

REDE EN MACHT IN DE MODERNE TIJD

of

Hoe recht “positief recht” werd

Inleiding

Van oudsher werden “recht en rede”, enerzijds, en “politiek en macht”, anderzijds, door filosofen als logisch evidente koppelingen beschouwd. Rechtsfilosofie onderzoekt vooral de koppeling “recht en rede”. Het gaat er dan om rechtsbeginselen te ontdekken en te formuleren die als vaste, onweerlegbare uitgangspunten kunnen dienen voor het denken over het recht en ook voor het *juridisch redeneren en oordelen* zelf. Op grond van dergelijke beginselen kan men hopen samenhang te brengen in de oplossingen van de grote verscheidenheid van concrete interpersoonlijke geschillen. Dat is het idee van het natuurrecht.

Het idee was al door de Romeinse *iuris consulti* van de late Republiek en het vroege Keizerrijk¹ in de praktijk gebracht toen zij kennis maakten met de Griekse filosofie (vooral de ideeën van de Stoa over een allesomvattende kosmische orde). Het werd opgepikt en uitgewerkt in de Middeleeuwen door de Kerk en haar theologen die de praktijk een meer zelfbewust karakter gaven door haar theoretische grondslagen tot expliciet voorwerp van onderzoek te maken. Dat gebeurde dan uiteraard niet langer in een Stoïcijnse perspectief. De Christelijke benadering beriep zich op een meer genuanceerde analyse van de allesomvattende orde (zij noemde die “de Schepping”) waarin recht en ethiek een eigen plaats hebben (zie hieronder), en rechtsfilosofie en rechtstheorie zich als zelfstandige theoretische (d.w.z. beschouwende) disciplines kunnen ontwikkelen.

Voor de politieke filosofie is vooral de koppeling “politiek en macht” van belang. Plato en Rousseau ondernamen analyses die gemotiveerd waren door de vraag: is het mogelijk middels maatschappelijke organisatie van macht (politiek) recht en rede te verwerkelijken, en zo ja, hoe

¹ De *iuris consulti* (“juridische adviseurs”) gaven beredeneerde opinies over concrete gevallen zowel aan de partijen in een conflict als aan magistraten. Zij waren geen ambtenaren maar onafhankelijke particulieren met een groot intellectueel gezag en een talent voor rechtvaardigheid. Sommige van hun opinies zijn bewaard gebleven in de *Digesta*, een onderdeel van het *Corpus iuris civilis*, een compilatie van juridische opinies en keizerlijke wetgeving door de Byzantijnse (Oostromeinse) Keizer Justinianus (483-565). Niet veel later werd het Grieks de overheidstaal van Byzantium. Het *Corpus* werd echter door toedoen van de Kerk een basiswerk in het Middeleeuwse Westen. Het was lange tijd het referentiewerk bij uitstek aan de universiteiten (waar rechtsgeleerdheid en theologie de oudste faculteiten waren). In Engeland bleef de invloed ervan beperkt door de grotendeels autonome ontwikkeling van de Common Law.

zou zo'n politiek stelsel er dan moeten uitzien? Bij beiden lag de nadruk op indoctrinatie, dus op het vermogen het denken te manipuleren via fysieke ingrepen (genetica, training, controle over leer- en leefomgevingen, intimidatie, gewenning, straffen en beloningen, en dergelijke). Dit veronderstelt een systeem van propagandisten, leraars en controleurs, aan de ene kant, en leerlingen en gecontroleerden, aan de andere kant. Uiteraard moeten mensen in de eerste groep beschikingsmacht hebben over de anderen, hoewel zij evenzeer mensen zijn. Ten gronde lost zo'n systeem dus niets op. Het veronderstelt organisatie (en dus versterking) van macht om macht te controleren en in toom te houden. Vandaar de vragen, "Wie bewaakt de bewakers? Wie voedt de opvoeders op?"

Het natuurrechtsdenken zocht een antwoord in een geheel andere richting: niet de organisatie (concentratie, monopolisering) van macht maar de verspreiding ervan lost het "politieke probleem" op: de natuurlijke rechtorde is een horizontale, gedecentraliseerde orde waarin onafhankelijke machten elkaar in evenwicht kunnen houden ("checks and balances"). Dat was het uitgangspunt voor het Middeleeuwse en later het [natuurrechtelijke] klassieke liberale denken over recht en politiek. Het komt er op aan maatschappelijke organisaties klein te houden, zodat de persoonlijke verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid van hun leiders en bestuurders niet verdwijnen in ingewikkelde structuren. Natuurrechtelijk beschouwd zijn maatschappijen immers geen rechtssubjecten maar middelen van mensen. Verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid berusten noodzakelijk bij natuurlijke personen, niet bij conventionele of contractuele constructies. "De maatschappij is verantwoordelijk en aansprakelijk" is dan een drogreden.

Noteer dat, in het natuurrechtelijke perspectief, de wereldlijke macht geen maatschappelijke organisatie is maar een **institutie** (*instelling*), die beantwoordt aan een voor de samenleving van mensen noodzakelijke functie. Het instituut "wereldlijke macht" heeft een eigen finaliteit of bestaansreden: bewaking van de orde van samenleven. Of en zo ja hoe de wereldlijke macht georganiseerd dient te worden is geen principiële maar een praktische kwestie. Dat wil niet zeggen dat de concrete invulling die mensen en organisaties op een bepaald moment, op een bepaalde plaats aan die functie geven adequaat of zelfs rechtmatig is. Het wil wel zeggen dat het functioneren van die mensen en organisaties op grond van een institutionele finaliteit, dus op grond van inzicht in de voorwaarden van samenleven dient beoordeeld te worden — zeker niet op grond van subjectieve meningen en voorkeuren.²

² Bij "wereldlijke macht" denken wij nu vooral aan de staat, maar er waren en zijn andere organisatievormen die dezelfde functie al naargelang de omstandigheden even goed of beter kunnen vervullen. Er zijn uiteraard andere instituties (bijvoorbeeld, opvoeding van kinderen, ethische vorming, ziekenzorg, handel) die wij associëren met gezin en familie, kerken, hospitalen, en bedrijven. De natuurrechtstheorie veronderstelt daarom een specifieke ethiek voor wie zich geroepen voelt zo'n institutionele functie te vervullen. Daar gaan we hier niet op in.

Het idee dat althans sommige organisaties en maatschappijen een institutionele dimensie hebben, en dat hun bestaansreden dus buiten de sfeer van populaire opinies en passies ligt, is voor velen vandaag zo goed als onbegrijpelijk geworden. “Democratische legitimering” door verkiezingen, opiniepeilingen of ander marktonderzoek heeft weinig of geen oog voor die institutionele dimensies.³ De hierna beschreven historische ontwikkelingen in het Westerse intellectuele leven zijn daar in niet geringe mate verantwoordelijk voor.

Kan geconcentreerde, centraal geleide politieke machtsuitoefening hoe dan ook gerechtvaardigd worden? Voor Plato en Rousseau was het antwoord *in principe* positief, althans als men erin zou slagen macht ondergeschikt te maken aan *wijsheid* (de koning-filosoof bij Plato, Rousseau’s quasi-goddelijke Wetgever). Voor Hobbes was de vraag irrelevant: macht rechtvaardigt zichzelf door zichzelf in stand te houden. Dat was voor velen een brug te ver. Toch greep het moderne denken (beginnend in de zeventiende eeuw) niet terug naar de notie van wijsheid (die kennis en deugd in zich verenigt). In de plaats van “wijsheid” kwam “de wetenschap” (kennis zonder besef van deugd) naar voor als ultieme rechtvaardigingsgrond van de politieke maatschappij. In deze tekst nemen wij enkele momenten en aspecten van de ontwikkeling van die moderne denkwijze onder de loep, in het bijzonder het ontstaan en de verzelfstandiging van de moderne wetenschap, en daar bovenop van een wetenschaps*cultus* die zich aandienende als uitdager van het Christelijke geloof. Voor ons zijn vooral de implicaties voor het denken over recht en politiek van belang. Evenwel was de actieve rol van juristen en politieke filosofen veeleer beperkt. Zij dreven mee op de stroom van ideeën die buiten hun specifiek aandachtsgebied de intellectuele discussies bepaalde.

Noteer dat de wetenschap, inclusief de natuurwetenschap, niet alleen een gespecialiseerde bezigheid is maar ook evolueert. De uitdrukking ‘De wetenschap’ staat dus altijd hoogstens voor ‘de wetenschap van het moment’, en meestal voor ‘wat de intellectuelen van de dag (die van wetenschap vaak weinig benul hebben) over wetenschap geloven’. Beoefenaars van de wetenschappen hebben zich, op enkele notoire uitzonderingen na, niet beziggehouden met de ontwikkeling van de wetenschap tot een pseudo-religie die gezag over alle aspecten van het menselijke leven opeist. De wetenschaps*cultus*, die zoveel intellectuelen in de ban zou houden, is geen product van wetenschappelijk onderzoek.

³ Wat de kiezers willen is niet noodzakelijk een beleid dat beantwoordt aan de eisen van de “wereldlijke macht” als institutie van samenleven. Een belangrijk aspect van de idee van een substantieel *constitutionele staat* was dat de populaire opinies en passies van het moment niet per se uitdrukking moeten of mogen krijgen in wetgeving en rechtspraak. De staat zou zich integendeel moeten houden aan beginselen die inherent zijn aan het instituut “wereldlijke macht”, ook en vooral wanneer “het Volk” het anders wil. Ook “economische legitimering” door succes op de markt heeft geen noodzakelijk verband met institutionele dimensies.

De wetenschappelijke revolutie

De fenomenale successen van de moderne natuurwetenschap in de 16de, 17de en 18de eeuw (Kepler, Copernicus, Galileo, Newton, e.a.) hadden een weliswaar indirect maar ingrijpend effect op het denken over recht en politiek. Het verband tussen natuurwetenschap en studies als ethica, rechtsleer, politieke waardenleer en theologie wordt pas duidelijk als wij onze aandacht richten op de tegenstelling tussen *macht* (een spel van *krachten*, die sterk of zwak kunnen zijn) en *rede* (een afweging van *argumenten*, die in een andere zin sterk of zwak kunnen zijn).

De natuurwetenschappen werden geacht niets anders dan een “spel van krachten” te bestuderen: fysische verschijnselen en natuurkrachten die zich geheel buiten het denken voltrekken. De rede is slechts een methode om de natuur te leren kennen door analyse en ordening van waarnemingen. Zo ontstond de opvatting, “kenbaar is alleen wat de wetenschap kan waarnemen; wat kenbaar is bestaat echter wel objectief, onafhankelijk van de waarnemer en van zijn methodes van waarnemen en analyseren”. De menselijke inbreng (waarnemen en analyseren, de rede) werd hier dus gedacht als een louter *passieve* factor; alle *actie* gaat uit van “mechanismen” van blinde krachten, die op de zintuigen inwerken en zo de geest voeden met ideeën die dan nog alleen geordend moeten worden. Dat was de grondgedachte van het **empirisme**, de kennisleer die in de zeventiende en achttiende eeuw ontwikkeld werd door tal van filosofen (o.a. Locke) die de nog prille natuurwetenschappelijke activiteit op de voet volgden. Er is niets in de menselijke geest aanwezig wat er niet eerst via de zintuigen is binnengekomen. De politieke implicatie van dat idee werd al vrij vroeg opgemerkt: kinderen zijn als een onbeschreven blad; hun opvoeders kunnen daar naar geloven op schrijven wat zij willen. Dat leidde tot de overtuiging dat de staat de mensen kon maken die hij wilde maken of nodig had — op voorwaarde uiteraard dat hij de volledige controle over opvoeding en onderwijs in handen kon krijgen.

