorwaarden moet vervullen: 1) a is meer waard als b; 2) b is meer waard als a; 3) a is evenveel waard als b. Over waarde *voor wie* en *voor wat* wordt hier niet gesproken: er is hier geen “standpunt van de actor”. Het is evident dat wie die suggestie aanvaardt, zal moeten besluiten dat een vrije ruil alleen maar betrekking kan hebben op equivalenten: niemand zal vrijwillig iets van “meer waarde” ruilen voor iets van “minder waarde”. Anders gezegd: 1) in een vrije ruil is er noch winst noch verlies, voor geen der partijen; 2) is er winst of verlies, dan is dat een aanwijzing dat de ruil niet vrij is (gesteld dat beide partijen de waarde van de geruilde goederen kennen); 3) winst voor de ene is verlies voor de andere—de een krijgt immers wat de ander verliest.

In feite betekent deze doctrine dat een vrije ruil totaal onverklaarbaar is: waarom zou iemand zich moe maken om iets kwijt te geraken of om iets te bekomen als wat hij ervoor verwerft of afstaat toch niets meer en niets minder waard is. De absurditeit van de theorie is duidelijk als men ze betreft op gebruiksgoederen (directe ruil). Daarom wordt de theorie alleen aangewend voor het geval van de indirecte ruil, maar daarmee verdwijnt de absurditeit niet: ze laat in geen geval toe concrete transacties te begrijpen, en heeft dus geen verklarende waarde in het domein van de wetenschappen. Ze impliceert a) dat de ruil van equivalenten alleen als *spel* kan begrepen worden, en b) dat in de mate dat ruilen geen spel is, elke ruil noodzakelijk onvrijwillig is, d.w.z. dat in elke ruil de ene wint en de andere verliest: de ene buit de andere uit, aangezien de andere alleen maar ruilt omdat hij er

door geweld of door uitwendige omstandigheden toe gedwongen wordt.

Zo'n opvatting is uiteraard het gedroomde vehikel voor de sociale filosofie: zij impliceert een radicaal antagonisme onder de mensen (of, in collectivistische theorieën, onder naties of klassen), en ook de stelling dat alleen de opheffing van de menselijke veelheid de uitbuiting van de een door de ander kan uitschakelen: dan vervalt immers de noodzaak tot interpersoonlijke ruil.²¹ Het meest nefaste resultaat was echter dat de aanhangers van die doctrine niet langer in staat zijn de *ratio* van het economisch verkeer en dus van de coördinerende werking van de marktoperaties, vooral dan de *inter-temporele* transacties (krediet-"arbeider-ondernemer-kapitalist" relaties) te begrijpen. Daardoor konden zij de marktrelaties alleen maar als irrationeel en moreel verdacht beschouwen, en ze onder één noemer brengen samen met de hegemone relaties gebaseerd op fysiek geweld en bedrog. Het laat zich raden welke gevolgen deze simplistische waardenleer had voor de Saint-Simonistische interpretatie van de klassieke klassenleer.

De zgn. arbeidswaardeleer impliceert dat de een zijn brood de ander zijn dood is en sluit daarmee aan bij de mercantilistische stelsels en andere nationalistische en collectivistische doctrines die uitdrukking geven aan het geloof dat ieder individu, als individu, noodzakelijk de doodsvijand van ieder ander individu is, of dat het individu noodzakelijk in conflict leeft met de gemeenschap. Deze doctrine is, zoals uit al het voorgaande blijkt, pure onzin. Het is natuurlijk waar dat terwijl de positie van sommige individuen of groepen verbetert de positie van andere groepen verslechtert, maar, behalve in het geval van de toepassing van de "politieke methode", kan men niet zeggen dat de lotsverbetering van de enen de oorzaak is van de lotsverslechtering van de anderen. Wat wel waar is, is iets van een geheel andere aard. De wereld, de menselijke wereld, is voortdurend in beweging. Veranderingen, innovaties, ontdekkingen, enz. zijn onvermijdelijke consequenties van het menselijk denken en handelen. Die veranderingen raken niet iedereen op dezelfde wijze: sommigen varen er wel bij, de veranderingen verhogen hun kansen op doelbereiking—zij winnen; anderen verliezen erbij, omdat zij hun handelingen, hun loopbaan, misschien hun hele leven gepland hebben op basis van de verwachting dat die veranderingen zich *niet* zullen voordoen, of omdat zij, wanneer die veranderingen hun plannen in de war sturen, niet in staat zijn een gepaste herziening van hun plannen door te voeren. In geen geval is het mogelijk zonder meer te

21 Cf. Marx, in R.FREEDMAN (ed.): Marx on Economics. Harmondsworth 1976.p.232 e.v.

stellen dat de winst van de een de oorzaak is van het verlies van de ander: dat kan men alleen als men de toepassing van onrechtmatige handelingswijzen kan aantonen.

Het is een elementair theorema van de economische analyse dat winsten en verliezen geen andere oorzaak hebben dan de afwezigheid van perfecte kennis, d.w.z. de aanwezigheid van onzekerheid: in de hypothetische constructie van de perfect gecoördineerde economie, waarin iedereen precies weet wat er gaat gebeuren en over voldoende kennis en tijd beschikt om met alles wat er zou kunnen gebeuren rekening te houden (en waarin er dus nooit iets onverwachts gebeurt), is er noch winst noch verlies—en heeft ook het geld geen bestaansreden. Zoals Ludwig von Mises schrijft:

“In een wereld zonder verandering, waarin er geen onzekerheid omtrent de toekomst is, zal niemand behoefte hebben aan gereed geld. Iedereen weet precies hoeveel geld hij zal nodig hebben op elk willekeurig moment in de toekomst. Iedereen is daarom in staat al zijn geld uit te lenen op zodanige wijze dat de vervaldag precies samenvalt met de dag waarop hij het geld wil uitgeven... Niemand heeft dus ooit geld in kas... De centrale bank heeft geen behoefte aan reserves omdat ze weet dat op elk moment de gedeponeerde sommen precies gelijk zijn aan de opvragingen. Alle transacties kunnen uitgevoerd worden met behulp van louter boekhoudkundige operaties zonder dat er gereed geld aan te pas komt. Dit ‘geld’ is geen algemeen ruilmiddel: het is geen geld: het is louter en alleen een *numéraire*, een etherische en ongedetermineerde rekeneenheid... Die notie van ‘neutraal’ geld is onrealiseerbaar en inherent contradictorisch”²²

Geld is een middel waarmee mensen zich enigszins kunnen beschermen tegen de gevolgen van de onzekerheid waarmee zij op elk moment geconfronteerd worden. Men kan het erg vinden niet alwetend te zijn: maar daarom tekeer gaan tegen de (weliswaar slechts gedeeltelijke) remedie voor die onzekerheid is primitief mysticisme—even onzinnig als geloven dat de uitschakeling van alle garagisten de beste methode is om auto-defecten te voorkomen.

Hier stuiten we op het fundamentele motief voor Saint-Simons omduiding van Say's analyse van het economisch verkeer en voor de opstand tegen het kapitalisme in het algemeen—een opstand die zoveel intellectuelen in de ban houdt. Dat motief is de angst voor de onzekerheid, de walging voor het feit dat de mens niet voor honderd procent zijn situatie, zijn levensomstandigheden meester is, en dus niet vrij in de zin waarin

22 MISES: *Human Action*. Chicago 1966. p.249

men van God kan zeggen dat hij vrij is. Het gaat hier om de opstand tegen de realiteit, tegen het feit dat de mens niet de alwetende, onfeilbare god van zijn dromen is. Saint-Simons droom van een wereld geregeerd door “le Conseil de Newton”, waarin de alwetende, onfeilbare wetenschap alle interacties stuurt volgens een plan waarin alles ex ante gecoördineerd is, is misschien het meest naïeve, maar daarom allicht ook het duidelijkste symptoom van die angst.

Saint-Simon zelf was niet in staat meer te doen dan te poneren dat de door Say en zijn volgelingen aangetoonde coördinerende werking van de marktprocessen niet kon bestaan, en dat die coördinatie slechts mogelijk zou zijn als ze van bovenuit gesuperviseerd werd en bijgestuurd door een wetenschappelijke autoriteit, die de mensheid zou leiden als de ware vertegenwoordiger van God op aarde, als de drager van de *scientia divina*, en als de gids die de mensheid terug naar het aards paradijs moet leiden. Dat was Saint Simons basisidee zoals uiteengezet in zijn eerste publicatie, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, en die in diverse varianten al zijn later werk zou blijven beheersen—en in feite een groot deel van de intellectuele opinie in Europa, tot aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog. Saint Simons associatie met de groep rond Comte en Dunoyer bracht hem ertoe meer aandacht te geven aan de relaties tussen de productieve en de niet-productieve klassen, maar onder zijn pen werd “*l'industrialisme*” getransformeerd van een negatie van de heerschappij en de uitbuiting in de consecratie van een technocratie die de geïndustrialiseerde samenleving bestuurt als het management een *atelier*. Centralisatie, autoriteit: voor een vrije markt was er geen plaats in zijn systeem.

Saint-Simons notie van het *industrialisme* stond nog dicht bij die van Dunoyer en Comte: zijn productieve klasse omvatte nog altijd arbeiders en kapitalisten. Het Saint-Simonistische blad *Le Producteur* was geen spreekbuis voor de verheerlijking van het proletariaat, maar zou o.a. op een bepaald moment oproepen tot een Heilige Alliantie van de bankiers.²³ Bovendien definieerde Saint-Simon de oppositie wel als de “bourgeoisie” van magistraten, officieren en houders van staatsobligaties, maar deze stond nog niet tegenover het proletariaat. Wel ging bij hem de praxeologische grondslag van de klassentegenstelling verloren, zodat de klassentheorie van haar analytische fundamenten werd losgerukt en geleidelijk aan werd omgevormd tot een louter empirische uitspraak over sociologische tegen-

23 Cf. Hayek: *The Counter-Revolution of Science*. Indianapolis, 1979, p.279.

stellingen tussen arm en rijk. De arbeidswaardeleer werd door Enfantin aangewend om deze vermindering van de klassentheorie een schijnbare theoretische basis te geven. Daarmee was de weg voorbereid om de productieve klasse te identificeren met het proletariaat en de niet-productieve klasse uit te breiden met alle kapitalisten, grondbezitters, enz. De fiscale relatie, en daarmee het onderscheid tussen recht en onrecht, verdween naar de achtergrond. Een belangrijke consequentie was dat, hoewel velen probeerden de staat gewoon te interpreteren als het uitvoerend comité van de heersende klasse (Marx), de staat in feite als een onafhankelijk verschijnsel moest worden beschouwd, los van de klassentegenstellingen en inderdaad als de grote bemiddelende instantie om de klassentegenstellingen, zometime op te heffen, dan toch te milderen, en zelfs als de bondgenoot van de productieve klasse. Daarmee was de basis gelegd voor de justificatie van die specifieke vorm van het kapitalisme die zich in de loop van de 19e eeuw vooral op het West-Europese continent (in Frankrijk in het bijzonder) zou ontwikkelen en die zich later ook elders zou verspreiden, en die in zijn diverse gedaanten en aspecten bekend zou geraken als het monopolie-kapitalisme, het neo-mercantilisme, de corporatistische staat, de overleg-economie, de gemengde economie, de sociale welvaartsstaat, enz.

De “nieuwe” klassentheorie, die vooral door Marx zou worden uitgewerkt, was een zeer wankele constructie. De identificatie van “kapitalist” en “bourgeois” is de illegitieme identificatie van een *economische functie* met een *sociologische categorie*. De bourgeoisie omvatte niet alleen zakenlieden, maar ook een vooral ambtenaren en bureaucraten, rechters, professoren, renteniers, winkeliers en klerken: en het proletariaat omvatte niet alleen arbeiders in de privé-sector maar ook arbeiders in de publieke sector. De poging deze complexe sociale realiteit af te beelden in de categorieën van Ricardo’s distributie-theorie (“arbeid”, “land”, “kapitaal” — “loon”, “rente”, “winst”) getuigt van een zeer simplistische aanpak. Het is tekenend dat Marx zelf, in wat voor velen zijn meest lucide geschriften zijn, *De 18e Brumaire van Louis Bonaparte* en *De burgeroorlog in Frankrijk*, geen poging doet de boeiende beschrijving van het spel der coalities, fracties, drukingsgroepen, enz., om de controle over de staatsmacht, te verbinden met de “economische” interpretatie van de klassenstrijd.

Marx was uiteraard in de eerste plaats een ideoloog, een man van vooroordelen en rationalisaties. Zijn klassentheorie moet ook in dat licht bekeken worden. In strategisch en tactisch opzicht was ze als politiek wapen

zeker niet te versmaden. De analytische klassentheorie van Thierry, Say, Comte, e.a., was als politiek wapen weinig potent: zij ondermijnde wel de legitimiteit van de staat, maar de grenzen tussen de twee fiscale klassen waren na de Franse Revolutie geleidelijk aan onzichtbaar geworden—ze bestonden nog wel, maar niet meer als empirisch waarneembare grenzen, aangeduid door verschillen in kledij, taalgebruik, fysiognomie. De twee fiscale klassen konden nog alleen door analyse geïdentificeerd worden, niet door te kijken en te luisteren. De marxistische klassentheorie daarentegen haakte onmiddellijk in op in de perceptie gegeven tegenstellingen, en bezat aldus een onmiddellijke bruikbaarheid voor de demagogie van de politiek in het tijdperk van de massa's.

In strategisch opzicht was haar invloed zo mogelijk nog verstrekkender. Voor de waarnemer in de 19e eeuw waren er fundamenteel slechts drie grote alternatieven: het behoud van de status quo, de socialistische revolutie met haar opheffing van alle onzekerheden en de libertaire samenleving gebaseerd op het individueel zelfbeschikkingsrecht en de consequente vrije markteconomie. Marx slaagde erin op basis van de arbeidswaardeleer en zijn klassenleer een interpretatie van het vrije marktkapitalisme te fabriceren die het onderscheid tussen dat vrije marktkapitalisme en de status quo verdoezelde en de libertaire critici van de status quo deed verschijnen als apologeten van de bestaande orde. Het sleutelstuk van deze in zekere opzichten meesterlijke hokus pokus was de arbeidswaardeleer die het Marx mogelijk maakte het onderscheid tussen de “politieke methode” en de “economische methode” aan het oog te onttrekken en de marktrelaties te interpreteren als een subcategorie van de hegemonische relaties.

Zoals Franz Oppenheimer, zelf een libertair socialist, schreef:

“Men kan zien welke verwarring resulteert wanneer men geen strikt onderscheid maakt tussen economische doelstellingen en economische methoden, als we kijken naar het geval van een denker van het gehalte van Karl Marx. Al die dwalingen die uiteindelijk Marx' prachtige theorie zover van de waarheid deden afwijken, hebben hun grond in zijn onvermogen een klaar onderscheid te maken tussen de verschillende methoden volgens dewelke de mensen hun behoeften kunnen bevredigen en die doelstelling zelf. Dit bracht hem ertoe de slavernij te bestempelen als een 'economische categorie' en geweld als een 'economische kracht'—halve waarheden die veel gevaarlijker zijn dan totale leugens aangezien hun ontmaskering veel moeilijker is en onjuiste gevolgtrekkingen onvermijdelijk”.²⁴

24 OPPENHEIMER: op.cit. bij p.468, p.12

Het is waar dat Lenin veel minder dan Marx het vrije marktkapitalisme op de korrel nam, en zijn aandacht meer toespitste op het zich meer en meer manifesterende verschijnsel van het “monopolie-kapitalisme”, maar noch hijzelf noch zijn volgelingen zouden het aandurven de hypothese te opperen dat een radicaal individualisme misschien toch een echt alternatief is, naast de etatistische status quo en het steeds onduidelijker wordend beeld van de socialistische utopie.

DE STAAT ALS BESCHERMER

De fiscale relatie is de kern in het wezen zelf van de staat. Zij maakt dat alles wat de staat doet noodzakelijk redistributief is, dat de staat de *via regia* is voor diegenen die van oordeel zijn dat de middelen van een ander best kunnen gebruikt worden voor de verwezenlijking van hun eigen doelstellingen. Dat geldt ook voor de functie die centraal staat in de pogingen om de staat, en in het algemeen “de politieke methode” te legitimeren—zijn beschermingsfunctie. Het is conceptueel onmogelijk langs fiscale weg iedereen een gelijke bescherming te bieden: de staat als beschermer is gewoon de focus van de inspanningen van diegenen die beslag willen leggen op andermans middelen om zichzelf te beschermen. Hij dreigt ermee diegenen te straffen die niet bereid zijn zich door hem te laten beschermen: hij is m.a.w. essentieel een *protection racket*.

De aanspraak van de overheid op een bijdrage tot de productie van “bescherming” berust geheel en al op het argument dat als de burgers de bescherming van de overheid (en dus ook het belastingsysteem waaruit die “bescherming” gefinancierd wordt) niet zouden aanvaarden, zij weerloos zouden staan tegen de *andere* agressoren, die—zo luidt het argument—nog veel erger zijn dan de overheid zelf. Het kwaad is onvermijdelijk, maar het kwaad belichaamd in de actuele overheid is minder erg als het kwaad belichaamd in buitenlandse overheden of in de binnenlandse oppositie. Dit is een zwak argument: de actuele agressor is niet bereid zijn concurrenten de gelegenheid te geven het tegendeel te bewijzen, d.w.z. hij is niet bereid zijn “beschermelingen” de gelegenheid te geven voor zichzelf uit te maken wie de beste kwaliteit/prijs verhouding te bieden heeft inzake bescherming en defensie.

De territoriale organisatie van de staat impliceert een effectieve vernietiging van het recht op zelf-verdediging van allen die het territorium

bewonen, tegen het optreden van de overheid van de betrokken staat.²⁵ Het is waar dat soms de burger beroep kan doen op de staat om zijn *wettelijke* “rechten” te doen beschermen tegen andere burgers—echter niet altijd: sommige wetten worden goedgekeurd met andere bedoelingen dan ze strikt te doen naleven. In elk geval is er geen noodzakelijke band tussen de legaliteit van zo’n “recht” en de rechtmatigheid ervan, en heeft de burger geen keus: als hij beroep zou doen op een andere organisatie dan de staat om zijn rechten te verdedigen dan stelt hij zichzelf buiten de wet (al zijn er altijd wel organisaties die *boven* de wet staan en vrijwel ongestoord de wettelijke “rechten” van andere burgers met de voeten kunnen treden). Bovendien is de staat helemaal niet zo sterk geïnteresseerd in de effectieve bescherming van de individuele burgers als het argument wil doen geloven, en vallen heel wat beschermingsmaatregelen ten koste van de burger zelf. Omheiningen, sloten op deuren en vensters, brandkasten, enz. zijn voorbeelden van zelfverdedigingstechnieken waarmee de burgers zich tegen mekaar verdedigen—deze technieken zijn echter waardeloos tegen de overheid zelf. Ook komen slechts een klein gedeelte van de conflicten onder de burgers voor de staatsrechtbanken en dan nog in vele gevallen alleen maar omdat deze over een beschermd monopolie beschikken. Vele contracten zouden trouwens door de staatsrechtbanken niet als geldig erkend worden als ze daar zouden neergelegd worden. Contracten zijn essentieel uitingen van gemeenschappelijke belangen onder de partijen wat ze in stand houdt is niet zozeer de wetenschap dat ze voor de rechtbanken kunnen afgedwongen worden, als wel het besef dat de bereidheid van anderen met iemand in een contractuele relatie te treden medebepaald wordt door de reputatie die hij geniet. (Dat zal vooral het geval zijn in de zakenwereld.)

Zelfs het strafrechtelijk optreden van de staat kan moeilijk beschouwd worden als voornamelijk gericht op de bescherming van de burgers tegen misdadigers. Het is helemaal geen zeldzaamheid wanneer de vergoeding van het slachtoffer als een grotendeels secundaire en irrelevante aangelegenheid wordt beschouwd. De strafrechtelijke politiek is veeleer gericht op de bestraffing en afschrikking van degenen die zondigen tegen de officiële regels die de openbare orde en de goede zeden bepalen, twee rekbare en politiek manipuleerbare categorieën, die niet noodzakelijk iets te maken hebben met de bescherming van de rechten van de mensen. Integendeel:

25 Cf. Auberon HERBERT: *The Right and Wrong of Compulsion by the State and Other Essays*. Heruitg. Liberty Press, Indianapolis.

de zgn. “slachtofferloze misdaden” nemen een niet onaardig deel van de strafwetgeving voor hun rekening, evenals de “misdaden tegen de uitwendige en de inwendige veiligheid van de staat”. Niemand heeft het recht zich uit het staatsverband terug te trekken; niemand heeft “the right to ignore the state”.²⁶ In vele gevallen wordt de burger voorgeschreven hoe hij zichzelf mag/ moet beschermen, zelfs als hij twijfelt aan de efficiëntie van die bescherming, en weet dat er betere methoden zijn. Dit geldt niet alleen in het domein van het strafrecht, maar ook bijv. in het domein van de verzekering tegen allerlei risico’s.

