

De utopie van de mensenrechten

DE UTOPIE VAN DE MENSENRECHTEN

Frank van Dun

ROTHBARD
INSTITUUT

Het Murray Rothbard Instituut bedankt graag
alle personen die met hun bijdrage de uitgave
van dit werk mogelijk hebben gemaakt,
in het bijzonder Tuur Demeester.

Dit is de derde publicatie in de reeks
Cruciale inzichten voor onze samenleving

Murray Rothbard Instituut vzw
Karel Oomsstraat 57
2018 Antwerpen

www.rothbard.be | contact@rothbard.be

ISBN 978-90-79481-05-7

NUR 735

D/2012/11.558/1

Online versie: www.rothbard.be/boeken

Ontwerp cover en lay-out: Murray Rothbard Instituut vzw

© 2012 Murray Rothbard Instituut vzw, in licentie gegeven volgens
een Creative Commons Naamsvermelding-Niet-commercieel 2.0
België licentie.
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.0/be/deed.nl>

Inhoud

Voorwoord	vii
---------------------	-----

I. Recht, samenleving en utopie 1

Inleiding	1
Juristiek, legistiek en rechtsfilosofie	1
De kwetsbare samenleving	6
Conflicten	10
Het raadsel van de geschiedenis	10
Mogelijke oplossingen	13
Conflictanalyse en geschiedenis van de wijsbegeerte .19	
Politiek en economie	44
Natuurrechtelijk realisme en utopisch idealisme	54

II. Utopisme en mensenrechten 63

Een wonderbaarlijke vermenigvuldiging van rechten... 63	
Van maatschappelijk recht naar mensenrecht	69
Recht op Utopia?	71
Een conceptueel dilemma	73
Een gedachte-experiment	74
Recht op maatschappelijke willekeur	76
Mensenrechten versus natuurlijke rechten	81
Menselijke waardigheid	86
Hobbes en de mensenrechten	90

Van natuur naar fictie	92
Rechtvaardigheid versus sociale rechtvaardigheid ..	98
Politiek overtroeft recht	101

III. Vermaatschappelijking en utopisme. . . . 103

Oorlog, begerigheid en mensenrechten	103
De duistere kant van de Verlichting	109
Van constitutionele naar beleidsideologie	115
Politiek als oorlog	120
Onwerkelijke werkelijkheid	124
De mars door het tranendal	125
Ficties, illusies en bluf – maar geen mirakels	130
De verlokking van het subjectivisme.	147

Voorwoord

Sinds haar afkondiging in Parijs in het jaar 1948 heeft de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (UVRM) op spectaculaire wijze carrière gemaakt.¹ Van een ronkende politieke intentieverklaring uit de nadagen van de Tweede Wereldoorlog is zij uitgegroeid tot het kerndocument van een invloedrijke doctrine die nauwelijks weg te denken is uit de curricula van de rechtsfaculteiten. De “juridisering” van de mensenrechten via wetgeving, internationale en supranationale verdragen en regelgeving is nu gemeengoed geworden, zozeer zelfs dat velen de mensenrechten als essentiële of fundamentele rechten van mensen zijn gaan beschouwen.

Mijn eerste kennismaking met de UVRM was een krantenartikel in 1968 naar aanleiding van haar twintigste verjaardag. De lectuur van de Verklaring maakte weinig indruk. Zij had veel weg van een persiflage van een charter van een vereniging voor dierenwelzijn waarin de ondertekenaars zich plechtig voornemen dieren goed te behandelen en te verzorgen, hun een adequate huisvesting, bewegingsruimte en rust te geven, en ze in geen geval aan wreedaardige straffen of folteringen te onderwerpen. Het volstond ‘vereniging voor dierenwelzijn’ te vervangen door ‘Organisatie der Verenigde Naties’, ‘ondertekenaars’ door ‘Staten-Leden’ en ‘dieren’ door ‘mensen’ om een dergelijk charter om te zetten in een tekst die zich inhoudelijk nauwelijks onderscheidt van het sociaal-economische luik van de UVRM. Het leek alsof alleen hun rol in het politieke bedrijf mensen van dieren onderscheidt. Voor wie een beetje thuis was in de lange en eerbiedwaardige traditie van het Westerse denken over mensen en hun recht was de UVRM een ontgoochelend document.

1 Een uitvoerige studie over de totstandkoming van de UVRM is Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting & Intent*, University of Pennsylvania Press, 1999.

Het was dus niet verwonderlijk dat de UVRM in mijn rechtenstudie niet aan de orde kwam. Meer dan een korte verwijzing in het handboek Volkerenrecht was er niet. Daar konden wij lezen dat de inhoud van de Universele Declaratie van de Rechten van de Mens overeenstemt “met de individuele rechten, die in de democratische staatsstructuren over het algemeen worden gewaarborgd door het nationaal staatsrecht” en dat de Declaratie “geen verdragrechtelijke waarde heeft” – zij was veeleer “een morele actie waardoor de Staten ideologische verklaringen over dit onderwerp gezamenlijk deden, zonder dat er evenwel een juridisch effect aan werd toegekend.”² Inhoudelijk bevatte de UVRM althans voor Westerse juristen niets nieuws. Zij gaf een overzicht van de politieke structuren en beleidsdomeinen die vooral na de Eerste Wereldoorlog en in de Grote Depressie van de jaren '30 via formele wetgeving en uitvoeringsbesluiten in het “positieve recht” van Westerse Staten waren opgenomen en zo symbolen waren van de overgang van een beperkte rechtsstaat naar een onbeperkte beleidsstaat. Voor het overige was zij zonder “juridisch effect” en dus zo goed als irrelevant. Juristen beschouwden haar als een verzameling *Programmsätze*, politieke retoriek, fanfare en stemmingmakerij voor nationale en internationale consumptie, waarin de toen nog recente ontwikkeling van de hedendaagse politieke en sociaal-economische inrichting van de Westerse Staten tot universeel ideaal werd uitgeroepen. Toen zij ook in kringen van juristen begon door te dringen, werd zij door sommigen onmiddellijk – en terecht – afgewezen als een “perversion de l'esprit juridique.”³

Twintig jaar later, bij de veertigste verjaardag van de UVRM, was er al een heuse mensenrechtenindustrie met vestigingen in universiteiten, nationale en internationale bureaucratieën en niet-gouvernementele organisaties van allerlei slag – een bron van hoge inkomens, maatschappelijke status en aanzien voor politici, professoren, deskundigen, ambtenaren, professionele “vrij-

2 E.R.C van Bogaert, *Beginselen van het Volkenrecht*, Standaard-Boekhandel, Antwerpen/Amsterdam, 1964, §117.

3 Michel Villey, *Critique de la pensée juridique moderne*, Dalloz, Parijs 1976, p. 133.

willigers” en later ook “celebrities”. Of de groei van de mensenrechtenindustrie een heilzame ontwikkeling is, staat niet buiten kijf. Kritische beschouwingen zijn er genoeg, zowel van insiders als van buitenstaanders. Wij kunnen mooie, minder mooie en ronduit dubieuze voorbeelden van haar werking citeren, waarbij wij er dan wel rekening mee moeten houden dat verschillende mensen heel verschillende appreciaties van elk daarvan hebben. Dat is zeker zo wanneer het gaat over internationale acties (van bescheiden “politie-acties” tot moordende oorlogsdaden) die onder de noemer “humanitaire interventie” vallen, of over de verwevenheid van de retoriek en de praktijk van het mensenrechtenbeleid met de selectieve geopolitieke en handelsbemannissen van de zogeheten grote mogendheden en hun bondgenoten of protégés van het moment. Het is niet anders wanneer het gaat over nationale wetgeving en beleidmaatregelen die traditionele rechten en vrijheden beknotten om aan iedereen een politiek correcte progressieve gedragscode op te dringen, en die elke vorm van discriminatie veroordelen die niet met het kwaliteitslabel “positieve discriminatie” vereerd wordt.

De activiteiten van de mensenrechtenindustrie laat ik hierna geheel terzijde. Kritische bedenkingen over bijzondere acties en aspecten ervan leken overigens niet te leiden tot een bezinning over de idee “mensenrechten” zelf. Integendeel, mensenrechten werden allengs frequenter, te pas en te onpas, ingeroepen voor grote en kleine dingen. Bijna elk goed doel werd snel gepromoveerd tot mensenrecht. Het was blijkbaar niet langer genoeg om te “werken voor een goed doel” (want dan deed men aan ouderwetse, naar paternalisme ruikende filantropie, een particuliere uiting van grootmoedigheid, menslievendheid, naastenliefde, liefdadigheid en andere pre-moderne deugden). Om politiek of anderszins in de prijzen (zoals de Nobelprijs voor de vrede) te vallen diende men te “strijden voor de mensenrechten.” Dat was geen onschuldige verschuiving in het taalgebruik.

Weinigen betwisten dat “het doel heiligt de middelen” een gevaarlijke stelregel is – maar is een recht niet iets wat desnoods met geweld mag verdedigd en afgedwongen worden? Lag dan het risico van een perversie van het juridisch denken niet precies

in de inflatie van doelen die, vermomd als mensenrechten, de legalisering van geweld, dreigen met geweld, en dwang heiligen? In de klassieke juridische opvatting was recht het alternatief bij uitstek voor machtsvertoon en geweldpleging. Als die middelen dan toch bij gelegenheid nodig waren voor de verdediging en het behoud van het recht, dan moest men het recht wel heel zuinig definiëren opdat de handhaving ervan zelf geen bron van onrecht zou worden. Het is echter nog maar de vraag of het mogelijk is een zuinige, coherente definitie van de in de UVRM gepropageerde mensenrechten te geven die de mogelijkheid van een coherente handhaving ervan impliceert. Het antwoord op die vraag is ontkennend. Het rechtsbegrip dat in de moderne mensenrechtendoctrine voorondersteld wordt, is contradictoair. Het is geen begrip maar een wanbegrip. Kort gezegd, de mensenrechten van de UVRM zijn geen rechten; zij zijn zeker geen rechten *van* mensen. Dat lijken paradoxale uitspraken; er zijn echter goede rechtsfilosofische redenen om ze ernstig te nemen. Dat is het hoofdthema van dit boekje.

Discussies over de rechtsfilosofische status van de mensenrechten zijn ondertussen zo goed als stil gevallen.⁴ Nog slechts zelden vindt men in het onderwijs en zelfs in de gespecialiseerde mensenrechtenliteratuur sporen van de nochtans niet altijd malse kritiek die juristen en filosofen in het verleden gespuid hebben. Dat betekent niet dat de alomtegenwoordige verwijzingen naar “de mensenrechten” in officiële verklaringen en communiqués, in de media, het onderwijs en in de rechtspraak geen vragen meer oproepen. De volgende beschouwingen betreffen de betekenis van het hedendaagse begrip “mensenrechten” in een rechtsfilosofisch perspectief dat in het eerste hoofdstuk, *Recht, samenleving en utopie*, toegelicht wordt. Wij beginnen met de vragen “Wat is recht eigenlijk?” en “Wat is de functie van recht in

4 Zij hadden trouwens veelal betrekking op het voor academische juristen vertrouwde probleem van de verhouding tussen universele rechten en verre van universele staatssoevereiniteit (zie bijvoorbeeld Erhard Denninger, “Menschenrechte zwischen Universalitätsanspruch und staatlicher Souveränität”, in Denninger, Hinz, Mayer-Tasch, Roellecke (Hrsg.), *Kritik und Vertrauen, Festschrift für Peter Schneider*, 1990).

het samenleven van mensen?” Van het antwoord op die vragen hangt uiteindelijk af hoe wij zoiets als de nu heersende mensenrechtendoctrine beoordelen. De belangrijkste voorwaarde voor de beantwoording ervan is dat wij een klaar en helder onderscheid maken tussen “samenleving”, “gemeenschap” en “maatschappij”, begrippen die doorgaans – niet alleen in het populaire taalgebruik – hopeloos met elkaar verward worden.

In het tweede hoofdstuk, *Utopisme en mensenrechten*, zullen wij het hebben over het utopische karakter van de heersende mensenrechtendoctrine. Die doctrine berust op het idee dat mensen hun rechten niet ontleen aan de realiteit van mens en wereld maar aan iets wat een bepaalde generatie in wel heel bijzondere historische en ideologische omstandigheden als een universeel ideaal heeft geproclameerd. Dat er een dergelijk universeel ideaal zou zijn, is op zich al een utopische gedachte, maar het utopisme van de mensenrechten gaat verder dan dat. De mensenrechten van de UVRM zijn nergens anders dan in een niet bestaande en onbestaanbare utopische context realiseerbaar. De UVRM is symptomatisch voor de utopische wending van het Westerse denken over het recht van mensen. Louter als intellectueel fenomeen beschouwd is die wending niet recent, maar haar concrete impact op het dagelijkse leven en werken van mensen is toch vooral pas in de voorbije eeuw duidelijk geworden.

In het derde essay, *Vermaatschappelijking en utopisme*, bekijken wij in vogelvlucht (en dus heel selectief) het proces van vermaatschappelijking van samenlevings- en gemeenschapsverbanden dat de historische grond is voor de moderne illusie dat Utopia in het verschiet ligt. De utopische wending heeft nu haar beslag gekregen in de status van de UVRM als basisdocument van de moderne mensenrechtendoctrine, maar de intellectuele wortels ervan liggen in de idee van de maatschappij (hier een eufemisme voor de Staat) als bevrijdende kracht, in het bijzonder in het geloof dat voor de maatschappij op alle terreinen geheel andere beginselen gelden dan voor individuen en particuliere gezins- en bedrijfshuishoudingen – beginselen die het begrip van de gewone mannen en vrouwen te boven gaan en daarom door wetenschappelijk gevormde specialisten en deskundigen

toegepast moeten worden. Zo kon men inderdaad de illusie wekken dat de maatschappij een uitweg biedt uit de beperkingen die van oudsher op de mensheid wegen. Mits mensen bereid waren tot onderdanigheid en volgzaamheid, wachtte hun een gouden toekomst. In het bijzonder de economische paradoxen van dat geloof krijgen in het derde essay de nodige aandacht.

Dit boek is een collage van teksten die voor heel verschillende gelegenheden en op ver uit elkaar liggende tijdstippen in de periode 1975-2000 werden geschreven. Zij deden oorspronkelijk vooral dienst als nota's voor lezingen en colleges, zij het dat enkele ervan ook al eerder in een publicatie terecht kwamen.⁵ Voor deze uitgave werden de teksten echter herschreven en gegroepeerd in drie essays, niet alleen om er een leesbaar geheel van te maken door terminologische en stilistische verschillen weg te werken, maar ook om hiaten in de argumentatie te vermijden. Waar dat mogelijk was zonder bruske overgangen te creëren werden herhalingen geschrapt. Op enkele uitzonderingen na werden de verwijzingen uit de oorspronkelijke teksten overgenomen. Voor uitweidingen, toelichtingen en hier en daar een "terzijde" kan de geïnteresseerde lezer de voetnoten raadplegen.

Overigens blijft het een inleidende beschouwing. De lezer zal hier geen uitvoerige filosofische rechtvaardiging⁶ van de verkondigde stellingen en meningen vinden. Het was de bedoeling van de uitgever, Michaël Bauwens (van het Murray Rothbard Instituut, Antwerpen), jonge mensen een kritisch perspectief aan te bieden op een van de belangrijkste ideologische "heilige huisjes" waar zij mee zijn opgegroeid. Het was ook de uitgever die de selectie van de oorspronkelijke teksten maakte. Het spreekt

5 Frank van Dun, "Natural law, Liberalism, and Christianity", *Journal of Libertarian Studies*, xv, 3, 2001, p. 1-37; "Human Dignity: Reason or Desire?", *Ibid.*, xv, 4, 2001, p.1-29; "Mensenrechten versus natuurlijke rechten", in A. de Wolf & S. van Glabbeek (red.), *De Markt voor Vrijheid*, Libertarisch Centrum Nederland, 2001, p. 427-466.

6 Zie o.a. Frank van Dun, *Het fundamenteel rechtsbeginsel: een essay over de grondslagen van het recht* (1983), heruitgegeven door het Murray Rothbard Instituut, Antwerpen, 2008; M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1982; Frank van Dun "The Logic of Law", *Libertarian Papers*, 1, 36, 2009, p. 1-55.

vanzelf dat hij geen enkele verantwoordelijkheid draagt voor de vrijheden die ik mij bij de bewerking ervan veroorloofd heb.

In 1999, tijdens het openingscollege van het vak Metajuridica, vroeg ik de Maastrichtse rechtenstudenten zich in gedachten te verplaatsen naar het jaar 1899. “Kijk van daar terug in de tijd en u ziet vijftig jaar onafgebroken economische groei. Kijk echter vijftien jaar vooruit naar het jaar 1914. Wat ziet u dan?” De Eerste Wereldoorlog was in zekere zin nog een ongeluk onderweg, weliswaar een niet geheel onverwachte uitkomst van bijna een eeuw van escalerende nationalistische heilsverwachtingen maar toch vooral een onwaarschijnlijk falen van de diplomatie in Europa. De jongste teksten waarop dit boekje gebaseerd is, werden omstreeks de millenniumwisseling geschreven, dus lang voor de bankencrisis van 2008 en de schulden crisis van 2010. Die twee crisissen zijn geen “ongelukjes onderweg”, maar onvermijdelijke consequenties van het proces van vermaatschappelijking en de fundamenteel verkeerde, incoherente mensopvatting die dat proces inspireert. “Ideas have consequences”⁷ – en incoherente ideeën hebben vaak desastreuze gevolgen, zeker waar zij door hefboominstututen zoals het onderwijs en de massamedia op grote schaal verspreid en permanent herhaald worden.

Frank van Dun

Gent, 1 december 2011

7 “The ideas of economists and political philosophers, both when they are right and when they are wrong, are more powerful than is commonly understood. Indeed, the world is ruled by little else. Practical men, who believe themselves to be quite exempt from any intellectual influences, are usually the slaves of some defunct economist. Madmen in authority, who hear voices in the air, in distilling their frenzy from some academic scribbler of a few years back... soon or late, it is ideas, not vested interests, which are dangerous for good or evil.” John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, 1936, p. 383-384.

I. Recht, samenleving en utopie

Inleiding

Juristiek, legistiek en rechtsfilosofie

Wat is recht? Dat is de belangrijkste vraag die de rechtsfilosofie dient te beantwoorden. Het mag vreemd lijken die vraag aan filosofen te stellen. Zijn niet juristen de aangewezen personen om ons te vertellen wat het recht is? Is het recht niet gewoon waar juristen beroepshalve mee bezig zijn, wat zij tijdens hun opleiding hebben bestudeerd? Is het recht niet, zoals zoveel inleidende teksten beweren, een geheel van regelingen, voorschriften en procedures van een aantal nationale, internationale of supranationale politieke autoriteiten, en bij uitbreiding, alles wat te maken heeft met de interpretatie, toepassing en afdwinging van die regelingen?