Rationalisme. De eerste filosofische reactie op de wetenschappelijke stroomversnelling werd evenwel geïnspireerd niet zozeer door het empirische of waarnemingsaspect van de natuurwetenschap als wel door de grote rol van de wiskunde en de meetkunde in de theorievorming. Anders dan de waarneming en het experiment was de theorie het terrein van de rede. Allerhande pogingen werden ondernomen om andere studieterrainen dan die van de natuurwetenschap wiskundig en geometrisch te ordenen. De zeventiende eeuw wordt daarom wel “**de eeuw van de Rede**” of “de eeuw van het Rationalisme” genoemd. *Spinoza* (1632-1677) schreef een “*Ethica more geometrico*” (ethiek op meetkundige wijze), waarin hij, naar het model van de meetkunde van Euclides, een volledig stelsel van ethische waarheden trachtte af te leiden uit een beperkt aantal axioma’s en postulaten.

Het rationalisme had een enorme invloed op het natuurrechtsdenken in de zeventiende en de achttiende eeuw. *Grotius* (1583-1645) had de stelling “Het natuurrecht zou hetzelfde zijn zelfs als er geen God zou zijn”⁴ ook in Protestantse kringen ingang doen vinden. Daar betekende zij een breuk met de oudere *voluntaristische* opvatting dat er geen andere grond voor ethiek en recht kan zijn dan Gods wil. In Katholieke kringen was die uitspraak al lang gemeengoed. Het *intellectualisme* van o.a. Thomas van Aquino hield immers in dat de mens door zijn rede participeert in de eeuwige wet en dat bijgevolg ook niet-gelovigen door hun redelijke natuur daar kennis van kunnen hebben, ook als zij de Bijbelse openbaring ervan en de Christelijke verlossingsleer verwerpen. De rede was bij Thomas van Aquino evenwel een natuurlijk menselijk vermogen dat *nooit* onafhankelijk van andere menselijke vermogens werkt: zij oordeelt, treedt op als innerlijke rechter, als geweten, niet slechts als een logische calculus of rekenwijze.

In de Protestantse interpretatie van de uitspraak van Grotius werd de rede echter als het ware uit de menselijke natuur gelicht en verzelfstandigd tot *De Rede*, een louter deductief en rekenend, dus niet langer oordelend, vermogen. Het volstond dan een aantal algemene uitspraken als axioma’s of postulaten te aanvaarden (bijvoorbeeld, “De mens is een sociaal wezen”) en daaruit deductief hele ethische en wetsstelsels af te leiden. Door zijn louter formele methode kon dat zogeheten *rationalistische natuurrecht* — in feite had het niets meer te maken met het klassieke natuurrecht — onbepert “rechtsnormen” genereren, zelfs in verband met de kleinste details (bijv., op hoeveel laarzen heeft een soldaat recht?).⁵

Samuel Pufendorff (1632-1694) zette de trend; *Christian Wolff* (1679-1754) was de laatste grote naam in deze stroming die tegen het einde van de achttiende eeuw snel aanzien verloor. Zij stierf een stille dood toen *Immanuel Kant* (1724-1804) de aandacht vestigde op de kritiek van David Hume (zie hieronder) op de talrijke “moral systems” die onder de vlag van de Rede de ronde deden.

Empirisme en Verlichting. Een ander lot was het empirisme beschooren. Een groot deel van wat “moderne filosofie” heet te zijn is een reflectie op de empirische (experimentele) aspecten van de natuurwetenschap. De verleiding was groot— zoals we zullen zien, voor velen onweerstaanbaar — om de conclusies van die reflectie toe te passen op de gehele menselijke werkelijkheid. Dat was een belangrijke factor in 18de eeuw, de **eeuw van de Verlichting**.

Het Verlichtingsdenken volgde een patroon dat in de natuurwetenschappen zichtbaar geworden was: lang gevestigde opinies zijn soms

⁴ Hugo de Groot (Grotius), *De jure belli ac pacis* (1625). Dat werk wordt algemeen beschouwd als een van de belangrijkste intellectuele bronnen van het klassieke internationaal recht. Dar gaan we hier niet op in.

⁵ Niet verwonderlijk is dat er in de marge van dit rationalistisch natuurrecht een rijke utopische literatuur bloeide met literaire beschrijvingen van maatschappijen waarin alles tot in de details “volgens de rede” geregeld was.

aantoonbaar verkeerd (“de zon draait rond de aarde”, “zware voorwerpen vallen sneller dan lichte”). Dat werd gezien als een reden om *alle gevestigde opinies* ter discussie te stellen, ook die welke geheel buiten het domein van de natuurwetenschap vielen. Het probleem daarbij was wel hoe men zou kunnen aantonen of zo’n opinie juist dan wel onjuist was. Kon men de empirische en experimentele *methoden* van de natuurwetenschappen ook elders toepassen?

Revolutionair en vooruitgangsgeloof. Een meer radicale respons bestond erin zonder meer te stellen dat *alle gevestigde opinies verkeerd zijn*. Dat was het uitgangspunt van de revolutionaire stromingen die in de achttiende en nog meer in de negentiende eeuw (**de eeuw van revoluties**) op de voorgrond traden, niet alleen als intellectuele oefeningen maar ook als politieke bewegingen: *re-volutie* = *om-kering*. Tegen het einde van de negentiende eeuw ging men spreken van een *omkering van alle waarden*, zelfs van een ontwaarding van alle waarden (nihilisme, zie hieronder). Die revolutionaire aspecten sloten aan bij het patroon van het oude **Gnosticisme** (eerste twee eeuwen na Christus), een religie die de Bijbel “omkeerde” door de ontkenning van de daarin gestelde oordelen als waarheid te poneren.

Omdat zij geassocieerd werden met traditie en gevestigde opinies waren de Bijbelse religies, in het bijzonder het Christendom, dan ook voor de hand liggende doelwitten voor revolutionaire en andere “progressieve” intellectuelen die de mens van zijn verleden wilden bevrijden en hem openstellen voor de toekomst. Evenwel: ontkennen is een zaak; werkbare alternatieven bieden een andere. Zoals het Gnosticisme zo was ook het revolutionaire denken essentieel parasitair. De voorraad oude heilige huisjes om omver te trappen is niet onuitputtelijk. De “vlucht vooruit” leidt er dan toe dat “de revolutie” haar dynamiek slechts kan behouden door haar eigen kinderen op te eten. Als het *altijd* “tijd voor verandering / vernieuwing / verjonging is” dan hebben begrippen als verleden en toekomst geen zin — alles wordt herleid tot het nu, dus tot de opinies en passies van het moment.

Grenzen van de empirische methode

In de moderne natuurwetenschap, in het bijzonder de quantumfysica, kan het dogma van de klassieke fysica van Galileo en Newton niet langer stand houden. Het idee dat de wetenschappelijke waarneming volledig passief is en alleen registreert wat onafhankelijk van de waarneming gebeurt, gaat niet op in gevallen waarin de energie nodig om iets waar te nemen groot genoeg is om datgene wat men waarneemt te veranderen. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer men elektronen in hun [veronderstelde] baan rond de kern van een atoom wil waarnemen. De waarneming interfereert met het waargenomene — vandaar, het

“onzekerheidsprincipe”⁶ geformuleerd door de Duitse fysicus Werner Heisenberg (1901-1976).

Gelijkaardige fenomenen doen zich voor bij de empirische studie van dieren en mensen. Het besef waargenomen te worden kan invloed hebben op het gedrag van het waargenomen object. Persoonlijkheid, status en gezag van de waarnemer spelen een rol (cf. het beroemde *Milgram Experiment* — lees hierover op het Internet). Algemeen geldt dat psychologische, sociale en economische of speltheoretische experimenten weinig betrouwbare informatie geven over het gedrag van mensen buiten de context van een laboratorium. Buiten het laboratorium speelt zich de *geschiedenis* af — en die beantwoordt nooit aan de eisen van een controleerbaar, laat staan effectief gecontroleerd, wetenschappelijk experiment. Zelfs in de totalitaire staten van de twintigste eeuw, waar — althans in theorie — alles “wetenschappelijk gepland” en “effectief gecontroleerd” was, gingen dingen mis en moesten daarom de plannen voortdurend bijgesteld worden. (Bovendien bleek daar dat planning en controle niet gratis zijn: zij vereisen logge bureaucratische en politieapparaten, die niet alleen intern weinig efficiënt zijn maar ook groot beslag leggen op schaarse middelen die dus niet meer beschikbaar zijn voor andere doeleinden.⁷)

In feite halen deze inzichten een van de peilers van het achttiende-eeuwse Verlichtingsgeloof onderuit: de wetenschapscultus⁸ of het **sciëntisme**. Het sciëntisme veronderstelt

- 1) dat toepassing van empirische methoden in de studie van menselijke aangelegenheden dezelfde spectaculaire resultaten (objectieve kennis en mogelijkheden tot beheersing en manipulatie) zal opleveren als in de studie van dode materie (exacte natuurwetenschap en technologie);
- 2) dat de beoefenaars van de psychologische, sociale en economische wetenschappen in dezelfde verhouding tot hun studieobjecten (mensen) staan als de beoefenaars van de natuurwetenschappen tot de dingen (deeltjes, golfbewegingen, etc.) die zij bestuderen.

In beide soorten van wetenschap zou dus dezelfde fundamentele zijnskloof de beoefenaar van de wetenschap scheiden van zijn object. Dat geeft uiteraard onmiddellijk ethische problemen: is manipuleren van / experimenteren met mensen geoorloofd alleen maar omdat het “weten-

⁶ “Bepaalde paren van fysische eigenschappen van partikels, zoals positie en impuls, kunnen niet gelijktijdig worden gemeten met een willekeurig hoge graad van precisie.” M.a.w., hoe preciezer men het ene aspect wil meten, hoe onzekerder informatie over het andere wordt. (Heisenberg definieerde het onzekerheidsbeginsel in 1927)

⁷ Over de irrationaliteit van de planeconomie, L. von Mises, “Economic Calculation in the Socialist Commonwealth” (1920), F.A. von Hayek, “The Use of Knowledge in Society” (1945)

⁸ De wetenschapscultus gaat terug op een utopische fantasie van de filosoof **Francis Bacon** (1561-1626), *New Atlantis* (1627), over een eiland geregeerd door een genootschap van geleerden (Het Huis van Salomon). Bacon wordt beschouwd als een grondlegger van de empirische, inductieve methode in de wetenschap.

schappelijk” is? Hebben mensen geen rechten ongeacht hun positie in “de wetenschap”?