De inefficiëntie van de overheidsbescherming ligt voor de hand: de overheid is niet bereid en niet in staat een gepersonaliseerde bescherming te bieden, afgestemd op de particuliere en variabele behoeften van ieder mens. Zij moet de behoeften van enkelen als de norm voor iedereen nemen, en dus middelen onttrekken aan de bescherming van de enen om de bescherming van de anderen op peil te houden. Bovendien geldt, dat de middelen die zij beschikbaar maakt voor bescherming niet langer beschikbaar zijn voor andere doeleinden: belastingheffing, wegebouw, etc. Natuurlijk is “bescherming” een elastisch begrip: ongeveer alles wat de overheid doet kan zonder veel moeite gecatalogiseerd worden onder de rubriek “bescherming”. De overheid beschermt *belangen* en de techniek van het positief recht maakt het mogelijk van om het even welk belang een “recht” te maken. Maar in elk geval moet de overheid beslissen hoeveel bescherming zij zal bieden, in welke vorm, en aan wie. De afwezigheid van een markt voor beschermingsdiensten (andere dan die van sloten- en brandkastenmakers, anti-diefstal apparatuur, enz.) maakt dat ze geen betrouwbare bron van informatie (het prijzensysteem) ter beschikking heeft om haar activiteiten zo te oriënteren dat ze maximaal de behoeften van de consumenten dienen. Ze moet arbitrair optreden: in het beste geval kan ze alleen maar voortgaan op de druk die door verschillende pressie-groepen op haar besluitvormingsproces wordt uitgeoefend, maar het is uiteraard absoluut ongegrond dit lobbyen als een prijsvormingsproces te beschouwen of zelfs maar als een proces *re sul terend* in “schaduwprizen”—zeer zeker kan er geen sprake zijn van een economische calculus, zodat massale verspillingen onvermijdelijk zijn.

De redistributieve essentie van de staat brengt zeer duidelijk de con-

26 H.SPENCER: “The Right to Ignore the state” in SPENCER: *Social Statics* (1850) R.Schalkenbach Foundation. New York, 1970, pp.185–193.

traditie van het klassieke liberalisme aan het licht, nl. zijn geloof in de rechtmatigheid van de staat. Mills beroemde formule dat “the sole end for which mankind are warranted, either individually or collectively, to interfere with the liberty of action of any of their number is self-protection”,²⁷ is rechtstheoretisch correct (zij het ongelukkig uitgedrukt), als men ze tenminste niet zo interpreteert dat zelfverdediging een geldig excuus is om de rechten van anderen te schenden, d.w.z. dat A, handelend in zelfverdediging tegen een actuele of dreigende aanval van B, het recht heeft het zelfbeschikkingsrecht van G te schenden. Deze laatste lezing is echter wel nodig als men de formule van Mill wil gebruiken voor de justificatie van de liberale nachtwakersstaat. Maar dan ligt ook de weg open voor de justificatie van de Hobbesiaanse oorlog van allen tegen allen: wie zou kunnen bewijzen dat de schending van G’s recht door A niet ingegeven is door A’s wens zichzelf te verdedigen tegen dreigende agressie—en wie zou erover moeten oordelen of wat als bewijs daarvoor wordt aangevoerd inderdaad ook een bewijs is?

Het is natuurlijk absoluut uitgesloten dat een individu of organisatie *zijn of haar* middelen *uitsluitend* zou gebruiken voor de bescherming van anderen,²⁸ als dat individu of die organisatie *zijn of haar* middelen door agressie of dreiging met agressie tegen *zijn of haar* “beschermelingen” heeft vergaard en zich voortdurend op dezelfde wijze van nieuwe middelen moet voorzien. Maar dat is precies wat gebeurt als de staat belastingen heft om de nodige middelen te verwerven—ongeacht het doel waarvoor die middelen zullen gebruikt worden, zelfs als dat doel bescherming is. Zelfs de liberale nachtwakersstaat is een *protection-racket*: u koopt onze bescherming of wij nemen uw middelen in beslag. Zelfs de minimale staat is onrechtmatig. Hoe moeilijk ook sommige mensen het zullen vinden zich een idee te vormen van een samenleving waarin problemen niet worden opgelost door ze te verwijzen naar de bevoegde diensten en commissies, die psychische moeilijkheden mogen ons oordeel over recht en onrecht niet in de weg staan—ook niet in deze kwestie die zo goed als taboe is in de meeste discussies.

Mensen hebben behoefte aan bescherming; er is vraag naar bescherming. Ieder mens heeft een absoluut zelfbeschikkingsrecht; ieder mens

27 J.S.MILL: *On Liberty* (1859). p.64 in uitg. Harmondsworth 1974.

28 Zie EVAN DUN: “De staat als wijsgerig probleem” in *Rechtsfilosofie en Rechtstheorie* 8,1,1979. R.E.BARNETT: “Toward a theory of Legal Naturalism” in *Journal of Libertarian Studies* 2,2,1978, 97–108.

heeft het recht zichzelf *met eigen middelen* te beschermen. Niemand heeft de plicht anderen te beschermen tegen agressie door derden, en niemand heeft de plicht anderen *niet* te beschermen tegen agressie door derden. Dat zijn de algemene principes waarmee we het hier moeten stellen. Het spreekt vanzelf dat iedereen die het recht heeft zichzelf te verdedigen ook het recht heeft de uitoefening van dat recht te delegeren aan een agent van zijn keuze, en dat iedereen het recht heeft zijn diensten als beschermer of bewaker, lijfwacht of detective, aan te bieden aan anderen. De productie van bescherming is de productie van een dienst als elke andere, en het fundamenteel rechtbeginsel laat alle ruimte voor de organisatie van de productie van die dienst op rechtmatige wijze. Net zomin als “onderwijs”, “voedsel”, “papier”, “staal”, is “bescherming” geen homogeen goed, maar de naam van een categorie die een massa zeer verschillende diensten en dingen omvat. Het is ook niet zo dat bescherming een collectief goed is dat, als het aan een persoon geleverd wordt, onmiddellijk beschikbaar is voor alle anderen. Er is niets speciaals aan “bescherming” als economisch goed—en zeker geen reden om te zeggen dat, als het niet door een staat geleverd wordt het door niemand zal geleverd worden. Bescherming werd en wordt via de markt geleverd, ondanks alle monopolie-aanspraken van de overheid.

Het enige opvallende kenmerk van de beschermingsindustrie is dat ze zeer veel risico's inhoudt, maar dat kenmerk is dan toch ook weer niet uniek voor die industrie. Die risico's werken de specialisatie in de hand, alsook de vorming van commerciële of mutualistische groepen die het mogelijk maken de risico's te spreiden. Zij omvatten niet alleen risico's voor het personeel van die organisaties wanneer het fysiek moet ingrijpen om een agressie te stoppen, maar ook zware financiële risico's. Zo zal een organisatie die de dader van een agressie tracht te vinden eventueel kunnen besluiten een verdachte te grijpen, ook als ze niets tegen hem kan bewijzen, maar hoopt door de arrestatie de nodige bewijzen te kunnen vinden. In een rechtsorde kan ze dit echter alleen overwegen als ze over voldoende fondsen beschikt om volledige schadevergoeding te betalen als ze een onschuldige blijkt gegrepen te hebben. De aansprakelijkheid van zo'n organisatie is immers identiek met die van om het even wie: zij beschikt niet over privileges zoals de rechtbanken en politiekorpsen in een staat. De laatste hebben zoals de wetgevers zelf, weinig of geen persoonlijke verantwoordelijkheid voor hun vergissingen. Als de slachtoffers

van “officiële” vergissingen dan al schadevergoeding uitbetaald krijgen, dan wordt die betaald door de belastingbetalers, niet door diegenen die de vergissingen hebben begaan—met alle gevolgen vandie voor de kwaliteit van de diensten die geleverd worden.

Een competitieve markt van beschermingsdiensten is in staat een zeer uitgebreid en gevarieerd pakket van dergelijke diensten aan te bieden—van slotenmakers tot en met rechters, van politiemannen en nachtwakers tot en met verzekeraars—en bevat een mechanisme om vraag en aanbod, dienstverlening en behoeften te coördineren: het prijsmechanisme, aangevuld uiteraard met de gewone informatiekanaalen als advertenties, krantenverlagen, consumentengroeperingen, enz. Het is nutteloos te speculeren over de details van de diverse mogelijkheden, vermits de beschermingsindustrie grotendeels gemonopoliseerd is in het kader van de staat, en ook omdat er geen trefzekerder manier is om zich belachelijk te maken dan door te beweren in staat te zijn marktevoluties te voorspellen, zeker in een domein dat zo jaloers door de staat wordt gecontroleerd als de productie van bescherming en veiligheid.

De risico's verbonden aan de productie van bescherming, zeker aan het opsporen van verdachten of bewijsmateriaal zijn groot en kunnen alleen maar gedragen worden door een organisatie die bereid is de onschuldigen die zij last berokkent te vergoeden. Dit punt werd aangegrepen door Robert Nozick om de staat te justificeren.²⁹ Volgens hem zou een competitieve markt voor beschermingsdiensten zeer snel uitmonden in een “monopolistische” markt, gedomineerd door één organisatie, die het recht zou hebben, als dominante organisatie, alle concurrentie binnen haar territorium te verbieden op grond van het feit (?) dat de door de concurrenten gevolgde procedures “te riskant” zijn. Het is nuttig hier even te blijven bij stilstaan, omdat Nozick toch de laatste in een lange rij van auteurs is die gepoogd heeft de principiële rechtmatigheid van de staat te verdedigen, en hij daarbij expliciet verwijst naar de risico's waarmee de beschermingsindustrie geconfronteerd wordt.

Het operationele beginsel in Nozicks justificatie van de staat is het zgn. compensatie-principe, volgens hetwelk iedereen het recht heeft riskante handelingen van anderen te verbieden op voorwaarde dat hij de ander daarvoor vergoedt. Het is evident dat het fundamenteel rechtsbeginsel

29 R. NOZICK: *Anarchy, State, Utopia*. New York 1974. pp.78–84. Over Nozick, zie o.a. *Journal of Libertarian Studies* 1,1977; J. PAUL (ed.): *Reading Nozick*. Totowa. N.J. 1981.

dat "recht", riskante handelingen te verbieden, niet kan erkennen: wie een onrechtmatige handeling stelt is gehouden schadevergoeding te betalen, maar zijn bereidheid schadevergoeding te betalen geeft hem geen recht onrechtmatige daden te stellen. Dat is juist het risico dat een beschermingsorganisatie loopt: als zij op grond van vermoedens iemand grijpt, en deze blijkt onschuldig te zijn, dan heeft die recht op schadevergoeding en als deze niet betaald wordt, dan maakt de beschermingsorganisatie zich schuldig aan agressie. Wat een dergelijke organisatie ertoe brengt dat risico te lopen is precies het feit dat zij gelooft iemand te grijpen die zelf een agressor is, d.w.z. die een agressieve daad gesteld heeft. Nozicks compensatie-principe stelt echter dat iedereen het recht heeft ex ante riskante handelingen (handelingen die hij riskant acht) te verbieden gewoon door schadevergoeding aan te bieden. Nu heeft, onder het fundamenteel rechtsbeginsel iedereen het recht met een ander een overeenkomst aan te gaan waarbij hij zich verplicht tot bijv. het betalen van een bepaalde som en de ander zich verplicht tot het niet stellen van een bepaalde handeling. Dit is niet wat Nozick bedoelt: zijn compensatie-principe geeft iemand het recht door hem als te riskant beoordeelde handeling te verbieden als hij bereid is schadevergoeding te betalen, en ongeacht het akkoord van de ander met betrekking tot de adequatie van die schadevergoeding. Dat betekent: de dominante beschermingsorganisatie heeft het recht zelf te bepalen hoeveel schadevergoeding zij zal betalen om met het compensatie-principe in orde te zijn!

Het is nuttig na te gaan hoe in een rechtsorde met risico-scheppende handelingen of activiteiten rekening wordt gehouden, teneinde klaar te stellen hoezeer Nozicks theorie de rechtsorde ondermijnt. Schadevergoeding moet, zoals reeds gezegd, opgelost worden onder de partijen, hetzij rechtstreeks, hetzij via bemiddeling (beide partijen sluiten een overeenkomst hun geschil voor te leggen aan een derde en diens uitspraak te aanvaarden). Wie meent dat de handelingen van een ander riskant zijn heeft weliswaar niet het recht die te verbieden, maar heeft wel het recht aan te kondigen dat als hij schade zal lijden als gevolg van een bepaalde grensoverschrijdende activiteit van een ander, hij een zeer zware schadevergoeding zal eisen. Door die bekendmaking geeft hij de anderen die het risico scheppen, de mogelijkheid voor zichzelf uit te maken of ze bereid zijn het risico te dragen (d.w.z. het risico die schadevergoeding te moeten betalen). Hij nodigt hen uit ofwel een voorafgaandelijke overeenkomst te sluiten, waarin hij,

in ruil voor een vooraf te betalen som, afstand doet van zijn voornemen die extra-zware schadevergoeding te eisen als de schade tengevolge van de activiteit in kwestie zich toch voordoet, ofwel zich op adequate manier te verzekeren en op die manier het risico te “internaliseren”. Door zijn bekendmaking ex ante verliest de ander het recht de gevraagde schadevergoeding te betwisten, vermits die ander, als hij toch doorgaat met de gewraakte activiteit te kennen geeft bereid te zijn het risico te dragen. Wanneer iemand de aankondiging van de schadevergoeding die zal geëist worden negeert, de schade veroorzaakt en toch weigert te betalen, dan is hij gewoon een agressor in de hierboven in hoofdstuk 4 vermelde zin: hij kan niet meer eisen dat het geschil over de schadevergoeding aan een derde zal worden voorgelegd, zagezegd omdat de gevraagde vergoeding zijns inziens onredelijk is terwijl hij bereid is een redelijke vergoeding te betalen—hij heeft vrijwillig aanvaard het risico te dragen. In geen geval echter heeft iemand het recht, alleen maar omdat *hij* de activiteiten van een ander als riskant beoordeelt, deze te verbieden.

Nozicks compensatie-principe is volledig *ad hoc*: Nozick geeft toe dat hij geen rechtstheorie heeft. Het fundamenteel rechtsbeginsel impliceert geenszins een recht de eigen vrees dat er iets mis kan gaan om te zetten in een wet voor anderen. Voor Nozick is het compensatie-principe een essentieel argument in zijn justificatie van de staat. Wanneer in een rechtsorde een beschermingsorganisatie een dominante positie verwerft, dan heeft die organisatie volgens hem, op grond van het compensatie-principe, het recht, alle andere organisaties als te riskant te verbieden. Zijzelf bepaalt de vergoeding die ze zal vragen. Men kan dit misschien redelijk vinden als men alleen maar denkt aan de concurrerende organisaties die in de markt aanwezig zijn op het moment dat de bewuste organisatie dominant wordt, maar het is evident dat, als het compensatie-principe ingeroepen wordt tegen mensen die *nadien*, op een later moment, te kennen geven ontevreden te zijn met de diensten van monopolistische beschermer en van plan te zijn een concurrerende organisatie te starten, het voor iedereen een gemakkelijke broodwinning zou zijn zich te doen verbieden tegen betaling van een vergoeding!

Zoals Nozick toegeeft is het moeilijk te begrijpen wat de zin van het compensatie-principe is: ofwel heeft men het recht riskante activiteiten te verbieden, en dan moet men diegene die deze activiteiten wil uitoefenen niet compenseren (dan moet hij zelf compenseren): ofwel heeft men dat

recht niet, en dan moet men naar *rechtmatige* wegen zoeken om hem ervan te overtuigen dat hij die activiteiten maar beter kan laten. Het woord compensatie gebruiken, zonder te zeggen wie het recht heeft te bepalen hoeveel die moet bedragen, betekent niets: en zeggen dat het de auteur van de grensoverschrijdende daad is die het recht heeft te bepalen hoeveel compensatie hij zal betalen, is gewoon pervers. Schade is een subjectief begrip: hoeveel schade er is hangt ervan af hoe (door wie) die schade gewaardeerd wordt: in principe heeft alleen degene die de schade lijdt de mogelijkheid te zeggen hoeveel schade hij lijdt. Natuurlijk kan iemand proberen munt te slaan uit het feit dat hij schade heeft geleden door te verklaren dat hij de beschadigde zaak zeer hoog waardeert, maar dat misbruik wordt onder het fundamenteel rechtsbeginsel voorkomen door de verklaring door de veroorzaker van de schade deze te zullen vergoeden: door die verklaring wordt elke unilaterale actie van de eiser onrechtmatig—hij moet onderhandelen en eventueel bemiddeling aanvaarden of voorstellen, al kan hij in sommige gevallen zijn waardering voor een bepaald voorwerp wel bewijzen (bijv. door het voorleggen van een verzekeringspolis).

Wanneer echter de dominante beschermingsorganisatie concurrentie verbiedt, dan is er geen mogelijkheid te spreken van een objectieve schade, vermits er geen middel is om uit te maken hoeveel schade de concurrerende organisatie lijdt als gevolg van het “verbod” vanwege de dominante organisatie. Toch schijnt Nozick te geloven dat de waarde van de schade objectief gegeven is, of dat er een bepaalde vergoeding is die onafhankelijk van de wil en de waarderingen van de partijen de “juiste” of de “rechtvaardige” is—een idee die ons terug voert naar de vroeg-middeleeuwse idee van de rechtvaardige prijs. Het compensatie-principe is niet alleen theoretisch niet-gefundeerd, het is ook in praktisch opzicht totaal ongedetermineerd.

Het is natuurlijk zo dat, als men het compensatieprincipe aanvaardt, de justificatie van de staat een triviale kwestie is: men hoeft alleen maar te stellen dat de vrijheid van de slaven een risico schept voor de meester en dat de meester daarom het recht heeft de slaven van hun vrijheid te beroven, op voorwaarde dat hij er iets voor in de plaats geeft (bijv. de belofte een deel van de middelen die hij van de slaven afneemt te gebruiken voor de “bescherming” van de slaven tegen de agressie van andere meesters?). Maar, als het compensatie-principe een rechtsbeginsel zou zijn, zoals Nozick suggereert, dan geldt het voor iedereen: waarom zouden een groep mensen niet van oordeel zijn dat het te riskant is een machtsmonopolie in de buurt

te hebben, en dus beroep doen op het compensatieprincipe om Nozicks dominante organisatie te verbieden of ze te verplichten zich op te splitsen in een massa mekaar beconcurrerende kleine ondernemingen? Zij zouden tenminste een aantal goede historische en theoretische argumenten hebben om hun vrees voor monopolistische misbruiken te staven.

Het vuurwerk van Nozicks argumenten—en het is een spetterend en oogverblindend spektakel dat hij in Zijn boek ten tonele voert—verbergt een spel met gewogen dobbelstenen. Hij lanceert argumenten om het recht van A tegen B te “bewijzen”, maar laat na te zeggen waarom B datzelfde recht niet tegen A zou kunnen inroepen. Nozicks poging de verenigbaarheid van recht en staat te bewijzen moet als mislukt beschouwd worden. En dat niet alleen omdat zijn compensatie-principe zelf onverenigbaar is met het recht. Niet alleen de daarin impliciete notie van de rechtvaardige prijs herinnert aan de primitieve economische concepten van weleer. Nozick maakt ook gebruik van de idee dat bescherming of defensie een grote homogene koek is die alleen maar efficiënt door een monopolie kan geleverd worden. Zijn argument is dat de uitgangssituatie, waarin in een bepaalde samenleving diverse beschermingsorganisaties naast mekaar bestaan, die alle tot doel hebben de rechten van hun leden of klanten te beschermen, door een spontaan marktproces zal *evolueren* naar een situatie waarin een organisatie een *de facto* monopolie inzake beschermingsdiensten heeft (d.w.z. dat de productie van bescherming een “natuurlijk” monopolie is—nog zo’n oude koe in de verlaten grachten van de economische wetenschap). De dominante producent verwerft, door toepassing van het compensatie-principe, een territoriaal machtsmonopolie *de jure* en wordt een *ultra-minimale staat*, die echter nog altijd alleen zijn leden of klanten bedient: wie bescherming wil kan die kopen bij de ultra-minimale staat, maar wie bescherming wil bieden wordt door de ultra-minimale staat uit de markt gehouden. Deze toestand schept, volgens Nozick, een morele verplichting voor de ultra-minimale staat zich te transformeren in een *minimale staat*, aangezien het immoreel is beschermingsdiensten te monopoliseren in een bepaald territorium en deze niet beschikbaar te stellen voor allen die dat territorium bewonen. Zo wordt een hypothese over de evolutie van de beschermingsmarkt getransformeerd in de justificatie van een minimale staat, die weliswaar geen belastingen heft in de klassieke vorm, maar toch over het recht beschikt geweld te gebruiken tegen dezen die de procedures van die staat te riskant vinden en van plan zijn hun recht

op zelf-verdediging zelf te gaan uitoefenen.