Juristen kunnen ons inderdaad veel beter dan filosofen vertellen wat er zoal staat in de talloze wetten, reglementen, verdragen, vonnissen en arresten die allerlei gebods- en verbodsbepalingen uitvaardigen of vrijstelling van de toepassing ervan verlenen, machtigingen en vergunningen verlenen of intrekken, straffen bepalen, statuten en grondregels van organen, instellingen en organisaties vastleggen, wijzigen of opheffen, en procedures voor hun werking, bemanning en toezicht bepalen. De meeste juristen zijn echter slechts deskundig met betrekking tot de wetten, reglementen, verdragen, vonnissen en arresten die in hun eigen land gelden. Zij kennen het nationale “positieve recht” van de

Staat die dat land beheer(s)t. Sommigen zijn bovendien kenners van delen van het positieve recht van andere Staten, of deskundig in het internationale recht, dat vooral de betrekkingen regelt tussen Staten, hun gezagsorganen, vertegenwoordigers, agenten en onderdanen.

Juristen hechten veel belang aan wetten en verdragen, arresten en vonnissen. Als er een duidelijke wet- of verdragtekst of een ondubbelzinnig arrest is, dan is voor hen de kous zo goed als af. Dat zijn dan zonder uitzondering teksten opgesteld of afgekondigd door [agenten van] politieke autoriteiten. Ook de nominaal “onafhankelijke” rechterlijke macht is een creatuur van het politieke regime. Zijn rechters niet gebonden door een eed van trouw en gehoorzaamheid aan de wetten van het land (en dus de Staat)? Zijn die wetten geen formele uitdrukkingen van de macht die in de Staat geconcentreerd is? Hoe kunnen rechters dan onafhankelijk zijn van het regime dat hen aanstelt, betaalt, en hun bevoegdheden en werkwijze vastlegt? Zijn zij wel rechters (in de eigenlijke zin van het woord) die “zonder aanzien des persoons” recht spreken? Zijn zij niet veeleer een bijzondere soort ambtenaren van de Staat, officiële conflictmanagers, die zich graag hullen in het gezagskleed van de Staat om conflicten tussen diens onderdanen of onderdelen autoritair te beslechten volgens het positieve recht van de Staat?¹

Wat heeft dat zogeheten positieve recht met *recht* te maken? Voor niet-juristen staat recht toch in de eerste plaats tegenover onrecht. Positief recht staat echter niet tegenover positief onrecht, ook niet tegenover negatief recht. De essentiële tegenstelling is die tussen wat positiefrechtelijk al wel geregeld is en wat positiefrechtelijk nog niet geregeld is. En dát is een geheel andere tegenstelling dan die tussen recht en onrecht. Er is geen evident of noodzakelijk verband tussen het positieve recht waar juristen het over hebben en het recht dat we alleen als de afwezigheid van onrecht kunnen begrijpen.

1 Frank van Dun, “Rechter in gesprek of ambtenaar in functie”, in F. Evers & P. Lefranc (red.), *Kiezen tussen recht en rechtvaardigheid*, Die Keure, Brugge, 2009.

De term ‘wet’, zoals juristen die gebruiken, dekt overigens verschillende ladingen. Veel van hun wetboeken zijn verzamelingen van op schrift gestelde en in een bepaald systeem geordende (gecodificeerde) *rechtsregels*. De meeste daarvan zijn in de loop van de geschiedenis door juristen (rechters en advocaten) ontwikkeld als middelen om disputen en conflicten onder mensen te voorkomen of te beslechten en de rechtsorde te handhaven. Zij komen voort uit de praktijk van het samenleven zelf en worden gedragen door de argumentaties die juristen aanvoeren terwijl zij de in een dispuut verwikkelde partijen helpen een rechtvaardige oplossing voor hun conflict te vinden – een oplossing die geen van de betrokken partijen onrecht aandoet. Voor zover juristen kenners van wetten van dit slag zijn, kunnen zij terecht aanspraak maken op de titel “jurist” (kenner van het recht). Die wetten zijn instrumenten voor de handhaving, versterking en eventueel het herstel van de rechtsorde. Sommige zijn in dat opzicht ongetwijfeld minder effectief of efficiënt dan andere, maar ook de minder goede hebben de intentie het recht te bevorderen en het onrecht te bestrijden. Het is de taak van juristen de kwaliteit van al dan niet gecodificeerde rechtsregels te verbeteren. Zo omvat ook de taak van ingenieurs en medici de verbetering van de oplossingen die zij voor problemen op hun terrein voorstellen, niet slechts de toepassing van in handboeken gecodificeerde oplossingen. Het moet dan wel gaan om een verbetering in het licht van de inherente finaliteit, het eigenlijke doel, van hun deskundigheid. Zonder verwijzing naar hun inherente finaliteit zijn medische kennis en technieken even geschikt om mensen ziek te maken of te doden als om hun gezondheid te handhaven, te versterken en eventueel te herstellen. Zonder verwijzing naar hun inherente finaliteit zijn ingenieurstechnieken en de kennis van fysica en scheikunde even geschikt om de wereld te vernietigen als om zijn leefbaarheid te handhaven, te versterken en waar nodig te herstellen. Zonder verwijzing naar hun inherente finaliteit zijn juridische kennis en technieken even geschikt om onrecht als om recht te doen.

Niet alle wetten zijn gecodificeerde rechtsregels. Veel wetten zijn willekeurige regelingen en voorschriften die een politieke

eerder dan een juridische oorsprong hebben. Zij weerspiegelen opvattingen over beleid, bestuur, de organisatie van de maatschappij en dergelijke. Zij zijn uitdrukkingen van autoritaire beslissingen. Zij hebben het karakter van bevelen, voorschriften, richtlijnen, bindende regels uitgevaardigd door lieden die er van uitgaan dat zij *overheid* (“baas”) zijn en anderen *onderdanen* (“ondergeschikten”, die aan hen gehoorzaamheid verschuldigd zijn). Dergelijke regels hebben niet noodzakelijk de handhaving van het recht van mensen op het oog. Integendeel, zij kunnen om het even welk doel, om het even welke politiek of ideologie dienen, ongeacht of die iets met recht te maken heeft of niet. Wetten uit deze categorie zijn bij uitstek geschikt om het gerechte (rechtmatige) te criminaliseren en het ongerechte (onrechtmatige) te legaliseren. Zij doen dat bijvoorbeeld door aan sommige personen of organisaties privileges of monopolies toe te kennen dan wel bijzondere lasten en verplichtingen op te leggen, of door bepaalde activiteiten te vrijwaren tegen toetsing aan de criteria van recht en onrecht en ze tot voorwerp van “regulering” te maken – dus onder bestuurlijke controle te plaatsen, want het verstrengen of versoepelen van reguleringen is een louter politieke of beleidskwestie. Normaliter leidt deregulering tot een versterking van de rechtsorde, namelijk wanneer de bijzondere lasten die regulering oplegt of de privileges die zij verleent worden opgeheven. Onder een reguleringsregime is “Wij hebben ons aan de geldende reglementering gehouden” immers vaak een afdoend argument om juridische aansprakelijkheid af te wenden. Perverse deregulering laat echter de privileges bestaan en heft alleen de bestuurlijke controles op.²

2 Recente voorbeelden van perverse deregulering vinden we in de financiële sector. De regulering van de banken hing samen met hun bevoorrechte positie als onderdelen van het politiek-monetair-financiële complex van de Staat, in het bijzonder als agenten van de monetaire autoriteit (de centrale bank) en van de fiscale autoriteit (o.m. voor de financiering van de overheidsschulden). Door de deregulering van de financiële dienstverlening (in het bijzonder in de “go-go nineties” onder president Clinton en FED-voorzitter Alan Greenspan) werden de banken, in ruil voor intensievere beleidsondersteuning, vrijgesteld van allerlei operationele beperkingen, terwijl zij toch hun bevoorrechte positie behielden. Het klaarblijkelijke doel van dat dereguleringsbeleid was de nominale economi-

Een andere functie van die politieke wetten (die dus geen rechtsregels in juridische zin zijn) is de “democratisering” van privileges. Bijvoorbeeld, als voorheen sommigen het wettige recht hadden op kosten van anderen te leven dan wordt dit “gedemocratiseerd” tot een algemeen recht voor iedereen.³ Anders dan echte rechtsregels die hun grond hebben in de objectieve voorwaarden van samenleven, kunnen wetten van deze soort om het even welke inhoud hebben. Zij behoren tot het domein van de *legisten* (wetgeleerden), niet tot het domein van de *juristen* (rechtsgeleerden).

Juristen (in de strikte zin) hebben uiteraard behoefte aan inzicht in wat recht is en in wat onrecht is. Zij kunnen niet met gerust gemoed de rechtsfilosofie negeren, die zich immers precies tot doel stelt de vragen naar het *wat* en het *waarom* van recht conceptueel en logisch te verhelderen en de fundamentele beginselen van juridisch redeneren en argumenteren met de grootst mogelijke precisie vast te leggen en te verantwoorden.⁴ Voor legisten is de rechtsfilosofie echter zo goed als irrelevant. Wat zij “het recht” noemen is het ene of het andere gegeven regelsysteem. Dat systeem heeft geen inherente finaliteit. Op elk moment komt het immers de bevoegde autoriteiten toe te beslissen welke doelen de regels van het systeem zullen dienen. Of die doelen iets te maken hebben met correct en systematisch onderscheid maken tussen recht en onrecht is een vraag waar de legist niet om maalt. Hij is een technicus van regelsystemen, een procesbewaker die erop toeziet dat alles volgens de regels verloopt, wat die regels ook mogen zijn, welk doel ze ook mogen dienen.

sche groei te stimuleren en dus de utopische illusie van een explosieve groei van de welvaart aan te wakkeren. (In zijn tweede inaugurale rede, 20 januari 1997, riep Clinton de Amerikanen op “to unleash the limitless [sic] potential of all our people.”).

3 Zie het derde essay in deze bundel, p. 105 e.v.

4 De grondslag van de juristiek is het gesprek (*ius, iura*, van *iurare*, [plechtig, d.w.z. zich verbindend] spreken). Zie Frank van Dun, ‘Argumentation ethics and the philosophy of freedom’, *Libertarian Papers*, 1, 19, 2009, p. 1-32.

De kwetsbare samenleving

Een oud adagium luidt, “Ubi societas, ibi ius” – waar mensen samenleven is er recht.⁵ Kortom, zonder recht, geen samenleving. Dezelfde gedachte vinden wij in de spreuk “Fiat iustitia, ne pereat mundus” – laat er gerechtigheid zijn, opdat de wereld niet zou vergaan. Het bestaan van de samenleving (en op kleinere schaal, van samenlevingsverbanden) is niet zonder meer verzekerd: onrecht is mogelijk en leidt tot samenlevingbedreigende conflicten. Mensen die niet volgens het recht leven, miskennen de eisen die het samenleven stelt. Zij brengen het voortbestaan van de samenleving in gevaar. Het belang van het recht voor mensen is het belang dat mensen hebben in het samenleven met anderen.

Wij gaan ervan uit dat het recht goed en nuttig is, dat het beantwoordt aan een reële behoefte – dus dat er een probleem is waarvoor het recht een oplossing is. Dat probleem is gegeven in het fenomeen van de kwetsbaarheid van de voorwaarden van samenleven. De geschiedenis toont talrijke voorbeelden van samenlevingen en samenlevingsverbanden die in een existentiële crisis verkeren of zelfs ten onder gaan. We hebben het dan niet over maatschappelijke veranderingen: instellingen, praktijken, sociale structuren komen en gaan. Maatschappijen zijn hoe dan ook tijdelijke en lokale verschijnselen; zij zijn geen essentiële voorwaarden van samenleven. Mensen kunnen samenleven zonder onderworpen te zijn aan enig maatschappelijk gezag of regelstelsel. Gemeenschappen (eveneens tijdelijke en lokale verschijnselen) zijn voorbeelden van die mogelijkheid. De orde van een gemeenschap wordt verzekerd door het respect dat haar leden hebben voor haar cultuur, de traditionele zeden, gewoonten en opvattingen die het karakter van de gemeenschap bepalen. Bovendien kunnen mensen die niet tot dezelfde maatschappij of gemeenschap behoren in goede orde met elkaar samenleven. Dat maatschappijen en gemeenschappen ook kwetsbaar zijn staat

5 In strikte zin betekent ‘societas’ *maatschappij* (niet *samenleving*), maar hier is de vertaling ‘samenleving’ aangewezen. De Romeinen hadden immers geen specifiek woord voor het samenleven van mensen. Bij vertalingen uit het Engels of het Frans (‘society’, ‘société’) doet zich hetzelfde probleem voor.

buiten kijf, maar maatschappelijke en culture veranderingen zijn niet noodzakelijk symptomen van, of aanleidingen tot, samenlevingscrisissen.

Conflicten zijn, naast grote natuurrampen, de meest dramatische samenlevingsbedreigende gebeurtenissen, zeker wanneer zij uitmonden in een escalatie van geweld en oorlog. De analyse van de algemene voorwaarden waaronder conflicten mogelijk zijn geeft ons de gelegenheid na te gaan in welke zin en hoe het recht de oplossing is voor het probleem van de kwetsbare samenleving.

Met de voorgaande opmerkingen sluiten we aan bij de grondgedachte van de oude traditie van het natuurrecht: het recht is de objectieve orde van samenleven. Het recht is dus een realiteit, zoals ook gezondheid (de objectieve orde van het menselijke organisme) een realiteit is. Wij kunnen ons een coherente voorstelling maken van een persoon die perfect gezond is, maar niet van een persoon die perfect (in alle opzichten, in al zijn lichaamsdelen en organische en mentale functies) ziek is. Hoe zou een perfect zieke als persoon kunnen bestaan? Hoe zou een perfect ziek organisme nog als organisme kunnen functioneren? Ook van een perfect wanordelijke samenleving kunnen wij ons geen coherente voorstelling maken. Wij kunnen dat wel als het om een perfect ordelijke samenleving gaat.⁶

6 Een mooi voorbeeld is de klassieke economische wetenschap. Zij toonde aan, enerzijds, dat de vrije markt (niet gehinderd door inbreuken op fundamentele rechtsbeginselen) een harmonieuze orde van interactie is (de Scholastici, de fyziocraten, Adam Smith, J.-B. Say, Frédéric Bastiat, Menger, e.a.), anderzijds, dat een regime zonder markt niet economisch kan functioneren en boven het subsistentieniveau uitstijgen (Mises, Hayek). Dat analytische begrip “vrije markt” heeft uiteraard weinig uitstaans met het platvloerse empirische marktbegrip dat in de pers en ook door mainstream economen wordt gebruikt en dat betrekking heeft op economische systemen met een fiscale belastingdruk van 30 tot 60% (soms meer), een moeilijk te kwantificeren maar aanzienlijke reguleringsdruk, en talloze privileges en monopolies voor bijzondere instellingen (zoals centrale banken en rechtbanken) en vormen van organisatie (vakbonden en patroonsverenigingen). Ook grote beursgenoteerde naamloze vennootschappen zijn nauwelijks verenigbaar met de beginselen van eigendom, contract en persoonlijke aansprakelijkheid die essentieel zijn voor de definitie van het analytische marktbegrip. Zie Frank van Dun, ‘Personal Freedom versus Corporate Liberties:

Onze kennis van het onderscheid tussen recht en onrecht, gezondheid en ziekte impliceert rationeel inzicht en is niet te herleiden tot empirische generalisaties. In werkelijkheid worden we immers steevast geconfronteerd met verschijnselen waarin recht en onrecht, gezondheid en ziekte, in meer of minder subtiele combinaties met elkaar vermengd en bijgevolg niet op louter empirische wijze van elkaar te onderscheiden zijn. Dat betekent echter niet dat het onderscheid tussen recht en onrecht, gezondheid en ziekte louter subjectief of relatief is en alleen in het oog van de toeschouwer bestaat. Het betekent wel dat we niet alles wat werkelijk is als een realiteit kunnen opvatten.

Filosofisch beschouwd is “werkelijkheid” inderdaad niet hetzelfde begrip als “realiteit”. *Werkelijk* is wat zich fysisch manifesteert, wat op de ene of de andere wijze inwerkt op andere dingen, in het bijzonder op het menselijke lichaam en op dingen die mensen gebruiken of maken. *Reëel* is wat een eigen orde heeft die wij als zodanig kunnen ontdekken, leren kennen en begrijpen – dat wil zeggen, een orde waarvan wij de beginselen verstandelijk kunnen vatten zodat wij haar vanuit haar grondslagen kunnen doordenken. Zo is wiskunde geen empirische wetenschap maar een studie van de reële objectieve orde van mathematische objecten die als zodanig geen fysische werkelijkheid of werking hebben (getallen, dimensieloze punten, matrices met een willekeurig aantal dimensies).

De onmiskenbare werkelijkheid van onrecht en ziekte maakt die dingen niet tot realiteiten. Onrecht en ziekte doen zich voor als verstoringen van orde, oorzaken van wanorde, maar wanorde als zodanig heeft geen logische beginselen – perfecte wanorde is totale beginselloosheid. Omgekeerd, dat recht en gezondheid vaak althans in enige mate onwerkelijk of afwezig zijn, doet niets af aan hun realiteit. Dat geldt trouwens ook voor andere realiteiten zoals het ware, het goede, het schone en het vrije, die eveneens niet altijd werkelijk aanwezig maar toch reëel en zelfs inherent nastrevenswaardig zijn, precies omdat zij het karakter hebben van onweerlegbare ordeningsbeginselen. Dat bijvoor-

A Libertarian Critique of Limited Liability’, *Libertarian Alliance, Philosophical Notes*, 76, 2006.

beeld het goede nastrevenswaardig en het slechte te mijden is, is geen “analytische” uitspraak die waar is op grond van de conventionele betekenissen van de woorden ‘goed’, ‘slecht’, ‘nastrevenswaardig’ en ‘te mijden’. Zij is waar omdat het goede wel maar het slechte niet als de orde van iets doordenkbaar is. Het slechte is alleen denkbaar als verstoring of negatie van orde. Een goed mens hoeft zich niet voor te doen als een slecht mens om goed te zijn. Een slecht mens moet althans in sommige dingen goed zijn om effectief slecht te kunnen zijn – hoe slecht zou hij kunnen zijn als ook het slecht zijn hem slecht afgaat? Het “behoren” (“Sollen”, “devoir être”, “ought”) van het goede, het ware, het schone, het vrije, het gezonde, en het gerechte is dus geen kwestie van arbitraire conventies. Het is een implicatie van het feit dat zij wel en hun tegenpolen niet op coherente wijze denkbaar, a fortiori verwezenlijkbaar zijn.

Kennis van het recht veronderstelt kennis van de beginselen van orde in het intermenselijk verkeer, dus kennis van de voorwaarden die vervuld moeten zijn opdat ordelijk samenleven mogelijk zou zijn. Die voorwaarden liggen vervat in de objectieve eigenschappen (de “natuur”) van mens en wereld. De eerste opdracht voor de rechtsgeleerde jurist (niet voor de wetgeleerde legist) is de studie van het wezen en de werkelijkheid van de samenleving van mensen.

Met die bepaling van wat recht is, stelt het natuurrechtsdenken zich lijnrecht tegenover de positivistische opvatting dat recht niets anders is dan de hier en nu geldende maatschappelijke regelingen (het geldende positieve recht, zoals de politieke autoriteiten en hun agenten het uitvaardigen en toepassen, ongeacht hun inzicht in de objectieve realiteiten van de menselijke samenleving).

Conflicten

Het raadsel van de geschiedenis

Ondanks de evidente voordelen van vreedzaam samenleven kenmerken conflicten en oorlogen de geschiedenis van de mensheid. Iedereen wil orde maar wanorde is nooit veraf. Conflictsituaties zijn regel veeleer dan uitzondering. Dat is het raadsel van de geschiedenis. Wat zijn daar de oorzaken van? Welke remedies zijn beschikbaar om daar wat aan te doen?