Zinloosheid en maakbaarheid

Toch heeft de *cultus* van “de empirische wetenschap” in de maatschappelijke en intellectuele discussie niet noemenswaardig geleden onder die inzichten in de limieten van de empirische methode. Dat heeft te maken met een ander idee dat in de tijd van de Verlichting in intellectuele middens wortel schoot: de wetenschap heeft behoefte noch aan metafysica noch aan geloof (in het Westen, het Christelijke geloof). Zeer snel werd dit in een aantal kringen nog sterker uitgedrukt: *wetenschap en geloof zijn onverzoenlijk* (zie hieronder).⁹ Daarmee werd de grote synthese van de Westerse beschaving doorbroken. Disciplines als recht en ethiek bleven verweesd achter. Zij waren immers zowel in hun grondslagen als in hun historische verschijningsvormen innig verbonden met metafysica, theologie en religie. In de Bijbelse, Christelijke religies kwam een centrale plaats toe aan essentieel juridische noties als verbond, wet, oordeel, rechtvaardigheid, schuld, vergiffenis, e.d.

De mens gereduceerd tot waarneembaar lichaam. De radicale opvatting, dat er niets anders is (of kan zijn) dan wat de waarnemende wetenschap kan vinden, impliceerde dat al het onwaarneembare waar mensen over praten illusie of waandenkbeeld is. Men sprak de verwachting uit dat “de wetenschap” snel en overtuigend zou kunnen bewijzen dat aan die denkbeelden geen bestaande dingen beantwoorden en dat zij wetenschappelijk verklaard kunnen worden als gevolgen van fysische processen (ziektes, hallucinogene substanties) of van psychologische¹⁰ processen (inzichtloze gewenning, geconditioneerde reflexen). Wie enig belang of geloof aan dergelijke onwetenschappelijke denkbeelden hechte was [geestes]ziek of een slachtoffer van een foute opvoeding.

In het bijzonder de Godsidee kwam daarbij onder vuur te liggen — er is immers geen natuurwetenschappelijke methode om het goddelijke te detecteren. Dat was ook zo voor alles wat met ethiek en recht te maken had (de ziel, de geest, de vrije wil, goed en kwaad, rechten en plichten, en dergelijke). “Geen natuurwetenschappelijke verklaring? Dan is het een illusie!” Wie dat idee onderschreef moest wel concluderen dat de gehele Westerse traditie van recht en ethiek op fabeltjes berustte. Er is geen recht; dus kan men ‘recht’ noemen wat men wil. Het recht kan

⁹ **Auguste Comte** (1798-1857) trok hieruit de logische consequentie: er moet een *Religie van de Mensheid* komen waarin de “positieve wetenschap” elk beroep op metafysica en Godsgeloof overbodig maakt. Dat was de grondslag van het moderne Humanisme (niet te verwarren met het Christelijke humanisme van de Renaissance, bijvoorbeeld van Erasmus en Thomas Morus).

¹⁰ De empirische of experimentele psychologie werd gelanceerd door Wilhelm Wundt (1832-1920). Wundt geloofde dat de experimentele psychologie slechts oppervlakkige verschijnselen kon bestuderen (zoals de kwijlreflexen van “de hond van Pavlov”) en niet deugde om de menselijke ziel (psychè) bloot te leggen. Zijn Amerikaanse volgelingen, i.h.b.. de zogeheten behavioristen (J. Watson, B.F. Skinner), ontkenen echter dat er zoiets als een menselijke ziel was. Voor hen was de mens een “zwarte doos”: het zichtbare gedrag daarvan was relevant; wat zich daarbinnen afspeelde kon alleen het voorwerp van ongefundeerde, metafysische speculatie of van [bij]geloof zijn.

nooit meer zijn dan een opinie, zeker geen objectieve grond voor oordelen. Evenwel zijn alleen de afdwingbare opinies -- de heersende opinies, de opinies van de heersers — van maatschappelijk belang. Dat was een vrijbrief voor rechtspositivisme. Recht is machtige willekeur.

“**Evolutie!**” Dergelijke noties kregen ook nog ondersteuning uit een geheel andere hoek. In de achttiende eeuw kwamen sociale en economische selectieprocessen onder de aandacht: succes (winst) en mislukking (verlies) bepalen welke initiatieven (ondernemingen) overleven en welke verdwijnen.¹¹ In de negentiende eeuw werd dit inzicht gekoppeld aan de eeuwenoude praktijk van gericht kweken van variëteiten van planten en dieren, waarbij gewenste variëteiten bewaard worden om verder te kweken, en ongewenste vernietigd. Zo onstond de moderne idee van “evolutie¹²”: alles wat leeft (of bestaat) *zou* de voorlopige en tijdelijke uitkomst *kunnen zijn* van een blind proces van *accidentele variatie en natuurlijke selectie*, waarin alleen wat “aangepast” is aan zijn omgeving blijft leven (bestaan) — *survival of the fittest*. Dat was het idee van **Charles Darwin** (1809-1882).¹³ Het werd snel geïnterpreteerd als “*Alles (wat leeft of bestaat) kan effectief* verklaard worden als de voorlopige en tijdelijke uitkomst van een blind proces van *accidentele variatie en natuurlijke selectie*”. Dat werd het dogma van de moderne *evolutieleer*, die tegen het einde van de negentiende eeuw de universiteiten begon te veroveren (o.a. door de effectieve propaganda van Thomas Huxley, bijgenaamd *Darwin’s bulldog*). De mens was niet langer een bewijs van het bestaan van een metafysische orde van zijn; hij was, zoals alles, niet meer dan een nog niet door natuurlijke selectie geëlimineerd product van toevallige variaties.¹⁴

Nihilisme. Het evolutiedogma werd vrijwel onmiddellijk gezien als een bevestiging van een oud pseudo-religieus idee (“Alles is redeloze materie in redeloze beweging, een spel van blinde krachten”) dat weliswaar een verklaring leek te bieden voor alles (vandaar religie) maar tegelijkertijd de absolute zinloosheid van alles impliceerde (vandaar pseudo-religie). Daaruit ontstond bij veel intellectuelen een fascinatie voor het nihilisme (“Niets heeft zin”) of voor de meer populaire variant ervan (“Zin kun je niet vinden; je moet zelf zin geven — en aangezien er geen zin *is*, moet je maar doen waar je zin in hebt”).

¹¹ O.a. bij Bernard Mandeville (1670-1733), *The Fable of The Bees* (1705)

¹² Letterlijk betekent ‘evolutie’ *ontwikkeling*. De moderne (Darwinistische) betekenis is echter de ontkenning van ontwikkeling: ontwikkeling is een illusie van continuïteit; in feite is er enkel sprake van discontinue variaties. Volgens de moderne evolutieleer mag men niet zeggen dat de mens zich ontwikkeld heeft uit apen, wel dat de eerste mens een [genetisch] accident in de apenfamilie was.

¹³ Darwin, *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life* (1859)

¹⁴ Dat deze hypothese weinig bijdraagt tot een begrip van wat mensen tot mensen maakt is duidelijk. Om dit hiaat te vullen werden later pogingen ondernomen om ook de psychologische en sociologische aspecten van mensen volgens het evolutieschema te verklaren: “evolutionaire psychologie”, “sociobiologie”, en dergelijke. Die disciplines veronderstellen echter een geheel ander mechanisme van variatie en selectie dan de op erfelijkheid gebaseerde theorie van Darwin.

Het nihilisme (o.a. van *Friedrich Nietzsche*, 1844-1900) richtte zich expliciet tegen de traditionele grondslagen van recht en ethiek. Nietzsche predikte een *Herrenmoral* voor de *Übermenschen* — een moraal van macht die boven het ethische en Bijbelse onderscheid tussen *goed en kwaad* uitstijgt en enkel nog rekening houdt met het utilistische en subjectieve onderscheid tussen *goed en slecht* (wat de superieure mens goed of slecht uitkomt). Die *Herrenmoral* stelde hij tegenover de *Sklavenmoral* van het Christendom — een moraal van troost en berusting voor het gewone volk¹⁵ (de *Untermenschen*) die de *Übermenschen* en dus ook de vooruitgang van de mensheid in de weg stond.

Een directe echo van Nietzsche weerklonk bij Brock Chisholm, de drijvende kracht en eerste Secretaris-generaal van de Wereldgezondheidsorganisatie (opgericht in 1947).¹⁶ Deze Canadese psychiater had zijn programma uiteengezet in een artikel in *Psychiatry* (1946): “Om het [menselijke] ras te bevrijden uit de verlamme last van goed en kwaad zullen psychiaters het voortouw moeten nemen... Samen met de andere menswetenschappen moet de psychiatrie beslissen wat de toekomst van het menselijke ras zal zijn. Niemand anders kan dat.” Het doel was moraal en religie te vervangen door ‘de wetenschap’ om “het begrip van goed en kwaad, dat de basis geweest is voor het africhten van kinderen, definitief uit te wissen”.

Het nihilisme sprak veel, meestal jonge¹⁷ intellectuelen aan die er een vindicatie in vonden van hun frustraties over hun “miskennis door de maatschappij”. Waren zij niet de *Übermenschen* van morgen die gevangen zaten in een web van domme conventies en tradities gesponnen door “kwezels en onwetenden”? Het nihilisme liet sporen na in de kunst en de literatuur (André Gide en zijn *acte gratuit*) en in de rechtspraak, soms met expliciete verwijzingen naar Nietzsche. Tijdens het proces tegen Leopold en Loeb (1924), pleitte Clarence Darrow (1857-1938) met succes dat het onrechtvaardig zou zijn twee twintigjarige studenten ter dood te veroordelen voor de moord op een veertienjarige jongen. Waarom onrechtvaardig? Volgens Darrow hadden Leopold en Loeb een “zinloze, nutteloze, doelloze daad” gepleegd waarin er dus “geen greintje haat... geen greintje boosheid... geen gelegenheid tot wreedheid was... Er was absoluut geen doel... geen reden... geen motief.” *Daarom*, zo besloot hij, konden zijn cliënten geen kwaadaardige moordenaars zijn. Integendeel, zij waren slachtoffers van

¹⁵ Eerder al had Karl Marx (1818-1883) de religie “de opium van het volk genoemd”.

¹⁶ Chisholm was vermoedelijk ook de auteur van utopische en totalitaire definitie van het begrip “gezondheid” en het “fundamentele mensenrecht op gezondheid” in de statuten van de WGO: “Gezondheid is een toestand van volledig lichamelijk, geestelijk en sociaal welzijn en niet alleen de afwezigheid van ziekte of gebrek.” Blijkbaar lag er niets buiten het competentiebereik van de WGO en de staten en medische en andere industrieën die zij vertegenwoordigt. Over de politieke pretenties van de psychiatrie, zie de vele boeken van Thomas Szasz.