Nozick erkent dat zijn minimale staat een redistributief schema is waarin de enen vrijwillig betalen om de anderen te beschermen (en te vergoeden voor het feit dat ze niet langer het recht hebben zichzelf te beschermen). Hij laat echter na de dynamiek van zo'n redistributieve minimale staat na te gaan. Als de marginale leden of klanten van het monopolistische dominante beschermingsagentschap tot de bevinding komen dat de uitbreiding van de beschermingsdiensten tot de niet-betalende inwoners van het territorium (bij de overgang van de ultra-minimale staat naar de minimale staat) de kwaliteit/prijs verhouding van de beschermingsdiensten vermindert (wat bijna onvermijdelijk is), dan zullen velen onder hen besluiten dat het voordeliger is de organisatie te verlaten en zich gratis te laten beschermen: de organisatie is immers "moreel verplicht" allen in haar territorium te beschermen. Als zij die verplichting nakomt, dan verslechtert echter de kwaliteit/prijs verhouding voor de overblijvende leden of klanten van de organisatie, waardoor sommigen gemotiveerd zullen zijn de organisatie te verlaten, enz. enz. Het machtsmonopolie brokkelt af. Is het nodig te vragen wat onze ongelukkige monopolist het eerst zal laten vallen: zijn monopolie of zijn morele principes? Zeer waarschijnlijk zal hij gewoon overgaan tot het heffen van belastingen, zodat niemand nog in staat is zelf te kiezen of hij zal betalen voor zijn bescherming of integendeel zonder betalen zal genieten van de bescherming die hem wordt aangeboden als compensatie voor het feit dat het hem verboden is zelf voor zijn bescherming te zorgen of zich tot een andere producent van bescherming te wenden. De minimale staat staat voor de keuze: verdwijnen of confisqueren. Het compensatie-principe geeft hem elk excuus dat hij nodig heeft om confiscatie te kiezen—is niet de ontrouw van de marginale leden of klanten een riskante zaak die het machtsmonopolie verzwakt en daardoor de mensen van hun bescherming berooft? Heeft hij dus niet het recht ze te verbieden hun lidmaatschap op te zeggen? De minimale staat wordt een staat—en Nozick zal moeten uitleggen hoe deze evolutie te rijmen is met zijn opmerkelijke bewijsvoering van de stelling dat belastingheffing diefstal is.

Het zwakke karakter van Nozicks argumentatie blijkt ook uit de hierboven vermelde introductie van de "morele" plicht van de monopolist ook de niet-betalende inwoners van zijn territorium te beschermen. Op welke grond berust de veronderstelling dat de ultra-minimale staat wel zijn morele verplichtingen zal nakomen, maar dat de concurrenten van het dominante

beschermingsagentschap tegen alle moraal in riskante procedures zullen volgen, en zo het verbod van hun activiteiten rechtvaardigen? Blijkbaar wil Nozick zeker spelen en de staat ab initio een overigens ongefundeerde morele superioriteit toebedelen—en dat moet ons dan allicht gerust stellen m.b.t. het feit dat de dominante beschermingsorganisatie of de minimale staat niet noodzakelijk een mutualiteit is, waarin alle beschermden ook leden zijn en dus de ene of de andere vorm van inspraak hebben, maar om het even welke juridische vorm en economische structuur kan hebben. Nozicks minimale staat kan eigendom zijn van één man (autocratie), van een gesloten vennootschap (aristocratie), of van een open vennootschap waarvan de aandelen op de beurs verhandeld worden (plutocratie?). Voor Nozick is de staatsvorm totaal onbelangrijk. Men begrijpt waarom het voor hem zo belangrijk is te geloven dat de mensen die het “natuurlijk” machtsmonopolie controleren alleen maar de beste intenties hebben. Maar de justificatie van de staat vraagt geen oordeel over de moraliteit van de heersers, alleen over de rechtmatigheid van hun handelingen. Wat ook de staatsvorm moge zijn, het is altijd beter door engelen dan door duivels geregeerd te worden. De vraag is, of zelfs een engel het recht heeft over anderen te regeren.

Ook in economisch opzicht staat Nozicks theorie van “de onbevleete ontvangenis van de staat” (zoals Rothbard ze noemt) bijzonder zwak.³⁰ Er is inderdaad geen enkele reden om te geloven dat beschermingsorganisaties spontaan (d.w.z. zonder gebruik te maken van agressie, van de “politieke methode”) zullen evolueren naar een monopolistische marktstructuur. Natuurlijk zal er een evolutie zijn naar een zekere uniformisering en standaardisering van bepaalde geleverde diensten (in het bijzonder van zekere procedures voor de rechtbanken). Dat gebeurt in alle industrieën, maar impliceert geen monopolisering—het getuigt alleen van de normale werking van het marktproces. Nozick heeft geen oog voor de complexiteit van de beschermingsindustrie. Bescherming wordt geleverd door slotenmakers, nachtwakers, waakhonden, makers van alarminstallaties, elektronische en mechanische beveiligingssystemen, detectives, politiemannen, advocaten, de pers en de communicatie-media in het algemeen, juristen, rechters, verzekeringsinstellingen, notarissen, verkeerspolitie, burens en andere vrijwilligers, enz., enz. Bescherming—het kan niet genoeg herhaald—is geen

30 M.N.ROTHBARD: “Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State” *Journal of Libertarian Studies*. 1,1,1977, 45–57

homogeen goed, maar een massa gedeeltelijk complementaire, gedeeltelijk voor mekaar substitueerbare specialiteiten. Het is precies een goed dat *niet* adequaat door een monopolie kan worden geleverd. De idee dat één onderneming of organisatie in staat is langs vreedzame weg al deze specialiteiten te monopoliseren, zelfs als ze dat zou willen, getuigt van een absoluut gebrek aan inzicht en in de werking van de markt in het algemeen en in de werking van de beschermingsmarkt in het bijzonder. Zo'n monopolie zou voor zo'n onoverkomelijke problemen van prijsvorming komen te staan dat haar dienstverlening al de inefficiënties zou vertonen als we nu gewoon zijn van de bescherming die de staat levert.

Natuurlijk komt bij bescherming soms het gebruik van wapens te pas. Er is echter geen reden om zoals Nozick (en anderen) de concurrentie tussen beschermingsdiensten af te schilderen als een reeks kleine veldslagen onder privé-legertjes die belangenconflicten tussen hun leden of klanten uitvechten. Men zou net zo goed kunnen veronderstellen dat elk conflict tussen twee burgers uit verschillende staten aanleiding moet geven tot een oorlog. Beschermingsorganisaties contracteren per definitie om hun leden of klanten tegen agressie te beschermen, niet om hun leden of klanten bij te staan in hun agressie. Het is moeilijk te ontkomen aan de indruk dat Nozicks uitgangspunt (dat hij omschrijft als een Lockeaanse natuurtoestand en van waaruit de minimale staat tot stand kan komen zonder iemands rechten te schenden—“de onbevleete ontvangenis van de staat”) zo gemodelleerd is dat het onderscheid met het beeld van de staat als een monopolistische gewapende producent van beschermingsdiensten, compleet met leger, rijkswacht en politiemacht, bijna te verwaarlozen is. Het is echter niet nodig aan legers of zelfs maar legertjes te denken. Om de beslissingen van de rechtbanken te doen uitvoeren tegen onwillige veroordeelden is geen legermacht nodig; één of twee agenten per geval is meestal voldoende. Zelfs als er in een bepaalde streek maar één onderneming of organisatie gespecialiseerd is in het verstrekken van gewapende bescherming, dan nog zal die onderneming niet over een leger beschikken: haar personeel is op elk moment verspreid over het gehele gebied waarin de onderneming actief is, en ieder lid van het personeel is dan bezig met de bescherming van andere mensen. Legers en legertjes worden niet opgericht om burgers tegen misdadigers te beschermen, maar om aan te vallen en te veroveren of de aanvallen van andere legers af te slaan. Met de werking van de beschermingsmarkt hebben ze niets te maken, evenmin als

de staten zelf. Men moet hier wel een verschil maken tussen commerciële en mutualistische beschermingsorganisaties. Deze laatste bedienen niet hun klanten maar hun leden. Een commerciële organisatie zal er niet aan denken een van haar cliënten die terecht voor een misdaad gezocht wordt tegen arrestatie door een andere organisatie te beschermen—dat zou haar reputatie bij haar andere klanten niet ten goede komen en haar uitgaven nodeloos opdrijven. Maar in mutualistische organisaties kunnen ideologische, religieuze of gewoon familiale banden wel tot bescherming van een misdadiger leiden. De geschiedenis levert genoeg voorbeelden van de passies die door ideologieën, religies, en familiale aangelegenheden kunnen opgewekt worden. Maar zolang de betrokkenen, leden van een familie, sekte of clan, of zelfs de lijfwachten van één man, niet actief ingezet worden om een heerschappij te vestigen, is Nozicks verhaal van de onbevleete ontvangenis ongeloofwaardig: volgehouden, systematische agressie is en blijft een noodzakelijke voorwaarde voor het ontstaan van de staat.

Dit werd op scherpzinnige Wijze aangetoond door Roy Childs.³¹ Zelfs als we zouden aannemen dat de minimale staat op volstrekt rechtmatige wijze tot stand is gekomen, zonder iemands rechten te schenden, dan moet hij snel onder competitieve druk verdwijnen. Dat is zo, niet alleen door de afvalligheid van zijn betalende leden of klanten, zoals hierboven al besproken, maar vooral door het feit dat hij onherroepelijk zal weggeconcurrereerd worden door andere organisaties *die de procedures van de minimale staat getrouw kopiëren*. Als zij dat doen, dan kan de minimale staat het compensatie-principe *niet* invoeren om deze organisaties te verbieden: hun procedures zijn *ex hypothesi* dezelfde, en dus niet riskanter als deze van de minimale staat. Maar deze concurrenten kunnen lagere prijzen vragen (ze moeten niemand “compenseren”), ze moeten geen controle uitoefenen op de staat om na te gaan of deze geen riskante procedures volgt, ze moeten niet het gehele territorium bestrijken, ze kunnen zich specialiseren, enz. Als de minimale staat niet het recht heeft deze concurrentie te verbieden—en Nozick geeft geen enkel argument voor het bestaan van zo’n recht—dan zal zij de minimale staat gewoon ontmantelen: de minimale staat wordt onherroepelijk, via een reeks van moreel toelaatbare stappen opgedoekt, en de staatloze rechtsorde hersteld. Recht en staat zijn en blijven logisch onverenigbaar, ook als die staat een minimale of zelfs een ultra-minimale staat is—a fortiori elke meer dan minimale staat, want de beschermingsfunctie

31 R.CHILDS: “The Invisible Hand Strikes Back” *Journal of Libertarian Studies* 1,1,1977, 23–33

is het centrale element in alle pogingen de staat te rechtvaardigen.

BESLUIT

De logische onverenigbaarheid van recht en staat is misschien wel de belangrijkste onmiddellijke consequentie van de rechtsfilosofie zoals ik die hier heb geschetst. Het is echter nuttig daarbij op te merken dat de staat hier beschouwd wordt als de organisatie van de “politieke methode” in de zin die Oppenheimer aan dat woord geeft. De onrechtmatigheid van de staat manifesteert zich slechts als we de acties van de staat in hun geheel zien, dus niet alleen de output-zijde maar ook de input-zijde bekijken. Allicht is het mogelijk bewonderenswaardige dingen te vermelden over de staat, als we alleen maar naar de outputzijde kijken; maar als we dat doen krijgen we evident slechts een partieel en vals beeld, en dan moet ons wel ontgaan dat de acties van de staat niet “kosteloos” zijn, maar integendeel de belastingbetalers veel middelen uit handen nemen en hun handelingsmogelijkheden sterk beperken.

De staat zal niet van vandaag op morgen verdwijnen, maar dat maakt de rechtsfilosofie nog niet “onrealistisch”. De taak van de rechtsfilosofie is te zeggen wat het recht is—dat heb ik getracht in dit essay te doen—en daarvoor na te gaan hoe een rechtsorde kan “werken”—dat is een onderwerp dat ik hier buiten beschouwing heb gelaten. Het is niet de taak van de rechtsfilosofie het “realisme van het provincialisme” als ultiem relevantie-criterium te nemen en niets te zeggen wat de aan de tirannie van het actualiteitsdenken verslaafde “leken” (zoals Julien Benda ze noemt) zou kunnen bevreedden.³² Het verlangen te heersen en het verlangen zich aan een heerser te onderwerpen—al die krachten die de mensen ertoe drijven hun eigen grenzen te miskennen en de realiteit van hun eindigheid te vergeten, hebben de wereldgeschiedenis getekend en gebrandmerkt en zullen dat ongetwijfeld nog lang blijven doen, als ze zichzelf en de rest van het menselijke niet op korte termijn vernietigen. De roep van de kudde is nog lang niet weggestorven en klinkt zelfs door in de mathematische formules van de planners en de statistici. Het einde van de Wet is nog niet in het zicht; de tafels van de Wet zitten nog altijd op hun plaats: “Het individu

32 J.BENDA: *La Trahison des Clercs*. Paris 1975. p.193

zelf is nog altijd de meest recente schepping”, schreef Nietzsche³³—en velen hebben het nog niet ontdekt, noch in zichzelf noch in anderen. “Vreugde in de kudde is ouder dan vreugde in het Ego: en zolang het goede geweten kudde genoemd wordt, zegt alleen het slechte geweten: Ik. In waarheid, het geslepen, liefdeloze Ego, dat zijn eigen voordeel zoekt in het voordeel van velen—dat is niet waaruit de kudde ontstaat, dat is de vernietiging van de kudde”. Het recht moet de ruimte scheppen voor de individuele ontwikkeling, maar alsdusdanig is het nooit een verworvenheid: niemand wordt met zelfkennis geboren; zelfkennis en zelfrespect zijn geen erfelijke eigenschappen.

Net zomin als de tirannie kan de staat door een revolutie verdwijnen. Een revolutie kan alleen de ene heerschappij door de andere vervangen; zij kan de symptomen bestrijden, maar zolang de oorzaken blijven bestaan, blijven ook de kwalen bestaan. De oorzaken bestrijden is een proces van lange adem, maar dat mag geen reden zijn om principes te compromitteren, zeker niet in het rechts-onderwijs. Wat ook moge gezegd worden over “politiek realisme”, en over wat “politiek mogelijk” of “politiek onmogelijk” is, het is geen statisch fenomeen. Ieder mens telt: wanneer iemand van mening verandert dan is dat een relevant politiek feit (en ik gebruik hier het woord ‘politiek’ opnieuw in zijn correcte betekenis, zoals in hoofdstuk 6). Al kunnen we de staat niet door een revolutie “afschaffen”, of “opheffen”, of “laten afsterven”, toch moeten we die afschaffing onvermoeibaar bepleiten. Zoals de Amerikaanse strijder voor de afschaffing van de slavernij, William Lloyd Garrison, het stelde: “Gradualism in theory is perpetuity in practice”.

De rechtsfilosofie kan weinig meer doen dan de idee van het recht intact te houden en door te geven en waar ze kan aan te moedigen. De rechtsfilosofen zijn “klerken” (in Benda’s betekenis van het woord), of ze zijn “leken”, partizanen voor de ene of de andere heerschappij—er is geen middenweg. Ofwel erkennen zij ieders recht over zichzelf te beschikken en over niemand anders, en dan zijn zij tevens filosofen van de vrede, de vriendschap en de Vrijheid; ofwel erkennen zij het recht van de enen over de anderen te beschikken, en dan zijn ze de filosofen van de oorlog, de haat en de slavernij—er is geen middenweg. Het is recht tegen onrecht, vrijheid tegen heerschappij, zowel tegen die van links als tegen die van rechts als tegen die van het centrum. De partizanen van de macht zullen altijd wel

33 F.NIETZSCHE: *Also Sprach Zarathustra* (1883). p.88 in de vertaling van R.J.Hollingdale. Harmondsworth 1961

proberen de rechtsfilosoof als een van de hunnen te coöpteren of dood te verven—voor die van links is hij rechts, voor die van rechts is hij links, voor die van het centrum is hij extreem—maar uiteindelijk hebben ze het toch te druk met mekaar. De partisanen van de macht hebben volgelingen nodig, en dat is hun Achilles-hiel.

Zij hebben de sanctie nodig van de “klerken” om echt veilig te zijn; en daarin ligt de macht van de “klerken”. Zoals Benda schrijft:

“Sans doute l’action de ces clercs demeurait surtout théorique; il n’ont pas empêché les laïcs de remplir toute l’histoire du bruit de leurs haines et de leur tueries; mais ils les ont empêchés d’avoir la religion de ces mouvements, de se croire grands en travaillant à les parfaire”.³⁴

De rechtsfilosofie staat weerloos tegen de macht, maar zij kan de legitimatie van de staat, van de onrechtmatige levenswijze, van de “politieke methode”, ondermijnen, gewoon door zich op haar object te blijven concentreren: meer kan ze niet doen, maar als ze dat doet, dan doet ze niet weinig.

³⁴ J.BENDA: op.cit. bij p.515. p.195.

appendix A

HET INDIVIDU ALS SOEVEREIN RECHTSSUBJECT

*De natuurrechtsfilosofie van Frank Van Dun**

1. INLEIDING

IN DE LOOP van het laatste decennium heeft het Nederlandse taalgebied een opmerkelijke bloei gekend wat betreft rechtstheoretische en rechtsfilosofische proefschriften. Een daarvan, namelijk het Gentse proefschrift *Het fundamenteel rechtsbeginsel. Een essay over de grondslagen van het recht*¹, in 1982 verdedigd door Frank Van Dun, kan zonder meer gerekend worden tot de beste rechtsfilosofische geschriften die het Nederlandse taalgebied ooit heeft voortgebracht. (Rechts)filosofische literatuur krijgt echter niet gemakkelijk enige aandacht in de ruimere kring van de niet-vakspecialisten. Het is de bedoeling met dit artikel, ten behoeve van dit ruimer publiek, de essentie weer te geven van Van Duns rechtsfilosofische theorie samen met enkele kritische kanttekeningen.

De sterkte, maar meteen ook de kwetsbaarheid, van Van Duns filoso-

* Deze recensie van de hand van Mark VAN HOECKE en Luc WINTGENS verscheen eerder in het Rechtskundig Weekblad van 23 januari 1988, RW 1987-1988 pp.689-697, en werd met toestemming van beide auteurs en van het RW overgenomen. De verwijzingen naar het FRB zijn aangepast aan de paginering van deze nieuwe uitgave.

¹ De handelseditie verscheen in 1983, onder dezelfde titel bij Kluwer Rechtswetenschappen te Antwerpen (606 blz.). Verwijzingen naar het boek gebeuren verder onder de afkorting FRB.

fische constructie is, dat hij, in de lijn van grote denkers zoals Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, een globale filosofie presenteert, die als voldoende grondslag kan fungeren voor meer praktisch gerichte politieke theorieën en/of juridische constructies.

Een dergelijke globale filosofie is uiteraard ook erg kwetsbaar, precies omdat ze de ambitie heeft een fundament te bieden voor de totaliteit van de menselijke samenleving, los van plaats en tijd. Dergelijke filosofische constructies zijn meestal, ook bij Van Dun, a-historisch uitgebouwd. Ze bieden geen tijdsgebonden filosofie die op een bepaald ogenblik in de geschiedenis haar, voorbijgaand, nut kan hebben, maar een typische natuurrechtsfilosofie zoals in de zeventiende en achttiende eeuw: een rationeel uitgebouwde filosofie, die de ambitie heeft als fundament te kunnen gelden voor elk rechtstelsel in alle culturen en op elk ogenblik in de geschiedenis.

Van Duns rechtsfilosofie zal bij menige lezer van zijn boek, naast een al dan niet grote bewondering voor de scherpzinnige redenering, voor de logische opbouw en voor de zeer heldere stijl, wellicht de reactie oproepen dat dit alles “heel mooi is in theorie, maar niet realiseerbaar in de praktijk”. Deze bedenking is op zich juist, maar kan bezwaarlijk als een afdoende kritiek gelden. Ze geldt voor elke filosofische theorie in dit genre. Dit neemt niet weg dat dergelijke theorieën, zoals bijvoorbeeld die van Rousseau of Marx, een grote invloed kunnen hebben en vaak, zij het op een indirecte wijze, het leven van alledag op een determinerende wijze kunnen beïnvloeden (zoals bv. Marx, via Lenin en anderen, niet zonder belang geweest is voor het dagelijks leven in de Sovjetunie in de twintigste eeuw).

Ook Van Dun is, zoals elke denker, een product van zijn tijd. Al heeft zijn theorie de ambitie om een “eeuwiggeldende” natuurrechtsfilosofie te zijn, de inhoud ervan is wel degelijk beïnvloed door tijdsgebonden stromingen, met name: het neo-liberalisme, de reactie op praktische nadelen van een vergaande etatisering en collectivisering, en de afwijzing van een (overdreven) egalitarisme.