Een eerste en evidente oorzaak van interpersoonlijke of samenlevingsconflicten is het feit dat er vele mensen zijn. Zonder die veelheid is geen relevant samenlevingsprobleem mogelijk. *Veelheid* is een noodzakelijke voorwaarde voor, en in die zin een fundamentele oorzaak van, conflicten.⁷

Veelheid is echter geen voldoende voorwaarde. Veronderstel dat er weliswaar vele mensen zijn maar dat die altijd en in alles met elkaar akkoord gaan. Dan is er geen sprake van een conflict. Als Albert vindt dat aardbeien planten het beste is wat Filip kan doen, dan vindt (volgens deze veronderstelling) Filip dat ook – en niet alleen Filip, ook Paola en Laurent en de rest. Samenlevingsconflicten veronderstellen een interpersoonlijke verscheidenheid of diversiteit van meningen over causale verbanden en verwachtingen, over doelen en methoden om die te realiseren, over normen, waarden, voorkeuren en dergelijke. *Diversiteit* is daarom eveneens een noodzakelijke voorwaarde of oorzaak van conflicten.

De combinatie van veelheid en diversiteit is echter nog geen voldoende voorwaarde voor conflicten. Mensen kunnen met meningsverschillen leven zonder in conflict te geraken. Voor de verwezenlijking van hun doelstellingen hebben zij echter mid-

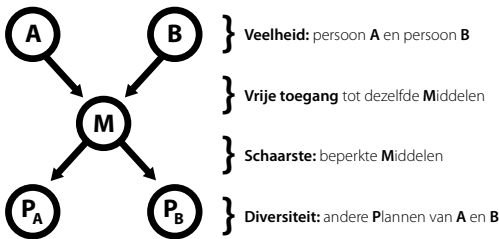
7 Voor de hierna volgende analyse, zie Frank van Dun, "Concepts of Order", in H.Bouillon & H. Kliemt (red.), *Ordered Anarchy*, Ashgate, Aldershot, 2007, p. 59-92; ook de syllabus *Recht en Natuur* (circa 1991, verkrijgbaar als print-on-demand, www.lulu.com/product/paperback/recht-en-natuur/10265835)

delen nodig. Meestal bieden de beschikbare middelen evenwel niet de mogelijkheid om alle doelstellingen te realiseren – er is schaarste van middelen. Middelen kunnen voor verschillende doelstellingen ingezet worden – voor het ene *of* voor het andere doel, maar niet voor zowel het ene als het andere. Het gebruik van schaarse middelen brengt dan in elk geval kosten met zich mee. Met het ene beschikbare ei kan ik een omelet *of* een cake bereiden maar niet een omelet *en* een cake. Gebruik voor het ene doel gaat ten koste van gebruik voor het andere doel. Deze opmerking geldt zowel voor de doelstellingen van één persoon als voor de doelstellingen van verschillende personen. Met het ene beschikbare ei kan ik een omelet *of* kunt u een cake bereiden, maar dan gaat mijn omelet ten koste van uw cake, of uw cake ten koste van mijn omelet. Schaarste betekent dus dat als de ene persoon een middel gebruikt, datzelfde middel niet (of niet meer ten volle) beschikbaar is voor een ander. Bedenk hierbij dat ook ieder mens zelf, met al zijn lichamelijke, morele en intellectuele vermogens, een schaars middel is. Papa kan niet 's zondagsnamiddags in zijn zetel zitten luiere *en* met Jantje naar een voetbalwedstrijd gaan *en* met Liesje naar het poppentheater gaan *en* met mama een operavoorstelling bijwonen. Werkgevers bieden op de arbeidsmarkt tegen elkaar op om geschikte werknemers aan te werven. Politici trachten de gunst van geldschieters en de stem van kiezers te winnen. Mensen zijn middelen; ofwel bepalen zij zelf welke doelen zij zullen dienen, ofwel maakt een ander hen dienstbaar aan zijn doelstellingen. Er zijn echter vele anderen, met heel verschillende doelstellingen.

Schaarste van middelen heeft dus twee aspecten. Er is het *intrapersoonlijke* aspect: hoe zal ik mijn middelen aanwenden? Die vraag beantwoorden noopt tot economische en ethische overwegingen en deliberaties over doelmatig en efficiënt gebruik van middelen en over de doelstellingen die men daarmee wil verwezenlijken. Daarnaast is er het *interpersoonlijke* aspect: wie zal welke middelen gebruiken? Deze vraag noopt tot politieke en juridische overwegingen en deliberaties. Zij wordt relevant wanneer te verwachten valt dat verschillende mensen een verschillend gebruik van hetzelfde middel zullen maken – dus

wanneer in een veelheid van mensen diversiteit van meningen bestaat over de beste (meest efficiënte, meest waardevolle) aanwending ervan voor het ene of het andere effectief nagestreefde doel. Zij is niet relevant wanneer het voor iedereen onverschillig is wie het middel aanwendt omdat iedereen weet dat alle anderen er op exact dezelfde wijze gebruik van zullen maken als hijzelf. Kortom, *schaarste* van middelen is eveneens een noodzakelijke (maar op zich geen voldoende) oorzaak van conflicten.

Een horloge wijst dezelfde tijd voor zijn eigenaar als voor de dief die het gestolen heeft; land is even vruchtbaar voor de overaar als voor de ontginner ervan. Het is echter geen uitgemakte zaak dat alleen de eigenaar of de ontginner over het horloge of het land kan beschikken. Een middel houdt niet op een middel te zijn wanneer het bezit ervan overgaat van de ene op de andere persoon. Ware dat wel het geval dan zouden conflicten uitgesloten zijn: de middelen van de ene zouden voor alle anderen geen enkel nut, geen enkele waarde hebben. In werkelijkheid, zijn middelen die beschikbaar zijn voor de ene persoon meestal ook relatief gemakkelijk toegankelijk voor anderen. Kortom, (relatief) *vrije toegang* tot de schaarse middelen is een noodzakelijke maar op zich geen voldoende oorzaak van conflicten. We vatten de hierboven gegeven analyse samen in een overzichtelijk schema (figuur 1).



Figuur 1: conflictschema

De vier genoemde factoren – *veelheid*, *diversiteit*, *schaarste* en *vrije toegang* – zijn afzonderlijk noodzakelijke en gezamenlijk voldoende voorwaarden voor de alomtegenwoordigheid van conflictsituaties. Waar zij alle aanwezig zijn kan elke handeling die gebruik maakt van een schaars middel winst voor sommigen en verlies voor anderen betekenen. Er is dan geen handeling van wie dan ook die *alle* anderen onverschillig laat.

Situaties van het type “Robinson Crusoe alleen op een afgelegen eiland” zijn uiteraard mogelijk maar heel uitzonderlijk. Blijkbaar zitten de wereld en de mensen zo in elkaar dat *veelheid*, *diversiteit*, *schaarste* en *vrije toegang* vrijwel altijd en overal aanwezig zijn. Dat verklaart de alomtegenwoordigheid van conflictsituaties.

Mogelijke oplossingen

Als veelheid, verscheidenheid, schaarste en vrije toegang elk afzonderlijk noodzakelijke en gezamenlijk voldoende voorwaarden zijn voor de tragedie van het menselijke lot, dan volstaat het om een of meer van deze oorzaken te elimineren of zelfs maar te reduceren om een conflictloze of tenminste een vreedzamere wereld te bewerkstelligen. Wij kunnen dus vier “zuivere” strategieën definiëren voor de oplossing van interpersoonlijke conflicten. Uiteraard kunnen wij die combineren tot gemengde strategieën, maar daar zullen we het niet over hebben. Wel is het belangrijk te beseffen dat wij bij de beschouwing en analyse van complexe, concrete historische situaties met veel grotere waarschijnlijkheid voorbeelden van gemengde dan van zuivere strategieën te zien krijgen. Wij beperken ons hierna echter tot de laatstgenoemde, die we interpreteren als logische types van oplossingen (veeleer dan als ideaaltypische oplossingen in Weberiaanse zin).

Eenheid, de uitschakeling van veelheid – de reductie van velen tot één, zodat ten slotte nog slechts één persoon of instantie alle beslissingen neemt en iedere handeling van wie dan ook de toe-

stemming behoeft van de ene monarchale autoriteit. Die autoriteit heeft de ultieme beschikkingsmacht over alle schaarse middelen, dus ook over de arbeidskracht en de tijdsbesteding van alle anderen. De typische verschijningsvorm van deze oplossing is de *maatschappij*, een formele organisatie voor het coördineren van de handelingen van velen met oog op het bereiken van een of meer maatschappelijke doelen met inzet van de beschikbare maatschappelijke middelen. Het oermodel is, volgens David Hume, het militaire kamp.⁸ Ook in zijn moderne gedaante is oorlog een bij uitstek maatschappelijk (sociaal) verschijnsel. Moderne oorlogvoering veronderstelt verregaande organisatie (strikte hiërarchische bevelstructuren) en vermaatschappelijking (socialisatie) van mensen en middelen (mobilisatie, opeising en rantsoenering). De maatschappelijke doelen en middelen kunnen overigens heel verschillend zijn. Er zijn immers tal van soorten maatschappijen: commerciële, industriële, financiële, recreatieve, religieuze, politieke, militaire, criminele.

Sommige maatschappijen zijn heel klein, andere heel groot in termen van hun ledental, hun maatschappelijk vermogen of het territorium dat zij bestrijken. Sommige leggen weinig, andere veel beslag op de tijdbesteding en de middelen van hun leden. Sommige kennen alleen vrijwillig of contractueel lidmaatschap, andere verwerven leden door pressie, dwang of agressie. Qua interne structuur zijn er eveneens markante verschillen. Alle maatschappijen hebben echter een hiërarchische structuur van posities met verschillende bevoegdheden die bovenaan uitmond in een meer of minder complex regelgevend en besturend of bevelvoerend overheidsorgaan. Van bijzonder belang voor de geschiedenis van de Westerse Staat is het onderscheid tussen het historische begrip “particuliere maatschappij” (een maatschappij met een welomschreven doel en lidmaatschap) en het utopische begrip “universele maatschappij” (een maatschappij met een doel dat voor alle mensen bindend wordt verklaard, en die

8 “Camps are the true mothers of cities; and... the same kind of authority naturally takes place in that civil government, which succeeds the military.” David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Volume III (1740), deel 2, sectie 8.

dan ook alle mensen tot haar [potentiële] leden moet tellen).⁹ De Westerse Staat neemt een tussenpositie in. Hij is al lang geen particuliere maatschappij meer, maar nog lang niet een universele maatschappij. Toch probeert hij bijna systematisch zijn territoriale begrenzing te overstijgen door verovering en kolonisatie, of door alsmaar intensievere internationale of supranationale samenwerkingsverbanden met andere Staten te organiseren.

Consensus, de uitschakeling van verscheidenheid – niemand verricht enige handeling die niet de goedkeuring heeft van alle anderen; iedereen deelt dezelfde opinies en waarden over het juiste gebruik van de beschikbare schaarse middelen. De typische verschijningsvorm is de *gemeenschap*. Ook hier kunnen we grote en kleine gemeenschappen onderscheiden, en gemeenschappen die van hun leden op meer of minder gebieden van leven en werken conformiteit eisen. Vergelijk een gemeenschap van orthodoxe Joden met een taalgemeenschap.

Een gemeenschap kent geen overheid en dus ook geen onderdanen. Haar orde heeft een spontaan karakter en berust dus op de mate waarin de leden haar normen, waarden en tradities als juist en werkzaam ervaren. Als zij een territoriaal aspect heeft dan valt het territorium van de gemeenschap samen met de particuliere grondeigendommen van haar leden en eventueel met gemeenschapsgronden waar de leden gebruik van mogen maken mits zij zich houden aan de desbetreffende gewoonteregels.

Zoals voor maatschappijen, zo kunnen wij ook hier een onderscheid maken tussen particuliere en universele gemeenschappen. De eerstgenoemde hebben een overwegend insulair karakter en proberen eerst en vooral hun identiteit te vrijwaren in een wereld die zij delen met anderen, dat wil zeggen met andersdenkenden en andersdoenden. Universele gemeenschappen hebben een bekerend en wervend karakter en proberen hun consensus (hun *waarheid*) overal te verspreiden. Voor de Westerse geschiedenis verdient hier, naast de christelijke geloofsgemeenschap, de wetenschappelijke gemeenschap een bijzondere vermelding.

9 Zie hieronder, p. 136.

Overvloed, de uitschakeling van schaarste – een toestand waarin er voor ieder altijd genoeg is, zodat aan geen enkele keuze kosten zijn verbonden, noch voor degene die de beslissing neemt, noch voor enig ander, omdat geen enkele keuze een beperking van andere mogelijkheden inhoudt. Strikt genomen heeft overvloed geen algemene verschijningsvorm, ofschoon er wel veel fantastische voorstellingen van bestaan in de utopische literatuur.¹⁰ Maar toch kan soms lokaal en tijdelijk de indruk van overvloed gewekt worden, bijvoorbeeld waar een grote massa mensen aan een voor ieder van hen geringe belasting onderworpen wordt en de aanzienlijke opbrengst van die belasting uitgekeerd wordt aan een kleine groep. Conflicten in die groep kunnen dan opgelost worden door alle partijen tevreden te stellen: zij krijgen hun zin terwijl de oplossing voor geen van hen iets kost. De kosten zijn zo dun uitgesmeerd dat geen van de leden van de grotere groep er iets van merkt. Een dergelijke illusoire overvloed is ook mogelijk door kredieten toe te staan die niet door de conflictpartijen zelf maar door toekomstige generaties moeten afgelost worden. De Westerse wereld na de Tweede Wereldoorlog is daarvan een treffende illustratie.¹¹

Eigendom, de uitschakeling van vrije toegang – een toestand waarin ieder vrij kan beschikken over het zijne (zijn lichaam, arbeidskracht en de vruchten daarvan) en niet kan beschikken over wat een ander toebehoort, tenzij die zijn toestemming geeft. De typische verschijningsvorm is het *samenleven* van mensen over de grenzen van bijzondere maatschappijen en gemeenschappen heen, of van mensen die niet tot enige maatschappij of gemeenschap behoren. Dat samenleven kan heel intiem zijn, bijvoorbeeld onder vrienden die er niet aan denken zich eenzijdig toegang te verschaffen tot elkaars middelen, aan elkaar bevelen te geven, of elkaar het recht te ontzeggen andere meningen te hebben of andere zeden en gewoonten te huldigen. Het kan

10 Zie Hans Crombag & Frank van Dun, *De utopische verleiding*, Contact, Amsterdam, 1997.

11 Zie het hoofdstuk “Vermaatschappelijking en utopisme”, hieronder, p. 105 e.v.

ook heel afstandelijk zijn, bijvoorbeeld in het economisch verkeer (op de markt) waar mensen wel elkaars eigendom en hun onderlinge overeenkomsten respecteren maar zich overigens onthouden van interventies in de persoonlijke aangelegenheden van anderen.

De vier benaderingen geven uiteraard alleen in beginsel een oplossing. Conflictsituaties verdwijnen waar er *overvloed* of *eenheid* of *consensus* of *eigendom* is. Daarmee is echter niet gezegd dat het praktisch mogelijk is *schaarste*, *veelheid*, *diversiteit* of *vrije toegang* op te heffen; evenmin dat het wenselijk is dat zelfs maar te proberen. Het is altijd nuttig en leerzaam zich af te vragen hoe het zit met de praktische mogelijkheid en met de wenselijkheid om de ene of de andere oorzaak te elimineren of te reduceren, de ene of de andere oplossing voor een concrete conflictsituatie na te streven. Het is immers best mogelijk dat een oplossing die geschikt is voor een situatie niet werkt voor een andere. Het komt uiteraard ook vaak voor dat verschillende mensen *schaarste*, *veelheid*, *diversiteit* of *vrije toegang* op verschillende wijze waarderen en dat zij verschillende opvattingen hebben over de slaagkansen van pogingen om deze of gene oorzaak weg te nemen of af te zwakken. We moeten bovendien in gedachten houden dat ieder mens voor zichzelf en voor anderen een schaars middel is, en dat bijgevolg toegang tot, en controle over, mensen de inzet van conflicten kan zijn. Daaruit volgt onmiddellijk dat conflicten kunnen ontstaan over de juiste of beste manier om een gegeven conflictsituatie op te lossen – conflicten waarin de voorstanders van verschillende oplossingen soms met getrokken messen tegenover elkaar komen te staan. Vaak is wat de ene partij als *de remedie* beschouwt voor anderen erger dan de kwaal. Dan hebben we te maken met “ideologische” conflicten waarin voorstanders van op *eenheid*, *consensus*, *overvloed* en *eigendom* georiënteerde strategieën tegenover elkaar staan en ieder voor zich proberen hun invloed en aanhang te vergroten ten koste van de rivaliserende partij(en).

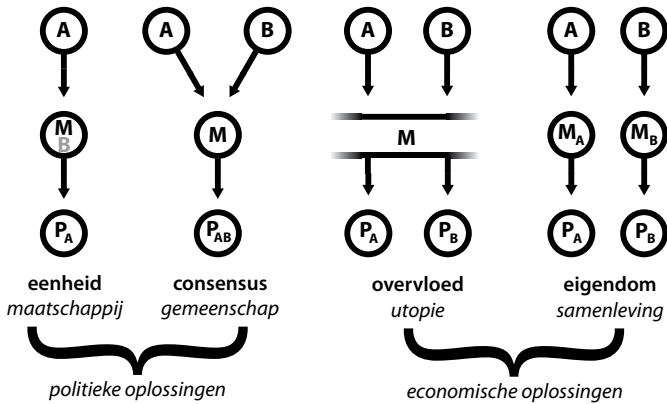
Op het niveau van de formele analyse, waar wij ons hier op bewegen, mogen we die praktische implicaties en complicaties

echter buiten beschouwing laten. We hebben het immers niet over *pogingen* om conflicten in de ene of de andere zin op te lossen maar over de formele eigenschappen van de theoretisch bepaalde oplossingen zelf.

Louter formeel beschouwd, zijn de oplossingen transformaties (zie figuur 2) van het conflictschema. Wij kunnen ze opvatten als alternatieve definities van het rechtsbegrip. Het recht is immers de te respecteren orde van menselijke co-existentie en interactie, en onrecht is de verstoring van die orde. De centrale rechtsfilosofische vraag is dus “welke orde van menselijke co-existentie en interactie *behoren* mensen te respecteren in hun omgang met elkaar?”

Het ligt voor de hand dat al naargelang de bijzonderheden van een conflictsituatie nu eens de ene dan weer een andere oplossing de voorkeur verdient. Dan zeggen we dat er in de wereld plaats is voor verschillende lokale en tijdelijke types van orde. Op een dieper niveau rijst echter de vraag naar de orde van de wereld¹² zelf – niet een orde *in* de wereld maar de orde *van* de wereld. Dat laatste ordebegrip betreft dus niet zomaar een oplossing van de ene of de andere bijzondere conflictsituatie, maar de oplossing van wat we hierboven ‘het raadsel van de geschiedenis’ hebben genoemd. Het slaat op de orde van co-existentie en interactie die met de wereld zelf *gegeven* is, niet noodzakelijk als “werkelijkheid” maar wel als “realiteit”. Het is de orde die mensen *in elk geval* behoren te respecteren, ook wanneer zij in conflict komen over de juiste oplossing van deze of gene bijzondere conflictsituatie, omdat er op dat niveau geen alternatief is. De intellectuele speurtocht naar de orde van de wereld is de opdracht van de rechtsfilosofie. Het is ook een speurtocht naar het fundamentele recht van mensen. De kandidaten zijn ons, op grond van de voorafgaande analyse, bekend: *eenheid*, *consensus*, *overvloed* of *eigendom*. Welke daarvan laat zich als “van nature gegeven” (dus aan elke willekeur onttrokken) orde en niet slechts als “arbitraire constructie” denken en doordenken?