¹⁷ In 1904 voerde de psycholoog en pedagoog Stanley Hall het begrip **adolescentie** in ter aanduiding van een voordien onbekende levensfase tussen kind en volwassene. Volgens Hall was adolescentie een product van de vermaatschappelijking van arbeid (verbod van kinderarbeid) en onderwijs (langere schoolplicht), waardoor veel jonge mensen tot verplichte nutteloosheid, afhankelijkheid en subordiatie werden gedwongen.

de natuur (erfelijkheid), sociale omstandigheden (rijke ouders), de Westerse geschiedenis (de Eerste Wereldoorlog), en de filosofie van Nietzsche. Volgens Darrow was Nietzsche "een man met een prachtig intellect" van wie Leopold geleerd had dat "morele overwegingen een ondermaats intellect veronderstellen" en die hem een "minachtende houding ingeprint had tegenover alles wat de jongeren wordt onderwezen als belangrijk in het leven." Wie zou een jongeman tot de strop willen veroordelen alleen maar omdat hij in de ban was van een "filosofische droom die weliswaar meer of minder waarheid bevat, maar die niet bedoeld was door iedereen te worden toegepast in het dagelijkse leven"?¹⁸

Sociaal Darwinisme. Het evolutiedogma werd ook opgepikt door allerhande maatschappelijke denkers die zichzelf hoegenaamd niet als nihilisten zagen. Het sociaal Darwinisme leerde dat in de maatschappij een overlevingsstrijd woedt tussen dragers van superieure en inferieure [genetische of andere] kenmerken, waarbij het gevaar bestaat dat de inferieure kenmerken de superieure kenmerken overvleugelen. De invloedrijke Francis Galton (1822-1911, een kozijn van Darwin) leidde dat risico af uit een statistisch principe: doordat de minderwaardige mensen zo talrijk zijn hebben zij een veel grotere kans hun inferieure kenmerken onder volgende generaties te verspreiden. Daardoor zal de gemiddelde kwaliteit van de mensheid wel moeten dalen, althans als er geen maatregelen genomen worden. Dat argument leidde tot politieke programma's die voorhielden dat de overheid de toekomst van de mensheid kan en moet bepalen door toepassing van eugenetische en sociaal-economische technieken (sterilisatie, isolatie, abortus, systematische benadeling van "minderwaardige" mensensoorten).

In een ander beroemd proces van Clarence Darrow, de *Skopes* (of *Monkey*) *trial* van 1925, speelde dat sociaal-Darwinistische motief in de achtergrond. Daar betoogde Darrow, deze keer zonder succes, dat "de wetenschap" (c.q., de evolutieleer) boven de democratie staat en dat bijgevolg democratische wetten die "de wetenschap" in de weg staan ongeldig zijn. Het ging om het gebruik, in een lokale school, van een biologiehandboek waarin de evolutieleer als leerstof was opgenomen, hoewel de wet dat verbodt. Het boek, *Civic Biology: Presented in problems* (van G.W. Hunter, 1914), bevatte o.a. de stelling dat het blanke ras superieur was aan alle andere. Over inferieure mensen: "Als zulke mensen lagere dieren waren dan zouden we ze waarschijnlijk afmaken om te voorkomen dat ze zich voortplanten. Menselijkheid staat dit niet toe, maar we hebben wel andere remedies: de seksen scheiden in gestichten of andere plaatsen, verschillende manieren om gemengde huwelijken te voorkomen en te beletten dat zo'n laag en ontaard ras zich bestendigt. Rechtsmiddelen van dit soort zijn met succes uitgetoet in Europa en krijgen nu ook meer en meer succes in dit

¹⁸ Citaten uit MS Lief, B. Bycel & H. Caldwell, *Ladies and Gentlemen of The Jury. Greatest Closing Arguments in Modern Law*, New York, 1998, hoofdstuk 5.

land.” (p.263) Niet alleen in Europa, uiteraard, maar ook en vooral in de Europese koloniën, niet het minst in [Belgisch] Kongo en [Duits] Zuidwest Afrika. Vrijwel het enige nog min of meer effectieve verzet tegen dergelijke “wetenschappelijke” praktijken kwam van Christelijke instellingen en bewegingen. Latere mythevorming rond het Skopes proces (vooral de film *Inherit the wind*, 1959) liet deze context echter achterwege.

Hoewel Darrow het proces verloor, had hij succes in de nationale media. Daar werd de grond van de zaak (inbreuk op de schoolwet) niet gecovered, wel de show die sterpleiter Darrow had opgevoerd in een klein provinciestadje tijdens een debat over geloof en evolutie met William Jennings Bryan, een gewezen presidentskandidaat van de Democratische Partij. De rechter hield met dat debat terecht geen rekening: het had geen betrekking op de grond van de zaak. Toch stelde de pers het Skopes proces voor als een confrontatie van verlichte [maar vervolgd] wetenschap en obscurantistisch [maar machtig] geloof.¹⁹

Nature versus nurture. Ideeën van “rasverbetering”, “raszuiverheid” en dergelijke waren aan het eind van de negentiende eeuw en tot ver in de jaren 1930 heel populair in intellectuele (reactionaire én progressieve) kringen en, via hun associatie met xenofobie en nationalistische ideologieën, ook in brede lagen van de bevolking. Zij gaven een geheel nieuwe dimensie aan de notie van “maakbaarheid van mens en maatschappij”.

De oude opvattingen over maakbaarheid leefden evenwel voort. Zij vonden steun in andere empirische wetenschappen die toen opgeld deden, zoals de “culturele antropologie” (beschrijving van exotische en “primitieve” volkeren): al het menselijke is cultureel (door opvoeding) bepaald, want in de wereld vindt men een grote verscheidenheid van praktijken, zeden en gewoonten, die niet afhankelijk zijn van biologische of genetische verschillen.²⁰ Hevige debatten werden gevoerd over

¹⁹ Zo werd vooral na de Tweede Wereldoorlog ook het Galileo proces (1633) voorgesteld als een kerkelijk proces tegen de wetenschap in het algemeen, niet tegen een lid (en protégé) van de Kerk dat zich in nesten had gewerkt door de publicatie — op aanmoediging van de Paus! — van een voor het grote publiek bestemde, niet wetenschappelijk onderbouwde *Dialog over de twee wereldsystemen* (1632). Daarin stelde Galileo de hypothese van Copernicus (“De Aarde draait rond de zon”) voor als ware het een vaststaand feit, ofschoon daar op dat moment nog geen sluitend bewijs voor was. Ook negeerde hij de verschillende standpunten binnen de Kerk (dus ook die van zijn kerkelijke supporters) door een bekrompen figuur, Simplicio, “de simpele”, op te voeren als de enige woordvoerder van de Kerk — geen verstandige zet voor wie zich in het territorium bevond waar de Kerk rechtstreekse jurisdictie had. Kardinaal Bellarminus, het intellectuele zwaargewicht van de Kerk, vertolkte al in 1615 de kerkelijke positie t.a.v. de controverse rond Galileo’s aanvaarding van het Copernicaanse stelsel: “...als er een bewijs zou zijn dat de zon in het centrum staat en de Aarde in de derde sfeer... dan moeten we met grote omzichtigheid te werk gaan bij het verklaren van passages van de Schrift die het tegendeel schijnen te leren... Maar ik denk niet dat er sprake is van een bewijs; ik heb er nog geen gezien... Zolang er twijfel is, kunnen we de traditionele interpretatie van de Kerkvaders niet zonder meer overboord gooien.” Galileo schreef zijn belangrijkste wetenschappelijk werk overigens pas na zijn veroordeling: *Twee nieuwe wetenschappen* (1638), kinematica en materiaalkunde, waar hij de eretitel “vader van de experimentele fysica” aan dankt. Het gaf geen aanleiding tot controverse met de Kerk.

²⁰ Beroemd is het onderzoek (in 1925) van Margaret Mead op de Samoa eilanden. Later bleek dat haar enthousiaste rapporten over vrije sex, vrije liefde, en harmonie, die in het Westen zoveel opzien hadden gebaard en die de basis van haar lange academische carrière vormden, gebaseerd waren op verhalen die eilandbewoners verzonnen om de

de vraag wat nu het zwaarst woog: de genen of de opvoeding — het zogeheten *Nature versus Nurture* debat (natuur versus opvoeding).

Daaruit kwamen discussies voort over de vraag of de oorzaak van maatschappelijke problemen (bijv. criminaliteit) moest gezocht worden in medische / psychologische factoren (ziektes, persoonlijkheidsstoornissen) of in sociologische / economische factoren (discriminatie, armoede) — en dus, of men moest investeren in medische of in sociaal-economische onderzoekinstellingen en voorzieningen. Er stond veel op het spel voor de financiering van universitaire opleidingen en onderzoekinspanningen.²¹ De deur stond open voor allerhande onderzoek ter voorbereiding, ondersteuning en facilitering van beleid. De universiteiten werden, zoals de scholen en de rechtbanken, ingeschakeld als “agents of change”, beleidshefbomen.

Maakbaarheid. De gemeenschappelijke noemer van beide partijen in het debat *Nature versus nurture* was “Alles is relatief” — er is geen objectieve waarheid in menselijke aangelegenheden. Via biologische of culturele ingrepen, de mens is hoe dan ook maakbaar. De enige relevante vraag is dan: wie heeft de macht om zijn biologische of culturele selecties door te voeren? De politieke overheid — in het grootste deel van de wereld was dat de koloniale overheid — kon dus naar eigen inzicht en prioriteiten ingrijpen om de door haar beheerde maatschappij in de gewenste zin te “ontwikkelen” (te “verwestersen”). Nu worden die oude discussies overschaduwed door het *Man versus Nature* debat (milieuproblematiek, *save-the-planet* campagnes, e.d.), waarin evenwel dezelfde thema’s aan bod komen. Ook hier staat de idee van *maakbaarheid* (niet alleen van mens en maatschappij maar zelfs van de planeet als geheel) centraal.

Na de Tweede Wereldoorlog werden zowel *Nature* als *Nurture* benaderingen ondergebracht in verschillende grote internationale organisaties onder de koepel van de Verenigde Naties (Wereldgezondheidsorganisatie, Unicef, Unesco, enzovoort, die zelf koepels waren voor tal van nationale, regionale en lokale organisaties en industrieën). De maakbaarheidsthesis kreeg wereldwijde ambities. Zij kon rekenen op grote, gezaghebbende, goed gefinancierde professionele organisaties die bovendien hun producten en diensten als “mensenrechten” mochten aanbieden (onder de nieuwe definitie van de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens*, 1948). Alle mensen hadden recht op die dingen, en dus hadden zij ook allemaal de plicht bij te dragen tot de financiering en de vlotte verspreiding ervan. Waar iemand in concreto dan wel recht op zou hebben en welke concrete plichten hem in naam van de rechten

goedgelovige jonge wetenschapper in het ootje te nemen. (“Interferentie van waarnemer en waargenomen object” heet dat.) Zie Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa*, 1983

²¹ Voor zover dat nog niet het geval was werden de meeste hogere opleidingen afhankelijk van overheidssubsidies, 1) door de overgang, tijdens en na de Eerste Wereldoorlog, naar een inflatoire, op kredietexpansie drijvende economie en 2) door het inzicht dat controle over de hoger opgeleiden noodzakelijk was om gecoördineerd nationaal beleid mogelijk te maken.

van anderen zouden worden opgelegd — dat waren vragen die de politiek moest beantwoorden. Maakbaarheid veronderstelt een centrum dat over het geheel kan beslissen en beschikken — en dat centrum kon in de moderne denkwijze alleen de politieke overheid en haar bureaucratie zijn.