Van Duns filosofie biedt dan ook een theoretische basis voor deze anti-collectivistische theorieën zelfs indien het huidige Westeuropese liberalisme, alle deregulering en privatisering ten spijt, in de ogen van Van Dun slechts een variant is binnen een allomheersend sociaal-democratisch collectivisme.

Van Duns theorie is zeer radicaal: staat en recht zijn logisch onverenigbaar, elke staatsvorm, elke staatstheorie is een onduldbare en theoretisch

niet de rechtvaardigen beperking van de individuele vrijheid. Zelfs de door de Amerikaanse rechtsfilosoof Robert Nozick verdedigde theorie van de “minimale staat”², is onverenigbaar met het “fundamenteel rechtsgebinsel” (FRB. p. 223, 504 en 506 e.v.). Precies door dit radicaal karakter van de theorie, gecombineerd met een zeer strikte logische argumentatie³, is ze intellectueel zeer prikkelend. Aan de we kant heeft de lezer het gevoel dat Van Dun gelijk heeft, omdat hij haast onweerlegbaar argumenteert, aan de andere kant is men intuïtief niet bereid de conclusies te aanvaarden, doch zonder dan meteen een zwakke plek in de redenering te kunnen aanwijzen. De lezer wordt dus gedwongen om ofwel de theorie van van Dun te aanvaarden met alle vergaande praktische gevolgen van dien, ofwel voor zichzelf uit te maken waarom hij de theorie meent te kunnen, moeten verwerpen. En geen van beide zal de lezer gemakkelijk vallen.

2. HET FUNDAMENTEEL RECHTSBEGINSEL

2.1. *Het soeverein zelfbeschikkingsrecht van het individu*

Het fundamenteel rechtsbeginsel is het principe van materiële gerechtigheid, dat inhoudt dat ieder mens een soeverein rechtssubject is, dat ieder mens het recht heeft met het zijne, met al zijn middelen, te doen en te laten wat hij wil, en dus ook dat geen enkel mens het recht heeft wat dan ook te doen met de middelen van een ander (FRB, p.1).

Het begrip mens staat bij Van Dun centraal. Als persoon of moreel subject kan men het recht hebben om zijn eigen middelen (het lichaam, middelen uit arbeid verworven, middelen via contracten verkregen enz.) te gebruiken zoals men dat wil, of men kan dat recht niet hebben. In het eerste geval is men, in de conventionele terminologie van het boek, een *meester*, in het tweede geval is men een *slaaf*. Andere mogelijkheden zijn er niet. Een groep mensen kan zich verenigen op één van de vier volgende manieren: (a) alle personen zijn slaaf van elkaar, en dus zijn alle personen meester van elkaar; (b) sommige personen zijn meester van alle anderen (die dan noodzakelijkerwijze slaaf zijn) ; (c) een persoon is meester van

2 NOZICK, R., *Anarchy, state and Utopia*, New York, 1974.

3 Deze logische argumentatie werd nog kracht bijgezet in een formeel-logische bewijsvoering m.b.t. het fundamenteel rechtsbeginsel in Van Duns bijdrage “De logische structuur van het recht” in *Liber Amicorum Willy Calewaert*, Antwerpen, Kluwer Rechtswetenschappen, 1984, p. 87-122.

alle anderen (die eveneens noodzakelijk slaaf zijn); en (d) niemand is slaaf van de anderen en dus is iedereen (zijn eigen) meester. Deze laatste formule is de basisstructuur van een maatschappij die op het Fundamenteel rechtsbeginsel gefundeerd is.

Het fundamenteel rechtsbeginsel wordt niet louter ideologisch geponeerd en verdedigd, Van Dun poogt de theoretische juistheid ervan op verschillende manieren te bewijzen. Eerst wordt aangetoond dat er maar vier mogelijke combinaties tussen het begrip meester en slaaf kunnen zijn. Vervolgens wordt ieder van de drie alternatieven voor het fundamenteel rechtsbeginsel onderzocht. In dit onderzoek worden redenen aangegeven waarom de alternatieven niet geldig en/of mogelijk zijn. Deze redenen zijn *onafhankelijk* van de mogelijke geldigheid van het fundamenteel rechtsbeginsel zelf. M.a.w., zelfs al zou het fundamenteel rechtsbeginsel zelf ongeldig zijn, dan zouden de alternatieven ervan even ongeldig of onmogelijk blijven. Ten slotte blijft enkel nog het fundamenteel rechtsbeginsel over, waarvan de geldigheid natuurlijk niet zonder meer volgt uit de ongeldigheid van de alternatieven- Om dit alles wat concreter te maken, is het nuttig even dieper in te gaan op wat de auteur verstaat onder de mogelijke verhouding van meester tot slaaf.

2.1.1. *Verwerping van elke “meester/slaaf”-verhouding*

Een “middel” wordt door Van Dun gedefinieerd als datgene wat een mens zich kan verwerven om zijn leven in te richten op de manier die hij wenselijk acht om er het beste van te maken. Wat “het beste is dat ervan te maken valt”, is iets dat zelf onder het zelfbeschikkingsrecht van het fundamenteel rechtsbeginsel valt. Iedereen maakt dit zelf uit.

Laten we aannemen dat iemand beslist dat het beste dat hij van zijn leven kan maken het schrijven van boeken is, die hij op de markt aanbiedt en waardoor hij in zijn levensonderhoud voorziet. Als hij meester is van zichzelf, dan is hij niemands slaaf en hoeft hij aan niemand rekenschap af te leggen in welke vorm dan ook (voorafgaande toelating, afstaan van een deel van de winst, censuur, een bepaald productietempo ...). In iedere andere hypothese zijn volgens Van Dun inconsistenties te vinden, die we hierna kort bespreken.

De eerste hierboven genoemde stelling, dat alle personen slaaf en dus meester van elkaar zijn, impliceert dat iedereen op ieder mogelijk moment van alle anderen de toestemming moet hebben alvorens een behandeling

rechtmatig genoemd kan worden. Een dergelijke *consensusopvatting* van een rechtsorde berust op het idee dat wat bij anderen een, zelfs niet-fysieke, interventie veroorzaakt (bv. ontstemdheid van een vader omdat zijn zoon als het hoogste doel van zijn leven het schrijven van boeken vooropstelt) slechts rechtmatig is wanneer de betrokkenen hiermee akkoord gaan. Dergelijke emoties, die in het boek met de ruime term *psychische schade* worden aangeduid, komen volgens Van Dun niet in aanmerking voor juridische sanctionering, omdat ze niet controleerbaar zijn. Dit betekent dat al wat geen fysieke interventie in het geheel van de middelen van anderen inhoudt, *rechtmatig* kan gebeuren. Dreigen met het stellen van een daad die op zich rechtmatig is, maar iemand anders sterk verontrust, is rechtmatig, zoals bijvoorbeeld het dreigen met het openen van een handelszaak vlak tegenover een gelijksoortige zaak van iemand anders. Het openen van een zaak is het gebruiken van zijn middelen “grond” of “huis” en “arbeidskracht” en “kapitaal”. Dat iemand anders daardoor vreest dat de inzet van zijn middelen in zijn zaak niet meer optimaal zal renderen, is een psychisch effect van deze handeling op zijn geest. Tenzij een of ander metafysisch wonder ervoor zou zorgen dat iedereen het steeds spontaan met iedereen eens is (waardoor het concept van psychische schade of ongemak uiteraard verdwijnt), is dit principe van wat men *consensustheorieën* noemt, niet operationaliseerbaar.

In de tweede hypothese die wordt verworpen, zijn sommigen meester en alle anderen slaaf. Vanuit deze hypothese heeft iedereen het recht iets met zijn middelen te doen in zoverre enkele “meesters” (bv. de vorst, al dan niet samen met zijn administratie) hiervoor de toelating geven. Dit is eigenlijk een tautologie, aangezien iedere niet-meester slechts het *recht* heeft te doen wat volgens de wil van de meester, nl. de wet, toegelaten is. Dit heeft, aldus Van Dun, met *recht* niets te maken, want de wil van de meester heeft geen normatieve waarde zolang iemand die geen rechtssubject is (dus een slaaf) dit niet als dusdanig heeft aanvaard. Het verplicht op geen enkele andere wijze dan een op hol geslagen kudde bisons mensen “verplicht” zich uit de voeten te maken (FRB, p. 99). Van Dun noemt dit “*wets*”theorieën die geen verband hebben met “*recht*”.

De derde hypothese, volgens welke er slechts één meester is waarvan alle anderen slaaf zijn, wordt eveneens verworpen. Dit alternatief, dat *mysticisme* genoemd wordt, betekent dat er een of ander transhumaan wezen is (een “natie” een godheid..), dat als enige meester *erkend* wordt. Hiermee

is dit alternatief meteen weerlegd, aangezien mysticistische theoriën slechts kunnen bestaan bij de gratie van wie er zich aan wil onderwerpen. Voor wie dit niet wil, blijft ook dit alternatief zonder normatieve betekenis.

Na dit onderzoek, en de weerlegging van de mogelijke alternatieven voor het fundamenteel rechtsbeginsel, vangt de auteur aan met de moeilijke taak om de juistheid van het fundamenteel rechtsbeginsel zelf te bewijzen.

Dit bewijs verloopt, schematisch voorgesteld, in drie stappen. In een eerste stap wordt aangetoond dat handelen slechts mogelijk is op basis van oordelen. Die oordelen dient ieder mens zelf te vormen. Niemand kan voor iemand anders oordelen, althans niet wanneer deze dat niet wil. Het vermogen om te oordelen of het verstand zit in een lichaam. Daaruit volgt dat iedereen minstens één middel heeft dat hij kan gebruiken zoals hij wil, namelijk zijn lichaam.

In een tweede stap wordt onderzocht of, wanneer mensen oordelen kunnen en moeten vellen, ze dit ook *mogen*. Het antwoord hierop is bevestigend, zolang individuen binnen hun eigen middelendomein blijven. Om te weten wat iemands middelendomein is, dient men te onderzoeken wie het middel gemaakt heeft, wie het verkregen en wie het in voorkomend geval vervreemd of verlaten heeft⁴.

In een derde stap toont de auteur aan dat een ieder het zelfbeschikkingsrecht van alle anderen behoort te respecteren. We kunnen nl. redelijkerwijze niet ontkennen dat mensen rationeel zijn. Vandaar de verplichting om redelijk te zijn, wat impliceert dat we onze eigen rationele natuur en die van anderen behoren te respecteren.

Van Dun preciseert deze rationaliteitsverplichting als volgt: “We behoren onze rationele vermogens op een correcte wijze te gebruiken; we behoren te geloven wat waar is, te begeren wat begerenswaardig is; we behoren onze oordelen zorgvuldig voor te bereiden, met inachtneming van alle relevante gegevens; we behoren logisch te redeneren, enz. ...” En hij concludeert: “Ongetwijfeld ligt het in ons vermogen onredelijk te zijn, maar we kunnen redelijkerwijs niet ontkennen dat we redelijk behoren te zijn”. (FRB, p. 150-151).

4 Een middel dat door iemand verlaten wordt, wordt ding. Degene die een dergelijke “res nullius” vindt, en het in bezit neemt maakt er één van zijn middelen van. Dit is rechtmatig volgens het fundamenteel rechtsbeginsel omdat een ding van niemand (meer) is.

2.1.2. De rechtsorde volgens het fundamenteel rechtsbeginsel

Vanuit het aldus gefundeerde fundamenteel rechtsbeginsel kan nu een rechtsorde opgebouwd worden. Daarbij dient steeds voor ogen te worden gehouden dat het fundamenteel rechtsbeginsel geen enkel ander beschikkingsrecht over middelen toelaat dan dat van de eigenaar van die middelen. Daarom is het *contract* de rechtsfiguur bij uitstek in een dergelijke rechtsorde.

Wie het zelfbeschikkingsrecht van anderen niet respecteert, kan volgens het fundamenteel rechtsbeginsel rechtmatig gestraft worden.

“*Rechtmatig straffen*” houdt in dat diegene in wiens *middelendomein* (d.i. het geheel van iemands middelen) iemand om welke reden dan ook (onachtzaamheid, naijver, bezitsdrang, opzettelijk toebrengen van schade) ingrijpt, het recht heeft om uit het middelendomein van die agressor net zoveel terug te nemen als de agressor uit zijn middelendomein heeft genomen. Meer mag hij niet nemen, zonder zelf agressor te worden, maar dat *recht op zelfverdediging* is aan ieder rechtssubject zo eigen, dat het hem niet zonder lijn toestemming kan worden afgenomen.

Het dient te worden opgemerkt dat er volgens het fundamenteel rechtsbeginsel geen onderscheid wordt gemaakt tussen een strafrechtelijke en een civielrechtelijke sanctie. Beide zijn identiek.

Een bijzonder probleem stelt de “*ontwaarding*” van middelen, en meer in het algemeen, financiële schade waarvoor niemand aansprakelijk kan worden gesteld. Veronderstel dat de hierboven genoemde schrijver van boeken plots vaststelt dat de inzet van zijn middelen (geld, tijd, materiaal, ...) na een aanvankelijk succes, niet meer de verhoopte resultaten (geld, beroemdheid, ...) opbrengt. De anderen blijven immers niet meer bereid te zijn om hun middelen (geld, tijd, ...) te besteden aan het product van de auteur, waardoor de oorspronkelijk door hem ingezette middelen in waarde dalen. Volgens het fundamenteel rechtsbeginsel is daar niets aan te doen. Niemand kan gedwongen worden om zijn middelen op een bepaalde wijze te besteden. De schrijver is niet verplicht om te schrijven, en evenmin is de potentiële koper verplicht om die boeken te kopen. Daaruit volgt dat wie zijn middelen vrijwillig op een bepaalde wijze gebruikt, geen recht heeft op een vergoeding wanneer de ingezet te middelen in waarde dalen. Dergelijke speculaties zijn noodzakelijk in het praktisch handelen, en ieder persoon draagt zelf de verantwoordelijkheid voor een “onrechtvaardige” behandeling door “de markt”. Als praktisch gevolg leren we daaruit dat

iedereen wel het recht heeft om met zijn middelen te doen en te laten wat hij wil, maar dat niemand het recht heeft op (vergoeding voor waardevermindering van zijn) middelen.

2.2. “Politieke filosofie” tegenover “sociale filosofie”

Wanneer het fundamenteel rechtsbeginsel wordt aangenomen en het zijn volle uitwerking krijgt, is de eerste kritiek die de auteur meent te moeten leveren een kritiek op het mensbeeld dat in de sociale wetenschappen wordt aangehangen. De sociaal-wetenschappelijke bestudering van de mens verbergt achter zich een mensbeeld dat men het best kan kwalificeren als een “men-beeld”⁵, een grootste gemene deler van wat alle mensen in zich hebben aan mogelijkheden, morele codes, verlangens, enz. Het is duidelijk dat de formulering van een dergelijk eenheidsbeeld van de mens ten aanzien van het fundamenteel rechtsbeginsel slechts kan functioneren als een *externe* wet, en bijgevolg in het licht van het fundamenteel rechtsbeginsel geen normatieve waarde kan hebben.

Daartegenover plaatst de auteur de *politieke* opvatting van de mens, die precies uitgaat van het fundamenteel rechtsbeginsel, en geen andere normen kent dan die welke ieder individu zichzelf oplegt, teneinde tot een maximale zelfrealisatie te komen. Een dergelijke maximale zelfrealisatie is identiek met “het geluk” dat omschreven wordt als “de onverdeelde contradictieloze levensvreugde van iemand die in perfecte harmonie met zichzelf leeft, met de natuur en met de andere mensen rondom hem” (FRB, p. 268). Vanuit het geluk als hoogste goed voor het individu bekritiseert de auteur het antwoord van de sociale filosofie, die het uitblijven van het geluk beschouwt als een gevolg van het feit dat de mens onvoldoende meester is van zijn natuurlijke en sociale omgeving. De politieke filosofie daarentegen omschrijft het uitblijven van het geluk vanuit het fundamenteel rechtsbeginsel als een gevolg van het feit dat het individu *onvoldoende meester is van zichzelf*. Aan de basis van een dergelijke politieke mensopvatting ligt de onreducerbare uniekheid van ieder *individu*, en daaruit volgend de onreducerbare veelheid van individuen.

Vanuit de sociale filosofie worden die onreducerbare uniekheid en

5 Dit woordgebruik vindt men ook terug bij Mark EYSKENS, in zijn boek *Bron en horizon. Het Avondland uit de impasse* (Tielt, 1986). Eyskens spreekt over de “vermenning” Hiermee heeft hij iets anders op het oog dan Van Dun, Het sluit er evenwel goed bij aan. Met “vermenning” bedoelt Eyskens de verregaande de-personalisering, doordat de mens herleid wordt tot een infinitesimaal bestanddeeltje van een immens maatschappelijk raderwerk (p. 81).

veelheid herleid toe het beeld van respectieve- lijk “de mens” en “de maatschappij met externe (d.i. niet door ieder individu aan zichzelf opgelegde) regels”. Een dergelijke gemeenschapsethiek is volgens het fundamenteel rechtsbeginsel onaanvaardbaar, want die heeft maar zin als die zin voor alle individuen dezelfde is, en dat is een nauwelijks te verwachten wonder.

De onherleidbare uniekheid van individuen staat tegen- over de verwisselbaarheid (want gelijkheid) van alle individuen, die het gevolg is van het mensbeeld als “grootste gemene deler”. In een gemeenschap gebaseerd op het fundamenteel rechtsbeginsel zijn de individuen niet “gelijk”, in de zin van verwisselbaar, maar *complementair*. Ze vullen elkaar aan, en dat is precies de basis van het sociaal karakter van individuen.

Een dergelijke maatschappijopvatting brengt ons naar het probleem van de *functionering* van de samenleving die erop gebaseerd is. Ons dagdagelijks begrip van “politiek” wordt beheerst door de drie eerder besproken alternatieven van “meester/slaaf”-verhouding die door Van Dun worden weerlegd. Het gaat daarbij steeds om een verhouding meester/slaaf, en “politiek” betekent in dit verband: het via actie of lijdzaamheid streven naar behoud of verandering van die verhouding (en haar gevolgen op de middelen van de betrokkenen) (cf. FRB, p. 327). Het idee van individualiteit, zelfbeschikkingsrecht, en originaliteit dat aan de basis ligt van het fundamenteel rechtsbeginsel, kan zich ook doorzetten in het spreken over politiek. Het is dan ook de bedoeling van Van Dun om dit spreken over politiek te bevrijden van de obsessie van *eenheid* die de sociale filosofie volgens hem in haar vaandel voert. Het fundamenteel rechtsbeginsel kan functioneren als principe van de samenleving als men politiek begrijpt in haar oorspronkelijke (Aristotelische) betekenis, van “ordering van de polis”. In het zesde hoofdstuk van zijn boek geeft Van Dun hiervan een diepgaande analyse, waarbij hij er niet voor terugschrik te wijzen op een dubbelzinnigheid die het politieke denken van Aristoteles kenmerkt. De polis als “politie ideaal”, volgens hetwelk een ieder op grond van het fundamenteel rechtsbeginsel over zijn eigen middelen kan beschikken, en aldus tot *zijn* recht kan komen, wordt overschaduwed door de polis als “maatschappelijk structuur”, waarvan het eerste doel is de mensen op te voeden tot *mensen* (waarna ze hun individualiteit als “mensen” terugkrijgen). Er blijkt dus ook bij Aristoteles een verwarring te bestaan tussen de sociale opvatting over de mens en de politieke opvatting over het individu, een verwarring die ertoe leidt dat de polis niet is wat ze bedoeld werd te zijn:

een *politieke ruimte*, die de mogelijkheid laat aan een ieder om zijn eigen middelen naar eigen inzicht te gebruiken om zijn eigen leven op de volgens hem best mogelijke wijze in te richten. Die politieke ruimte is, aldus Van Dun, precies de rechtsorde gebaseerd op het fundamenteel rechtsbeginsel, zoals die hierboven kort werd weergegeven⁶.

2.3. *Kritiek op het egalitarisme*

Het radicaal kritisch licht dat het fundamenteel rechtsbeginsel op de bestaande rechtsorde werpt, dwingt ook de verdediger van deze rechtsorde zich kritische vragen te stellen bij wat “verworvenheden van het hedendaagse denken” kunnen worden genoemd. Het gaat bijvoorbeeld om het “recht op arbeid”, en meer nog, om het “recht op leven”. Wat onder “recht op arbeid” of “recht op leven” wordt verstaan, is volgens de auteur niets anders dan een “*recht op levensmiddelen*”, het recht om onderhouden te worden door anderen. Vanuit het fundamenteel rechtsbeginsel heeft niemand recht op wat dan ook van iemand anders. Dat is uiteraard de keerzijde van ieders totale zelfbeschikkingsrecht. Niemand heeft recht op middelen, maar anderzijds heeft iedereen altijd minstens een middel, en dat is zijn lichaam. Daarmee kan hij zich middelen verwerven die hem in staat stellen van zijn leven het beste te maken. Maar het feit dat iemand een middel heeft betekent niet dat hij *recht heeft op andere middelen*, met name middelen om dat eerste middel in leven te houden. Eenieder draagt daar zelf de verantwoordelijkheid voor. Ieder recht op een levensmiddel dat door anderen moet worden opgebracht wordt vanuit het fundamenteel rechtsbeginsel dan ook ontkent. Iedere politiek die ernaar zou streven om eenieder dat minimum, of, in een algemene optiek van herverdeling, evenveel, als de anderen te geven, is voor Van Dun dan ook onaanvaardbaar.