12 ‘Wereld’ komt van ‘wer-alt’, letterlijk ‘de tijd van de mens’, en slaat in die zin op het verschijnsel “mens” van bij het ontstaan van de menselijke soort (het begin van de wereld) tot haar uiteindelijke verdwijning (het einde van de wereld).



Figuur 2

Conflictanalyse en geschiedenis van de wijsbegeerte

Het is ons hier niet te doen om de oplossing van concrete, lokale conflictsituaties, maar om ideeën over de oplossing van het raadsel van de geschiedenis. In dat perspectief beschouwd zien we dat de vier hierboven genoemde modeloplossingen beantwoorden aan sterke posities in de Westerse traditie van de wijsbegeerte van de menselijke wereld, in het bijzonder de rechtsfilosofie en de politieke en sociale filosofie. Wij vinden ze bijvoorbeeld bij Plato en Hobbes (*eenheid*), Aristoteles en Rousseau (*consensus*), de Cynici en Marx (*overvloed*), de Sofisten en Locke (*eigendom*). Dit summiere lijstje maakt al duidelijk dat ieder van die posities in de loop van de tijd met heel verschillende argumenten verdedigd werd. De verdediging ervan berust inderdaad altijd op fundamentele overtuigingen over hoe de wereld in elkaar zit, en over wat daarin mogelijk en wenselijk is. Zij kan gebruik maken van verschillende combinaties van opvattingen over de realiteit, de werkelijkheid, de wenselijkheid en de beheersbaarheid van de diverse oorzaken van conflicten.

Eenheid: maatschappijvorming

Een eerste strategie is dus het uitschakelen van de veelheid, de reductie van de velen tot één, bijvoorbeeld door de onderwerping van allen aan dezelfde wil. De vraag wie over een middel zal beschikken, verdwijnt uit het gezichtsveld, aangezien nog slechts één subject overblijft dat plannen maakt en beslissingen neemt met betrekking tot het gebruik van de schaarse middelen. De enige nog resterende vraag is de ethische kwestie, hoe dat ene subject over alle beschikbare middelen behoort te beschikken. De ethiek van de monarch (leider, de vorst of heerser) is wet voor zijn onderdanen. Eenheid houdt in dat er geen interpersoonlijke schaarste en ook geen relevante verscheidenheid is, en dat nog alleen de monarch vrije toegang heeft tot schaarse middelen.

Plato en Hobbes zijn wellicht de bekendste verdedigers van deze “ethische” strategie.¹³ Er zijn overigens maar weinig raakpunten tussen de wijsgerige opvattingen van Plato en Hobbes, maar toch is er een opvallende formele overeenkomst in hun idee van de oplossing van samenlevingsbedreigende conflicten. Beiden stellen dat samenleven alleen mogelijk is in een goedgeordende maatschappij geregeerd door een almachtige monarch, tegen wiens uitspraken en bevelen geen verhaal mogelijk is. Beiden zien die maatschappij als een kunstmatige constructie, die de natuurlijke (maar in haar gevolgen verfoeilijke) gelijkheid onder de mensen opheft. Bij Plato en Hobbes heeft de eenheid die de goedgeordende maatschappij kenmerkt een rationele grond en structuur. Mensen zijn voor hen van nature geneigd tot conflictgedrag. Zolang er veelheid is, zullen er conflicten zijn. Geen vrede zonder eenheid. Maar die eenheid moet opgebouwd worden. Zij is niet gegeven. Alleen de concentratie van macht in handen van de monarch kan de velen tot eenheid smeden. Daarom is de monarch op te vatten als het beginsel (de oorzaak) zelf van de maatschappij, die de enig mogelijke vorm van de samenleving van mensen is.

De kern van de eenheidsidee is de overtuiging dat elk probleem een maatschappelijk probleem is, zodat de leiding van de maat-

13 Plato, *De Republiek (Politeia)*; Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651.

schappij verantwoordelijk is voor de oplossing ervan. Mensen mogen weliswaar problemen hebben maar zij mogen die niet zelf oplossen want dan gaat het alle kanten uit – en dat is anathema voor de voorstanders van eenheid. Als er een probleem is dan moet de overheid daar iets aan doen. Grijpt de overheid niet in dan zegt men dat zij haar verantwoordelijkheid niet neemt. Dat is niet alleen laf maar ook gevaarlijk voor de maatschappelijke orde. Mensen die zelf hun problemen oplossen bedreigen de noodzakelijke eenheid van de maatschappij.

In het Europese politieke denken speelt *eenheid* een belangrijke rol, zij het dat *de monarch* meestal niet als een individuele natuurlijke persoon wordt gezien. Veel meer verspreid is het idee dat er een enkele overheidsinstantie is die “het volk” vertegenwoordigt, althans voor de behartiging van samenlevingsbelangen. “Het volk” zelf is dan een op de ene of andere wijze gegeven fundamentele eenheid. De monarch is slechts de al dan niet natuurlijke persoon in wie de eenheid van het volk zichtbaar en werkzaam wordt. Elke verzameling (vergadering) van mensen die geacht wordt “het volk” te vertegenwoordigen kan de monarchale functie bekleden, tenminste als zij erin slaagt als eenheid op te treden. Dat kan door meerderheidsbeslissingen. Daardoor wordt de mening of voorkeur van een meerderheid van de leden van de vergadering tot “de mening of voorkeur van de vergadering zelf”. Zo kan men de fictie handhaven dat “het parlement beslist”, terwijl in werkelijkheid grote meningsverschillen bestaan onder de parlementsleden. De monarch (de *overheid*) hoeft dus geen natuurlijke persoon te zijn; een fictieve “collectieve” persoon is, formeel gezien, even geschikt om een maatschappij soeverein te besturen en zo de eenheid van beslissen en handelen te waarborgen.

Eenheid biedt in theorie een radicale oplossing voor het samenlevingsprobleem, zij het dat die oplossing ten koste gaat van het *samenleven* zelf. Zij impliceert immers de herleiding van de velen tot één persoon, een volkomen eenheid, waarin de delen geen enkele onafhankelijke werking hebben. Zij beschouwt elke autonome horizontale relatie “onder gelijken” als een potentieel gevaar voor haar eenheid. Daarom moet de overheid in beginsel

preventieve of correctieve controle kunnen uitoefenen over alles wat haar onderdanen doen. Dat vergt een effectief monopolistisch controleapparaat en dus ook investeringen in de selectie en vorming van de helpers van de monarch (zijn militaire en administratieve agenten¹⁴) en in middelen en methoden om hem toegang te verschaffen tot alle relevante gegevens over het leven en de werken van zijn onderdanen (burgers). Al deze elementen vinden wij terug in de hedendaagse Staat naar Westers model, die zonder twijfel de meest ambitieuze poging tot verwerkelijking van het eenheidmodel is.

Een fundamenteel bezwaar tegen de eenheidstrategie vinden we in het polemische geschrift *Discours de la servitude volontaire* (of *Contr'un*)¹⁵ van Etienne de La Boétie. Alleenheerschappij is een fictie; de eenheid die zij zou belichamen is dat ook. Een ander bezwaar horen we bij economen als Adam Smith en Friedrich Hayek: het is dwaasheid te veronderstellen dat er één punt is van waaruit men alles wat in een (grote) maatschappij gebeurt, zou kunnen overzien en beheersen, omdat de daartoe benodigde informatie en kennis voor niemand beschikbaar zijn.

Een derde bezwaar is dat maatschappijvorming op zich een bron van een specifieke soort conflicten is. De structuur van maatschappijen impliceert een hiërarchie van maatschappelijke posities, rollen en functies. Die zijn uiteraard schaars maar kunnen precies daarom ook heel rendabel zijn (in financiële of machtstermen) voor wie ze bekleedt of uitoefent. In een maatschappij zijn conflicten over de bemanning van de overheidsposities endemisch. Er moet dan ook veel aandacht gaan naar opvolgingsregelingen, benoemingsprocedures en eventueel verkiezingen om te beletten dat die conflicten uit de hand lopen en de fictie van eenheid vernietigen.

Een vierde bezwaar is dat mensen in een maatschappij alleen van tel zijn in de mate waarin zij er een positie bekleden of een

14 Plato wijdde het grootste gedeelte van zijn politiek meesterwerk, *Politeia* of *De Republiek*, aan de opvoeding van “de wachters” (het vaste kader van het overheidspersoneel).

15 Etienne de La Boétie, *Verhoog over de vrijwillige slavernij*, Democratie.Nu vzw, 2007.

functie vervullen. Zij zijn slechts van belang als *human resources* voor de maatschappelijke werking. Zij hebben er geen andere maatschappelijke rechten en plichten dan in hun taakomschrijvingen bepaald zijn. Maatschappijen zijn essentieel artificiële ordeningen van artificiële personen. Directeuren, Generaals, Secretarissen, Bedienden, Sergeanten, Burgers, Ministers en dergelijke zijn verpersoonlijkingen van maatschappelijke posities, rollen en functies – kortom, artificiële personen. Zij zijn de eigenlijke leden (“geledingen”) van de maatschappij. Hun bevoegdheden staan los van de natuurlijke personen die deze posities bekleden. Dat is duidelijk wanneer een persoon zijn positie verlaat of verliest; zijn opvolger of vervanger heeft dan precies dezelfde plaats in het maatschappelijke schema – precies dezelfde rechten en plichten. Het is nog duidelijker wanneer bepaalde posities of functies niet langer aan individuele mensen maar aan vergaderingen van individuen of zelfs aan speciaal afgerichte dieren, computers, robots of andere machines worden toegewezen. In brede zin genomen dekt het begrip “maatschappij” immers niet alleen de historische maatschappijen, waarin mensen als belangrijkste maatschappelijke middelen gelden, maar ook maatschappijen van dieren en insecten (mieren, termieten, bijen) en zo goed als volkomen geautomatiseerde maatschappijen, die wij voorlopig nog slechts in enkele takken van de industrie en uit de science-fiction literatuur kennen.¹⁶ In tegenstelling tot insectenmaatschappijen, is het organisatiepatroon van mensenmaatschappijen niet biologisch bepaald. Dat bewijzen de grote verschillen tussen en soms snelle veranderingen in dergelijke maatschappijen en ook het feit dat voor veel mensen de maatschappelijke bestaanswijze hoogstens van marginaal belang is.

Vóór de komst van Vrijdag had Robinson Crusoe geen last van interpersoonlijke conflicten. Robinson is een zinnebeeld van eenheid. Het maatschappelijke ideaal is de natuurlijke eenheid van de enkeling zo dicht mogelijk benaderen via allerlei maatschappelijke constructies, vormings- en controletechnieken. Maar het bestaan van Robinson was toch precair: de minste ver-

16 Bijvoorbeeld, Jean-Luc Godard's film *Alphaville* (1965).

gissing kon hem fataal worden. Zo kan ook de minste vergissing van haar leiders een maatschappij fataal worden. Of eenheid een duurzame oplossing biedt is dus een open vraag.

Consensus: gemeenschapsvorming

Een tweede mogelijkheid is de uitschakeling van de verscheidenheid door de oplossing van alle meningsverschillen in een omvattende consensus. Als er zo een consensus is dan kunnen de velen eensgezind “als één persoon optreden”. Er is dan geen behoefte aan een monarch of overheid. Ook in dit geval omzeilt men het probleem van de interpersoonlijke schaarste. Hoewel de verschillende personen zonder formele hiërarchie, in een “horizontaal” verband naast elkaar blijven bestaan, zijn er (althans in beginsel) geen rivaliserende plannen meer. Door de geschiedenis heen hebben vele relatief kleine lokale gemeenschappen met een homogene cultuur (een stabiele traditie op het gebied van de opvoeding van kinderen en jongeren) de bestaansmogelijkheid van de consensusoplossing aangetoond. Wegens hun gebrek aan formele structuur en organisatie en hun overwegend lokaal karakter zijn gemeenschappen in het geurbaniseerde Westen zo goed als verdwenen. Op enkele uitzonderingen na (zoals de Amish en orthodox-joodse gemeenschappen), konden zij geen weerstand bieden aan de opdringerige vermaatschappelijkingspolitiek van de moderne Staat en zijn afkeer van informele en dus moeilijk te controleren en te belasten gemeenschapseconomieën.

Gemeenschappen zijn essentieel artificiële of conventionele ordes van natuurlijke personen. Zij kennen geen onderscheid tussen overheid en onderdaan, tussen bevelhebber of regelgever en uitvoerder. Dat betekent echter niet dat “vrijheid en gelijkheid” de regel is in gemeenschappen. Tradities, zeden en gewoonten kunnen heel discriminerend zijn (bijvoorbeeld ten aanzien van mannen en vrouwen, jongens en meisjes, jongeren en ouderen, rijken en armen, hand- en hoofdarbeiders, geschoolden en ongeschoolden). Die discriminaties determineren iemands status of aanzien in de gemeenschap. Zij verschillen vaak van gemeenschap tot gemeenschap en zijn in die zin even kunstmatig of conventioneel als maatschappelijke discriminaties volgens positie of

functie. "Status in een gemeenschap" is echter niet hetzelfde als "positie in een maatschappij". De rechten en verplichtingen van een status zijn bepaald door de tradities, zeden en gewoonten van de gemeenschap, niet door willekeurige beslissingen van regelgevende autoriteiten. Men heeft of verwerft een status op grond van wie of wat men is, niet op grond van een benoeming, verkiezing of ambtelijke registratie.

Grootschalige voorbeelden van consensusdenken vinden we in religieuze gemeenschappen, zoals het christendom, het jodendom en de islam. Door haar eminente plaats in de samenleving, haar invloed op de politieke heersers en haar "spirituele" machtsmiddelen (excommunicatie, indulgenties) kon de middeleeuwse Katholieke Kerk op relatief succesvolle wijze haar morele opvattingen doen gelden. Zo kon zij de ruggengraat worden van een grote christelijke gemeenschap, waarin de leidinggevende kringen en de bevolking in een omvattende spirituele consensus verenigd waren. Die consensus werd in de loop der tijden vaak verstoord maar blijft tot op heden een niet te miskennen kenmerk van de Westerse beschaving.

Alle gemeenschappen lopen het risico van vermaatschappelijking, in vele gevallen van politieke vermaatschappelijking. In de schoot van een gemeenschap ontstaan organisaties die eerst nog geacht worden niet meer te zijn dan uitvoerders van de gemeenschappelijke inzichten maar op termijn uitgroeien tot gevestigde machtscentra met autonome beslissings- en bevelsmacht. Een belangrijke stroming in het Westerse politieke denken ziet de politieke maatschappij (de Staat) als de formele organisatie van een gemeenschap die haar legitimiteit dankt aan haar trouw aan de onderliggende consensus. Politiek handelen wordt inderdaad (in navolging van Aristoteles) vaak in verband gebracht met het bereiken en handhaven van een ruime consensus over belangrijke of fundamentele waarden, normen en overtuigingen. Overheid en onderdanen zijn verenigd in diepgewortelde opvattingen over wat mag en wat hoe dan ook onaanvaardbaar of *verboden* is. Dat is de essentiële voorwaarde voor het bestaan van een in materiele zin constitutionele staat. Het is evenwel moeilijk gebleken de opportunistische (want door ad hoc beslissingen aangedreven)

dynamiek van politiek-maatschappelijke ontwikkelingen binnen de grenzen van enige traditionele consensus te houden. De constitutie verliest snel haar materieel karakter en verwordt tot een louter formeel schema voor de interne organisatie van de macht en haar verdeling over individuen en partijen met overheidsambities.

Politieke theorieën waarin de consensusgedachte centraal staat zijn o.m. deze van Aristoteles en Rousseau.¹⁷ Zij vermijden de autocratische of monarchische implicaties van de eenheidsconceptie door er de nadruk op te leggen dat de verticale structuur van de maatschappij (overheid, onderdaan) geen inbreuk mag maken op de fundamentele “vrijheid en gelijkheid” van de burgers. Dat is uiteraard een praktisch onmogelijke eis. Wanneer echter de basis van een goedgeordende gemeenschap een effectieve consensus is over fundamentele waarden en normen, dan maakt het inderdaad niet zoveel uit wie de heerschappij in handen heeft. Aristoteles beweerde zelfs dat in beginsel “ieder om beurt moet regeren” – maar onder ‘ieder’ begreep Aristoteles alleen de in de polis geboren en getogen autochtone gezinshoofden. Voor Rousseau was “vrijheid en gelijkheid” uitsluitend een referentie naar het voor iedere burger gelijke stemrecht, en dus verenigbaar met elke onvrijheid en ongelijkheid die bij wet wordt ingevoerd. Zowel bij Aristoteles als bij Rousseau geldt dat de eenheid van de politieke maatschappij (de polis, de republiek) berust op een materiële consensus over waarden en normen, en niet (zoals bij Plato of Hobbes) op een formele consensus over de persoon van de vorst.

Consensus is hier dus geen oppervlakkig verschijnsel. Het is geen consensus onder twee of meer mensen die het over een aantal zaken eens worden – bijvoorbeeld als gevolg van onderhandelingen, die in het gewone en het zakenleven vaak genoeg uitmonden in een overeenkomst. Het is een consensus die geacht wordt er al te zijn, en waarop men dus permanent een beroep kan doen. *Consensus* is een morele notie die verwijst naar iets waar iedereen het mee eens is of zou moeten zijn. Alleen dommen en

17 Aristoteles, *De politiek (Politeia)*; J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, 1762.

mensen van slechte wil zullen doof blijven voor het beroep op de consensus. Het is daarom niet verenigbaar met de consensusidee dat de burgers bij het uitoefenen van de macht als individuen zouden optreden. Stel dat zij in hun politieke rol uiting geven aan opvattingen waarin zij van hun medeburgers verschillen, eerder dan aan opvattingen die zij met elkaar delen. Dan zou de politiek volledig beheerst worden door verschijnselen als onderhandelen, compromissen vinden, marchanderen – kortom, door opportunisme. In verband met deze activiteiten krijgt consensus de eerder platvloerse betekenis van een vrij toevallig samentreffen van belangen, zoals in een overeenkomst tussen een boer en een veekoopman, waarin iedere partij eigenlijk alleen oog heeft voor zijn eigen belangen. Deze analogie met de markt is echter anathema voor de verdedigers van de politieke consensusoplossing. Aristoteles noch Rousseau noch hun vele epigonen sparen moeite om de politiek voor te stellen als iets wat oneindig verheven is boven commercie. Wat men nu ‘de calculerende burger’ noemt past niet in hun plaatje. Alleen als de burgers dezelfde opvattingen over waarheid en onwaarheid, goed en kwaad, en nut en onnut hebben, kunnen zij gezamenlijk, zonder onderlinge conflicten, het “algemeen belang” dienen. Zij vormen dan een “morele” eenheid, een eenheid die wortelt in een door allen gedeelde set van *mores* (zeden en gewoonten). In hun politieke rol zijn de burgers delen van een geheel die alleen het belang van het geheel op het oog hebben. Mensen die niet in de consensus delen bewijzen daarmee alleen maar dat zij niet geschikt zijn om als burgers te delen in de uitoefening van de macht. Burgers zijn mensen met de juiste opvattingen, althans mensen die bereid zijn zich naar de “juiste” opvattingen te schikken. Zij zijn mensen met burgerzin.