Immanente goden en rechteloze mensen

Het is evident dat de “maakbare mens” geen *eigen rechten* heeft; hij is enkel grondstof voor de elites die zich het recht toe-eigenen de volgende generaties te kweken. Eigen rechten komen alleen aan de “makers” toe. Rechters dienen ervoor te zorgen dat aanspraken van individuen beoordeeld worden al naargelang hun overeenstemming met de hogere doelen van het beleid. Waar de wet hen daartoe niet verplicht, dienen zij zelf van hun discretionaire bevoegdheid gebruik te maken (“judicial activism”, vermaatschappelijking en instrumentalisering van de rechtspraak).

In de nieuwe religie van de vooruitgang van de mensheid nam een immanente god (de “wetenschap” van het moment) de plaats in van de transcendente god van weleer. In een voorwoord bij de heruitgave, na de Tweede Wereldoorlog, van zijn *Brave New World*, schreef Aldous Huxley: “De belangrijkste Manhattan Projecten²² van de toekomst zullen grote, door de overheid gesponsorde onderzoeken zijn naar wat de politici en de deelnemende wetenschappers ‘het probleem van het geluk’ noemen — hoe mensen te doen houden van hun dienstbaarheid / slavernij.”

Wie gaat echter in de zetel van de “makers” zitten? Wie wordt gereduceerd tot “maakbaar object”? De maakbaarheidsthesis dicht aan de “makers” de rol toe die van oudsher aan God, dus aan geen mens, was voorbehouden. Wie is geroepen de Schepper van de Nieuwe Mens te zijn? Naar wiens beeld zal die nieuwe mens geschapen worden? Wie is gedoemd niet meer dan de klei te zijn waaruit hij geboetseerd zal worden?” Van “de wetenschap” moest men geen coherent antwoord op die vragen verwachten.

De beste korte kritiek van de maakbaarheidsthesis vinden we in C.S. Lewis²³, *The Abolition of Man* (1944, nog altijd verkrijgbaar). Lewis wijst erop dat maakbaarheid veronderstelt, dat na de eerste generatie “makers” geen verdere vooruitgang toegestaan / mogelijk is. Die eerste generatie ontzegt immers elk gezag aan wat uit het verleden overgeleverd is — zij wil de ban van het verleden verbreken. Zij kan dus geen ander richtsnoer hebben dan haar eigen subjectieve vooroordelen en willekeur. Bovendien moet zij die vooroordelen onverminderd aan

²² Het oorspronkelijk *Manhattan Project* was de ontwikkeling van een atoombom voor het Amerikaanse leger tijdens de Tweede Wereldoorlog. Vele vooraanstaande fysici verleenden hun medewerking. Hiroshima en Nagasaki waren de bewijzen van het “succes” van deze samenwerking van politiek en wetenschap.

²³ Bij het grote publiek beter bekend als de auteur van de *Narnia* verhalen (o.a., *The Lion, The Witch, and the Wardrobe*)

haar opvolgers doorgeven. Als dat niet lukt dan komt maakbaarheid er immers op neer dat elke volgende generatie “makers” zich het recht voorbehoudt op basis van *haar* vooroordelen en willekeur te *experimenteren* met mensen. Aanhangers van de maakbaarheidstheorie moeten de makers van de eerste generatie — meestal bedoelen zij zichzelf — dus wel beschouwen als onfeilbaar.

Theologie en wetenschap

Overigens was de zogeheten *onverzoenlijke tegenstelling tussen geloof en wetenschap* een verzinzel dat pas in de twintigste eeuw in bredere kring opgang maakte als bijproduct van de vele conflicten tussen **Kerk en Staat**: Bismarcks *Kulturkampf* tegen de Katholieke kerk in Duitsland, de *schoolstrijd* in de meeste Europese landen, de door Rousseau geïnspireerde notie dat alleen de *religion civile* (staatverering) een “publieke” religie mocht zijn terwijl alle andere religies tot privé-zaak moesten gedegradeerd worden,²⁴ en dergelijke. De theorie van de “soevereine staat”, die de negentiende eeuw had opgezadeld met tal van nationalistische ideologieën, sloot nu eenmaal uit dat er een instituut zou zijn (de Kerk) dat de burgers een hogere soeverein voorhield — een soeverein die kwesties van goed en kwaad in het licht van de eeuwigheid beoordeelt, niet volgens de wispelturige criteria van de politiek of de meerderheid van de dag.

Christendom en wetenschap. Knappe koppen waren nooit een Westers monopolie, maar toch was de wetenschap maar op één plaats (het Westelijke Christendom, de invloedssfeer van Rome), in één welbepaalde periode (de late Middeleeuwen) ontstaan. Dat behoeft verklaring. Vrijwel alle wetenschapshistorici zijn het er nu wel over eens dat de wortels van de wetenschappelijke revolutie van de zestiende en zeventiende eeuw in het Westen historisch en logisch in het Bijbelse, Christelijke geloof lagen, in het bijzonder in de systematische, geleerde reflectie daaromtrent (“theologie”²⁵). Dat alles wat bestaat, in het bijzonder het materiële universum, een begrijpelijke en ten dele kenbare orde

²⁴ De bovengenoemde conflicten hadden tot gevolg dat in veel landen het oude principe van **Scheiding van Kerk en Staat** (geestelijke macht en wereldlijke of politieke macht) geheel werd opgeheven. Weliswaar werd de scheiding tussen staat en *christelijke kerken* alsmar sterker benadrukt, maar de keerzijde hiervan was wel dat de staat naast zijn *wereldlijke* alsmar meer *geestelijke* functies (i.h.b. onderwijs, opvoeding) verwierf. *De Staat zelf was Kerk geworden*. Dit herstel van het beginsel van *caesaropapisme* (eenheid van wereldlijke en geestelijke macht) werd verhuld door het gebruik van termen als “laïcisering” en “secularisering”. De verwerping van het caesaropapisme was nochtans altijd al aangeduid als het beslissende kenmerk van de Europese beschaving en de uitzonderlijke dynamiek ervan.

²⁵ Niet alle godsdiensten hebben naast en ter ondersteuning van godsdienstige praktijken ook een theologie. De Middeleeuwse Kerk was meer dan een aanwezigheid in alle dorpen en steden; zij was ook en niet het minst een “geleerdenkerk”. De Kerk was naast de organisator van de *universiteiten* ook lange tijd de belangrijkste *mecenas* van de zuivere wetenschap. De politieke (wereldlijke) autoriteiten sprongen pas later op de kar, toen de praktische, technologische toepassingen van de wetenschap duidelijk werden (navigatie-instrumenten, wapentechnologie) en hun belangstelling voor magie en alchemie als machtsmiddelen begon te tanen. Toegepaste wetenschap was “magie die werkt”. (Belangstelling voor magie was een bijproduct van de Renaissance en werd actief bestreden door de Kerk, ook door de protestantse kerken.)

vertoont; dat in het materiële universum alles geordend is “naar gewicht, lengte en getal”; en vooral dat het niet zinloos is naar waarheid te zoeken omdat God de allesomvattende waarheid *is* en de mens naar Gods beeld geordend is — zonder de theologische interpretatie van die Bijbelse ideeën zou de Westerse wetenschap nooit tot ontwikkeling gekomen zijn. De Oude Grieken waren uitmuntende wiskundigen; de Romeinen knappe ingenieurs. Zij kwamen echter niet los van het idee dat dezelfde kosmische wetmatigheid de bewegingen van de sterren, de goden en de mensen beheerst. Dat maakte het hun moeilijk theoretisch onderscheid te maken onder relaties tussen mens en materiële natuur (fysica), mens en mens (ethiek, recht), en mens en god (theologie). Veel ruimte voor natuurwetenschap en theologie los van praktische, technische en morele bekommernissen was er dus niet.

Het Westerse geloof en de daarbij horende theologie hielden daarentegen vast aan de stelling dat de mens noch God noch dier was, noch een zuiver redelijk wezen noch een zuiver fysisch verschijnsel. Natuurwetenschap, theologie en menswetenschap hadden elk hun eigen plaats in het schema.

Materie <----- Mens -----> God

De natuurwetenschap trachtte de natuurlijke (fysische) oorzaak van de waarneembare verschijnselen te achterhalen — een onderneming die niet in tegenstrijd was met enig geloofspunt maar wel vaak met overgeleverde opvattingen (bijvoorbeeld, over de bewegingen van de Aarde). Voor zover de mens een waarneembaar verschijnsel is, kon dat onderzoeksprincipe ook op de mens worden toegepast (geneeskunde, fysiologie²⁶). De geesten scheidde zich echter over de vraag of de mens meer is dan een zintuiglijk waarneembaar verschijnsel.

De wetenschapscultus ontwikkelde zich uit het negatieve antwoord op die vraag. *Dat* antwoord is inderdaad principieel onverenigbaar met het geloof. Het is echter ook onverenigbaar met het feit dat de meest specifiek menselijke activiteiten (van ethisch oordelen tot het beoefenen van de wiskunde of de empirische wetenschap zelf) geen empirische verklaring hebben. Het negatieve antwoord maakte dus niet alleen van de theologie maar van alle wetenschappen, ook de natuurwetenschappen, kwesties van “blind geloof”, zonder grondslag of zin. Men kon zich enkel nog vastklampen aan een pragmatisch criterium: *de wetenschap werkt* — kijk maar naar de technologische wonderen die zij heeft voortgebracht. Om met dat criterium iets te kunnen doen moest de wetenschapscultus evenwel voorhouden *dat het geloof niet werkt*. Dat was evenwel niet zo eenvoudig. Geloof had immers veel meer mensen al veel langer gediend dan enige wetenschap had gedaan, en had dus ook al veel langer de evolutionaire en pragmatische toetsen van natuurlijke en

²⁶ Discussies over abortus, euthanasie, contraceptie, genetische manipulatie, en dergelijke zijn recente ontwikkelingen — zoals ook de min of meer veilige technieken voor die ingrepen recent zijn.

nutselecties doorstaan — toetsen die de wetenschapscultus zelf als beslissend had bestempeld. Wel kon men vrij gemakkelijk aantonen dat wetenschap en geloof elkaar tegenspreken als het ene zich op het terrein van de andere begeeft. Dat was echter niet de zin van de door de wetenschapscultus geponeerde onverzoenbaarheidsthesis, die inhield dat er geen terrein is waarover de natuurwetenschap niet het hoogste en enige gezag kan claimen.

Parallelie van wetenschap en theologie. Als men de menselijke rede en alle menselijke vermogens die daarop teren (zin voor ethiek, recht, kunst, wetenschap) niet tot een louter fysisch iets kan reduceren dan kan de empirische wetenschap nooit meer dan een halve waarheid over de mens onthullen. Om het mensbeeld te vervolledigen moet men ook de oorzaak van die niet-fysische (metafysische) aspecten van de mens achterhalen. Dat is evenzeer een zoektocht naar een beginsel, dat voor alle mensen geldt, als de zoektocht naar natuurwetten, die voor alle fysische verschijnselen gelden.