Sociale rechten zijn inderdaad “passieve” rechten, in tegenstelling tot de actieve politieke rechten. Aangezien men, in het kader van de sociale rechten pas iets kan krijgen wanneer anderen verplicht zijn om te geven, zijn de “sociale plichten” logisch prioritair (FRB, p. 386). Dit impliceert dus een instantie, een wetgever, die het “recht” heeft om de respectieve “rechten” en “plichten” van de mensen te bepalen.

Van Dun ontkent niet dat een gelijkere verdeling van de welvaart wenselijk is, maar wijst erop dat de ongelijkheden waartegen het egalitarisme

6 Het valt op te merken dat de enige politieke ruimte, en dus rechtsorde volgens het fundamenteel rechtsbeginsel bestaat in de verhouding tussen staten. De beste illustratie van het fundamenteel rechtsbeginsel is dan ook te vinden in het internationaal recht.

dwangmatig wil optreden, meestal juist een gevolg lijn van een gebrek aan vrijheid. In Van Dun's optiek kan men trachten langs vreedzame weg bepaalde verschillen in materiële omstandigheden te verkleinen, bijvoorbeeld via liefdadige instellingen, educatieve programma's, voorlichtingscampagnes, boycotacties e.d. Volgens hem hebben in een vrije samenleving ongewenste ongelijkheden de neiging te verdwijnen, terwijl gewenste verschillen zullen blijven bestaan.

Het egalitarisme daarentegen poneert een bepaald type "gelijkheid" waarop iedereen, a priori, recht zou hebben. Zowel over de doelstellingen (welke soort gelijkheid?) als over de middelen (belastingen en subsidies, overheidstussenkomst) bestaan binnen de egalitaristische doctrines grote verschillen. Iedereen *volledig* gelijk maken (dus ook qua leeftijd, gezondheid, intelligentie, emotionele toestand e.d.) is uiteraard onmogelijk. Heel wat ongelijkheden kunnen eenvoudigweg niet geëlimineerd maar hoogstens gecompenseerd worden. Een wezenlijk probleem vormt het *meten* van ongelijkheden en het omzetten van deze maat in een ruilmiddel, met name een geldbedrag. Precies hierdoor wordt over "gelijkheid" vrijwel steeds gesproken in termen van inkomens- en vermogensgelijkheid. Door andere ongelijkheden tussen de mensen, zoals leeftijd, spaarzin e.d. is het naïef te menen dat door een (volledige) inkomensnivellering een (volledig) egalitaire samenleving gerealiseerd kan worden. Van Dun verwijst trouwens naar een in het Engelse tijdschrift *The Economist* in 1978 verschenen studie, waaruit blijkt dat in een volstrekt egalitaire samenleving, waarin iedereen 84 jaar oud wordt en zijn spaargeld tegen 10% kan beleggen, 74% van alle rijkdom in handen is van 10% van de inwoners, namelijk de 10% oudsten. Daarenboven kan de ongelijkheid tussen de generaties in een dergelijke egalitaire samenleving nog versterkt worden door economische hoog- en laagconjuncturen.

Ook de bescherming van zwakkere partijen in een (nog deels) vrije markt kan op langere termijn eerder leiden tot het vergroten van de ongelijkheden in plaats van het verminderen ervan. Van Dun haalt hier het voorbeeld aan van de bescherming van de huurder. Huurprijbsblokkering heeft in heel wat Europese landen na 1945 geleid tot een verminderde interesse bij kapitaalbezitters voor een belegging in onroerende goederen. Dit heeft een daling tot gevolg in het aanbod van huurwoningen en leidt op middellange termijn tot woningnood, m.a.w. tot een situatie waarin de "nieuwe generatie" kandidaat-huurders geen woning vindt en dus de benadeelde

partij wordt. Uiteindelijk, stelt Van Dun, komen dergelijks maatregelen wel de *huidige* generatie huurders ten goede, maar verslecht ze de situatie van latere generaties kandidaat-huurders (FRB, p. 418-419). Hetzelfde geldt voor de beschermingsmaatregelen ten gunste van de werknemers. Op termijn maken ze het aanwerven van bijkomend personeel onaantrekkelijk, leiden ze dus tot werkloosheid en zijn dan ook zeer nadelig voor de latere generaties kandidaat-werknemers (FRB, p. 419).

Deze miskende invloed van juridische beschermingsmaatregelen op de economie, en dus op gelijkheids- en ongelijkheidssituatie, is, aldus Van Dun, het zwakste punt in de vooronderstellingen van het egalitarisme (FRB, p. 453).

Fundamenteler nog is Van Duns kritiek dat het egalitarisme ongelijkheid in het vlak van de politieke macht aanvaardt als middel om economische gelijkheid te realiseren (FRB, p. 430).

Van Dun is geen tegenstander van het realiseren van een grotere gelijkheid in de samenleving. Hij verzet zich enkel tegen het gebruik van geweld, ook wanneer dit tot doel heeft een aangename en rechtvaardigere samenleving te creëren. Hij vraagt niet dat de gelijkheid zonder meer zou worden opgeofferd ten voordele van de vrijheid of van een ander ideaal, maar wel dat iedereen elkaars eigenheid en individualiteit zou respecteren (FRB, p. 465).

2.4. De staat als geïnstitutionaliseerd geweld

Herverdeling via fiscale confiscatie is volgens Van Dun het wezen, de bestaansreden zelf van de staat. Elke staat is aldus onvermijdelijk een “klassenstaat”. Het belastingsysteem plaatst de klasse van de “belastingbetalers” tegenover de klasse der “belastingontvangers” M.a.w., wie uiteindelijk meer (terug)krijgt van de staat dan hij er via belastingen aan gegeven heeft, staat als “belastingontvanger” tegenover de “belastingbetaler” voor wie het saldo ongunstig is.

Terwijl de eerste vormen van parlementaire democratie waren ingesteld met het doel de fiscale honger van de vorsten aan banden te leggen, heeft deze vertegenwoordigingsdemocratie zich evenwel ontwikkeld tot een belastinginflatoir mechanisme. Naast de uitbouw van een staatsapparaat, dat zichzelf, op basis van een sociologische wetmatigheid, poogt te handhaven en, zo mogelijk, te versterken, wordt, aldus Van Dun, de basisgedachte van de democratie verkracht wanneer de “belastingontvangers” zelf inspraak

en stemrecht hebben bij de bepaling van de belastingdruk, de vorm van de fiscaliteit en de besteding van deze overheidsinkomsten. Via coalitievorming kunnen aldus diverse minderheidsgroepen belastingen opdringen aan de klasse der belastingbetalers, terwijl zij zelf er het (grootste) voordeel uit halen. Het ontbreken van institutionele methodes om deze “belastingontvangers” op adequate wijze te controleren, ziet Van Dun dan ook als belangrijkste oorzaak voor de fenomenale stijging van de belastingdruk en van de overheidsuitgaven in de twintigste eeuw (FRB, p. 478). Nog sterker wordt het uiteraard wanneer men, zoals de Belgische overheid in de zeventiger jaren, via “deficit-spending” de uitgaven verdeelt onder de huidige generatie en de schulden afwettelt op de volgende generatie(s).

De perversiteit van de fiscale relatie komt volgens Van Dun hierin naar voren, dat de enige effectieve manier (naast doorgaans minder effectieve vormen, zoals sluik- werk of belastingontduiking) om zich tegen deze gewelddadige confiscatie te beschermen erin bestaat zelf macht en invloed in het staatsapparaat te verwerven. Het zou echter naïef zijn te menen dat wie hier uiteindelijk in slaagt, die controle enkel voor defensieve doeleinden zal aanwenden. Het is integendeel waarschijnlijk dat van deze positie gebruik gemaakt zal worden om van de klasse der “belastingbetalers” over te stappen naar de klasse der “belastingontvangers” (FRB, p. 481).

Van Dun geeft toe dat deze “oorlog van allen tegen allen” op een geciviliseerde wijze verloopt en wellicht een in de huidige tijd onvermijdelijk stadium is. Maar, stelt hij, dit doet niets af aan de onrechtmatigheid ervan en dit moet er ons naar doen streven dit moment in de geschiedenis niet langer te laten duren dan strikt noodzakelijk is (FRB, p. 484). Het ontnemen van stemrecht aan de belangrijkste groepen belastingontvangers, zoals in het bijzonder het overheidspersoneel, ziet hij als een mogelijke stap in de goede richting.

Heel deze sociaal-democratische constructie houdt in, dat via sociale rechten en correlatieve fiscale plichten aan hele groepen in de bevolking wordt geleerd dat zij een onvervreemdbaar recht hebben te parasiteren op de productie van anderen en dat de ware vooruitgang erin zou bestaan de parasitaire levensstijl, die eens het privilege was van een kleine heersende klasse van feodale landeigenaars te veralgemenen en te “democratiseren” aldus Van Dun (FRB, p. 427). Dit brengt met zich mee dat uiteindelijk iedereen nog alleen probeert te doen wat hij graag doet, zonder zich zorgen te maken over de productie van de middelen die daarvoor nodig zijn: die

tracht hij te winnen in het fiscale herverdelingsproces. Dit gedrag, stelt Van Dun, vindt men duidelijk terug bij heel wat politici, academici, sociale werkers, e.a., die het maar normaal vinden dat anderen de middelen verschaffen voor hun “zinvol werk”.

3. KRITISCHE KANTTEKENINGEN

3.1. *De mens als soeverein rechtssubject*

Ieder mens, stelt Van Dun, is een soeverein rechtssubject. Ieder mens heeft het recht met zichzelf te doen en te laten wat hij wil. Ieder mens heeft een absoluut zelfbeschikkingsrecht (FRB, p. 33). Dit recht wordt nader gepreciseerd als zijnde in eerste instantie het recht om over zijn eigen kritische vermogens te beschikken (FRB, p. 114).

Een door Van Dun niet behandeld probleem is de vraag naar de precieze definiëring en afbakening van dit “rechtssubject met eigen kritische vermogens”. Deze vraag rijst in het bijzonder m.b.t. kinderen, geesteszieken en mentaal gehandicapten. Geesteszieken en gehandicapten, mensen met zware hersenletsels in het algemeen, vallen volgens Van Dun buiten het bereik van zijn boek. Hij heeft het over mensen wier rationele capaciteit onherroepelijk vernietigd is (FRB, noot bij p. 120). Van Dun schuift dit probleem gewoon opzij, hij lost het niet op. Verder is duidelijk dat “vernietiging van rationele capaciteit” afwezigheid van rationaliteit impliceert, wat ook het geval is bij kinderen, die deze capaciteit nog niet ten volle ontwikkeld hebben. Vallen zij buiten de definitie, dan zijn zij geen soeverein rechtssubject en worden zij een middel waarmee anderen kunnen doen wat hun goeddunkt. Dit lijkt niet de stelling van Van Dun te zijn. Maar, wanneer men dan wel hun soevereiniteit als rechtssubject erkent, wordt men met grote praktische problemen geconfronteerd, aangezien deze kritische vermogens niet of onvoldoende ontwikkeld zijn om zich als menselijk wezen, zonder hulp van derden in de samenleving te kunnen handhaven of zelfs om überhaupt te kunnen overleven. Wat is de zin, of zelfs het belang, voor de betrokkenen om zich als “soeverein rechtssubject” gedefinieerd te zien, wanneer de “kritische vermogens” waarover men aldus kan beschikken, niet of onvoldoende voorhanden zijn?

De verplichting van de ouders om voor hun kinderen te zorgen ziet Van Dun overigens als een “natuurlijke” morele verplichting, niet als een juridi-

sche. Ze valt buiten het bestek van het fundamenteel rechtsbeginsel (FRB, p. 168). Weliswaar zijn de kinderen geen “middel” dat ter beschikking van de ouders zou staan, maar toch erkent Van Dun dat ze moreel en economisch sterk afhankelijk zijn van hun ouders, wat deze laatsten de mogelijkheid biedt “zware druk” op hun kinderen uit te oefenen. Deze druk dient echter, volgens Van Dun, uitgeoefend te worden “binnen de perken van het recht” (FRB, p. 108). Hij preciseert echter niet welke die perken zijn.

Volgens Van Dun hebben kinderen de “plicht” zich te schikken naar de “regels van het huis” waar ze verblijven, zoals dit overigens voor iedereen geldt. Maar, wanneer deze kinderen soevereine rechtssubjecten zijn, bestaat deze verplichting slechts in zoverre de betrokken rechtsorde voorafgaandelijk door hen aanvaard werd. Van Dun toont niet aan waarom een kind de mini-staat van de familie zou moeten aanvaarden, terwijl de, eveneens sociaal-historisch bepaalde, nationale staat geen enkele normatieve waarde zou hebben.

In zoverre een kind niet autonoom kan kiezen om al dan niet deel uit te maken van een bepaald gezin en er te verblijven is het dus, in de geest van het fundamenteel rechtsbeginsel, geen volwaardig soeverein rechtssubject. Stellen dat een dergelijke keuzemogelijkheid wel bestaat, is dan weer absurd voor zeer jonge kinderen en blijft problematisch voor de andere kinderen, in zoverre zij wel over voldoende kritische vermogens beschikken, maar niet over middelen (geld, arbeidskracht e.d.) die noodzakelijk zijn om zich autonoom in de samenleving te handhaven.

3.2. *De mens als rationeel wezen*

Het fundamenteel rechtsbeginsel steunt op een rationeel mensbeeld. Dat de mens noodzakelijkerwijze een rationeel wezen is, vormt een centrale stelling (zie i.h.b. FRB, p. 143 e.v.). “Rationaliteit” wordt evenwel ruim gedefinieerd. Ook intuïtie en emoties vallen eronder. Ze worden door Van Dun gezien als een product van vroegere oordelen en interpretaties (FRB, p. 116).

We wezen er bij het geldigheidsbewijs van het fundamenteel rechtsbeginsel reeds op dat Van Duns stelling is dat mensen oordelen kunnen en moeten vormen. Daaruit leidde hij de verplichting af om *redelijk* te zijn, d.w.z. de verplichting om de rationele natuur bij zichzelf en bij de anderen te respecteren. Hieruit volgt meer dan één probleem.

Ten eerste wat betreft het begrip rationaliteit. Mensen zijn rationeel

omdat ze over kritische vermogens beschikken op basis waarvan zij oordelen kunnen vormen, die dan weer de grondslag van het handelen zijn. Er blijken echter meerdere betekenissen aan het begrip rationaliteit gegeven te worden in het boek. Rationaliteit, met inbegrip van intuïties en emoties is namelijk veel ruimer dan rationaliteit als gevolg van het gebruik van onze kritische vermogens alleen. De ruime definitie (FRB, p. 116) wordt op p. 150-151 ingewisseld tegen een enge definitie, die dan impliciet in de verdere redenering gebruikt wordt.

Een tweede probleem betreft het normatieve aspect van die rationaliteit. Uit het ruime rationaliteitsbegrip kan de norm worden afgeleid, dat de mensen, als rationele wezens, ook redelijk *behoren* te zijn. Dit brengt ons bij het probleem dat het onmogelijk is om irrationeel te zijn. Wanneer men nl. zijn emoties, intuïties e.d. volgt, is dat steeds rationeel. Maar het bestaan van een verplichting om zijn rationele vermogens te gebruiken, en dus redelijk te zijn, heeft maar zin als we die verplichting ook *niet* kunnen vervullen. Planten hebben geen verplichting tot groeien, omdat ze niet anders kunnen dan groeien. Mensen kunnen zich, naar onze dagelijkse ervaring, wel onredelijk gedragen. De *ruime* omschrijving rationaliteit maakt het onmogelijk om niet rationeel te zijn en is dus niet bruikbaar als definitie.

Een probleem dat hier onmiddellijk bij aansluit, is dat de verplichting van mensen om rationeel te zijn wordt afgeleid uit het loutere feit dat zij de mogelijkheid daartoe hebben. Met dergelijke gevolgtrekkingen dient men erg voorzichtig om te springen. Wanneer uit een feitelijk gegeven een norm wordt afgeleid, krijgt men redeneringen van het volgende type: wanneer mensen benen hebben, behoren zij die ook te gebruiken. Zonder enige bijkomende premisse is dit echter geenszins een noodzakelijke gevolgtrekking.

Bij dit rationalistisch mensbeeld kunnen nog verdere vragen gesteld worden. Ongetwijfeld heeft de mens in principe het vermogen om redelijk te zijn. Ongetwijfeld zou het goed zijn indien de mens zich vaker redelijk zou gedragen. Maar, zoals Van Dun het zelf stelt, de mens kan ook onredelijk zijn. En in de praktijk is hij het te vaak om er een rechtsorde op te kunnen bouwen die louter gebaseerd is op het fundamenteel rechtsbeginsel. In zijn rationalistische benadering van de mens geeft Van Dun overigens soms een vrij geïdealiseerd beeld van de werkelijkheid. Dit is niet enkel het geval voor de moeilijk controleerbare werking van een samenleving die

volledig volgens het fundamenteel rechtsbeginsel zou functioneren (meer problematisch is de verder besproken werking van het strafrecht), maar ook voor een aantal, beter controleerbare, historische voorbeelden. Zo stelt hij dat de neger-slaven in de VS in de negentiende eeuw er beter aan toe waren dan vele vrije boeren en landarbeiders. Hij verklaart dit door het bestaan van “heel wat collectieve voorzieningen van de wieg tot het graf” vanwege de eigenaars-slavenhouders, voor wie zij een zeer kostbaar bezit waren; zij waren beter gevoed, beter gekleed, beter gehuisvest en konden rekenen op medische verzorging (FRB, p. 393). Ook al was dit in een aantal gevallen zeker juist, in heel wat gevallen klopte dit niet, precies omdat niet alle slavenhouders zich precies zo gedroegen zoals zij dit redelijkerwijs, in hun eigen belang, behoorden te doen.

Zinloze geweldpleging, irrationele familie- en burenruzies komen heel vaak voor. Precies wegens die onredelijkheid van de mens is er een behoefte aan een (juridische) organisatie van de samenleving, waarbinnen die onredelijkheid kan worden ingetoomd en ten dele voorkomen. Onredelijke mensen zullen, bij afwezigheid van georganiseerde rechtbanken binnen een op het fundamenteel rechtsbeginsel gebaseerde rechtsorde, er evenmin toe komen om in onderling overleg met de tegenpartij(en) tot de aanstelling van een onpartijdige scheidsrechter over te gaan. Rechtsregelen en gerechtelijke procedures zijn inderdaad voor een groot deel een bescherming van redelijke mensen tegen andermans onredelijkheid.

Volgens het fundamenteel rechtsbeginsel is vrije interactie tussen individuen absoluut onverenigbaar met dwangmatige, bv. op positief recht gebaseerde interactie. Dit is een logische stelling. Vrije interactie en dwang sluiten elkaar uit. Men kan niet gedwongen worden zich spontaan op een bepaalde wijze te gedragen. Maar wanneer spontane interactie *prioritair* wordt gesteld, is het niet contradictorisch te beweren dat wanneer die spontane interactie niet gelukt, de interactiepartners eventueel op dwangmatige wijze hun verhouding kunnen (laten) herstellen op grond van een aantal regels van positief recht. De prioriteit van vrije interactie maakt van dwangmatig gedrag gebaseerd op positief recht, een *alternatief*, ter sanctionering van *onredelijk* gedrag.

De vergissing die Van Dun ons inziens maakt, bestaat erin te geloven dat *redelijkheid* iets is dat alle individuen afzonderlijk en voor zichzelf bepalen. Als dat zo is, is geen enkele kritiek op onredelijk gedrag mogelijk, aangezien iedereen steeds het gelijk aan zijn zijde heeft. Omdat de betekenis van het

begrip redelijkheid - en dus ook van (on)redelijk gedrag - een *gedeelde* betekenis is, zullen individuen bereid moeten zijn hun redelijkheidsbegrip te verantwoorden, en eventueel (gedwongen kunnen worden) hun redelijkheidsbegrip (te) herzien. Wie dit niet aanvaardt, beweert het monopolie te hebben over de inhoud van wat redelijk is. Dit is een miskennis van de gedeelde betekenis ervan. Deze miskennis is de typische houding van een fanaticus of van een dogmaticus, en is zelf hoogst *onredelijk*.

3.3. *Psychische schade*

Psychische schade berokkenen is volgens het fundamenteel rechtsbeginsel juridisch steeds rechtmatig (ook al kan dit in een aantal gevallen moreel verwerpelijk zijn) (zie 2.1.1): “Het Fundamenteel rechtsbeginsel waarborgt ieders recht anderen psychisch te schaden (en dat recht is nodig omdat het niet a priori uitgesloten is dat iemand moreel verplicht kan zijn anderen te schaden: hoe zou bijv. de opvoeding van kinderen mogelijk zijn als de opvoeder niet het recht zou hebben dingen te doen of te zeggen die het kind als zeer negatief ervaart?)” (FRB, p. 71). Dit laatste is op zich juist, maar is eerder een bewijs dat een kind geen volwaardig soeverein rechts-subject is.