Rousseau vindt de formule voor politieke samenhang in het idee dat de mens *als burger* door een andere wil geleid wordt dan de mens als mens. Tegenover de vele individuele mensen die elk hun eigen wil hebben stelt hij de burger en de algemene wil. De “algemene wil” is dezelfde voor alle burgers. Hij is de uitdrukking van hun vereniging in één collectief lichaam, en wordt uitgesproken in de wet. De wet is dus een bijzondere uiting van

de algemene wil, en niet van enige particuliere wil. Goede wetten dienen het algemeen belang, slechte wetten particuliere belangen. Daar ligt het verschil tussen een vrije en een tirannieke politieke ordening. Bij Aristoteles vinden we dezelfde gedachte. Ofwel regeert de wet als een onpersoonlijke uitdrukking van de gemeenschappelijke fundamentele waarden, ofwel heerst er tirannie.

Consensus staat bloot aan dezelfde kritiek als *eenheid*. Het zal wel zijn dat consensus een vorm van eenheid waarborgt die conflicten uitsluit, maar daarmee is niets gezegd over de kwaliteit van die consensus. Een consensus over onjuiste opvattingen of verkeerde normen en waarden resulteert in beslissingen en handelingen met mogelijk nefaste gevolgen. Bij Aristoteles en Rousseau wordt dit probleem wel onderkend, maar niet echt opgelost. De consensusidee blijft louter formeel. Van zodra de concrete invulling ervan ter sprake komt, worden we doorverwezen naar “wijze” mannen (Rousseaus quasigoddelijke *législateur*), of naar een Aristotelische “natuurlijke aristocratie”, een elite waar we ons lot dan maar aan moeten toevertrouwen. Zij weten het tenslotte beter dan wij. De morele en economische consensus over goed en kwaad en nut en onnut wordt pas werkzaam in een politieke consensus over de meest gezaghebbende kenners van de opvattingen, normen en waarden die de gemeenschap kenmerken.

In zijn vermaatschappelijke gedaante verschilt *consensus* dus niet zoveel van *eenheid*. Het belangrijkste onderscheid ligt op het vlak van de constitutionele theorie. Volgens het consensusmodel ligt het hoogste gezag bij de burgers die in wezenlijke zin elkaars gelijken zijn: zij delen dezelfde opvattingen en waarden. Trouw aan en ontzag voor die opvattingen en waarden is de fundamentele wet van hun gemeenschap die als zodanig ook “in hun hart gegrift is” (Rousseau). De vrijheid van de burgers bestaat erin dat zij niet aan de willekeurige heerschappij van een of van enkelen onderworpen zijn. Het hoogste gezag berust dus niet bij een boven allen verheven vorst of overheid (ongeacht of die in eigen naam of als “vertegenwoordiger van het volk” optreedt).

De consensus moet echter voortdurend gefabriceerd worden: men kan er niet van uitgaan dat er enig kind is dat biologisch volledig aan het hier en nu geldende patroon beantwoordt. Een praktische implicatie van de consensustheorieën is dan ook dat voor het behoud van de gemeenschap de inhoudelijke continuïteit van het opvoedingsproces over de generaties heen verzekerd dient te worden.

Consensus en *eenheid* vragen een offer in termen van veelheid en/of verscheidenheid, terwijl vele mensen deze bestaanskenmerken juist hoog waarden. Tegelijkertijd zijn *consensus* en *eenheid* aantrekkelijk, omdat zij een methode aangeven om te beletten dat interpersoonlijke schaarste een probleem wordt. Elke betwisting over het gebruik van schaarse goederen heeft een gezaghebbende oplossing in de veronderstelde wijsheid van de heerser of in de normen en waarden die iedereen geacht wordt te delen.

Overvloed: utopie

De derde strategie bestaat erin te proberen de schaarste als zodanig uit te schakelen. *Overvloed* is zonder twijfel de meest utopische oplossing. Zij veronderstelt dat de schaarste verdwenen is, waardoor een leven zonder kosten en dus ook zonder frustratie mogelijk is. Het begrip staat dus voor een radicale omwenteling van de verhoudingen tussen mens en mens en tussen mens en natuur.¹⁸

Er is schaarste als de behoeften, verlangens en begeerten van mensen op elk moment zo talrijk en divers zijn dat zij met de beschikbare middelen, kennis en technische vaardigheden onmogelijk allemaal te bevredigen zijn. Theoretisch zijn er dan twee mogelijkheden om de schaarste te overwinnen: enerzijds een drastische beperking van de begeerte (in economische termen,

¹⁸ Een proponent van het utopische of overvloedsdenken is Hans Achterhuis, o.a. *Het rijk van de schaarste* (Ambo, Baarn, 1988), die echter niet blind is voor de verschrikkingen van de twintigste-eeuwse pogingen om utopische idealen effectief te realiseren via een of ander maatschappelijk project (zie zijn *De erfenis van de utopie*, 1998).

‘de vraag’) en anderzijds een fenomenale uitbreiding van de productieve vermogens (‘het aanbod’).

Ascetische utopie

De eerste mogelijkheid leidt naar het ethisch-politieke ideaal van de ascese, de terugkeer naar het eenvoudige, primitieve leven in de natuur dat verzaakt aan alle “kunstmatige” behoeften. De sleutel tot de oplossing van het samenlevingsprobleem is dan een overwinning op de begeerte. In de geschiedenis van de Westerse wijsbegeerte beantwoorden de Cynici het best aan het ascetische ideaal. Over Diogenes van Sinope die als een hond (Grieks *kuoon*, hond; *kunikoi*, honds, vandaar ‘cynisch’) in een ton zou geleefd hebben, gaat een bekende anekdote: toen Alexander de Grote hem kwam opzoeken en hem vroeg wat hij voor hem kon doen, verzocht Diogenes de wereldveroveraar een stap opzij te zetten zodat hij in het licht van de zon en niet in de schaduw van de vorst zou kunnen liggen.

Vóór de industriële revolutie, die pas in de late achttiende eeuw begon, was ascese de enige enigszins geloofwaardige manier om de schaarste te overwinnen. Het klassieke overvloeddenken zat vast aan een programma van controle van de begeerten. Door zijn begeerten te beperken tot die welke de natuur moeiteloos bevredigt, kan de ascetische mens zich verzekeren van het geluk. Hij hoeft geen frustratie te vrezen. De natuur is zijn hoorn des overvloeds. En dat is niet verwonderlijk, want de ascese staat voor de heropname van de mens in de voormenselijke natuurlijke orde, zijn terugkeer in een met gelatenheid te dragen quasi-animale maar paradijselijke staat.

Als strategie voor oplossing van conflicten kan ascese uiteraard alleen werkzaam zijn als zij alle betrokken personen en partijen omvat. Diogenes in zijn ton veranderde niets aan de slachtpartijen van Alexander. Hetzelfde geldt voor de vele kleinschalige experimenten met “utopische” gemeenschappen of maatschappijen, die alleen als ascetische vredeseilanden in een zee van schaarste en conflict bestaan – en voor zover zij niet van volkomen isolement verzekerd zijn, met een niet-ascetische buitenwereld moeten leren omgaan. Om als oplossing voor het raad-

sel van de geschiedenis geloofwaardig te zijn, zou een dergelijke ascetische collectiviteit alle mensen en hun nageslacht moeten omvatten. Mensen zijn echter geen asceten van nature. Een theorie van wereldveranderend ascetisme moet daarom beginnen met de veronderstelling dat de wereld al verenigd is in een gemeenschap of maatschappij die de ascese als hoogste norm of doel stelt. Een dergelijke collectiviteit kan dan met gepaste programma's van opvoeding, sanctionering of training werk maken van een systematische beheersing van de begeerten en van de vorming van een mensensoort die in zo een streng gecontroleerde omgeving gelukkig kan zijn. Daarnaast zal ook de organisatie van de productie en distributie aandacht moeten krijgen. Ofschoon mensen moeten leren tevreden te zijn met wat de utopische pot schaft, is het wel altijd de bedoeling dat de verdeling van de "maatschappelijke rijkdom" geen bron van frustratie, afgunst of conflict kan worden.

In zijn meest extreme vorm houdt het ascetische utopisme de vernietiging van de mens in. Het ideaal is dan een aarde die louter natuur is, zonder een spoor van beschaving. Mensen zijn daar slechts welkom als zij zich in niets onderscheiden van de andere planten en dieren. Sommige fundamentalistische ecologen zijn er de hedendaagse vertegenwoordigers van. "Terug naar de natuur" is echter een slagzin die ook op andere, minder radicale zielen aantrekkingskracht uitoefent. De maatschappelijke beheersing van de begeerten is voor velen een noodzaak en daarom een absolute plicht. In Utopia heeft een wijze overheid de privéconsumptie vervangen door overheidsconsumptie – dat wil zeggen, de mensen verlaagd tot cliënten van een universeel bedelingsstelsel. Als dat in Utopia zo is, dan moet dat volgens de utopistische logica, ook hier en nu kunnen. En als het kan, dan *moet* het ook: daarom moet alles, gronden, vervoer, onderwijs, medische zorg en wat al niet, gerantsoeneerd worden. Productiereglementering en selectieve verbruikstaksen moeten er voor zorgen dat alleen die begeerten bevredigd kunnen worden die volgens de bewakers van Utopia "maatschappelijk aanvaardbaar" zijn.

Bevrijdingsutopie

De tweede mogelijkheid, uitbreiding van de productieve vermogens, wordt pas met de stoommachine en het gebruik van fossiele brandstoffen een enigszins denkbaar alternatief. Evenals de ascese belooft ook het moderne overvloeddenken vrijwaring tegen frustratie, maar het vraagt geen beperking van de begeerten. Integendeel, het stelt een absolute bevrijding van zinnelijkheid en lust in het vooruitzicht. Geen enkele lustbevrediging vergt een offer in de vorm van de frustratie van andere begeerten. Om deze reden spreken wij van libertijnse of bevrijdingsutopieën. Het grote verschil met de ascetische utopie is uiteraard, dat de beoogde overvloed alleen denkbaar is als een toestand van de wereld zelf – en niet als een lokaal, dus begrensd, verschijnsel in een kleine experimentele gemeenschap of maatschappij.

Het geloof “dat het probleem van de productie opgelost is”, dat het effectief mogelijk is voor iedereen genoeg te produceren, zonder dat er enige beperking aan de vraag naar goederen of diensten hoeft te worden gesteld – dat geloof is historisch beschouwd heel recent. We vinden het in de twintigste eeuw bij John M. Keynes¹⁹ en zijn vele volgelingen, die tot op heden de toon zetten voor het economisch denken in de meeste universi-

19 “The republic of my imagination lies on the extreme left of celestial space... [where the problem facing the average person will be] “how to occupy the leisure, which science and compound interest will have won for him, to live wisely, agreeably, and well” J.M. Keynes, *Essays in Persuasion*. Vol. 9 van *The Collected Writings*. Geredigeerd door Elizabeth Johnson en Donald Moggridge. Londen: Macmillan, Cambridge University Press, and St. Martin's Press for the Royal Economic Society, 1972, p. 309 en p. 328. Over “compound interest” (samengestelde interest of interest op interest) zie verder, p. 141. In het 24ste en laatste hoofdstuk van zijn *General Theory of Employment, Interest and Money* (1936, p. 376) legde Keynes zijn utopische kaarten open en bloot op tafel: “The owner of capital can obtain interest because capital is scarce, just as the owner of land can obtain rent because land is scarce. But whilst there may be intrinsic reasons for the scarcity of land, there are no intrinsic reasons for the scarcity of capital.” Kapitaal in overvloed – dat is de grondslag van het hele keynesiaanse systeem. Het zou prachtig zijn, ware het geen illusie. Hoe kan er kapitaal in overvloed zijn terwijl land en grondstoffen, arbeid en vaardigheden schaars zijn? Het keynesiaanse antwoord berust op het dogmatische geloof in oneindige, exponentiële groei – het geloof op grond waarvan Keynes alle niet-utopische economische theorieën naar de schroothoop van de intellectuele geschiedenis verwees.

teiten en kanselarijen. Het kwam ook al in de negentiende eeuw voor, onder meer bij John Stuart Mill, die meende dat welvaart-productie een mechanisch (deterministisch, natuurwetenschappelijk te beschouwen) proces is en dat er bijgevolg alleen bij de verdeling van de geproduceerde welvaart keuzemogelijkheden zijn. In deze hoek van het politiek-filosofische veld moeten wij echter vooral de aandacht vestigen op Karl Marx en zijn extravagante utopie van het communistische paradijs.²⁰ De bevrijding van de mens uit de behoefte en de beperking van zijn natuurlijke en historische staat was zijn centrale thema. In de voltooide communistische utopie krijgt de mens de gelegenheid uit zichzelf de wereld te scheppen die al zijn begeerten bevredigt. Dat impliceert een overwinning op, en een volledig meesterschap over, de natuur, die dus geen hindernis meer vormt voor de bevrediging van menselijke begeerten.

Volgens Marx stevende de wereld af op een algemene revolutie die de overgang zou vormen naar een communistische samenleving. Daarin zouden dan de inherente conflicten die de menselijke geschiedenis kenmerken overwonnen worden, en de door het kapitalisme ontwikkelde productiekrachten hun volle ontplooiing bereiken. De sleutel tot de oplossing van het raadsel van de geschiedenis was een totale revolutie (een “omwenteling van alle dingen”). De bestaande structuren (familie, eigendom, contract, persoonlijke aansprakelijkheid, Kerk en Staat) zijn oorzaken van conflicten; zij lokken rivaliteit en competitie uit, zetten de ene mens op tegen de andere, en vervreemden zo de Mens van zichzelf. Vernietig die structuren, en ook de conflicten zullen verdwijnen. In feite bestreed Marx het idee dat de grenzen die het recht in de pre-communistische wereld aan de Mens stelt een grond hebben in de natuur der dingen. Volgens hem zijn die grenzen juist strijdig met de ware natuur van de Mens. Zij zijn kunstmatige obstakels die de mensen beletten één te worden met elkaar. In de communistische samenleving zou die eenheid wel bestaan, zodat in een eerste fase de mensheid daar met verenigde

20 Karl Marx & Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, Vorrede (1846). Zie ook de “Parijse” manuscripten (over filosofie en economie) van Karl Max (1844) en zijn *Grundrisse* (Dietz Verlag, 1953).

kracht tegenover de natuur komt te staan, en niet langer haar energie verspilt in onderlinge twisten. Voor Marx is overvloed dus een toestand zonder enig gebrek of beperking van welke aard dan ook. Het communistische ideaal is echter niet louter economische welvaart, een soort vredesdividend na de beslechting van de klassenstrijd. Het is integendeel een toestand waarin uiteindelijk voor iedereen alles mogelijk is doordat ook de tegenstelling tussen Mens en Natuur (het *Rijk van de Noodzaak*) verdwijnt. Mens en Natuur worden dan één. De Mens gaat letterlijk op in het Al, en alles wordt een deel van het menselijke. De toestand van zelfvervreemding, waarin de mensen zich te midden van objecten bevinden die aan hun controle ontsnappen en waarin zij zichzelf en anderen ook als dergelijke objecten beschouwen, wordt opgeheven. Pas wanneer de Mens alles, zichzelf en zijn bestaansvoorwaarden onder controle heeft, kan hij het *Rijk van de Vrijheid* betreden.

Van een beteugeling van de begeerten is hier geen sprake. Integendeel, mensen moeten bevrijd worden van de illusie van de schaarste. Schaarste is immers een waandenkbeeld. De bevrijdingsutopieën geven daarom aan opvoeding een wel heel bijzondere taak: zij hoort mensen te leren zich van alle remmingen te bevrijden en zo op authentieke wijze zichzelf te zijn. Dat neemt niet weg dat de beloofde bevrijding er slechts kan komen als de voorwaarden waaronder zij mogelijk is gerespecteerd worden, wat ook in het Utopia van de bevrijding enige organisatie zal vergen. Marx waagde zich niet aan een gedetailleerde beschrijving van die utopische organisatie. Onder het communisme, schreef hij, “kan ik doen wat ik wil, terwijl de maatschappij voor de algemene productie zorgt.”²¹ Productie is een zorg voor een niet nader omschreven anonieme maatschappij die in alle behoeften voorziet zonder daarvoor enige prijs te vragen. Marx rept met

21 Cf. “... 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, alnaargelang ik verkies.” Karl Marx en Friedrich Engels, *De Duitse ideologie deel I: Feuerbach*, SUN, Nijmegen, 1974, p. 35.

geen woord over wie of wat die maatschappij dan wel is. Zij moet er voor zorgen dat iedereen naar hartenlust kan consumeren, genieten en doen wat hij wil. Andere bevrijdingsutopisten, onder wie Charles Fourier, waren wel bereid hun overvloedmachines te beschrijven, maar ook in hun utopieën is het leven een grote fuif – een consumptieparadijs met gastronomie en vrije seks *à volonté*.

Naarmate hij zijn theorieën uitwerkte nam Marx meer afstand van de utopische idee van een letterlijke overvloed. In de plaats daarvan ging hij de nadruk leggen op eenheid en consensus (zie hierboven) – uiteraard geen lokale of nationale maar een internationale, mondiale eenheid en consensus, die een uitdrukking zouden krijgen in een wereldomvattende maatschappij. Voor zijn talrijke volgelingen werd het communisme bijna uitsluitend een sociaal-economische doctrine (geleide, centraal geplande economie en “gelijke” verdeling van het maatschappelijke product, een en ander onder de leiding van een elite van communistische ideologen en deskundigen). Hun acties berustten op het geloof dat een Staat die traditionele instituten als gezin, eigendom, contract, kerk en dergelijke uitbant binnen de kortste keren zo welvarend en machtig zal worden dat zijn burens voorbeeld zullen moeten volgen of van het toneel verdwijnen.

Met de bevrijdingsutopieën zijn velen onder ons opgegroeid. Zij inspireerden de zogeheten “generatie van 1968”. Zij meende dat het probleem van de productie opgelost is, en dat het er enkel nog op aan kwam iedereen toegang te geven tot de geproduceerde welvaart. ‘Scheiding van productie en inkomen’, ‘Sociale zekerheid ongeacht bijdrage’, ‘Een basisinkomen voor iedereen’, ‘Alles moet kunnen, niets is verboden behalve verbieden’, ‘Het leven is een party’ en dergelijke, waren vaakgehoorde leuzen. Zolang er geen overvloed is, moet de maatschappij, de overheid dus, er maar voor zorgen dat de geproduceerde middelen en fondsen “eerlijk”, dat wil zeggen zo “gelijk” mogelijk, verdeeld worden. In Utopia is immers iedereen evenzeer gevrijwaard tegen behoeftigheid en frustratie als ieder ander – en omdat voor utopisten *overvloed* het fundamentele orde- of rechtsbegrip is, heeft iedereen ook recht op die vrijwaring.