De twee zoektochten lopen parallel, volgens dezelfde eisen. De natuurwetenschap probeert alle storende en subjectieve factoren uit haar waarnemingen en analyses te weren teneinde een zo zuiver mogelijk theoretisch begrip van de materie (de fysische natuur) te verwerven. Op dezelfde manier moet ook de zoektocht van de mens naar zijn niet-fysisch beginsel storende en subjectieve factoren weren om tot een zo zuiver mogelijk concept van het specifiek menselijke te komen. De natuurwetenschap zoekt natuurwetten die zelf geen fysische dingen zijn maar wel conceptueel bestaan in de menselijke geest (die door *technologische* toepassing ervan echter in de fysische orde kan ingrijpen). In de andere richting zoekt men het beginsel van het specifiek menselijke — een beginsel dat zelf niet iets menselijk is maar wel conceptueel bestaat in de menselijke geest (die door *ethische* toepassing ervan in de orde van het menselijke bestaan kan ingrijpen). De traditionele naam van dat beginsel was God (de “hemelse Vader”, de niet-biologische, niet-materiële oorzaak van het specifiek menselijke).²⁷

De door de aanhangers van de wetenschapscultus geponeerde onverzoenlijkheid van geloof en wetenschap kwam er uiteindelijk op neer dat zij (anders dan de overgrote meerderheid van de Christelijke theologen) de Bijbel, in het bijzonder het scheppingsverhaal, letterlijk gingen interpreteren om dan met veel omhaal aan te tonen dat die letterlijke interpretatie “onwetenschappelijk” is. Nu leeft die letterlijke interpretatie wel in bepaalde Christelijke sekten en als volksgeloof, maar het is even misplaatst de naïviteit van zo’n volksgeloof uit te spelen tegen de theologische zoektocht als het misplaatst zou zijn de talrijke sciëntis-

²⁷ Men kan het bestaan van de rechterpool (God) van het Christelijke basisschema niet empirisch bewijzen. Evenmin kan men het bestaan van enige oermaterie (de linkerpool van het schema) bewijzen. Hedendaagse natuurkundige theorieën berusten op veronderstellingen over materie (“modellen” van atomen, kosmische strings, Big Bang, parallele universa, e.d.) die principieel niet empirisch verifieerbaar zijn. Weinig dingen zijn zo metafysisch als de hedendaagse theoretische fysica!

tische en populaire misvattingen over wetenschap als argumenten tegen de wetenschappelijke zoektocht aan te voeren.

Religie van de rede; religie van de macht. De Bijbel is overigens meer dan het slechts een bladzijde tellende scheppingsverhaal. Hij is een bibliotheek van boeken van poëzie en proza, wijsheden en getuigenissen, mythes en min of meer historische verhalen over met naam genoemde mensen, hun conflicten en gewetensvragen, waarin zij menselijke daden onderwerpen aan de toets van een niet door menselijke subjectiviteit vertekend, zuiver oordeel. Slechts in de eerste zin van de Schrift wordt een god de schepper van materie genoemd — en dat is geen lofzang, want die materie heet “donker, chaotisch en verschrikkelijk” te zijn. Over *die* schepper wordt verder niets gezegd: de schepping van de materie en haar fysische eigenschappen wordt zelfs niet bij de “zes dagen van de schepping” geteld.

Die god van de duistere, blinde materie moet al in de tweede zin van de Schrift plaatsmaken voor een andere [de Bijbelse] God. Diens eerste daad is inzicht (“licht”) brengen; zijn eerste oordeel is, dat inzicht (“licht”) goed is. Hij schept geen materie uit het niets, wel inzicht en begrip waardoor dingen en mensen in een kenbaar, geordend verband verschijnen. In die zin is de Bijbel de basis van de religie van het *woord* (logos) en de *rede* (ratio).

De interpretatie volgens dewelke hij ook de schepper van de materie zou zijn, en in die hoedanigheid verantwoordelijk voor haar eigenschappen (in het bijzonder, natuurkrachten en natuurrampen), heeft geen solide basis in de tekst. Die interpretatie (religie van de fysieke *almacht*, “creationisme”) leeft wel sterk in het volksgeloof, vooral in een aantal protestantse gemeenschappen (en in de Islam). Daar is het basisschema “Materie / Mens → God”: mens en materie zijn op essentieel dezelfde wijze aan Gods wil onderworpen. Maar dat was niet het schema waar de Christelijke theologie op gebaseerd was en waarin ethiek en recht wel iets anders moesten zijn dan verschijnselen van kracht of macht.

De crisis van het Europese geweten. De amputatie van de metafysische dimensie van het menselijke wezen liet nog enkel de zoektocht naar materiële, fysische oorzaken overeind. Dat gaf aanleiding tot een veelheid van diagnoses van en speculaties over “de crisis van het Europese geweten”, “morele crisissen”, “de ondergang van het Avondland”, “zielloos materialisme”, e.d. Het bleef echter niet bij theoretische diagnoses en hoogdravende speculaties. De gestage ondermijning van het Christendom en zijn “slavenmoraal” door de Westerse stedelijke intelligentsia, in de naam van wetenschap, evolutieleer en vooruitgangsgeloof, leidde al in de eerste helft van de twintigste eeuw tot fascinatie en enthousiasme voor grootschalige revolutionaire maatschappelijke experimenten in een deel van Europa (o.a. in Nazi-Duitsland en de Sovjet Unie, het voormalige Rusland). Dat bleken al snel slavenmaatschappijen te zijn, waarin naast indoctrinatie ook terreur en wreedheid werden aangewend om een nieuwe mens en

een nieuwe maatschappij te scheppen. Dezelfde ideeën werden ook geëxporteerd naar het Verre Oosten (Japan, China). Tegelijkertijd werd in het Westen de overgang van rechtsstaat naar beleidsstaat resoluut voltrokken: de politieke meerderheid van het moment stelt naar eigen inzicht en willekeur de maatschappelijke regelingen vast en die zijn niet aanvechtbaar op grond van eventuele strijdigheid met fundamentele of traditionele rechten van individuele mensen of gemeenschappen. Onder het mom van “ontwikkelingssamenwerking” werden in de postkoloniale periode ook die ideeën op grote schaal geëxporteerd.

De realiteit van de crisis van het Westerse geweten kwam echter nergens duidelijker tot uiting dan in de twee wereldoorlogen (beide oorspronkelijk Europese oorlogen) en later, in de tweede helft van de twintigste eeuw, in de geopolitieke en militaire avonturen van de Verenigde Staten van Amerika, die bijna permanent in diverse oorlogen verwickeld waren (en nog altijd zijn) en massaal investeerden in militaire toepassingen van wetenschap. De “wetenschap” gaf inderdaad veel macht. Als zingever stelde zij echter niet veel voor.

Een in de natuur immanente ethiek?

Geconfronteerd met de eerste tekenen van die gewetenscrisis zagen de aanhangers van de wetenschapscultus zich genoodzaakt zelf een zin van het leven te bedenken — een zin waarvan zij het bestaan bovendien met empirische (voor hen de enige wetenschappelijke) methoden zouden kunnen aantonen. Dat moest dus wel een in de menselijke werkelijkheid immanente zin zijn, zonder transcendente, metafysische zingeving of zingever. Zij vonden hun gading in de neiging van mensen *pijn* te ontwijken en *genot* te zoeken (**hedonisme**). Die neiging was uiteraard al lang bekend en was ten volle verrekend in de klassieke natuurrechtsleer. De nieuwigheid was dat men alle andere menselijke neigingen buiten beeld liet ofwel zonder meer wegredeerde als niet meer dan bijverschijnselen van die ene fundamentele neiging. Zo kon men het idee behouden dat de mens niets speciaals is: ook bij andere diersoorten vindt men immers indicaties van pijn- en genotervaringen.

Pijn en genot werden desondanks spoedig op een abstracter niveau behandeld. Men ging dan spreken over *nut* en *onnut* (zie hieronder, utilitarisme), ofschoon de empirische waarneming daarvan uiteraard niet zo eenvoudig is als de waarneming van pijn en genot — wellicht zelfs onmogelijk. Ook hier speelde het inzicht van economen een rol: de markt is een onpersoonlijk selectiemechanisme dat beslist over winst en verlies en waarbij (zo stelde men) alleen de tevredenheid maar zeker niet het morele karakter van de klanten het verschil maakt. Zo kon gemakkelijk een link gemaakt worden met de evolutieleer: wat nuttig *lijkt* blijft behouden; wat zonder nut *lijkt* wordt verworpen.²⁸ Misschien kon men het wel zonder ethiek en andere metafysische disciplines stellen en die vervangen door economische winst-en-verliesrekeningen? Dat idee noemt men wel **economisme**. Het vertoont hetzelfde euvel als “democratische legitimering”, waarvan het een verschijningsvorm is, wanneer het zonder meer op de instituties van het samenleven wordt toegepast. Voor rechtenstudenten is vooral de zogeheten *rechtseconomie* of economische analyse van het (positieve) recht van belang. Het uitgangspunt daarvan was: het geldende recht is efficiënt als en alleen als het de welvaart (meestal uitgedrukt in dollars) maximeert.

Hume en de doorbraak van het utilitarisme

Tot in de achttiende eeuw werd de Westerse filosofie gedomineerd door de overtuiging dat de rede het leidende beginsel van de mens is en behoort te zijn. De mens is mens door zijn redelijke vermogens, niet door wat hij met andere diersoorten gemeen heeft — en ook die met andere soorten gedeelde vermogens zijn specifiek menselijk in de mate waarin zij op de ene of de andere wijze onder de invloed van de rede-

²⁸ Uiteraard is er hier geen sprake van *natuurlijke* selectie. Integendeel, de economische selector bestaat uit de *subjectieve* waarderingen van andere mensen. Niet “wat nuttig *is*” maar “wat nuttig *lijkt*” overleeft / blijft bestaan.

lijke vermogens staan. Recht en ethiek, in de klassieke zin, waren een appèl aan de menselijke rede. Geen van de hierboven beschreven ontwikkelingen zou zich hebben voorgedaan, als die overtuiging over-eind gebleven was.

In een boek waarin hij zich voornam de “moral sciences” op dezelfde leest te schoeien als de fysieke wetenschappen, poneerde de achttiende-eeuwse Schotse filosoof **David Hume** (1711-1776) evenwel de stelling

*Reason is and ought to be the slave of the passions.*²⁹

Het woord ‘passions’ staat voor drijfveren, krachten die op een mens inwerken en hem aldus onwillekeurig bewegen. Hume vatte het natuurlijke (in de zin van een zonder tussenkomst van de rede, spontaan werkend) beginsel daarvan samen onder het begrip “eigenliefde / eigenbelang”. Hoe radicaal Hume’s opvatting wel was, blijkt als wij nagaan wat zij impliceert voor het opvoeden van kinderen. Strikt genomen houdt zij in dat de opvoeding zich zou moeten beperken tot het aanleren van technieken die het kind kan toepassen om zijn eigenbelang op de meest optimale wijze te verzekeren, zijn passies optimaal bevredigen. Dat lijkt een voorschrift voor de vorming van socio- en psychopaten, of anders een voorschrift om kinderen te leren hun leven toe te vertrouwen aan deskundigen (wier rede een meer *competente* dienaar van de passies van hun cliënten is dan de rede van de cliënten zelf). Er waren echter ook implicaties die verder strekten dan het opvoeden van een individueel kind. Bijvoorbeeld,

De rede is, en behoort te zijn, de dienaar van de macht.