Het is nu de vraag hoe psychische en fysieke schade t.a.v. elkaar kunnen worden afgebakend. Het is een bekend feit dat het fysieke en het psychische een invloed op elkaar hebben. Wie psychisch lijdt, kan hierdoor ook (fysiek ziek worden. Is lawaai bijvoorbeeld een fysieke of een psychische schade? De meesten zullen het er ook over eens zijn dat psychische schade erger kan zijn dan fysieke schade (denken we bv. aan relatieproblemen binnen een huwelijk). Volgens het fundamenteel rechtsbeginsel is het toebrengen van fysieke schade, hoe klein ook, steeds onrechtmatig, het toebrengen van psychische schade daarentegen is steeds rechtmatig, hoe groot deze schade ook moge zijn.

Zelfs het fysiek gebruiken van andermans middelen zonder schade toe te brengen (bv. het laten lopen van een hond in andermans bos) wordt als een onrechtmatige daad beschouwd, die aanleiding geeft tot een schadevergoeding (maar waarvoor? voor de geleden psychische schade? want per definitie is er geen fysieke schade) (zie FRB, p. 201-202).

Over het afbakingsprobleem tussen fysieke en psychische schade kunnen twee dingen gezegd worden.

Ten eerste lijkt het niet zo te zijn dat Van Dun psychische schade irrele-

vant acht. Impliciet bestaat er zelfs een verbod tot toebrengen van psychische schade, via de verplichting om elkaars rationele natuur te respecteren. De sanctie hierop ontbreekt echter, omdat vooral het *bewijs* van psychische schade een onoplosbaar probleem is: “De bescherming van de ‘psychische integriteit’, ..., zou uiteraard de weg vrij maken voor veel theater: iedereen zou er belang bij hebben voor te wenden dat wat anderen met hun middelen doen hem zeer diep kwetst, teneinde aanspraak te kunnen maken op een vergoeding voor het hem aangedane ‘onrecht’” (FRB, p. 186). Van Dun verandert dus van register: psychische schade *behoort* niet beschermd te worden, omdat ze moeilijk *bewezen* kan worden.

Vervolgens rijst dit bewijsprobleem ten dele ook in het vlak van de fysieke schade, bijvoorbeeld bij het meten van een kans, bij het bepalen van de waarde van een vernield voertuig (subjectieve waarde tegenover cataloguswaarde), bij het in geld waarderen van een bepaald percentage arbeidsongeschiktheid (en ook dit percentage is reeds een relatief arbitraire maatstaf), bij het beoordelen van pijnklachten zonder objectief vaststelbare letsels, enz.

Net zoals men in dergelijke gevallen uitgaat van typegevallen en standaardsituaties, kan men ook wat betreft psychische schade uitgaan van intersubjectieve waardeschalen. De praktijk van de hedendaagse Belgische rechtspraak (bv. wat de vergoeding voor pijn en smarten betreft) toont aan dat dit inderdaad geen wezenlijke praktische problemen stelt.

Het bestaan van een verbod op het toebrengen van (ernstige) psychische schade, heeft trouwens een belangrijke preventieve werking. Volgt men Van Dun, en wordt bijvoorbeeld het verspreiden van laster volledig rechtmatig (FRB, p. 206), dan riskeren we een inflatie van laster te krijgen, in de rod-delpers en elders. Het zal de slachtoffers een magere troost zijn dat enkele redelijk en kritisch denkende mensen, na een ernstig onderzoek van de informatie, de lasterlijke beweringen zullen verwerpen en dat degene die de laster verspreidt, zichzelf aldus bij hen zal hebben gediscrediteerd.

3.4. Strafrecht

Onder het fundamenteel rechtsbeginsel is er geen sprake van een collectief georganiseerd strafrecht, tenzij voor die- genen die zich vrijwillig aan een dergelijke rechtsorde heb- ben onderworpen.

Van een recht om iemand te bestraffen is slechts sprake wanneer deze door het plegen van een agressie zijn zelfbeschikkingsrecht heeft verloren.

Het slachtoffer van deze agressie heeft dan het recht om met alle middelen de agressor te verjagen en hem te dwingen tot het vergoeden van de aangerichte schade (FRB, p. 195). De erfgenamen van een vermoorde hebben het recht om over de moordenaar te beschikken zolang deze niet tot schadevergoeding bereid is; heeft de vermoorde geen erfgenamen, dan wordt de agressor, samen met zijn bezittingen, een “res nullius”, m.a.w. hij wordt vogelvrij verklaard (FRB, p. 196-196).

Een particuliere beschermingsorganisatie mag een verdachte grijpen, ook zonder afdoende bewijzen, wanneer ze hoopt dank zij deze arrestatie dit bewijsmateriaal te vinden. Dit op voorwaarde dat ze over voldoende fondsen beschikt om eventueel de onschuldige verdachte volledig schade-loos te stellen (FRB, p. 505).

Net zoals bij de schadevergoeding uit onrechtmatige daad is er in deze opvatting geen ruimte voor enige (dwangmatige) preventie. Sterk uitgedrukt komt het erop neer dat alles mag (althans vanuit juridisch oogpunt), mits men het slachtoffer maar vergoedt. Heel wat schade (psychisch leed, moord, verminking, invaliditeit) kan echter niet echt hersteld worden, maar hoogstens op een onvolkomen manier gecompenseerd worden via een geldelijke betaling. Wie zal bovendien beslissen over de precieze omvang van de schade en over de modaliteiten van de betaling? Elke samenleving heeft er duidelijk belang bij dat er minstens voor die misdrijven, waar vrijwel iedereen het erover eens is dat het om een te beteugelen misdrijf gaat, een globaal strafrechtssysteem wordt uitgebouwd met verbodsregels, sancties en met een onafhankelijk gerechtelijk apparaat.

4. *Besluit*

De theorie van het fundamenteel rechtsbeginsel is een radicale uitloper van twee basiskenmerken van het Westers (rechts)denken: rationalisme en individualisme⁷.

Wat het eerste element betreft, werd hierboven (3.2) kritiek geuit op het geïdealiseerde, al te rationalistische mensbeeld waarop het fundamenteel rechtsbeginsel steunt.

Wat het tweede element betreft kunnen we, aansluitend bij wat we in paragraaf 3.3 reeds zeiden, erop wijzen dat de sociale en historische context waarin de mens opgroeit, hem steeds ten dele determineert. In theoretisch

⁷ Zie hieromtrent: VAN HOECKE, M., “Rationalisme et individualisme dans les diverses conceptions du droit”, in *Memoria del X Congreso mundial ordinario de filosofia del derecho y filosofia social*, vol. V, Mexico, 1981, 289-300.

modellen, zoals die van Hobbes, Rousseau, Marx of Van Dun, kan men, als denkoefening, de mens losdenken van deze context. In de werkelijkheid echter moet elke juridische ordening van de samenleving hier terdege rekening mee houden. De mens is als volwaardig mens slechts denkbaar binnen een gemeenschap. Zo kan de mens slechts in interactie met andere mensen een taal ontwikkelen, terwijl de taal dan weer noodzakelijk is om het denkvermogen te ontwikkelen. Een dergelijke gemeenschap (familiaal of in een ruimere context) is meer en/of iets anders dan een loutere verzameling van autonome subjecten. De historische realiteit dringt aan elk individu een bepaalde familiale en sociale structuur als een onontkoombaar *feit* op. Op het ogenblik dat hij als een redelijk denkend wezen autonoom keuzes kan maken, is hij reeds in grote mate in die maatschappelijke structuren geïntegreerd. Radicaal uit deze structuren treden is in de praktijk onmogelijk. Een hele reeks keuzes zijn onvermijdelijk reeds op definitieve wijze door de omgeving gemaakt: moedertaal, ideologisch kader van de opvoeding, een zekere kennisoverdracht, enz. Een praktische rechtsfilosofie kan dit niet terzijde schuiven.

Ook de strikte scheiding tussen recht en moraal in het fundamenteel rechtsbeginsel kan beschouwd worden als de vrucht van zowel het rationalisme als het individualisme in het Westers (rechts)denken.

Voorals de oplossing in verband met het strafrecht en de (niet-)vergoeding van psychisch leed wijzen er ons op dat ook een zekere gemeenschappelijke basis-moraal een historisch gegeven is waaraan voor een bepaalde persoon op een bepaalde plaats en tijd niet te ontkomen valt. Het is dan ook onvermijdelijk dat het recht zich met deze basismoraal inlaat en dat als essentieel beleefde waarden dwangmatig worden opgelegd aan alle personen op een bepaald grondgebied of binnen een gegeven groep.

Al deze kritische bedenkingen nemen echter niet weg dat de natuurrechtsfilosofie van Van Dun een zeer geslaagde constructie is, waaraan de niet geringe verdienste toekomt bestaande maatschappijvisies fundamenteel ter discussie te stellen en er de zwakke punten van aan te tonen, wat dus, logisch gezien, in een verder filosofisch debat zou moeten leiden tot nieuwe, en hopelijk betere, theorieën (van welke signatuur ook).

Van Dun plaatst elke mens fundamenteel voor zijn eigen verantwoordelijkheid. Men moet er niet van uitgaan (dat de anderen het wel zullen doen)). Ook al kan het een morele plicht zijn om anderen te helpen, toch zijn er duidelijk nadelen verbonden aan het zonder meer vertalen van deze

(morele) plichten in correlatieve (juridische) rechten. Wanneer iedereen op “de anderen” gaat rekenen, krijgen we immers een ineenstorting van de samenleving. Enkele decennia ervaring met de sociale verzorgingsstaat tonen aan dat deze formule niet enkel voordelen biedt, maar ook ongewilde neveneffecten heeft, zoals een ongunstige invloed op de economische ontwikkeling (althans binnen het heersend perspectief van een groeieconomie) en het stimuleren van bepaalde vormen van parasitisme en onverantwoordelijkheid (bureaucratisering, beperkte arbeidsmotivatie bij personeelsleden in overheidsdienst, misbruik van de sociale zekerheid). Zowel binnen als buiten de economische sfeer is er een behoefte aan het sterker benadrukken van deze eigen verantwoordelijkheid. Ook bijvoorbeeld bij mensen met psychische problemen, gezakte studenten, kunstenaars die zich onvoldoende erkend achten, gefailleerden e.d. dient de verantwoordelijkheid niet a priori bij “de anderen” gezocht te worden.

Ten slotte doet Van Dun fundamenteel de bestaande sociaal-democratische legitimatietheorieën wankelen. Het principe “dat de meerderheid beslist” is zelf niet gelegitimeerd t.a.v. diegene die het hier niet mee eens is. Vooral wanneer die meerderheid via een parlementaire democratie en fiscale wetgeving geld afneemt van de minderheid om dit voor eigen profijt, aan te wenden, wordt de legitimatie erg problematisch. Hiermee wijst Van Dun op een tweede zwak punt van de verzorgingsstaat.

Waar hij het meerderheidsbeginsel integraal verwerpt, zouden wij evenwel willen wijzen op een fundamenteel onderscheid tussen situaties waarvoor hoe dan ook slechts één oplossing mogelijk is, en situaties waarin ruimte is voor meerdere, parallelle, regelingen.

In het eerste geval, bijvoorbeeld de vraag of het verkeer links, dan wel rechts zal rijden, is het duidelijk dat hoe dan ook iedereen aan dezelfde kant in dezelfde richting moet rijden. Hier is een meerderheidsbeslissing noodzakelijk wanneer men niet tot unanimitieit kan komen.

In heel wat andere gevallen is er echter geen reden om aan een minderheid de meerderheidsoplossing op te dringen,

Zo dreigt men nu binnen het (vrij) onderwijs te komen tot een “eenheidstype” van middelbaar onderwijs om de vermeende “concurrentie” tussen V.S.O. en traditioneel onderwijs uit te schakelen. De vrij definitieve ontwerpen die thans bestaan, wekken de rechtmatige vrees dat dit eenheidstype een typisch compromis wordt, dat alle nadelen verenigt van beide vroegere types, doch zonder de voordelen ervan. Precies die vakken waarvoor in

het hoger onderwijs sinds jaren een verontrustende daling van het niveau wordt vastgesteld (vreemde talen, geschiedenis, wiskunde), worden nog eens gereduceerd, vanuit een noodlottige egalitaristische conceptie, volgens welke blijkbaar iedereen “zo lang mogelijk moet meekunnen”. De enig mogelijke oplossing, zo meent men blijkbaar, is dus iedereen terugbrengen tot het laagste niveau. Niet enkel dreigt men hiermee op een zeer ernstige wijze de intellectuele en economische toekomst van ons land te hypothekeren, bovendien dwingt men de belastingbetaler, ook diegene die het hiermee helemaal niet eens is, dit nog te financieren ook.

Minstens zou men de mogelijkheid open kunnen laten dat de bewuste belastingbetaler een eigen bestemming aan zijn geld geeft en die onderwijstypes financiert die naar zijn mening het beste onderwijs voor zijn kinderen biedt,

Tot slot nog een bedenking. In het rechtsonderwijs worden rechtstechnische vakken enerzijds en algemeen vormende en rechtskritische vakken anderzijds traditioneel erg strikt gescheiden gehouden. Daardoor lijkt er voor de studenten dan ook geen directe band te bestaan tussen deze verschillende materies en benaderingen onderling. Analyses zoals die van Van Dun zouden een aanzet kunnen vormen tot het inbouwen van meer kritische en fundamenteel reflecterende benaderingen binnen het klassieke rechtsdogmatisch onderwijs. Overigens is het enkel op deze wijze dat de rechtsfaculteiten hun universitaire vorming echt waar kunnen maken en zich kunnen profileren ten aanzien van het rechtsonderwijs buiten de universiteiten.

Mark VAN HOECKE

Luc WINTGENS

Ufsal Brussel

appendix B

EEN INDIVIDUALISTISCHE RECHTSTHEORIE

*Een antwoord aan Van Hoecke en Wintgens**

DE BESPREKING DIE professor Mark Van Hoecke en LUC Wintgens aan mijn boek *Het Fundamenteel Rechtsbeginsel (FRB)* gewijd hebben, valt op door haar beknopte en toch vrij volledige en correcte weergave van de inhoud en de opbouw van mijn betoog. Ik stel het bijzonder op prijs dat zij met nadruk verwijzen naar de logische structuur van de nogal uitvoerige argumentatie, en daarmee aantonen dat het zeker niet zo is dat ze door de bomen het bos niet meer gezien hebben. De kritische opmerkingen waarmee zij hun tekst afronden zijn bovendien gericht op echt fundamentele punten, en niet op de in een omvangrijk boek ongetwijfeld in groten getale aanwezige details waarbij elke kritische lezer wel een of meer vraag- en/of uitroeptekens zal willen plaatsen. In dezelfde geest wil ik mij in deze repliek dan ook graag beperken 1) tot het geven van toelichting bij die zaken die m.i. door de auteurs misschien iets te snel werden behandeld, of die door mijzelf in het boek onvoldoende werden gekwalificeerd, en 2) tot het beantwoorden van hun kritiek waar deze naar mijn mening essentiële kwesties betreft.

* Deze reactie van Frank VAN DUN op de recensie van de hand van Mark VAN HOECKE en Luc WINTGENS verscheen eerder in het Rechtskundig Weekblad van 23 januari 1988, RW 1987-1988 pp.697-704, en werd met toestemming van de auteur en van het RW overgenomen. De verwijzingen naar het FRB zijn aangepast aan de paginering van deze nieuwe uitgave.

1. DE DRAAGWIJDTE VAN HET BETOOG IN *HET FUNDAMENTEEL RECHTSBEGINSEL*

Het lijkt me nuttig hier nogmaals te herhalen dat in het FRB alleen de vragen naar het “wat” en het “waarom” van de rechtsorde aan de orde worden gesteld, niet de vragen naar het “hoe” en het “waar en wanneer”. Het spreekt vanzelf dat bij laatstgenoemde vragen de aandacht in de eerste plaats zou moeten gaan naar de historische contexten waarin het recht (en het denken over het recht) geëvolueerd is. Van Hoecke en Wintgens wijzen er wel op dat mijn boek “a-historisch” is opgebouwd, maar leggen geen verband met de centrale vraagstelling van het betoog, hoewel deze m.i. de verantwoording levert voor het a-historisch karakter ervan. Die vraagstelling is: voor de oplossing van welke problematiek hebben mensen recht nodig? welke criteria zijn relevant voor de beoordeling van de diverse alternatieven die als oplossing voor deze problemen werden/worden voorgesteld? Het “wat” van het recht is precies die te zoeken oplossing; het “waarom” het geheel der overwegingen die de keuze van die oplossing, gegeven het bestaan van mogelijke alternatieven, rationeel, filosofisch, rechtvaardigen. Het is uiteraard een volstrekt legitieme wetenschappelijke of speculatieve bezigheid ook andere vragen te stellen: waar en wanneer zijn mensen zich van de problematiek van het recht bewust geworden?¹ hoe werd over die problematiek gedacht? hoe kan men verklaren dat er in de verschillende historische omstandigheden op een bepaalde manier over die problematiek werd gedacht? hoe kan men verklaren dat op bepaalde plaatsen deze en op andere plaatsen gene instellingen en praktijken tot ontwikkeling kwamen of verdwenen? In welke mate hebben rechtstheoretische opvattingen de rechtspraktijk beïnvloed, en in welke mate zijn rechtstheoretische opvattingen alleen maar rationalisering van bestaande praktijken? enz. enz. —de opsomming is verre van limitatief. Bij het beantwoorden van dergelijke vragen is een a-historische benadering uit den boze. Bij de behandeling van de logisch-filosofische “wat” en “waarom” vragen, daarentegen, is ze voorgeschreven, wil men ten minste niet vervallen in historicistisch gewauwel.

Wat is de oorzaak van de problematiek voor de oplossing waarvan men-

¹ Het identificeren van een probleem is een historische gebeurtenis; maar het feit dat men pas op moment t iets als een probleem begint te ervaren betekent natuurlijk niet dat datgene wat men pas op t als een probleem begon te zien, daarvoor niet bestond, noch dat het voordien geen rol speelde in het verloop der gebeurtenissen.

sen recht nodig hebben? Mijn antwoord is de schaarste—maar dan wel de schaarste in de distributieve, niet in de allocatieve zin. Dit antwoord is zeker niet bedoeld als een originele vondst—integendeel. Schaarste is een toestand waarin de geopperde ideeën over de aanwending van een zaak niet allemaal kunnen worden gerealiseerd: men moet dus kiezen welke aanwending doorgang zal vinden, d.w.z. elke aanwending heeft een “kost” nl. de waarde die men zou kunnen verwezenlijken wanneer men een van de alternatieve aanwendingen zou kiezen. Schaarste kan zich voordoen in hoofde van één enkel kiezend subject, bv. “Voor welke van *mijn* doelstellingen ga ik dit middel gebruiken?”. Dit is de allocatieve kant van de schaarsteproblematiek die voor zijn descriptieve aspecten in de huishoudkunde (bedrijfseconomie) geconceptualiseerd wordt, en voor zijn normatieve aspecten in de ethica. De distributieve kant van de schaarsteproblematiek, daarentegen, doet zich voor in aanwezigheid van verschillende subjecten: “Voor *wiens* doelstellingen zal het middel gebruikt worden?”. Politieke economie (t.a.v. de verdeling van de beschikkingsmacht) en recht (t.a.v. de verdeling van het beschikkingsrecht) zijn hier de meest belangrijke disciplines. Essentieel is te begrijpen dat de distributieve en de allocatieve aspecten van de schaarsteproblematiek ieder een geheel eigen karakter en logica vertonen, zodat het ene niet tot het andere kan worden gereduceerd. Zoals de vraag naar de verdeling van de beschikkingsmacht over gegeven middelen niet kan worden herleid tot de vraag welke doelstellingen zich m.b.t. die middelen als onverenigbare alternatieven voordoen, zo kan ook de vraag naar de verdeling van het beschikkingsrecht niet gereduceerd worden tot de vraag hoe verschillende doelstellingen t.o.v. elkaar moeten worden gewaardeerd. Het is immers verre van uitgesloten dat op laatstgenoemde vraag zeer vele elk op zich plausibele, maar onderling onverenigbare antwoorden gegeven kunnen worden, of dat de ene hetzelfde antwoord, dat de ander zeer plausibel acht, niet ernstig kan nemen. Het is in het recht dat men de mogelijkheid van zo’n *deadlock* voorkomt door een principiële toewijzing van beschikkingsrechten, los van de ad hoc beslechting van de vraag wat nu in elk concreet geval de enige onbetwistbaar allerbeste aanwending van de beschikbare middelen is.