In het bijzonder in Europa kozen de progressieve overheden resoluut voor een duale maatschappij van producenten en consumenten: de productiemachine moet tot uiterste efficiëntie opgevoerd worden en de producten ervan moeten dan via een algemeen en complex belasting- en herverdelingsstelsel ter consumptie aan iedereen worden aangeboden.

Het overvloeddenken staat of valt met de bestaansmogelijkheid van een reële overvloed, van een effectieve absolute controle van de begeerten of van een productiemethode die efficiënt gebruik kan maken van een oneindige, kosteloze energiebron. Marx en Lenin geloofden nog dat elektriciteit het tijdperk van de bevrijding zou inluiden. Marx was zelfs geïnteresseerd in de mogelijkheid kosmische stralingen in energie om te zetten, maar liet zich dat idee door Engels uit het hoofd praten. Na de Tweede Wereldoorlog was het de beurt aan de kernenergie om de bevrijdingsgedachte te voeden.

De utopische oplossing is aantrekkelijk voor wie veel waarde hecht aan veelheid, diversiteit en de vrije beschikking over alle middelen. Hoe zou men haar echter kunnen verwezenlijken zonder een fundamentele verandering van hetzij de natuur der dingen, hetzij de natuur van de mens? Het is zelfs de vraag of zij überhaupt logisch denkbaar is. Wat valt er te zeggen over een situatie waarin letterlijk alles mogelijk is, zonder kwade gevolgen? Dat zou een wereld zijn waarin mensen geen keuzes kunnen maken omdat het maken van keuzes er geen enkele functie heeft, waarin geen enkele handeling kosten veroorzaakt of tot verliezen leidt – een wereld waarin alles om het even is. Strikt genomen impliceert *overvloed* ofwel onsterfelijkheid (geen schaarste van tijd) en onbepaalde productie- en consumptievermogens, ofwel het totale verlies van het besef van schaarste (dus ook van tijd en mogelijkheid) – een tot het uiterste doorgedreven verenging van het bewustzijn tot het “hier en nu” (*carpe diem*, na ons de zondvloed en dergelijke). In het perspectief van deze oplossing is schaarste een product van “vals bewustzijn”. Er *is* geen schaarste. Mensen weten dat echter niet, of zij willen het niet weten. Door te doen alsof er schaarste is, gaan zij ook schaarste creëren.

Eigendom: samenleving

De vierde strategie, *eigendom*, bestaat erin vrije toegang tot schaarse middelen te elimineren of te reduceren, zonder zich druk te maken over de factoren *veelheid*, *diversiteit* en *schaarste*. *Eigendom* verwijst rechtstreeks naar het feit dat mensen in biologisch opzicht van elkaar gescheiden individuen zijn, die onafhankelijk van elkaar kunnen waarnemen, voelen, denken en handelen. Zij hebben een eigen leven met persoonlijke (niet noodzakelijk met anderen gedeelde) ervaringen, emoties en gedachten. Zij hebben het vermogen rechtstreeks over zichzelf te beschikken zonder daartoe eerst iets anders te moeten doen. Zoals u uw ledematen en spraakorganen kunt bewegen, zo kunt u niet die van een ander bewegen – evenmin kan iemand anders uw ledematen en spraakorganen op die onmiddellijke manier bewegen. Kortom, ieder mens is een zelfstandig wezen, dat op basis van eigen gedachten en gevoelens, interpretaties en appreciaties van toestanden en gebeurtenissen kan handelen.

Eigendom verwijst daarmee ook rechtstreeks naar de klassieke en universele idee van het recht als “ieder het zijne”. De logische grond hiervan is dat niets een middel is in en uit zichzelf. Iets wordt pas middel als iemand het idee opvat dat het nuttig is voor het bereiken van een of ander doel en het ook daadwerkelijk doelgericht gaat gebruiken. Er waren vruchtbare gronden en er zat steenkool in de grond lang voor er mensen waren, lang voor iemand inzag dat grond voor landbouw en steenkool voor verwarming en energievoorziening konden dienen; dus lang voor iemand dit of dat stuk grond, deze of gene laag steenkool als een middel ging beschouwen en gebruiken. Middelen komen pas door toedoen van de actie van een persoon in de wereld. Zij zijn altijd *van of door* iemand – hun ontdekker, ontwerper of eerste gebruiker, dat wil zeggen hun auteur (Latijn *auctor*) wiens autoriteit²² dus in logische zin ontegensprekelijk is. *Eigendom* is daarmee de enige oplossing van conflicten die rekening houdt met het wezen en het ontstaan van middelen als intentionele (“be-

22 Autoriteit = auteurschap, *auctoritas*, van *augere*, doen groeien, vermeerderen, verbeteren, versterken.

doelde”) producten van menselijke creativiteit, arbeidskracht en ondernemingszin.

Eigendom introduceert de notie van grenzen niet alleen tussen mensen en andere dingen maar ook tussen de ene en de andere mens – grenzen die voor iedere menselijke persoon een eigen domein van handelen-met-eigen-middelen-naar-eigen-inzicht afbakenen. *Eigendom* respecteert aldus zowel de veelheid (“ieder heeft een eigen domein in de wereld”) als de diversiteit (“binnen zijn domein handelt ieder naar eigen inzicht, hoezeer zijn inzichten ook mogen verschillen van die van anderen”).

Dat is de idee van de private eigendom: middelen worden op objectieve gronden beschouwd als toebehorend aan een persoon, en niet als dingen waar iedereen evenveel (of even weinig) recht op heeft omdat zij, zoals de sterren aan de hemel, tot de natuurlijke omgeving van *alle* mensen behoren. ‘Privaat’ is afgeleid van het Latijnse ‘privus’: op zichzelf staand, onafhankelijk, vrij. De idee van het private impliceert die van een grens, zoals tot uiting komt in de twee betekenissen van het werkwoord ‘privare’: *bevrijden, beroven*. Iets privaat maken is het omgeven met een grens. Een grens is als een deur. Voor wie binnen zit, biedt een deur bescherming; voor wie buiten staat is zij een hindernis. Private eigendom wordt door sommigen geprezen als het fundamentele instituut van de vrijheid, en door anderen veroordeeld als diefstal.²³ Iemand de toegang ontzeggen tot de middelen die men zelf geproduceerd heeft berooft hem echter van niets dat hij anders wel zou hebben.

Het maakt uiteraard wel enig verschil of men mensen definieert (afbakent) in termen van hun objectieve, van nature beperkte persoonlijke vermogens en middelen of in termen van hun ongelimiteerde subjectieve verlangens en doelstellingen. Thomas Hobbes definieerde de mens als een wezen gedreven door een onbegrensde zucht naar alles wat macht of vermogen verleent. Ieder mens oordeelt dat het beter zou zijn dat hij en niet iemand anders de wereld controleert. Niet verwonderlijk dus dat Hobbes, wanneer hij over het natuurlijk recht van de mensen spreekt, uit-

23 Cf. de bekende uitspraak van Pierre-Joseph Proudhon: “La propriété, c’est le vol.”

komt bij de formule, “Iedereen heeft recht op alles.”²⁴ Van daar is het een kleine stap naar de conclusie dat dit mensenrecht alleen maar tot een totale oorlog van allen tegen allen kan leiden. Tenzij er overvloed of een miraculeuze harmonie van wensen en verlangens zou zijn, kan niet iedereen zijn recht op alles doen gelden. Hobbes had echter geen belangstelling voor fantastische ideeën als de opheffing van de schaarste of een *werkelijke* eenwording van alle mensen. Voor hem was er maar een uitweg: de vermaatschappelijking van alle menselijke betrekkingen onder het bestuur van een soevereine autoriteit. Hoewel iedereen “van nature” recht heeft op alles, mag niemand behalve de soevereine autoriteit het recht hebben dat recht zelf uit te oefenen. Anders zou het onmiddellijk aanleiding geven tot een oorlog van allen tegen allen. In de voorstelling van Hobbes wordt het natuurlijke recht van mensen een lege doos. Dat is niet verwonderlijk: zijn “definitie” van de mens is geen grensbepaling maar een opheffing van elke begrenzing. Er is immers niets wat niet het voorwerp van een verzuchting, verlangen of begeerte kan zijn. Het recht op alles kan binnen de maatschappij alleen door haar bestuur uitgeoefend worden. Het bestuur bepaalt soverein de grenzen waarin de overige leden kunnen handelen opdat zij niet in een oorlog van allen tegen allen zouden verzeild geraken. Kortom, de maatschappij heeft recht op alles; haar leden hebben recht op niets wat hun niet door de maatschappij is toebedeeld. Met de buitenwereld blijft zij dus in oorlog, maar dat was voor Hobbes geen relevant punt. Het was hem enkel te doen om de interne vrede van een maatschappij.

Anders dan subjectieve verlangens zijn feitelijke vermogens, belichaamd in de concrete middelen waarover iemand beschikt, wel objectief begrensd. Dat was het uitgangspunt voor de theorie van John Locke.²⁵ De idee van het natuurlijke mensenrecht berust op objectieve factoren, niet op subjectieve voorstellingen, laat staan waanvoorstellingen. Voor Locke impliceert ordelijk samenleven universele erkenning van het feit dat er vele mensen

24 Hobbes, *Leviathan*, 1652, hoofdstuk 14.

25 John Locke, *Two Treatises of Civil Government*, 1690.

zijn die de meest diverse opvattingen hebben over alles en nog wat. Er is geen natuurlijke eenheid of consensus. Bijgevolg is elke idee van recht die dit basisgegeven miskent fundamenteel onjuist, strijdig met het wezen van de mens en de werkelijkheid van het menselijke bestaan. Een correcte idee van recht veronderstelt erkenning van de natuurlijke grenzen van ieder mens. Binnen die grenzen ligt het “zelf” waar ieder voor zich onmiddellijk of vrij over kan beschikken. Het natuurlijke recht van ieder mens is daarom het individuele zelfbeschikkingsrecht.²⁶ Erkenning van ieders zelfbeschikkingsrecht impliceert opheffing van *vrije toegang* tot schaarse middelen.

Voor Locke was dat natuurlijke mensenrecht evenwel slechts een opstapje voor zijn politieke theorie van de moderne staat. De oude Aristotelische traditie hield voor dat de politieke maatschappij (de *polis*) haar legitimiteit ontleent aan haar trouw aan de traditionele gemeenschap waarvan zij de georganiseerde uitdrukking zou moeten zijn. Bij Locke wordt de samenleving zelf, geordend volgens het natuurlijke recht van alle mensen, de toetssteen van politieke legitimiteit. Een staat is pas legitiem als hij zich houdt aan de eis van wederzijds respect die voor alle mensen geldt. De *legitieme* staat kan dus hoogstens de georganiseerde uitdrukking van de samenleving zijn. Of een staat legitiem *kán* zijn, is daarmee niet gezegd. Een staat is immers altijd een gewapend machtsmonopolie dat zichzelf financiert door beslag te leggen op middelen van mensen, die het als zijn onderdanen of horigen beschouwt. Die beslagname berust op geen enkele rechtsgrond. Een belasting is immers geen contractueel overeengekomen prijs voor bewezen of nog te leveren diensten, geen vergoeding voor door de onderdanen berokkende schade, geen gift die de onderdanen uit de goedheid van hun hart aan de overheid doen. Zij is een toepassing van het beginsel van roof en heerschappij: “Uw geld en uw gehoorzaamheid – en wee u, als u niet op onze eisen

26 Frank van Dun, *Het fundamenteel rechtsbeginsel*, Murray Rothbard Instituut, Antwerpen 2008 (oorspronkelijke uitgave Kluwer-Rechtswetenschappen, Antwerpen, 1983).

ingaat.²⁷ Net zoals de Aristotelische traditie grotendeels blind was voor de risico's van vermaatschappelijking van gemeenschappen, zo was ook de Lockeaanse visie grotendeels blind voor de gevolgen van de vermaatschappelijking (verstatelijking) van samenlevingsverbanden. Locke had geen bevredigende theorie voor de introductie van een belastingmonopolie in de samenleving, maar hij was minder geïnteresseerd in de rechtvaardiging van de Staat als zodanig dan in de rechtvaardiging van beginselelen die de Staat hoe dan ook in acht zou moeten nemen.²⁸

Eigendom impliceert aldus de idee van een natuurlijke rechtsorde onder mensen – de idee van het natuurrecht. Dat is niet de maatschappelijke opvatting dat het recht een stelsel van regels is, die door de politieke gezagsdragers en hun administratieve en gerechtelijke agenten naar *hun* willekeur en inzicht worden uitgevaardigd en toegepast. Het is evenmin de opvatting dat het recht een stelsel van traditionele zeden en gewoonten is dat uitdrukking geeft aan de culturele identiteit van een gemeenschap. Het is integendeel de idee van ordelijk samenleven van mensen als zodanig, ongeacht hun lidmaatschap van enige maatschappij of gemeenschap. Anders dan een gemeenschap is de samenleving geen artificiële orde; anders dan een maatschappij is zij geen orde van artificiële personen. Zij is de natuurlijke orde van natuurlijke personen. De discriminaties waarop haar orde berust – enerzijds het onderscheid tussen personen en andere dingen, anderzijds tussen de ene en de andere persoon – zijn immers van nature gegeven.

Maatschappelijke regelingen (het “positieve recht” van een maatschappij) en gemeenschapsrecht kunnen verenigbaar zijn met die natuurlijke rechtsorde, maar dat is lang niet altijd en overal het

27 Franz Oppenheimer, *The State*, Bobbs-Merill, 1914; F. van Dun, *Mens, burger, fiscus. De belastingmaatschappij in natuurrechtelijk perspectief*, Shaker Publishing, Maastricht, 2000.

28 Locke's argumentatie kwam erop neer dat de Staat alleen kon gerechtvaardigd worden in zoverre hij nodig is voor de handhaving van de rechtsorde. In 1849 toonde Molinari echter aan dat er andere manieren van rechtshandhaving mogelijk zijn die geen beroep doen op de Staat. Gustave de Molinari, “De la production de la sécurité”, *Journal des économistes* (1849).

geval. Overigens kan er ook onverenigbaarheid bestaan tussen de regelingen van verschillende maatschappijen, de tradities van verschillende gemeenschappen, en tussen het positieve recht van een maatschappij en de zeden en gewoonten van een gemeenschap. Spreken over *de* maatschappij of *de* gemeenschap heeft dus geen zin. De voorwaarden van ordelijk samenleven – respect voor anderen, hun leven, vrijheid en eigendommen – zijn echter altijd en overal dezelfde. Daarom kunnen wij spreken over *de* samenleving van mensen.

De natuurrechtelijke orde vergt erkenning van en respect voor vertrouwde juridische instituties als privé-eigendom, contract en persoonlijke aansprakelijkheid, die uitdrukkingen zijn van de reële veelheid en verscheidenheid van mensen in een door schaarste gekenmerkte wereld. Die orde wordt gehandhaafd door de onderscheiden tussen de ene mens en de andere te bewaken en desnoods te herstellen, opdat er geen verwarring zou ontstaan tussen de identiteiten, de woorden en daden van de ene en die van de andere. Alleen zo kan vermeden worden dat onschuldigen worden aangesproken en gestraft voor de woorden, daden, misdaden en schulden van anderen. Alleen zo kan vermeden worden dat de kosten die de ene veroorzaakt afgewenteld worden naar niets vermoedende anderen. Het recht (natuurrecht) voert ons niet buiten de wereld, het is de reële orde *van* de wereld. Erkenning ervan is de voorwaarde waaronder wij daarin op een eerlijke manier kunnen bewegen, zonder anderen te laten opdraven voor de kosten van onze eigen handelingen en ambities.

In het perspectief van het natuurrecht is onrecht daadwerkelijke miskennis van de objectieve grenzen tussen mensen en andere dingen, en tussen mensen onderling. Mensen als dingen of louter als middelen behandelen, is hun onrecht aandoen. Zich eenzijdig toe-eigenen wat van anderen is, is hun onrecht aandoen. Zich voordoen als een ander of een ander voorstellen als zichzelf, bijvoorbeeld om de beloningen of winsten die hem toekomen op te strijken of om de straffen of verliezen die men riskeert op hem af te wentelen, is hem onrecht aandoen. Weliswaar erkennen vele maatschappijen en gemeenschappen dergelijk natuurrechtelijk

gedefinieerd onrecht althans in een aantal gevallen, maar zij zien het toch vooral als een vorm van illegaliteit of ondeugd die zich nauwelijks of niet onderscheidt van ander door de autoriteiten of de traditie als “ongewenst” of “deviant” gekenmerkt gedrag.

Het natuurrecht, de natuurlijke rechtsorde, is de samenleving van mensen die met elkaar als gelijken omgaan en elkaars zelfstandigheid respecteren. Kortom, recht is vrijheid onder gelijken. Rechtvaardig handelen is anderen als gelijken tegemoet treden en respecteren. Als u iets van een ander wil, dan moet u het hem vragen – niet nemen, ook niet doen nemen door derden, en evenmin u verschuilen achter het “politieke” excuus dat anderen u hun toestemming hebben gegeven om van hem te nemen. De handhaving van recht veronderstelt aldus slechts *rechtvaardigheid*, de vaardigheid en de bereidheid van mensen om elkaar als soortgenoten en tegelijkertijd als anderen te herkennen. Dat vergt geen bovennatuurlijke of metafysische kennis of andere vermogens en evenmin kennis van het jargon, de conventies en de spelregels die voor elke maatschappij en gemeenschap anders zijn, en die overigens slechts een lokale en tijdelijke gelding hebben.

In natuurrechtelijk perspectief is rechtvaardigheid inderdaad niets anders dan de som van vaardigheden die nodig zijn om de rechtsorde te handhaven, te versterken en eventueel te herstellen *en* de bekwaamheid die vaardigheden uit te oefenen zonder daarbij nieuw onrecht te veroorzaken. Rechtvaardigheid staat tot recht zoals een middel tot het doel waar het voor dient. Zeggen dat het recht rechtvaardig moet zijn is zeggen dat het een middel is om rechtvaardigheid te bekomen. Dat is doel en middel met elkaar verwisselen, en is even onzinnig als zeggen dat gezondheid het middel is om gezondheidszorg te verwezenlijken. Daarentegen is het evident zinvol te eisen dat zeden en gewoonten en maatschappelijke regelingen rechtvaardig zouden zijn. Gemeenschaps- en maatschappijordeningen zijn immers niet noodzakelijk in overeenstemming met de eisen van samenlevens.

Politiek en economie

Eenheid en consensus: modellen van politiek denken

Zowel *eenheid* als *consensus* impliceert een reductie van de veelheid van individuele handelingen tot één “collectieve” handeling (zie het schema op p. 19). Die handeling is de uitdrukking van de wil of de wijsheid van het ene soevereine gezagsorgaan of van de allen omvattende consensus. Zij veronderstellen een gesloten gemeenschap of maatschappij waarin een uniek gezagsprincipe geldt – zeden en gewoonten in het ene geval, een al dan niet representatief bestuur in het andere geval. Zij zijn daarom typisch “politieke” oplossingen, die een herschikking van interpersoonlijke verhoudingen beogen en mensen onderwerpen aan een voor allen geldend regelsysteem van voorschriften en wetten. Dat zijn dan lokale voorschriften en wetten, die wel gelden voor de leden van de gemeenschap of maatschappij maar niet voor niet-leden of buitenstaanders.