In het bijzonder, instellingen die aan de rede gewijd zijn, staan ten dienste van de macht: scholen, hogescholen, universiteiten staan ten dienste van de politiek, die immers de dominante configuratie of organisatie van passies is. Dat hield in dat de [maatschappelijke] rol van wetenschapsbeoefenaars, academici en intellectuelen beperkt moest blijven tot het geven van advies over balansen van nut en onnut aan de machthebbers: zij moesten “conseillers du Prince” (raadgevers van de heerser) zijn. Voor gewetenskritiek was er geen plaats.

De Engelse filosoof *Jeremy Bentham* (zie de tekst *Klassieke Auteurs*) werkte Hume’s idee uit in een calculus van het “natuurlijke” eigenbelang (*pijn* miniseren, *genot* maximeren teneinde een zo groot mogelijk genotsaldo te bekomen). De rede was ook bij hem niet meer dan een middel — een rekenmethode. Dat was een omkering van de klassieke opvatting: de eerste en hoogste functie van de rede is oordelen op basis van *alle* argumenten, niet slechts op basis van “hoeveelheden” pijn en genot, of nut en onnut.

²⁹ Hume, *Treatise of Human Nature*, Boek III

Utilitarisme en technocratie. Die omkering leidde tot het idee dat de passies de wet stellen en de rede niet meer is dan een middel om de optimale uitvoering daarvan te berekenen: de politiek — de door passies gedreven organisatie van heersende belangen (al dan niet voorgesteld als “de wil van het Volk”) — stelt de wetten; de uitvoering daarvan wordt aan “deskundige rekenaars” toevertrouwd. Wat de op een bepaald moment heersende passies zijn, dat was een vraag die andere deskundigen (psychologen, sociologen, economen) moesten beantwoorden met behulp van empirische methoden zoals opiniepeilingen, interviews, waarnemingen van gedrag, onderzoek van de “politieke markt”, psychometrie, sociometrie, statistieken, analyses van “meetbare” kosten en baten. Of het was een vraag die via een politieke procedure (stemmen over partijprogramma’s, verkiezing van volksvertegenwoordigers) moest beantwoord worden. Deskundigen zouden dan kunnen berekenen welke beleidsmix voor optimale belangenbevrediging zorgt. Het enige criterium is succes: “als het maar werkt” (**pragmatisme**). Daarbij bleven nogal wat vragen open — bijvoorbeeld, *voor wie* moest het werken, en voor hoelang?

Uit de school van Bentham (de “radicale hervormers”³⁰) kwam in de negentiende eeuw de technocratische idee van *wetenschappelijk gestuurd beleid* voort. De oude vrees voor een te sterke “uitvoerende macht” werd gesust met de gedachte dat “uitvoering” een louter passieve, technisch-wetenschappelijke aangelegenheid is.

De utilitaristische reductie van de rede van een oordelend tot een rekenend vermogen paste goed in de moderne “verlichte”, sciëntistische opvattingen. Ethische tegenargumenten konden worden weggewuifd met het argument dat “wetenschappelijk gezien” mensen eigenlijk niets anders zijn dan dieren (of zelfs machientjes) die als zodanig geen eigen, natuurlijke persoonsrechten hebben — Bentham omschreef het idee van natuurlijke rechten als “nonsens op stellen”. Van de mens als complex, persoonlijk wezen bleef er in die denkwijze dus niets anders over dan een grondstof die “de wetenschap” mettertijd zou leren kennen en die deskundigen dan op “wetenschappelijk verantwoorde wijze” zouden kunnen beheren (managen) voor het geldende maatschappelijke doel, wat dat in concreto ook zou mogen zijn. Daarmee keren we terug naar de analyses van Plato en Rousseau en de nadruk die zij legden op indoctrinatie als middel om de organisatie van de politieke macht in overeenstemming te brengen met de eisen van “recht en rede”. De negentiende eeuw voegde daar echter de optimistische overtuiging aan toe dat het project van vermaatschappelijking nu wel zou slagen, aangezien het nu niet langer een beroep deed op vage wijsheid maar op harde wetenschap.³¹

³⁰ Niet te verwarren met de in die tijd opduikende “revolutionaire” auteurs.

³¹ In de twintigste eeuw zagen visionaire auteurs als C.S. Lewis (*That Hideous Strength*), George Orwell (1984) en Aldous Huxley (*Brave New World*) de duistere kanten in van dat “progressieve” maatschappelijke denken en wat het tot stand zou kunnen brengen met

Utilitarisme en “sociale rechtvaardigheid”

Ethiek in de klassieke zin van het woord was dus niet relevant: ethiek kon immers zelf niet meer zijn dan een optimaliserende methode van lustbevrediging / onlustvermijding. Recht in de klassieke zin van het woord (tegengestelde van onrecht) was evenmin relevant. Het recht was “objectief positief recht” geworden, dat niet meer was dan een maatschappelijke regeling. Het kon al naargelang de heersende passies of de onder deskundigen dominante sociaal-wetenschappelijke theorie willekeurig aangepast worden. In de subjectieve zin van het woord was er alleen nog “het recht op bevrediging” van behoefte, verlangen, begeerte. Dat impliceert dat iemand die niet krijgt wat hij verlangt onrecht ondervindt: onrecht is frustratie van belangen of begeertes.

Vandaar dat de Amerikaanse jurist Roscoe Pound (in “The Need of a Sociological Jurisprudence”, 1907) het beginsel van de moderne Westerse beleidsstaat als volgt kon formuleren:

The satisfaction of everybody's wants so far as they are not outweighed by the wants of others.

Dit werd het beginsel van *sociale rechtvaardigheid* genoemd.³² Uiteraard was het de overheid die op elk moment zou moeten bepalen welke behoeften, wensen, begeertes zwaarder wegen dan andere. De burgers waren niet meer dan cliënten van het beleid. Hun sociale, economische en andere maatschappelijke rechten werden hun van overheidswege toebedeeld (al konden zij door krachtige uitingen van ontevredenheid of misnoegdheid uiteraard wel de maatschappelijke perceptie van nut en onnut beïnvloeden).

Pound merkte op dat “sociale rechtvaardigheid” en “rechtvaardigheid” (in de klassieke juridische zin, bijvoorbeeld van de *Common Law*) elkaar uitsluiten. “Sociale rechtvaardigheid” vereist, zo schreef hij,

dat rechten en verplichtingen toekomen aan een normale, handelingsbekwame volwassene op grond van zijn positie in de maatschappij of het beroep dat hij uitoefent. Dat soort “klassenrecht” is onaanvaardbaar wanneer wij gelijke vrijheid als rechtsnorm hanteren. Wanneer wij echter gelijke bevrediging van behoeften of verlangens als norm poneren dan zijn classificaties van rechten en plichten volgens maatschappelijke positie en beroep onvermijdelijk – en dan is ook de gedeeltelijke terugkeer naar het idee dat status iemands recht bepaalt onontkoombaar.

behelp van interactieve massamedia en informatietechnologie (Orwell) en het gebruik op grote schaal van psychofarmaca (Huxley).

³² In 1971 werd het onder de naam “difference principle” door Prof. John Rawls opgenomen als een peiler van zijn “A theory of Justice”. Dat boek was geen theorie van rechtvaardigheid maar een theorie van “sociale rechtvaardigheid”, d.w.z. hoe de *politieke maatschappij* de welvaart zou moeten verdelen.

“Sociale rechtvaardigheid” impliceert het primaat van de *wet* (die maatschappelijke posities en de daaraan verbonden wettelijke rechten en plichten definieert) over het *gelijke vrijheidsrecht* van mensen in de samenleving (waar iedereen elk ander in vrijheid en gelijkheid ontmoet).

Hume en de kloof tussen Zijn en Behoren

In zijn *Treatise of Human Nature* (Boek III, eerste afdeling) had David Hume nog een andere uitdaging aan het adres van ethici en rechtsgeleerden gericht:

Ik kan niet nalaten aan deze redeneringen een opmerking toe te voegen, die wellicht van belang is. In elk systeem van moraal, dat ik tot nu toe heb ontmoet, heb ik altijd opgemerkt, dat de auteur enige tijd op de gewone manier redeneert — hij wijst op het wezen van een God of maakt opmerkingen over de menselijke aangelegenheden — om dan plotseling, tot mijn verrassing, zijn stellingen niet langer te verbinden met de gebruikelijke koppelwerkwoorden ‘is’ en ‘is niet’, maar wel met ‘behoort’ en ‘behoort niet’. Deze verandering is nauwelijks waarneembaar, maar is buitengewoon gewichtig. Zo’n ‘zou moeten’, of ‘zou niet moeten’ voert een nieuwe relatie in. Dat dient te worden opgemerkt en uitgelegd. Ook moet er een reden worden gegeven, want het lijkt ondenkbaar dat deze nieuwe relatie een logische deductie uit een geheel andere relatie zou zijn. Omdat auteurs niet vaak deze voorzorg nemen, waag ik het hem aan de lezers aan te bevelen. Ik ben ervan overtuigd, dat deze kleine attentie alle gebruikelijke systemen van moraal zal ondermijnen en ons zal leren dat het onderscheid van deugd en ondeugd niet uitsluitend gebaseerd is op de relaties van objecten, en evenmin door de rede wordt waargenomen.

Hume’s argument is;

Uit ‘A is B’ kan men nooit ‘A behoort [niet] B te zijn’ afleiden. Het omgekeerde is eveneens het geval: uit ‘A behoort B te zijn’ volgt niet ‘A is [niet] B’.

Men spreekt dan van de logische kloof tussen **Zijn en Behoren** (*Is en Ought, Sein en Sollen*). Hume beweerde dat erkenning van die kloof volstaat om alle gebruikelijke morele systemen te ondermijnen. Dat zijn systemen die menen de kloof op de ene of de andere manier te kunnen overbruggen. Het gold voor alle natuurrechtelijke en ethische stelsels die, anders dan Hume voorstelde, ethiek en recht niet reduceren tot door eigenbelang ingegeven en in stand gehouden gewoonten. Bij Hume — later ook en nog duidelijker bij Bentham — wordt *Behoren* uitgelegd als wat het best het eigenbelang dient. Het *Behoren* wordt dus gereduceerd tot een *Zijn*.

De ongerijmdheid van die reductie laat zich gemakkelijk aantonen. Veronderstel dat wij deze definitie aanvaardden: “X behoort te zijn” = ”X

geeft het grootse genot- of nutsaldo”. Ten eerste, waarom zouden wij die definitie *behoren* te aanvaarden? Levert zij een groter genotsaldo op dan enige andere definitie? Ten tweede, het is zinvol te vragen, “Waarom zouden wij *behoren* te doen wat het grootse genot- of nutsaldo oplevert?” Daarentegen heeft het geen te vragen, “Waarom zou het grootste nutsaldo het grootste nutsaldo opleveren?” Een zinvolle vraag kan echter niet dezelfde zijn als een zinloze. Bijgevolg is de veronderstelde reductie een drogreden. Aangezien wij zonder meer begrijpen wat met ‘*behoren*’ bedoeld wordt, moeten we *behoren* als een elementaire (niet reduceerbare, niet in termen van iets anders definieerbare) relatie opvatten — zoals we ook *zijn* als een elementaire relatie begrijpen.