Een goede vraag is al een half antwoord. Exacte rechtstheorieën worden opgebouwd op basis van een exact geformuleerde probleemstelling. Analyse van het schaarsteprobleem maakt het mogelijk de formele eigenschappen te identificeren waaraan elke oplossing moet voldoen—de

formele rechtstheorie in haar volle algemeenheid en hoogste abstractie. Door verdere specificatie kan men deze formele structuur op verschillende wijzen inkleden, m.n. door te kijken naar de verschillende manieren waarop men de menselijke realiteit t.o.v. het aldus gecreëerd begripkader zou kunnen plaatsen. Men ziet immers onmiddellijk dat het eerste middel voor de mens de mens zelf is: de lichamelijke, zowel fysieke als rationele, vermogens van de mensen zijn zelf schaarse middelen—en middelen zonder de aanwending waarvan geen andere middelen kunnen worden verkregen. Concentratie op deze fundamentele relatie van het beschikkingsrecht over mensen maakt het ons mogelijk verschillende types van materiële rechtstheorieën te concipiëren die samen het gehele veld der logische mogelijkheden bestrijken. Het is de taak van de rechtsfilosoof deze materiële rechtstheorieën te beoordelen in het licht van logische, kennis theoretische en ethische criteria, welke relevant zijn voor de oplossing van het probleem dat de aanleiding was voor het onderzoek.

Dat is het project van mijn boek. Het leidt aldaar tot de conclusie dat alleen de individualistische rechtstheorie, volgens welke ieder mens, als redehebbend (rationeel) wezen, als een soeverein rechtssubject moet worden erkend, een *filosofisch* verdedigbare rechtstheorie is. Ik cursiveer hier het woord *filosofisch* omdat het daarom toch gaat. Er zijn andere perspectieven op het recht dan het filosofische—en het is niet verwonderlijk dat deze tot andere conclusies komen: zo is het bv. één zaak het recht te beschouwen als een middel of beleidsinstrument voor de verwezenlijking van bepaalde doelstellingen, het is een andere zaak het te beschouwen als de oplossing van het zeer reële probleem van de schaarste in een wereld bewoond door vele mensen, ieder met zijn eigen behoeften en wensen, verlangens, verwachtingen, ideeën en theorieën. Ik wil helemaal niet betwisten dat in heel wat omstandigheden en voor heel wat *fora* op min of meer overtuigende wijze kan worden geargumenteed dat een andere rechtstheorie de voorkeur verdient omdat ze, in de gegeven omstandigheden, meer waarborgen biedt voor de behartiging van bepaalde, geselecteerde belangen. En zeer zeker wil ik niet beweren dat in ieder van die *fora*—waar toch met andere maten dan die van de wijsbegeerte gemeten wordt—de filosofisch best verdedigbare rechtstheorie alle andere onder het gewicht van haar argumenten kan verpletteren: het is niet zo dat ik beweer dat iedereen op korte of zelfs langere termijn zou winnen *bij een overgang* naar de praktische toepassing van die individualistische rechtstheorie. Een dergelijke utilita-

ristische argumentatiestrategie wijs ik expliciet af (*FRB* p. xvi), o.m. omdat het absurd zou zijn te stellen dat de rond de instellingen en praktijken van een onrechtmatige samenleving gegroeide en gevestigde belangenposities bij zo'n overgang integraal of voor een substantieel gedeelte zouden kunnen behouden blijven. Kortom: ik maak me helemaal niet druk om de "politieke haalbaarheid" van de verdedigde theorie. Dat is een zaak voor vrijheidslievende politici, pedagogen, moralisten. Ook t.a.v. het recht moet men rekening houden met de eisen van een rationele arbeidsverdeling tussen een rechtsfilosofie en de politieke actie die zich door haar zou laten inspireren. Een zelfde opmerking geldt trouwens voor de relatie tussen rechtsfilosofie en het eigenlijke juristenwerk: een rechtstheorie levert een intellectueel kader waarbinnen juristen aan het werk kunnen—men moet niet van een rechtstheorie verwachten dat ze de eigen creatieve inbreng van de juristen t.a.v. concrete problemen en conflicten overbodig zou maken. Een rechtstheorie moet in staat zijn de grens tussen rechtmatig en onrechtmatig handelen te trekken; het is niet redelijk te verwachten dat ze in elk concreet geval het veld der rechtmatige (toelaatbare) oplossingen zou kunnen beperken tot één enkel volledig bepaald voorschrift.

2. DE FUNDAMENTELE ALTERNATIEVEN IN HET RECHT

Van Hoecke en Wintgens geven een summiere maar correcte weergave van de hoofdlijnen van de argumentatie voor het fundamenteel rechtsbeginsel. Hier wil ik even blijven stilstaan bij de ideeën die zij voorstellen in de terminologie van de "meester/slaaf"-verhoudingen. Gegeven dat het zinvol is een individueel mens als één rechtssubject of *persoon* te beschouwen (een stelling die, eventueel gerelativeerd met een aantal niet erg essentiële beperkingen, door weinigen zal worden betwist), kan men de mensen in rechtstheoretisch perspectief kwalificeren als 1) hetzij soevereine personen (die niemand anders dan zichzelf toebehoren); 2) hetzij autonome personen (die niemand toebehoren die niet op zijn beurt aan hen toebehoort); 3) hetzij heteronome personen (die toebehoren aan een ander die niet zelf aan hen toebehoort). Ten slotte is het logisch mogelijk mensen als louter dingen op te vatten (dus niet als personen). Men kan nu aantonen dat de individualistische rechtstheorie van het *FRB* logisch volgt uit deze aannamen: a) als een mens autonoom is, dan zijn alle mensen autonoom (gelijkheid); b) geen twee mensen hebben al hun eigendommen

(inclusief zichzelf) in gemeenschappelijk bezit (juridisch individualisme); c) alle personen of rechtssubjecten zijn ofwel zelf mensen ofwel personen die aan een of meer menselijke rechtssubjecten toebehoren (humanisme); d) er zijn slechts een eindig aantal personen (eindigheid).

Alternatieve rechtstheorieën, die dus de theorie van het *FRB* afwijzen, impliceren derhalve de ontkenning van een of meer van deze aannamen. M.a.w. de alternatieve rechtstheorieën moeten expliciet of impliciet stellen: l) ofwel dat *op het vlak der fundamentele (mensen)rechten* van gelijkheid geen sprake kan zijn (de zgn. wetstheorieën); b) ofwel dat, los van enige contractsrelatie en los van enige bijzondere feitelijke relatie, de ene mens met recht aansprakelijk kan worden gesteld voor de daden van een ander (de zgn. consensustheorieën); c) ofwel dat er niet-menselijke *personen* zijn wier wil voor de mensen als wet geldt, en waarvoor geen enkele mens verantwoordelijk of aansprakelijk kan worden gesteld (de zgn. mystieke theorieën); d) ofwel dat er op elk moment een actuele oneindigheid van personen in de rechtsorde bestaat. Elk van deze stellingnamen stuit op onoverkomelijke bezwaren van kennistheoretische of ethische aard, en zijn (met uitzondering van de wetstheorieën niet operationaliseerbaar.

De individualistische theorie van het *FRB* ontsnapt aan die bezwaren, en kan bovendien op onafhankelijke gronden verdedigd worden. Van Hoecke en Wintgens zijn op dit punt wellicht te summier om niet misleidend te zijn. Het bewijs verloopt m.n. niet in de gewone “derde persoon meervoud”, d.w.z. het gaat niet *over* mensen, maar *tussen* mensen: het is een *dialogisch* bewijs, in de eerste en de tweede persoon enkelvoud. De crux is dat in een wijsgerige dialoog geen ander rechtsbeginsel verdedigbaar is dal verenigbaar is met de fundamentele regels van die dialoog zelf. Een filosofie die een andere rechtstheorie poneert, zou daarmee zichzelf opheffen, in die zin dat ze het recht om te filosoferen (d.w.z. in een open kritische dialoog met anderen te treden) afhankelijk maakt van de toestemming en de regulering door een of andere al of niet menselijke hogere instantie. Maar dan is zo’n filosofie zelf niet meer bij machte enige onafhankelijke grondslag te leveren of te bewijzen voor het recht van die hogere instantie—dat recht is dan zelf niet meer filosofisch verdedigbaar. Het is op de hier geschetste argumentatie dat de stelling berust dat de individualistische rechtstheorie van het *FRB* de enige filosofisch verdedigbare rechtstheorie is.

We kunnen het ook anders stellen: de individualistische rechtstheorie van het *FRB* is precies die theorie die zich op die grondslag laat rechtvaar-

digen. En precies dit verklaart wat Van Hoecke en Wintgens het “radicale” aspect ervan noemen. Eens de grondslag gegeven kan de theoreticus niet anders doen dan deze tot in zijn uiterste logische consequenties uit te werken. Hier geldt het woord van Socrates: “We moeten het argument volgen, waarheen ook het ons moge voeren.” Waar die consequenties botsen met onze voorthoretische intuïtie (vooroordelen), moeten we ofwel de theorie als norm voor de correctie van onze vooroordelen gebruiken, ofwel de theorie verlaten—maar dat betekent dat we dan een rechtstheorie moeten aanvaarden die filosofisch niet verdedigbaar is en/of praktisch niet operationaliseerbaar.

Als materiële rechtstheorie is het beginsel van het *FRB* op vele punten te vergelijken met de welbekende theorie van John Locke t.a.v. de natuurlijke rechten van de mensen. Het grote verschil zit in het feit dat Locke naast, en boven, de natuurlijke mensenrechten ook nog een natuurlijke wet poneert die de ondergeschikte positie van de mens t.o.v. God (en het dienaarschap van de mensen t.o.v. de door God gestelde doelen) tot uitdrukking brengt. In het *FRB* is deze godsdienstige “escape clause” niet voorhanden. Dit ontnemt auteur en lezer het excuus om, telkens wanneer een of andere conclusie uit de theorie om welke reden dan ook moeilijk verteerbaar blijkt, ad hoc de zaak te klaren door de eenvoudige verwijzing naar de goddelijke zending van de mens. Er zijn wel meer theorieën van dat type: “De mensen hebben het recht te doen wat ze willen zolang ze het maar doen in dienst van mijn opvattingen over wat het hoogste goed is.” Het spreekt vanzelf dat zo’n theorie niet veel intellectuele discipline kan oproepen: men kan zich immers op elk moment aan elke conclusie ervan onttrekken door nader te specificeren wat men onder “het hoogste goed” wil verstaan. De theorie van het *FRB* daarentegen genereert wel zo’n discipline: ze laat iedereen de mogelijkheid te trachten zijn ideeën (over het hoogste goed of wat dan ook) te verwerkelijken, op voorwaarde dat dit kan gebeuren zonder het gelijke recht van enig ander te schenden. Zij verplicht ons m.a.w. rechtmatige (d.w.z. met het recht verenigbare) methodes te bedenken om onze problemen op te lossen, en staat ons niet toe onze idealen en opinies in te roepen als excuses om met de rechten van anderen geen rekening te houden. (Het lijkt me in elk geval een goede oefening voor juristen en studenten in het recht om te zoeken naar met het recht—of zelfs maar met het traditionele privaatrecht—verenigbare oplossingen, eerder dan bij de minste moeilijkheid om “een definitieve regeling door de wetgever of de

overheid” te roepen.)

3. RECHTSZEKERHEID, GEEN UTOPISCHE ZEKERHEDEN

Het is natuurlijk waar dat de rechtstheorie van het *FRB* of de werkelijke toepassing ervan, geen enkele garantie biedt dat de mensen hun rechtmatige vrijheid zo zullen gebruiken dat een of andere, door deze of gene gewenste, ideale eindtoestand gerealiseerd en gehandhaafd zal worden. Maar dat is uiteraard het geval voor *elke* rechtstheorie—ook voor die welke bv. een almachtige God als enig soeverein rechtssubject zou erkennen: wie zo'n theorie aanhangt, zou het eigenlijk wel godlasterlijk moeten vinden als een of andere schrijvelaar beweert in staat te zijn te voorspellen hoe zijn God zijn almacht zal gebruiken. Zo'n theorie geeft dan ook geen enkele waarborg m.b.t. de realisatie van enige gewenste uitkomst. Hetzelfde geldt a fortiori voor rechtstheorieën die de staatssoevereiniteit als fundament voor het recht poneren: wat die theorieën inhouden, is dat de formeel geldige voorschriften van de staatsoverheden “recht” creëren voor hun onderdanen, niet dat zij erop gericht zijn enig *objectief* maatschappelijk ideaal te verwerkelijken. Als er uit de geschiedenis iets te leren valt, dan is het wel dat staten instellingen zijn die bemand worden door lieden die de mantel van het staatsrecht bij voorkeur gebruiken om hun persoonlijke *subjectieve* idealen aan anderen op te dringen.

Om een extreem voorbeeld te nemen: de individualistische rechtstheorie sluit niet uit dat ieder mens van zijn recht gebruik maakt om tot zelfdoding over te gaan—en dan is het uiteraard met de individualistische rechtsorde gedaan. Maar evengoed sluit geen enkele andere rechtstheorie uit dat de soevereine rechtssubjecten, die *zij* erkent, van hun recht gebruik maken om al hun onderdanen uit te moorden (zoals in het mini-staatje van de heer Jones en zijn sekte in de jungle van Guyana, nog niet zo heel lang geleden).

Wat kan en zal gebeuren, is iets wat aan de controle van elke rechtstheorie ontsnapt. Het enige wat een rechtstheorie kan controleren is de logica die de oordeelsvorming t.a.v. recht en onrecht regeert. Het is merkwaardig dat zovelen dit wel erkennen m.b.t. de individualistische rechtstheorie (die dan als onpraktisch, utopisch, etc. wordt gekarakteriseerd), maar niet m.b. t. alternatieve theorieën waarin God of de Staat niet alleen als soevereine rechtssubjecten ten tonele worden gevoerd—ondanks alle filosofische

bezwaren—maar bovendien ook nog als “garanties” voor het goede verloop van de werkelijke gebeurtenissen. Alsof een utopie minder utopisch wordt wanneer ze in dikke lagen magie en bijgeloof wordt verpakt! God is niet langer in de mode: “Dan zal God ingrijpen en de zaken weer op orde brengen” is niet langer een geloofwaardig kluitje om er de mensen mee in het riet te sturen; maar is “Dan moet de staat ingrijpen” dat dan wel?

4 WIE IS EEN SOEVEREIN RECHTSSUBJECT?

Laten we nu even aandacht geven aan de kritische kanttekeningen die Van Hoecke en Wintgens bij het FRB hebben gemaakt.

Het eerste punt is ede vraag naar een precieze definiëring en afbakening van [het] ‘rechtssubject met eigen kritische vermogens’) (Van Hoecke en Wintgens,). Dit is een gepaste vraag, aangezien de centrale argumentatie voor het fundamenteel rechtsbeginsel steunt op het vermogen tot zelfrepresentatie in een kritische dialoog. Wie in zo’n dialoogsituatie kritisch meespreekt, bevestigt zichzelf daarmee als een eigenlijk rechtssubject in de zin van het *FRB*. Het bezit van die kritische vermogens (rationaliteit) is een noodzakelijke en voldoende voorwaarde. D.w.z. elke mens, qua rationeel wezen, is een eigenlijk rechtssubject, een rechtssubject in en uit zichzelf (en dus bv. niet alleen maar op grond van een of andere conventie).

Uit deze stellingname (en de argumentatie waarop ze berust) volgt uiteraard dat mensen die geen rationele wezens zijn, ook geen eigenlijke rechtssubjecten zijn: dit kan zich voordoen als gevolg van genetische defecten of zware hersenletsels. Dit betekent dat deze mensen (zoals ook dieren en andere zaken) alleen een kunstmatige en relatieve rechtspersoonlijkheid kunnen krijgen—nl. op basis van afspraken en dan nog alleen voor diegenen die dergelijke afspraken gemaakt hebben. Van Hoecke en Wintgens schrijven terecht dat “vernietiging van rationele capaciteit” afwezigheid van rationaliteit impliceert. Zij stellen dat die afwezigheid van rationaliteit “ook het geval is bij kinderen, die deze capaciteit nog niet ten volle ontwikkeld hebben”. Er is echter een groot verschil tussen niet-hebben en nog-niet-ten-volle-beschikbaar-hebben. Dat men met (kleine) kinderen niet in een dialoog kan treden, betekent nog niet dat men niet met de persoon (die nu nog een klein kind is) in dialoog kan treden. Hetzelfde geldt voor slapende of bewusteloze of stomdronken mensen. Wat hieruit volgt, is dat kinderen *qua* kinderen, slapers *qua* slapers, enz. geen rechtssubjecten zijn in de zin

van het *FRB*. Deze mensen zijn echter wel eigenlijke rechtssubjecten op grond van hun normale menselijke constitutie (die rationele vermogens omvat). Het is natuurlijk waar dat het in bepaalde gevallen moeilijk is uit te maken of de afwezigheid van rationeel gedrag te wijten is aan de afwezigheid van het vermogen tot rationeel gedrag of niet—maar het algemeen rechtsbeginsel, dat niemand het recht heeft over een ander te beschikken zonder diens toestemming, legt de bewijslast ter zake duidelijk op diegene die beweert dat de ander geen rechtssubject is, wanneer de normale gang van zaken is dat die ander na verloop van meer of minder tijd in staat zal zijn zijn rationaliteit daadwerkelijk te manifesteren. (Merk op dat we met deze discussie niet langer de logische structuren van de rechtsidee onderzoeken, maar het terrein van de empirie of ervaring betreden—een terrein dat permanent in beweging is o.m. door de evolutie van de voor de relevante bewijzen in aanmerking komende wetenschappen en technologieën.) Het lijkt me redelijk ervan uit te gaan dat datgene wat zich in de normale gang van zaken ontwikkelt tot iets wat daadwerkelijk in staat is zijn rationaliteit te demonstreren, inderdaad ook een eigenlijk rechtssubject is—en deze hypothese aan te houden tot ze in het concrete geval weerlegd wordt. Ik heb er dan ook geen moeite mee ook de ongeboren menselijke foetus als een eigenlijk rechtssubject te beschouwen. Daarentegen zie ik voorlopig nog geen reden om zelfs hogere dieren als chimpansees en dolfijnen tot de klasse der eigenlijke rechtssubjecten te rekenen—hoewel ik als leek in de studie van die diersoorten uiteraard zeer voorzichtig moet zijn, zie ik nog geen aanwijzingen voor enige argumentatief gedrag dat deze dieren in staat zou stellen hun gedrag af te stemmen op enige conclusies uit beschouwingen omtrent hun wederzijdse rechten en plichten.

5. DE RECHTSPOSITIE VAN KINDEREN

Van Hoecke en Wintgens hebben groot gelijk als ze opmerken dat “men met zeer grote praktische problemen geconfronteerd wordt” wanneer men kinderen (en slapende, bewusteloze, stomdronken mensen, enz.) als soevereine rechtssubjecten erkent. Het is echter de vraag of die problemen minder groot—of minder praktisch—zouden zijn als men ze *niet* als soevereine rechtssubjecten zou beschouwen. Wat ik in hun opmerking bespeur, is de m.i. totaal onredelijke verwachting dat een correcte rechtstheorie a priori de onmogelijkheid van “praktische problemen” zou impliceren.

Het *FRB* laat binnen de formele structuren van het recht ruimte voor een brede waaier van overwegingen (van morele, economische e.a. aard) in het licht waarvan men in concrete omstandigheden concrete problemen kan oplossen. Dat het *FRB* zich niet uitspreekt over de ontelbare manieren waarop kinderen kunnen worden behandeld en opgevoed, betekent echter niet dat het niet in staat zou zijn onderscheid te maken tussen rechtmatige en onrechtmatige praktijken ter zake.

Het beeld van de familie als “mini-staat” komt volledig voor rekening van Van Hoecke en Wintgens. Zoals zijzelf enkele regels hoger vaststellen, vergelijk ik de positie van het kind met die van een gast in het huis. Het kleine kind is daarbij een onvrijwillige gast: “aanvaarding van de rechtsorde van de familie” (Van Hoecke en Wintgens), komt er helemaal niet bij te pas. Voor het grotere kind liggen de zaken anders. Maar beiden worden door mij als eigenlijke rechtssubjecten beschouwd, zodat ook de ouders niet het recht hebben de lichamelijke of vermogensrechtelijke integriteit van het kind aan te tasten. Bovendien zie ik de verwekkers van het kind ook als diegenen die t.o.v. derden verantwoordelijk en aansprakelijk zijn voor het kind zolang zich dit niet vrijwillig aan de hoede van de ouders heeft onttrokken (*FRB*, p. 168).