Het verschil tussen eenheid en consensus komt vooral tot uiting in het feit dat in een maatschappij de reductie van handelingen voortkomt uit een bevel of voorschrift van hogerhand, wat de onderschikking van de onderdanen aan de overheid veronderstelt. Bij Plato en Hobbes wordt de Staat in de persoon van de heerser tot een zo volmaakte eenheid dat het lijkt alsof alle wettige handelingen uitingen zijn van diens soevereine wil. Ook Rousseaus volkssoevereine Staat berust op de veronderstelling dat het mogelijk en daarom wenselijk is dat “allen” duurzaam afzien van handelen op grond van hun eigen meningen en passies en zich ernaar schikken nog alleen te doen wat de wet hun toestaat. Het verschil is dat Rousseau het voorstelt alsof de burgers *zichzelf* wetten opleggen.

Een gemeenschap kent geen overheid en ook geen onderdanen. In dat opzicht is zij zoals de samenleving van mensen, die ook geen overheidsstructuur heeft. De reductie van handelingen tot een handeling die dan aan de gemeenschap kan worden toegeschreven, is het gevolg van de eenheid van denken en waarden die de leden van de gemeenschap idealiter kenmerkt.

De reductie van de veelheid van individuele handelingen tot één collectieve handeling is evident tegennatuurlijk. Een cruciale voorwaarde voor de haalbaarheid van de “politieke” oplossingen is daarom dat men erin slaagt de menselijke natuur hetzij grondig te veranderen hetzij te onderdrukken door middel van indoctrinatie, dwang of pressie (psychische, economische of financiële druk). De klassieke gemeenschapsidee verwijst daarvoor naar de “zachte” weg van de huiselijke opvoeding in een relatief homogeen cultureel kader. Daarop berust de Aristotelische notie van de politieke maatschappij (*polis*) als de “morele” vereniging van families die al vele generaties lang door huwelijksbanden met elkaar verbonden zijn, dagelijks met elkaar omgaan en daardoor veel gemeenschappelijke economische belangen en andere interesses hebben. Opvoeding dient bestendinging van de culturele identiteit door overdracht (traditie) aan de volgende generatie. Die traditie heeft het karakter van een spontaan “evolutionair” proces: men geeft door wat men ontvangen heeft, al zijn variaties mogelijk en kan men niet op voorhand zeggen welke daarvan zelf tot de traditie zullen gaan behoren en welke hoogstens een voorbijaand modeverschijnsel zullen blijken. Opvoeding heeft hier dus niets te maken met centraal geleide en georganiseerde onderwijspolitiek. Althans in beginsel is deze traditionele vorm van opvoeding bij machte zich ook te doen gelden in maatschappelijke structuren die in de schoot van een gemeenschap ontstaan. De leiders van dergelijke in de gemeenschap ingebedde maatschappijen zijn immers ex hypothesi exponenten van haar karakteristieke consensus. Omdat maatschappijen echter op georganiseerde wijze gestelde doelen trachten te verwezenlijken, komen zij vaak snel in de ban van een zelfstandige efficiëntielogica – het doel heiligt de middelen. Dat geldt wanneer die middelen experts omvatten die van buiten de gemeenschap ingevoerd worden en die niet in de gemeenschapsconsensus ingewijd zijn en zich daar ook niet door gebonden voelen. Het geldt ook wanneer die maatschappijen in concurrentie komen met andere, die niet aan de traditionele beperkingen van de consensus onderworpen zijn.

Radicale maatschappijdenkers zien opvoeding als een maatschappelijk project, dat dus door de maatschappelijke autoriteit moet georganiseerd en gecontroleerd worden. De prioriteit van het maatschappelijke impliceert dat orde tot stand komt door de deskundige organisatie van sociale posities, rollen en functies en door een systematische “socialisatie” van de mensen die daarin terechtkomen. Socialisatie is dan ook de zin van de opvoeding, die hier in eerste instantie begrepen wordt als opleiding, training en indoctrinatie, dus als een onderdeel van de voor de maatschappelijke effectiviteit en efficiëntie noodzakelijke *Verwaltung des Menschenmaterials* of *Human resources management*. Opvoeding dient enerzijds een maatschappelijke elite te vormen wier persoonlijke belangen strikt verbonden zijn met het behoud en de versterking van maatschappelijke structuren, anderzijds de maatschappij te voorzien van flexibel materiaal dat zich gewillig laat inzetten voor en neerlegt bij de doelen die hun van overheidswege worden opgelegd. Het komt er dan op aan de mensen te vervreemden van hun “eerste natuur” om ze daarna een “tweede natuur” te geven – een door gewenning en indoctrinatie geïnternaliseerde, artificiële identiteit die beantwoordt aan de eisen van de maatschappij waarin zij zullen moeten leven en werken. Zoals een Verlichtingsdenker het stelde, “De Staat maakt de mensen zoals hij wil dat zij zijn.”²⁹ Slechts waar dat lukt, kunnen mensen werkelijk “sociale” (maatschappelijke) wezens worden. Gesocialiseerde mensen denken mee met hun overheid, zien de wereld zoals zij hem ziet, en verdragen niet dat anderen een loopje nemen met “de regels” (wat die ook mogen zijn). Zij nestelen zich in hun onderdanigheid en afhankelijkheid, niet omdat zij simpele geesten of arme sukkelaars zijn, maar omdat zij hun vaak aanzienlijk inkomen en prestige danken aan hun maatschappelijke positie en functie. Zolang zij binnen de regels blijven kunnen zij elke persoonlijke kritiek ontzenuwen door erop te wijzen dat zij slechts “hun job doen”.

Het streven naar maatschappelijke effectiviteit en efficiëntie impliceert de promotie van een “pensée unique”, en dus de elimi-

29 De *physiocrate* Abbé Bodeau, geciteerd in A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856, deel 3, hoofdstuk 3.

natie of marginalisering van “anders denken” (behalve als vrijblijvend brainstormen in speciaal daartoe door de maatschappelijke leiding georganiseerde sessies). Het is dus niet verwonderlijk dat de hedendaagse staat massaal investeert in het verwerven van controle over de opvoeding en het onderwijs van zijn burgers. De omvattende opvoeding die Plato nodig achtte om “de wachters van de Staat” te vormen verbleekt bij het gecentraliseerde onderwijssysteem dat de Staat nu aan allen oplegt. Waar vindt men nog een Staat zonder een minister en een departement van opvoeding of onderwijs? De ideologen van de nationalisatie van het onderwijs in de negentiende eeuw gaven ook grif toe dat goede, gehoorzame en productieve burgers maken hun uiteindelijk doel was.³⁰ Maar zelfs waar de Staat niet alleen het onderwijs maar ook andere kanalen van het opvoedingsproces (jeugdbewegingen, pers, radio en televisie) onder zijn controle bracht, bleken de resultaten niet overtuigend.³¹ Uiteindelijk zijn zelfs de meest slaafse volgelingen en de meest rabiante conformisten geen partij voor de slopende kracht van zich opstapelende misverstanden, uiteenlopende interpretaties en wilde gissingen die het merendeel van de menselijke communicatie kenmerken. Behalve in uitzonderlijke omstandigheden en voor beperkte doeleinden zijn eenheid en consensus niet meer dan vrome ficties en intimiderende abstracties.

Hoe kan men “anders denken” voorkomen zonder het denken zelf uit te schakelen? Hoe kan men twijfel en kritiek voorkomen zonder mensen te veranderen in robots of zombies? Toen Adam

30 John Taylor Gatto, *The Underground History of American Education*, Oxford Village Press, Oxford, N.Y., 2006, bevat een uitgebreid, zij het vrij chaotisch, kritisch overzicht van de ideeën die aan de basis van het hedendaagse Westerse onderwijssysteem liggen.

31 Onlangs meldde de pers dat uit een internationaal onderzoek was gebleken dat het onderwijs in Vlaanderen tot de wereldtop behoort maar tekort schiet op het vlak van politieke vorming en burgerzin. Dus – dat was de impliciete boodschap – waren inspanningen om dat tekort weg te werken dringend nodig. Het gaat hier echter om een “tekort” aan propaganda en indoctrinatie, die zeker niet tot de basisopdrachten van “onderwijs” behoren, en al helemaal niet passen in een opvoeding die erop gericht is kinderen en jongeren voor te bereiden op volwassenheid.

en Eva de eerste *waarom*vraag stelden, gingen hun ogen open. Van dan af konden zij een eigen leven leiden. Daarom moesten zij het paradijs verlaten: daarin is immers slechts plaats voor een onbetwiste eenheid en een onvoorwaardelijke consensus over de heersende gezagsverhouding. Het eenheids- en consensusdenken belooft een terugkeer naar de vrede en welvaart van het eerste en enige aardse paradijs, maar het prijskaartje is niet mis: de ogen van de mensen moeten weer gesloten worden. Kortom, de veelheid en verscheidenheid van de historische mensheid moeten ongedaan gemaakt worden opdat eenheid en consensus hun zaligmakend werk zouden kunnen doen.

Precies op dit punt toont het maatschappelijke ontwerp van zowel Plato als Rousseau zich het meest utopisch, want wat het vereist, is niets minder dan de creatie van een nieuwe soort mensen – bij Plato ‘wachters’ genoemd, bij Rousseau ‘burgers’ – die speciaal voor het leven in de perfecte staat geschapen zijn. De radicale maatschappijdenkers zagen zich verplicht de verhouding tussen Mens, Natuur en Geschiedenis te herdefiniëren. Enerzijds was het van belang te poneren dat de Mens naar wezen en bestemming niet tot de Natuur of de Geschiedenis behoort – wel tot een per definitie artificiële constructie, de Maatschappij. Dat noopte tot ontkenning van het idee 1) dat er zoiets is als een gegeven, dus niet door mensen gemaakte, menselijke natuur, en 2) dat de geschiedenis (met inbegrip van de toekomst) zich aan elke beheersing door enige menselijke wil onttrekt. Anderzijds was het even essentieel mensen te verdierlijken of verzakelijken, opdat men ze als een van nature gegeven grondstof voor maatschappelijke constructies zou kunnen beschouwen. De twee overwegingen zijn moeilijk verzoenbaar. Als grondstof behoort de mens evenzeer als levenloze of dierlijke materie tot de Natuur en is hij onderworpen aan natuurwetten waar geen mens wat aan kan veranderen. Kennis van die natuurwetten geeft de architecten en constructeurs van maatschappijen echter macht om mensen te manipuleren. “Nature to be commanded must be obeyed” – om de materie te beheersen moet men de natuurwetten kennen die haar gedragingen determineren. Analoog: om mensen te beheersen moet men de natuurwetten kennen die hun gedrag bepalen.

Om die overgang van materie naar mens te kunnen maken moet men uiteraard de rationele natuur van de mens ontkennen. Dat geeft problemen wanneer men diezelfde redenering ook op de zelfverkleerde architecten en constructeurs van maatschappijen toepast. De enige uitweg is dat men onderscheid maakt tussen de “gewone” mensen (die slechts te bewerken en te managen grondstof zijn) en de maatschappelijke elite (die boven en buiten Natuur en Geschiedenis staat en daarin met “wetenschappelijk” verantwoorde deskundigheid kan ingrijpen).³² Dat is uiteraard een broze fictie. Elke twijfel daaromtrent is een bron van vertrouwens- en geloofscrisissen.

Als logische types zijn consensus en eenheid inderdaad legitieme oplossingen van het raadsel van de geschiedenis. Maar de prijs van hun toepassing is hoog. Zijn niet veelheid en verscheidenheid, behalve occasionele bronnen van ellende, *essentiële* bronnen van leven en welzijn? Het is een oud bezwaar tegen de monarchie van Plato of Hobbes dat zij het lot van “allen” bindt aan de fictie van de onfeilbaarheid – dus aan de verwaandheid – van één persoon of instantie. Mensen die niet het recht hebben hun eigen vergissingen te begaan, zijn gedoemd die van anderen te ondergaan. Hetzelfde verwijt treft ook degenen die hun optreden legitimeren onder verwijzing naar een alles en allen omvattende consensus, een verwijzing die trouwens alleen nodig is waar het gros van de toehoorders er geen benul van heeft. Een gemeenschap waarin niemand het aandurft de collectieve waandenkbeelden van de heersende consensus ter discussie te stellen, is slecht toegerust om de wisselvalligheden van het lot te trotseren.

Zijn eenheid en consensus noodzakelijk kunstmatige constructies dan worden de na te streven eenheid of consensus onvermijdelijk zelf voorwerp van betwisting: wie zal heersen over “allen”, welke consensus zal men “allen” als de enig juiste voorhouden? De beantwoording van deze vragen – hoezeer ook gericht op het vermijden van conflicten – is de inzet geweest van partijvorming en grote en langdurige conflicten in de menselijke geschiedenis.

32 C.S. Lewis, *The Abolition of Man*, Macmillan, London, 1944.

Welke partij zal het beleid van deze maatschappij of de consensus van gene gemeenschap bepalen? Voor veel geschiedschrijving is die vraag het belangrijkste onderwerp. Dat is niet geruststellend voor wie consensus of eenheid als de oplossing voor het raadsel van de geschiedenis beschouwt.

Overvloed en eigendom: modellen van economisch denken

Van een reductie tot een collectieve handeling is geen sprake bij *overvloed* en *eigendom*. Zij zijn typisch “economische” oplossingen. Zij laten mensen zoals zij zijn, maar grijpen in op hun relatie tot schaarse middelen. *Overvloed* noch *eigendom* veronderstelt een maatschappij die haar leden aan georganiseerde controle onderwerpt om erop toe te zien dat zij binnen de marges van de collectieve beslissingen blijven. Beide zijn asociaal in de zin waarin ‘sociaal’ een synoniem is voor ‘maatschappelijk’. Hun orde is de vreedzame co-existentie of samenleving van mensen.

Voor “economische” denkers is niet de *socialisering van mensen* maar de *humanisering van gemeenschappen en maatschappijen* de eerste zorg. Dat is duidelijk voor economische oplossingen die *eigendom* (eliminatie van ‘vrije toegang’) centraal stellen. Maatschappelijke organisatie houdt dan geen legitimatie in van bijvoorbeeld belasting of dwingende regulering van en inmenging in andermans zaken. Dergelijke daden zijn immers handelingen waarmee sommigen zich vrije toegang verschaffen tot de persoon of de eigendommen van anderen. Als zodanig zijn zij schendingen van het natuurlijke recht van die anderen, die niet als gelijken maar als minderen behandeld worden – niet als mensen maar als middelen. Voor economische oplossingen die *overvloed* (eliminatie van schaarste) centraal stellen, is maatschappelijke organisatie zelfs ongewenst, althans in zoverre zij een bron van dwang en frustraties is. Alleen maatschappijen die geen enkele beperking opleggen aan hun leden, hen integendeel van alle beperkingen bevrijden, en waarin dus ook geen conflicten over schaarse maatschappelijke posities kunnen ontstaan, zijn verenigbaar met de overvloedoplossing. Kortom, die oplos-

sing geeft alleen utopische maatschappijen bestaansrecht. Maar wat is een utopische maatschappij?

Voor “economische” denkers zijn maatschappijen menselijke creaties die als zodanig ook aan de eisen van het samenleven van mensen moeten beantwoorden. Die eisen liggen niet vervat in een willekeurig organisatieschema. Zij zijn vaststellingen naar aanleiding van de vraag hoe mensen, ongeacht hun eventuele positie of functie in een of meer maatschappijen, vreedzaam met elkaar kunnen samenleven. Zij worden dus bepaald door de “natuur der dingen”, in het bijzonder de menselijke natuur. De samenleving van mensen is de natuurlijke rechtsorde – het natuurrecht of de orde van natuurlijke personen als zodanig. *Overvloed* en *eigendom* sluiten uiteraard niet uit dat mensen gemeenschappen en maatschappijen vormen, maar die worden dan toch geacht het primaat van de natuurlijke rechtsorde te erkennen.

Voor de werkelijke samenleving van mensen en voor haar natuurlijke rechtsorde hebben utopisten echter nauwelijks enige waardering. Eigendom en contract vatten zij op als instituten die schaarste creëren waar er geen is. Zij hebben evenmin begrip voor de natuurrechtelijke presuppositie dat ieder mens een beperkt, eindig en begrensd wezen is, dat met zijn beperkingen moet leren leven en dienovereenkomstig keuzes moet maken, dat aansprakelijk is en verantwoording verschuldigd voor zijn woorden en daden voor zover die zijn grenzen overschrijden en aldus anderen raken. Die vooronderstelling houdt immers in dat op elk moment ieder mens geconfronteerd wordt met de keuze tussen beter en slechter, goed en kwaad. Keuzes hebben gevolgen; wie kiest is niet onverschillig voor de gevolgen, de kosten en de baten van zijn keuze. Wie daar onverschillig tegenoverstaat hoeft immers niet te kiezen en heeft bijgevolg geen behoefte aan enig besef van beter of slechter, goed of kwaad. Wanneer bovendien iedereen onverschillig staat tegenover ieders keuzes dan is er ook geen reden om wie dan ook aan te spreken of ter verantwoording te roepen. Een wereld waarin mensen kunnen en dus moeten kiezen, is een wereld waarin zowel het goede als het kwade mogelijk is. Goed en kwaad zijn keerzijden van dezelfde medaille, de menselijke keuzevrijheid. Dat is de basis van wat in

het Westen eeuwenlang de christelijke orthodoxie met betrekking tot ethiek en recht was. Het was ook de basis van het natuurrechtelijke liberalisme en zijn leer van de natuurlijke rechten van mensen.

De utopist echter wil het goede zonder het kwade. Hij wil geen *civitas permixta*, geen gemengde wereld; hij wil een zuivere wereld waarin het goede van het kwade gescheiden is en het kwade uitgebannen. Eigenlijk wil hij een wereld “jenseits von Gut und Böse” (Nietzsche) of “beyond freedom and dignity” (Skinner), een wereld waarin mensen niet langer met keuzes geconfronteerd worden, hetzij doordat kiezen zinloos is geworden, hetzij doordat een superieure onpersoonlijke maatschappelijke autoriteit alle keuzes voor haar rekening neemt en aldus alle mensen bevrijdt van de existentiële keuzelast en de daarbij horende aansprakelijkheid en verantwoordelijkheid. Kortom, ieder mens heeft recht op alles wat er is en kan zijn; niemand hoeft tevreden te zijn met minder. Elke frustratie is een symptoom van maatschappelijk falen, de schuld van de maatschappij, de verpersoonlijkte maar anonieme *andere*.

Het utopisme is de ideologie van de overvloed. Het zoekt een complete “economische” oplossing voor het raadsel van de geschiedenis. Een Utopia is dan de maatschappelijke organisatie van de overvloed. Het onderscheidt zich daardoor van bestaande en historische maatschappijen die slechts organisaties van de schaarste zijn. De definitie is echter dubbelzinnig. Wie denkt dat overvloed en maatschappij synchronisch verenigbaar zijn vergist zich. We kunnen ons inderdaad niet voorstellen wat een maatschappij van overvloed is. Een maatschappij bestaat per definitie uit een hiërarchie van posities, die des te schaarser worden naarmate we hoger in de hiërarchie opklimmen. Hoe zou een maatschappij dan zonder conflicten kunnen zijn? Bovendien is de zin van die posities dat hun bekleders bevoegd zijn om keuzes te maken die belangrijk zijn voor de maatschappij of delen ervan. Elke keuze impliceert echter een andere verdeling van kosten en baten. Hoe zou dat geen bron van conflicten zijn? Utopia is niet alleen een “goede plek” (*eutopia*) maar ook een “nergensland” (*outopia*, geen plek). Het bestaat niet en kan niet bestaan.