Hume’s argumentatie was wel een terechte kritiek van de vele stelsels die in de *Eeuw van de Rede* (zie boven) werden geformuleerd. Die deelden immers Hume’s opvatting dat de rede niet meer is dan een passieve, formele deductie- of rekenmethode die geen inhoudelijke verrijking kan opleveren. Met zo’n opvatting van de rede kan men niet logisch van een *Zijn* naar een *Behoren* overgaan. Een theorie die dat wel doet moet dus ofwel een fout bevatten ofwel een andere conceptie van rede veronderstellen.

Noteer echter dat wij de geciteerde argumentatie van Hume zelf als logisch foutief zouden moeten kwalificeren, althans indien wij aannemen — wat redelijk lijkt — dat *zijn* opvatting over rede ook voor *zijn* argumentaties geldt. Hij redeneert immers

- (P) *Theorie T bevat alleen Zijn-premissen maar komt uit bij Behoren-conclusies.*
 (C) *Dus behoren wij theorie T te verwerpen.*

Deze redenering bevat zelf alleen een *Zijn*-premissie, maar de conclusie is een uitspraak over *Behoren*. Als wij Hume’s eigen aanbeveling zouden volgen dan moeten wij haar dus verwerpen. Op zijn minst zouden we moeten nagaan of er geen verdedigbare of onweerlegbare premissen zijn die niet uitdrukkelijk worden vermeld. Als Hume zich echter het recht voorbehoudt premissen te verzwijgen omdat zij voor hem “evident” zijn, dan is hij slecht geplaatst om een theorie te verwerpen alleen maar omdat zij niet al haar premissen uitdrukkelijk vermeldt. Vooraleer zo’n theorie te verwerpen zou hij haar verzwegen premissen moeten blootleggen en nagaan of zij al dan niet waar, evident of onweerlegbaar zijn.

Onweerlegbare oordelen zijn niet alleen maar uitdrukkingen van de vorm ‘A is A’ of ‘Als B dan B’, die formeel onweerlegbaar zijn, of uitdrukkingen als ‘vrijgezellen zijn ongehuwd’, die per lexicografische definitie van de termen onweerlegbaar zijn, of als ‘zuiver water bevriest bij 0°C’, die experimenteel / empirisch onweerlegbaar zijn. Er zijn ook oordelen die onweerlegbaar zijn omdat elke poging ze te weerleggen alleen bewijskracht kan hebben als zij de waarheid of geldigheid van die oordelen zelf veronderstelt. Het gaat dan niet om “aangeboren ideeën”, maar om inhouden die de menselijke geest in zichzelf kan ontdekken

door zijn vermogen tot **zelfbewustzijn**. Mensen zijn zich immers niet alleen maar bewust van wat er van buiten naar binnenkomt maar ook van hoe zij daar mee omgaan.³³

Hume zag niet dat zijn argumentatie niet steekhoudend was omdat hij naliet zijn *idée fixe* van een slaafse, passieve, louter formele rede aan zijn eigen redeneringen te toetsen. Had hij dat gedaan dan had hij waarschijnlijk ontdekt dat de menselijke rede anders in elkaar zit dan hij meende.

De klassieke conceptie van rede. In de premoderne (klassieke) opvatting is de rede in de eerste plaats een oordelend vermogen. Deduceren en rekenen zijn methoden die het oordelend denken gebruikt; zij zijn niet het denken en oordelen zelf.

Anders dan Hume insinueerde, kunnen wij weldegelijk over de formele kloof tussen *Zijn* en *Beboren* heen redeneren en argumenteren omdat wij nooit zonder normatieve premissen zitten, zoals wij ook nooit zonder louter beschrijvende premissen zitten: een lege geest kan niet denken. Volgens de premoderne opvatting kon de mens als redelijk wezen meer dan alleen maar door de zintuigen aangeleverde ideeën met elkaar in verband brengen. De rede kon ook oordelen over waarheid en onwaarheid, geldigheid en ongeldigheid van haar eigen oordelen en methoden. Zij was een vermogen van de mens als zelfbewust, reflexief wezen — niet zomaar een kritisch maar een zelfkritisch vermogen.

Zoals wij hierboven zagen was er echter een sterke tendens in het moderne denken om betekenis en belang van het zelfbewustzijn te miniseren. Het zelfbewustzijn stond immers de reductie van de mens tot een dier of zelfs machine (computer) in de weg. Het strookte niet met het beeld van de gewone mens dat de politieke en intellectuele elites (hoog verheven boven de gewone mensen) nodig hadden om de zinvolheid en de haalbaarheid van hun programma's van vermaatschappelijking van de mens en de maakbaarheid van de door hen te besturen maatschappijen aan te tonen.

Immanuel Kant probeerde een deel van de premoderne filosofische meubels te redden en leek daar aanvankelijk nogal wat succes mee te hebben. Uiteindelijk was het echter Hume die de populariteitsslag won. Dat was voor een deel een gevolg van zijn vlotte pen (in vergelijking met het ingewikkelde proza van Kant). Er was echter meer aan de hand.

Afrekening

De hierboven geschetste intellectuele ontwikkelingen speelden niet alleen in filosofische discussies. Zij drongen door in politieke discussies

³³ Dat er onweerlegbare oordelen van die aard zijn is zelf een onweerlegbaar oordeel. Hoe zou men kunnen redeneren en argumenteren als er niet in elke redenering of argumentatie elementen zitten die niet ter discussie kunnen staan in die redenering en discussie? Redeneren en argumenteren zijn zelf menselijke handelingen die alleen als zodanig herkenbaar zijn als zij bepaalde feiten aanvaarden en bepaalde normen en waarden respecteren. Men kan niet zomaar om het even wat als een redenering of argumentatie beschouwen.

en in de politieke bestuursapparaten, waar intellectuelen een alsmaar belangrijker rol gingen spelen. Uiteindelijk gingen zij het denken en doen van brede lagen van de bevolking beïnvloeden. *Democratische legitimiteit* werd in de late negentiende eeuw het blijkbaar onbetwistbare criterium in politieke kwesties. “Wat het volk wil is wet”. De staat werd daardoor steeds minder gezien als een concretisering van het *instituut*³⁴ “wereldlijke macht” (met een eigen bestaansreden of finaliteit) en steeds meer als een louter middel (zonder finaliteit), dat willekeurige doelen kon dienen.

Wanneer bij de meeste mensen (“het volk”) het idee ingang vindt dat gehoorzaamheid aan hun wil, bevrediging van hun verlangens en passies, de enige bestaansreden is van alle maatschappelijke en samenlevingsverbanden, dan kan uiteraard geen institutie lang standhouden. Kerk en Gezin was hetzelfde lot beschoren als de Staat. Ook de Universiteit als concretisering van het instituut “educatie” verloor haar eigen finaliteit: de *ivoren toren*, die het geweten en de zoektocht naar waarheid beschermt tegen de willekeur van subjectieve impressies en passies, werd gaandeweg gesloopt en vervangen door een organisatie voor “maatschappelijk relevante dienstverlening”.

Kortom, instituten verloren hun institutioneel karakter (gerichtheid op het algemeen belang van mensen in samenleving) en werden dienstverleners. Van hen werd verwacht dat zij zich zouden plooiën naar de grillen van hun *cliënten* — de “soevereine consument”, de “soevereine kiezer”. In de moderne denkwijze is bevrediging krijgen het enig denkbare fundamentele mensenrecht, en frustratie van begeerte de enige universele categorie van onrecht.

De Amerikaanse filosoof George Santayana omschreef de intellectuele bekrompenheid waartoe die ontwikkelingen al in de eerste helft van de twintigste eeuw geleid hadden als volgt: “*We do not refute our predecessors, we pleasantly bid them goodbye.*” Als alleen het hier en nu telt, wat kan dan de zin zijn van een reflectie op oudere en *dus* niet langer relevante ideeën? Zo’n mentaliteit werd bevorderd door de maatschappelijke organisatie van het onderwijs — nog een negentiende-eeuwse nieuwigheid — die kinderen (nu tot ongeveer hun twintigste jaar) onderbrengt in als homogene blokken aan te sturen leeftijd-cohorten. Dat laat weinig of geen ruimte voor intellectuele of praktische interactie met eerdere en latere cohorten (cf., het college “Vermaatschappelijking”) of voor reflectie over oorsprong en zin.

De negentiende eeuw was bovendien de eeuw van de Britse wereldhegemonie, en de grondideeën van de moderne Engelse filosofie (empirisme, utilitarisme) profiteerden van de uitstraling van de macht en het succes daarvan. De twintigste eeuw, de eeuw van de Amerikaanse hegemonie, breide daar een indrukwekkend verlengstuk aan, niet het minst doordat grote stichtingen (Rockefeller, Carnegie, Ford, e.d.) en de

³⁴ Zie noot 3 hierboven en de daarbij horende tekst.

Amerikaanse overheid een actieve politiek van intellectuele beïnvloeding voerden (studiebeurzen, massale verspreiding van handboeken, organisatie en uitbouw van internationale academische en wetenschappelijke congressen, tijdschriften en instellingen). Ook mogen we niet vergeten dat tot ver in de twintigste eeuw Engeland en Amerika Protestantse naties waren met een grondige afkeer voor het Katholicisme. Zij hadden veel meer affiniteit met de religie van de macht dan met die van de rede.³⁵

Over de logische en wetenschappelijke kwaliteiten van argumentaties, redeneringen en theorieën wordt in andere fora beslist dan over het succes en de verspreiding ervan. Logisch beschouwd wegen de “wetenschappelijke” argumenten tegen het niet-gereduceerde, natuurrechtelijke mensbeeld niet zwaar. Zij waren echter heel nuttig voor een aantal ideologieën die macht (en strijd) als de enige werkelijkheid poneerden, en bevrediging van subjectief genot of nut als de enige immanente zin van die werkelijkheid. Juristen bleken niet veel intellectuele weerstand te kunnen bieden tegen stromingen die de grondslagen van hun institutionele functie aantastten, zeker toen hun opleidingen geheel onder de voogdij van de staat (in het bijzonder, de natiestaat) kwamen te staan. Meer en meer gingen zij zich toeleggen op het “juridiseren” van de maatschappij. Dat had weinig met recht (*ius*) te maken maar veel met het bedenken van procedures en toezichthoudende instanties die een tot in de details geregeld beroep op maatschappelijke autoriteiten in de plaats stelden van de voor het natuurrecht essentiële relatie van gesprek onder mensen (cf., *iurare*). Wie geen grond onder zijn voeten heeft, kan nog alleen op zijn strepen staan. Het positieve recht, niet langer gedacht als de uitwerking van objectieve rechtsbeginselen, werd een machts-techniek zonder eigen juridische finaliteit.

³⁵ In de Anglicaanse kerk is het Britse staatshoofd ook het hoofd van de kerk (zie noot 24, over caesaropapisme). In Engeland en Amerika beoogden oproepen tot religieuze verdraagzaamheid (in de tijd van de Verlichting) vooral de onophoudelijke ruzies tussen Protestantse sekten te doen ophouden. Verdraagzaamheid voor Katholieken kwam daar pas veel later bij.