Het blijft natuurlijk waar dat het *FRB* minder over de ouder/kind relatie zegt als men misschien wel zou willen; maar dat geldt a fortiori voor elke andere rechtstheorie. Wanneer men bv. erkent dat de nationale wetgevende macht soeverein is, en m.n. het recht heeft de juridische relatie tussen ouders en kinderen tot in de kleinste details te regelen, dan heeft men nog geen enkele garantie dat die wetgever ook maar enige bepaling ter zake zal uitvaardigen, noch dat de bepalingen die hij wel uitvaardigt, ook maar enig verband hebben met wat men wel zou willen. Het is niet fair een “worst case scenario” onder de rechtsregels van het *FRB* te vergelijken met een ideale wetgever onder een andere rechtstheorie, zoals het ook niet fair zou zijn de mogelijkheid van het optreden van een Ramses of een Herodes, legitiem onder een hele resem alternatieve rechtstheorieën, te vergelijken met het gedrag van het meest ideale ouderpaar onder toepassing van de rechtsbeginselen van het *FRB*. De relevante vergelijking is dat het *FRB* kinderen als soevereine rechtssubjecten erkent en dat deze status impliceert dat anderen niet het recht hebben t.o.v. kinderen onrechtmatige daden te stellen, terwijl alternatieve rechtstheorieën helemaal geen beperkingen stellen aan wat die anderen (ouders, wetgevers) t. a.v. kinderen kunnen

doen. Als men dan aanneemt dat onder andere rechtstheorieën die juridische onbepaaldheid afdoende gecompenseerd wordt door de verheven moraliteit van bv. de mensen die de wetgevende macht uitoefenen (zij maken alleen maar goede wetten), dan mag men met evenveel recht aannemen dat in een rechtsorde gebaseerd op het fundamenteel rechtsbeginsel de (geringere) juridische onbepaaldheid afdoende gecompenseerd wordt door de verheven moraliteit van bv. de mensen die de huisreglementen maken waaraan kinderen zich te houden hebben zolang ze zich als gasten in dat huis ophouden.

6. RATIONALITEIT EN REDELIJKHEID

De interpretatie die Van Hoecke en Wintgens geven van mijn begrip van de mens als rationeel wezen is onjuist. Om te beginnen zie ik niet in dat er in het *FRB* “meerdere betekenissen aan het begrip rationaliteit worden gegeven” (Van Hoecke en Wintgens), en m.n. niet dat “de ruime definitie [van *FRB*, p. 116] ingewisseld wordt tegen een enge definitie (op *FRB*, pp. 150-151)”. Dat niet op elk moment elke component van het definiens nodig is als argument in het betoog, betekent toch niet dat de andere componenten verloochend worden.

Bovendien negeren Van Hoecke en Wintgens het door mij nochtans uitdrukkelijk gemaakte onderscheid tussen “rationeel” en “redelijk”. Dat een mens rationeel is (een rede-hebbend wezen, d.w.z. een wezen met rationele vermogens) betekent inderdaad dat hij niet niet-rationeel kan zijn, maar niet dat hij niet onredelijk kan zijn—integendeel: “Alleen van een rationeel wezen kan men zeggen dat het onredelijk is” (*FRB*, p. 4), m.a.w. alleen m.b.t. rationele wezens is de vraag of ze redelijk dan wel onredelijk zijn zinvol. Dat “de verplichting van mensen om rationeel te zijn, wordt afgeleid uit het loutere feit dat zij de mogelijkheid daartoe hebben” (Van Hoecke en Wintgens) is derhalve een onjuiste weergave van mijn stellingen. Er is geen verplichting om rationeel te zijn (d.w.z. te zijn wat men is), wel om redelijk te zijn. Mijn betoog is dan ook geen variatie op het thema “De mens heeft benen, dus hij behoort benen te hebben” (Van Hoecke en Wintgens), veeleer op het thema: als een mens benen heeft, dan behoort hij, als rationeel wezen, er zo redelijk mogelijk gebruik van te maken.

De filosofisch belangrijke vraag is, waarom de norm, dat men redelijk behoort te zijn, überhaupt geldig is. “Die vraag is zelf gewoon een beves-

tiging van de geldigheid van die norm” (*FRB*, p. 150). Immers, wie die vraag stelt wil de redenen kennen die voor die stelling pleiten, d.w.z. de argumenten die de aanvaarding van de stelling redelijk maken. Wie bij het stellen van zijn vraag zou laten blijken dat elk willekeurig antwoord hem evenzeer zal bevredigen, ook al is er geen enkel verband met het gevraagde, zou daarmee meteen te kennen geven dat er wat hem betreft helemaal geen vraag is. “Op geen enkele manier kan men de geldigheid van (de redelijkheidseis) in twijfel trekken, Men kan alleen weigeren na te denken; men kan op onintelligente wijze leven, maar men kan zo’n houding niet verantwoorden, noch t.o.v. zichzelf, noch t.o.v. anderen” (*FRB*, p. 150-151). Er kan geen filosofisch geldig argument zijn om de geldigheid van de gestelde norm te ontkrachten.

7. RECHT EN REDELIJKHEID

Van Hoecke en Wintgens stellen dat “de mens te vaak [onredelijk is] om er een rechtsorde op te kunnen bouwen die louter gebaseerd is op het *FRB*”. Waarschijnlijk bedoelen ze dat, gegeven de onredelijkheid van zoveel mensen in zoveel zaken, een rechtsorde volgens de beginselen van het *FRB*, in vele opzichten veel te wensen moet overlaten. Als ze dat bedoelen, dan ben ik het volmondig met hen eens. Alleen zou het mij wel benieuwen op welke rechtstheorie een rechtsorde dan wel moet steunen om, ondanks de onredelijkheid van zoveel mensen in zoveel zaken, niet veel te wensen over te laten. Nogmaals: ik beweer dat de rechtstheorie van het *FRB* de enige filosofisch verdedigbare is; niet dat onder de slechtste van alle denkbare omstandigheden (inclusief het morele en culturele peil van de mensen) een wereld geordend in overeenstemming met die theorie een aangename plaats is dan een wereld geordend volgens een andere theorie, waarin de omstandigheden veel gunstiger zouden zijn. De rechtstheoretisch relevante bemerking is hier gewoon deze: wie onder het regime van het fundamenteel rechtsbeginsel meent dat de toestand verbeterd kan worden, die heeft daar het recht met alle rechtmatige middelen (de zijne in de eerste plaats), alleen of samen met anderen die dezelfde mening zijn toegedaan, te pogen die verbetering tot stand te brengen. Daarbij heeft niemand het recht hem te dwingen bij te dragen tot het scheppen of in stand houden van situaties die in zijn ogen verkeerd zijn. Wat de rechtstheorie van het *FRB* van zijn alternatieven onderscheidt, is toch niets anders dan dat niemand het recht

heeft over anderen te beschikken.

Als—zoals Van Hoecke en Wintgens beweren—de mensen inderdaad zo onredelijk zijn, dan volgt daaruit dat, in een juridisch regime waarin de enen wel het recht hebben over de anderen te beschikken, de kans groot is dat de eerstgenoemden een onredelijk gebruik van dat recht zullen maken. Dat lijkt me even onbetwistbaar als dat uit de gegeven premisse volgt dat, in een regime waarin iedereen het recht heeft alleen over zichzelf te beschikken, de kans groot is dat mensen een onredelijk gebruik maken van hun zelfbeschikkingsrecht. Wat men hieruit kan besluiten, is dat er een grotere behoefte aan redelijkheid is, niet dat men uit een gegeven maat van onredelijkheid van de mensen ook maar iets kan afleiden omtrent de juistheid van deze of gene rechtstheorie.

“Onredelijke mensen zullen, bij afwezigheid van georganiseerde rechtbanken binnen een op het fundamenteel rechtsbeginsel gebaseerde rechtsorde, er [niet] toe komen om in onderling overleg met de tegenpartij tot aanstelling van een onpartijdige scheidsrechter over te gaan” (Van Hoecke en Wintgens). Maar waarom zouden er in zo’n rechtsorde geen georganiseerde rechtbanken zijn? Het fundamenteel rechtsbeginsel sluit ook niet uit dat men dwang gebruikt om iemand voor de rechter te brengen—het eist enkel dat, wanneer dat ten onrechte gebeurt, het slachtoffer ten volle vergoed wordt door diegenen die hem dat onrecht hebben aangedaan. Dit betekent niet, contra Van Hoecke en Wintgens “dat alles mag... als men het slachtoffer maar vergoedt”². Het betekent alleen dat wie een onrechtmatige daad stelt, niet het recht heeft de slachtoffers van die daad rechtsherstel en eventueel schadevergoeding te onthouden—wat het motief van zijn daad ook moge geweest zijn. Dat ik, gekleed zijnde in een gehuurd pak, besluit in het water te duiken om een kind van de verdrinkingsdood te redden, sluit niet uit dat ik niet het recht heb de verhuurder zonder vergoeding met het verlies van het pak op te zadelen.

8. GEDEELDE REDELIJKHEID

De opmerking van Van Hoecke en Wintgens over het gedeelde karakter van redelijkheid is niet zo relevant als de auteurs blijkbaar geloven: “Wie

² Deze opmerking van Van Hoecke en Wintgens is gewoon flauw: men zou net zo goed kunnen zeggen dat onder het Belgisch recht alles mag als men maar bereid is de voorziene straffen te dragen.

niet aanvaardt [dat individuen bereid moeten zijn hun redelijkheidsbegrip te verantwoorden en eventueel (gedwongen kunnen worden) hun redelijkheidsbegrip te herzien] beweert het monopolie te hebben over de inhoud van wat redelijk is." Is het niet veeleer zo dat diegenen die beweren het recht te hebben anderen *te dwingen* hun redelijkheidsbegrip te herzien, aanspraak maken op een monopolie? Overigens ontken ik geenszins dat de betekenis van het begrip redelijkheid een gedeelde betekenis is. Hoe zou ik dat kunnen na al wat ik gezegd heb over de dialogische context waarin redelijkheid pas als geldige norm geopenbaard wordt? Wel ontken ik dat mensen het recht zouden hebben anderen te dwingen verantwoording te geven van hun redelijkheidsopvattingen, wanneer zij die dat recht opeisen, niet kunnen verwijzen naar een onrechtmatigheid waarvan zijzelf het slachtoffer geweest [zouden] zijn. Zo'n recht poneren komt neer op het erkennen van de tyrannie als enig legitieme rechtsorde.

Dit gezegd zijnde, moet mij toch van het hart dat ik niet begrijp hoe Van Hoecke en Wintgens ertoe komen te beweren dat ik geen oog heb voor het gedeelde karakter van de redelijkheid. Zowel in mijn ethische (*FRB*, pp. 293sq) als in mijn politieke beschouwingen (over de constitutie van de politieke ruimte, *FRB*, pp. 357-376) heb ik nadrukkelijk gewezen op het wezenlijk belang van de dialogische relaties voor de ontwikkeling van de mens tot een zelfbewust ethisch en politiek subject. Beide beschouwingen, die m.i. toch niet tot de meer obscure gedeelten van het boek kunnen worden gerekend, worden door Van Hoecke en Wintgens ook expliciet genoemd in hun bespreking. Zij zullen toch wel niet verondersteld hebben dat voor mij een dialoog iets is waarin helemaal geen "gedeeld betekenis" aanwezig zijn? Als dat zo is, dan vergissen ze zich: hoe intensiever de dialogische interactie, hoe meer betekenis gemeengoed worden.

Even perplex laten mij hun suggesties dat ik "als denkoefening, de mens [zou] losdenken van de [sociale en historische context waarin hij opgroeit]", of dat ik zou willen ontkennen dat "op het ogenblik waarop [de mens] als een redelijk denkend wezen autonome keuzen kan maken, hij reeds in grote mate in die maatschappelijke structuren geïntegreerd is" (Van Hoecke en Wintgens). Die suggesties zijn radicaal in tegenspraak met vele uitspraken verspreid over heel het boek (o.m. *FRB*, pp. 4-5, 9, 115sq, 125sq en elders, tot en met de laatste afdeling van het boek, pp. 515-517).

Van Hoecke en Wintgens hebben natuurlijk gelijk wanneer ze stellen dat een praktische rechtsfilosofie deze feiten "niet terzijde kan schuiven";

ze moet zich erdoor echter ook niet monddood laten maken: uit het feit dat “een hele reeks keuzen reeds onvermijdelijk op definitieve wijze door de omgeving zijn gemaakt”, volgt niet dat *alle* keuzen reeds “door de omgeving” zijn gemaakt en ook niet dat oog-in-oog met de traditie en de gewoonte een rechtsfilosofie alleen maar praktisch kan zijn als ze zwijgt; uit het feit, dat conformisme vaak het meest voor de hand liggende alternatief is, volgt noch dat dat altijd het geval is, noch dat er überhaupt geen sprake kan zijn van een recht om een nieuwe, ongewone, non-conformistische idee uit te proberen.

Van Hoecke en Wintgens leveren in deze context zelf een mooi staaltje van de “de mens heeft benen, dus hij behoort benen te hebben”-drogrede. Zo schrijven zij “dat ook een zekere gemeenschappelijke basismoraal een historisch gegeven is waaraan voor een bepaalde persoon op een bepaalde plaats en tijd niet te ontkomen valt. Het is dan ook onvermijdelijk dat het recht³ zich met deze basismoraal inlaat en dat als essentieel beleefde waarden dwangmatig worden opgelegd aan alle personen op een bepaald grondgebied of binnen een bepaalde groep”. Laat dat inderdaad “onvermijdelijk” zijn, het zegt niets over het *recht* om “als essentieel beleefde waarden” dwangmatig op te leggen aan anderen. Als Van Hoecke en Wintgens hun opmerking als een kritiek op het fundamenteel rechtsbeginsel bedoelen—en daar lijkt het toch op—dan impliceren zij meteen dat degenen die voldoende talrijk en voldoende overtuigd van hun heilig gelijk zijn om zonder vrees voor effectief verzet hun meningen als wet voor iedereen af te dwingen, ook het recht hebben zulks te doen.

9. PSYCHISCHE SCHADE

Ook m.b.t. het begrip psychische schade lijkt de interpretatie van Van Hoecke en Wintgens niet zo goed gefundeerd. Wanneer zij stellen dat het juist is dat opvoeding niet mogelijk is wanneer de opvoeder niet het recht zou hebben zijn pupillen van tijd tot tijd met voor hen zeer onaangename daden of meningen te confronteren, dan zien zij daarin “een bewijs dat een kind geen volwaardig soeverein rechtssubject is” (Van Hoecke

³ Zij bedoelen hier duidelijk het effectief *geldende* recht (los van enige overweging m.b.t. de rechtsfilosofische *geldigheid* ervan): minder misleidend is het te spreken, niet over *het recht*, maar over hetgeen in een bepaalde socio-historische context door de heersende opinies als “recht” wordt beschouwd.

en Wintgens). Dit is al te kras: is het recht van de voetbaltrainer of de toneelcriticus, om de spelers of acteurs ongezouten zijn mening over hun spelpeil te geven, een “bewijs” dat voetballers of acteurs geen volwaardige rechtssubjecten zijn?

Het is ook niet zo dat ik van mening ben dat “psychische schade niet behoort beschermd te worden *omdat* ze moeilijk kan bewezen worden” (Van Hoecke en Wintgens). Het is mijn stelling dat ze niet *in rechte* behoort beschermd te worden, ook al zou ze kunnen worden bewezen, omdat het beweerde *recht niet psychisch geschaad te worden* niet operationaliseerbaar is (zo Van Hoecke en Wintgens zelf). Heeft de godsdienstfanaat recht op schadevergoeding telkens wanneer anderen een mening verkondigen die hem met heilige verontwaardiging en walging vervult? of hebben die anderen recht op schadevergoeding wanneer hij zijn schadeclaim naar voren brengt en hen ziek maakt met de gedachte dat ze de wereld moeten delen met zijn arrogante bekrompenheid? Men kan dergelijke voorbeelden tot in het oneindige vermenigvuldigen—maar men zal er geen vinden waarin het zgn. recht niet psychisch geschaad te worden enige coherente oplossing biedt,

De kwestie lijkt me hierop neer te komen: Van Hoecke en Wintgens lezen meer in mijn tekst dan er staat. Wat ik stel, is dat een handeling die psychische schade veroorzaakt nooit per se onrechtmatig is. Dat betekent niet dat, als een onrechtmatige daad ook (of: alleen—zie *infra*) psychische schade veroorzaakt, dit feit geen relevante overweging zou zijn bij het bepalen van de verschuldigde schadevergoeding.

Van Hoecke en Wintgens hebben gelijk als ze schrijven dat psychische schade erger kan zijn dan fysieke. Hetzelfde geldt voor financiële schade als gevolg van verlies van reputatie. Maar dat betekent ook dat sanctionering door middel van psychische of financiële schade (of dreiging ermee)—effectiever kan zijn dan bv. boeten of gevangenisstraf bij het scheppen van sociale cohesie en het in stand houden van een zekere graad van conformisme t.a.v. bepaalde normen en waarden. Een samenleving gebaseerd op het fundamenteel rechtsbeginsel hoeft niet meer een “atomistische” samenleving te zijn dan een samenleving die voor haar interne samenhang vertrouwt op bv. een overheid en haar wetten en reglementen, haar ambtenaren en politieagenten.

Overigens is het feit dat psychische schade soms zwaarder kan aankomen dan andere, helemaal geen relevante kritiek op het fundamenteel rechts-

beginsel: ik heb nooit beweerd dat een onrechtmatigheid het ergste is wat een mens kan overkomen—en ik ben niet geneigd een rechtstheorie op te bouwen op basis van casuïstische reacties van het type “Dit schokt mij; het zou verboden moeten worden”.

10. ENKELE DETAILPUNTEN

M.b.t. mijn stelling, dat laster per se geen onrechtmatige daad is, beweren Van Hoecke en Wintgens dat men daarmee “een inflatie van laster” riskeert. Ten eerste moet men wel bedenken dat de verwerping van mijn stelling altijd al geleid heeft tot problemen i.v.m. de vrijheid van meningsuiting; ten tweede betekent een “inflatie van laster”—als we de beeldspraak overnemen—ook een ontwaarding van de (geloofwaardigheid van) lasterpraatjes; ten derde zijn er ook binnen het kader van het fundamenteel rechtsbeginsel mogelijkheden te over om het verspreiden van lasterlijke leugens te ontmoedigen en tegen te gaan; ten vierde kan men niet zeggen dat “een verbod van laster” heel effectief werkt. De bewering van Van Hoecke en Wintgens, dat het bestaan van een verbod op het toebrengen van (ernstige) psychische schade, een “*belangrijk preventieve werking heeft*” lijkt mij, bij afwezigheid van empirische gegevens, volkomen uit de lucht gegrepen.

Van Hoecke en Wintgens vragen zich terecht af waarom iemand die een onrechtmatige daad stelt die geen schade veroorzaakt aan een ander (bv. het laten lopen van een hond in andermans bos), schadevergoeding zou moeten betalen. Zij verwijzen daarbij naar *FRB*, pp. 201-202. Daar staat echter alleen dat zo iemand het risico loopt ex post facto een prijs te moeten betalen voor het ongeoorloofd gebruik van andermans goed. Bij die prijs kan een vergoeding voor “psychische schade” (de ergernis van de eigenaar van het bos) worden gevoegd—zoals gezegd, niet omdat het veroorzaken van psychische schade per se onrechtmatig is, maar omdat de steller van een onrechtmatige daad gehouden is tot de vergoeding van de gehele schade.

In het *FRB* is geen sprake van een onafhankelijk strafrecht. Tussen twee soevereine rechtssubjecten kan er alleen sprake zijn van rechtsherstel en schadevergoeding door degene die zich zonder toestemming in het vermogensdomein van de ander heeft begeven⁴. Het is pas wanneer deze zich

⁴ Dit moet uiteraard ruim geïnterpreteerd: het betreft niet alleen “zich persoonlijk in andermans domein begeven”, maar ook alle ongeoorloofde grensoverschrijdende effecten die uitgaan van ie-

aan die verplichting onttrekt (en aldus weigert zich uit het domein van de ander terug te trekken), dat hij geacht moet worden afstand te doen van zijn zelfbeschikkingsrecht en zichzelf tot ondergeschikt element in het domein van die ander te maken. Zolang hij niet aanbiedt vooralsnog de ander te vergoeden voor de hem aangedane schending van zijn recht en de daaruit voortvloeiende schade, zolang heeft die ander het recht over hem te beschikken. Men kan dit laatste "strafrecht" noemen, maar het is in feite slechts een toepassing van de regel dat ieder soeverein rechtssubject het recht heeft over zijn eigen middelen te beschikken. Ik zie deze principiële benadering van het strafrecht trouwens als een van de pluspunten van de individualistische rechtstheorie t.o.v. bv. de heersende rechtsopvatting, waarin 1) het strafrecht helemaal niet op principiële wijze in het recht geïntegreerd is; 2) de wetgever op elk moment onverschillig welke handeling, gedraging of houding tot misdrijf kan verklaren (ook als er geen sprake is van een onrechtmatigheid—bv. slachtofferloze misdaden); 3) het slachtoffer vaak een totaal vergeten partij is; en 4) de bereidheid van de dader om zijn slachtoffer volledig te vergoeden niet noodzakelijk een einde maakt aan het strafproces of aan de straf.

Frank Van Dun

mands handelingen (of bezittingen) en in het domein van de ander terechtkomen, voor zover ze het karakter van een fysieke of materiële interventie hebben (stof, geluid, trillingen, loslopende dieren, enz.).