We kunnen de definitie van “maatschappij van overvloed” ook in een andere, dynamische zin opvatten. Dan gaat het niet langer om een eindtoestand *van*, maar om een georganiseerde mars *naar* overvloed. Een utopische maatschappij is dan een maatschappij die overvloed als maatschappelijk doel heeft en wier organisatie ook effectief op het bereiken van dat doel afgestemd is. Het is een maatschappij die er werk van maakt mensen klaar te stomen voor een leven in overvloed door hen via opvoeding, overreding, eventueel genetische ingrepen en wat al niet van hun vals bewustzijn van schaarste te verlossen. Tussen het *nu* van de schaarste en de toekomst van overvloed ligt de onvermijdelijke overgangsfase die we ‘de dictatuur van het utopisme’ kunnen noemen – anders gezegd, een maatschappij waarin utopisten (of, zoals zij zichzelf graag noemen, *progressieven*) de toon zetten en de lakens uitdelen. In de overgangsfase naar echte overvloed moet niet een gedecentraliseerde markt maar de overheid van een utopische maatschappij zorgen voor de allocatie van middelen en regulering van het gebruik ervan. Utopisten geven ook de voorkeur aan collectivisering van de risico’s van bestaan en handelen boven persoonlijke aansprakelijkheid voor eigen daden. In het bijzonder de bevrijdingsutopisten willen immers kunnen doen wat zij willen, zonder daarvoor aan wie dan ook verantwoording af te leggen. De anonieme maatschappij moet maar opdraven om de risico’s te dragen. Zo schakelt het utopisme zich naadloos in in de logica van de maatschappelijke eenheid. Het kan zich immers niet beroepen op de levende consensus en tradities van een bestaande gemeenschap en het verwerpt het idee dat de natuur van mens en wereld grenzen stelt aan de dingen waar mensen recht op hebben.

Het lijkt mij dat veel mensen graag geloven dat de hedendaagse Westerse maatschappij de verwezenlijking van overvloed inderdaad als maatschappelijk doel heeft gesteld, en dat zij de nodige middelen en kennis kan mobiliseren om dat doel effectief te bereiken. Hoezeer ook zijn gebreken en elkaar in snel tempo opvolgende crisissen in het oog springen, de Westerse maatschappijvorm krijgt bijna altijd het voordeel van de twijfel. Hij is de juiste weg naar de vooralsnog onbereikbare eindbestemming,

waar het raadsel van de geschiedenis een oplossing zal krijgen. Hij moet wel de juiste weg zijn, aangezien hij zich garant stelt voor “de mensenrechten”. Komen die rechten niet overeen met “de individuele rechten, die in de democratische staatsstructuren over het algemeen worden gewaarborgd door het nationaal staatsrecht”?³³ En zijn die mensenrechten niet essentieel utopische constructies, die alleen in het voltooid Utopia realiseerbaar zijn? Aan het utopische idealisme als *Leitmotiv* van de Westerse maatschappij zullen wij in het laatste hoofdstuk van deze bundel bijzondere aandacht besteden.

Natuurrechtelijk realisme en utopisch idealisme

Overvloed is met voorsprong de radicaalste en compleetste oplossing van het raadsel van de geschiedenis. Werkelijke eliminatie van schaarste betekent dat van de andere factoren (veelheid, verscheidenheid, vrije toegang) geen dreiging meer uitgaat. Niets gaat ten koste van iets anders; er is hoe dan ook genoeg voor iedereen. Het moet dan wel absolute overvloed zijn van alles, niet zo maar overvloed van dit of dat. *Overvloed* is echter de minst realistische, de meest utopische oplossing, niet alleen voor het raadsel van de geschiedenis maar ook voor concrete conflictsituaties. Er zijn immers geen historische voorbeelden of geloofwaardige vooruitzichten van min of meer succesrijke eliminaties van de schaarste.

Eenheid en *consensus* zijn twee veel voorkomende ordeningsbeginselen, die her en der met wisselend succes en wisselende duurzaamheid in tal van maatschappijen en gemeenschappen werden toegepast. Maatschappijen en gemeenschappen zijn echter steevast tijdelijke en lokale verschijnselen, die een selectief lidmaatschap veronderstellen. Conflicten tussen maatschappijen of gemeenschappen blijven mogelijk. Bovendien zijn er risico's verbonden aan de groei of uitbreiding van dergelijke collectiviteiten, in het bijzonder op het vlak van de controle van geoor-

33 Zie boven, noot 2, p. viii.

loofd gedrag en op het vlak van de bestuurbaarheid van grote massa's mensen in heel diverse situaties.³⁴ Dat maatschappij- of gemeenschapsvorming een oplossing voor het raadsel van de geschiedenis zou zijn, is dus niet waarschijnlijk.

Eenheid impliceert wel onderdrukking van veelheid, verscheidenheid en vrije toegang maar blijft bedreigd door de schaarste. De monarch kan nog altijd verkeerde keuzes maken, waarvan de kosten de baten overtreffen. *Consensus* impliceert de eliminatie van verscheidenheid en vrije toegang maar blijft bedreigd door schaarste en veelheid. Ook een consensus kan verkeerd blijken te zijn en er is geen garantie dat een consensus in elk geval gevonden wordt.

Eigendom beoogt alleen de beperking van de vrije toegang tot schaarse middelen, inclusief de toegang tot andere mensen. Schaarste, veelheid en verscheidenheid blijven ongemoeid. Realisatie van *eigendom* stelt dus minder eisen dan elk van de andere oplossingen maar wordt ook van meer kanten bedreigd. *Eigendom*, lijkt daardoor in theorie de meest kwetsbare oplossing maar is, als oplossing voor conflictsituaties, weinig veeleisend. Operationalisering en organisatie van rechtvaardigheid vergen geen eliminatie van veelheid, verscheidenheid en schaarste. Rechtshandhaving veronderstelt slechts een organisatie van de menselijke neiging tot zelfverdediging en wel zo dat zelfverdediging effectief genoeg is om die andere menselijke neiging, namelijk om zich door geweld, list of bedrog van anderen en hun werken meester te maken, te onderdrukken. Daarmee is niet gezegd dat opheffing van vrije toegang tot of beschikking over schaarse middelen (inclusief andere mensen) een gemakkelijke opgave is. Het is echter geen opgave die principieel onmogelijk is zonder de natuur van mens en wereld te veranderen. *Eigendom* is de enige oplossing die zich als het ware spontaan aanbiedt telkens wanneer experimenten met op eenheid of consensus gebaseerde organisaties faliekant aflopen. Maatschappijen en gemeenschappen komen en gaan, maar de menselijke samenleving is nooit helemaal weggeweest.

34 Leopold Kohr, *The Breakdown of Nations*, Routledge & K. Paul, Londen, 1957.

We kunnen de bovenstaande analyse overzichtelijk samenvatten in een tabel (tabel 1), Het ligt voor de hand te stellen dat een oplossing meer kans op verwerkelijking maakt als zij meer oorzaken van conflictsituaties ongemoeid laat. Als we de oplossingen rangschikken volgens hun realiseerbaarheid dan komt *eigendom* als eerste uit de bus en *overvloed* als laatste. Dat is de rangorde van het natuurrechtelijk realisme (NR) dat tot ver in de achttiende eeuw de Westerse politieke wijsbegeerte kenmerkte. Als we de oplossingen rangschikken volgens hun theoretische volmaaktheid dan komt *overvloed* als eerste keus naar voor en valt *eigendom* naar de laatste plaats. Dat is de rangschikking van het utopisch idealisme (UI) dat laat in de achttiende eeuw verscheen en slechts in de twintigste eeuw het dominante perspectief werd (althans in kringen van intellectuelen).

NR	Oplossing	Elimineert	Bedreigd door	UI
1	Eigendom (Samenleving)	Vrije toegang	Schaarste Veelheid Diversiteit	4
2	Consensus (Gemeenschap)	Diversiteit (+Vrije toegang)	Schaarste Veelheid	3
3	Eenheid (Maatschappij)	Veelheid (+Diversiteit) (+Vrije toegang)	Schaarste	2
4	Overvloed (Utopie)	Schaarste	–	1

Tabel 1

Wij zien dat *eenheid* en *consensus* en dus ook maatschappij en gemeenschap in beide ordeningen een tussenpositie bekleden.

Dat komt doordat zij, realistisch beschouwd, niet als fundamentele of universele ordeningen denkbaar zijn. Als artificiële ordes van personen worden zij in elk van hun manifestaties gekenmerkt door artificiële discrimina en regels die slechts een relatieve (lokale en tijdelijke) gelding hebben. Zij lenen zich dus niet tot grondig doordenken van hun beginselen. Er is niet zoiets als *de* gemeenschap of *de* maatschappij. Als gevolg daarvan kunnen wij niet louter op grond van een theoretische analyse van de consensus- of de eenheidsidee enig concreet beeld van een gemeenschap of maatschappij afleiden, compleet met de daarin geldende zeden en tradities of regels.

Maatschappijen en gemeenschappen zijn onvermijdelijk historisch contingente ordeningen. Zij kunnen weliswaar werkelijk bestaan maar niet bogen op een eigen realiteit.³⁵ Er is geen enkele garantie dat de orde van een gemeenschap of maatschappij logisch verenigbaar is met de orde van een andere gemeenschap of maatschappij. Voor *eigendom* en *overvloed* ligt dat anders. Ook waar die ideeën niet werkelijk geconcretiseerd zijn, kunnen wij uit het eigendombeginsel universele rechtsregels van samenleven,³⁶ en uit het overvloedbeginsel de overbodigheid van enige regel afleiden. Elke samenleving is verenigbaar met elke andere samenleving, elk overvloedregime met elk ander overvloedregime. Het is dus zeker zinvol te spreken over *de* samenleving of *de* overvloed. Merk echter op dat de negatie van het overvloedbegrip, *schaarste*, op zich geen begrip van wanorde definieert. Schaarste is verenigbaar zowel met *eigendom* als met *consensus* en *eenheid*. De negatie van het eigendombegrip, *vrije toegang*, manifesteert zich echter als roof of oorlog en is onverenigbaar met elk ordebegrip behalve overvloed – en dat toont aan dat overvloed in strikte zin geen universele toestand van interpersoonlijke orde kan zijn. Immers, als in een toestand van overvloed de ene persoon een ander wil doden, beroven, onderwerpen of kwaad doen dan moet hij dat kunnen doen (anders is de andere voor hem een bron van frustratie) zonder evenwel zelf een bron van frus-

35 Zie boven, p. 8.

36 Zie o.a. Frank van Dun, *Het fundamenteel rechtsbeginsel*, op.cit. in noot 6, p. xiii.

tratie voor die andere te zijn. Dat is onmogelijk, tenzij wij ad hoc veronderstellen dat niemand een ander enig kwaad wil of kan berokkenen. Overvloed impliceert immers dat letterlijk alles wat mensen wensen tegelijkertijd te verwerkelijken is.

Kenmerkend voor het natuurrechtelijke realisme is de idee “ieder het zijne”, of het equivalent daarvan, “grenzen zijn er om gerespecteerd te worden.” Voor het utopische idealisme wordt dat “ieder alles”, respectievelijk “grenzen zijn er om overschreden te worden.” De radicale tegenstelling tussen die twee manieren van denken komt voort uit de fundamentele onverenigbaarheid van *eigendom* en *overvloed* met betrekking tot het fenomeen “schaarste”.

Het utopische perspectief zoekt de grondslag voor het recht van mensen in een na te streven ideaal. Het leidt tot een louter normatieve opvatting van recht, dat immers aan niets anders dan een verlangen (naar verzekerde zorgeloosheid, tevredenheid, voldoening) hoeft te beantwoorden. Voor het praktische denken houdt dat in dat men vertrekt vanuit de ideale eindtoestand en dan terugredeneert naar het hier en nu. De intellectuele focus is immers de vraag, hoe komen wij van *hier* naar *daar*. Het grote probleem voor het utopisch idealisme is evident. De beoogde eindtoestand bestaat uiteraard niet; hij heeft dus geen werkelijkheid. Hij heeft echter, zoals hierboven aangetoond, ook geen realiteit. Behalve overeenstemming over de wenselijkheid van overvloed moeten wij van utopisten geen eensluidende beschrijvingen van het *door allen* te volgen pad verwachten. Beschrijvingen van reiswegen zijn er genoeg in de vorm van literaire Utopia's, maar die hebben nooit kunnen rekenen op een onverdeeld gunstige ontvangst. Wat voor een persoon een waar Utopia is, is voor een andere een hel.

Het natuurrechtelijke perspectief zoekt de grondslag voor het recht van mensen in de realiteit van mens en wereld. Het recht is een reële orde die als dusdanig dient ontdekt en doordacht te worden vooraleer men over normatieve praktische beginselen en regels voor de verwerkelijking ervan begint na te denken. De zin, het doel of de inherente finaliteit van die praktische beginselen en regels is dus het recht zelf, niet de ene of de andere “ideale

eindtoestand". Het natuurrecht is dus de reële orde van de wereld, en de wereld is de plaats waar mensen doelgericht handelen. Het probleem is dan ook niet iedereen naar het zelfde eindstation te sturen maar uit te dokteren hoe mensen zoals zij zijn in de wereld zoals die werkelijk is hun diverse wegen kunnen gaan zonder in samenlevings- of wereldbedreigende conflicten verstrikt te raken. Omdat *overvloed* geen doordenkbaar alternatief is (dus geen realiteit is of kan zijn) blijft hij geheel buiten beschouwing van het natuurrechtelijke realisme. Overvloed is geen denkbare orde van de wereld en al evenmin een denkbare orde in de wereld. Het "Rijk van de overvloed" ligt voorbij het einde van de wereld en is dus geen menselijke aangelegenheid. Met betrekking tot eenheid en consensus, maatschappij en gemeenschap, heeft het natuurrechtelijke perspectief wel specifieke implicaties.

Enerzijds is de samenleving (*een natuurlijke orde van natuurlijke personen*) een fundamentele realiteit dan enige gemeenschap (*een artificiële orde van natuurlijke personen*). Anderzijds zijn samenleving en gemeenschap fundamentele realiteiten dan maatschappijen (die *artificiële ordes van artificiële personen* zijn). Als ordes van natuurlijke personen zijn samenleving en gemeenschap onderworpen aan een *evolutionaire* dynamiek van handelingen van individuele personen met een marginaal effect op het geheel – een dynamiek die wij kunnen omschrijven als een geleidelijk proces van ontdekken en leren.³⁷ De dynamiek van maatschappijen (als artificiële ordes van artificiële personen) wordt veroorzaakt door occasionele "constructivistische" beleidsbeslissingen aan de top die dan via de maatschappelijke hiërarchie vrijwel onmiddellijk en op grote schaal aan de lagere echelons ter uitvoering worden doorgegeven. Daarin ligt het hefboomeffect van maatschappelijke beslissingen. "Maatschappelijke evolutie" is dus een proces dat veeleer sprongsgewijs dan met marginale aanpassingen verloopt. Het is van een geheel andere aard dan evolutie in gemeenschap of samenleving. Dat komt tot uiting in de verschillen tussen de wetenschappen van die verschijnselen, bijvoorbeeld tussen enerzijds de theoretische algemene econo-

37 F.A. Hayek, "Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren", in idem, *Freiburger Studien*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1968, p. 249-265.

mische analyse en de culturele geschiedschrijving (met betrekking tot de evolutie van de taal, de zeden en gewoonten, en dergelijke van gemeenschappen), en anderzijds de maatschappij- of organisatieleer en allerlei bestuurs- of managementwetenschappen. Die methodologische dimensie laat ik hier geheel terzijde.³⁸ Voor ons doel is de belangrijkste implicatie van de hierboven genoemde ordetypes dat het natuurrecht primeert op om het even welk traditioneel of gemeenschapsrecht. Maatschappelijk recht komt in dit natuurrechtelijke perspectief op de laatste plaats. Dat betekent uiteraard niet dat gemeenschappen en maatschappijen geen bestaansrecht hebben. Het betekent wel dat hun bestaansrecht moet beoordeeld worden in het licht van hun verenigbaarheid met de natuurrechtelijke orde.

Gemeenschappen zijn verenigbaar met het natuurrecht, als zij voor hun leden een onbelemmerd uittredingsrecht waarborgen. Vrijwel iedereen wordt geboren en opgevoed in een gemeenschap of culturele context die hij niet zelf kan kiezen maar wel kan verlaten. Dat geldt ook voor wie in een maatschappij geboren en opgevoed wordt. Zoals wij echter gezien hebben, is er een significant verschil tussen de opvoedingspraktijk van gemeenschappen en die van maatschappijen.³⁹ Dat verschil verklaart waarom maatschappijen slechts verenigbaar zijn met het natuurrecht, als zij niet alleen het recht van exit maar ook lidmaatschap op basis van individuele toestemming waarborgen. Niemand is van nature onderdaan van een willekeurige maatschappelijke autoriteit; niemand wordt geboren als middel voor het bereiken van een door anderen gekozen doel.

Er is een probleem wanneer uittreden uit de ene maatschappij of gemeenschap intrede in een andere impliceert. Maatschappijen en gemeenschappen stellen eisen van onderdanigheid, vermogen en bekwaamheid, respectievelijk conformiteit voor wie wil toetreden. Wie uittreedt uit een collectiviteit voldoet niet noodzakelijk aan de voorwaarden voor lidmaatschap in een andere. Dat probleem stelt zich niet bij intrede in de samenleving, die

38 Zie daarover vooral het werk van F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Volume 1, *Rules and Order*, London, 1973.

39 Zie boven, p. 45 e.v.

immers geen selectief lidmaatschap kent. Wie bereid is anderen, hun leven, vrijheid en eigendommen, te respecteren, voldoet aan de voorwaarden van de samenleving. Uiteraard geldt voor zowel gemeenschappen als maatschappijen dat zij de natuurlijke rechten van niet-leden dienen te respecteren, ook als hun interne orde inbreuken op de natuurlijke rechten van hun leden toestaat. Daar staat dan tegenover dat buitenstaanders wederkerig respect dienen op te brengen voor de interne orde van een dergelijke gemeenschap of maatschappij, ook als bepaalde aspecten daarvan hun afkeer wekken.

In het bijzonder voor politieke maatschappijen geldt dat zij alleen legitiem kunnen zijn als, voor zover en voor zolang zij niet meer zijn dan de formele uitdrukking van een in natuurrechtelijke zin legitieme gemeenschap of maatschappij. Dat er enige historische Staat is die aan die voorwaarden voldoet, is daarmee niet gezegd. Voor moderne territoriale Staten is dat overigens vrijwel uitgesloten.⁴⁰

In een ruimere zin opgevat, geeft *eigendom* niet alleen een oplossing voor conflictsituaties tussen individuele mensen maar ook voor conflictsituaties waarin gemeenschappen of maatschappijen tegenover elkaar staan. Als er geen *effectieve* universele maatschappij of gemeenschap is, hoe zou eenheid of consensus dan conflicten *tussen* maatschappijen of gemeenschappen kunnen vermijden? De eis van wederzijds respect voor elkaars eigenheid en eigendom kan echter met evenveel recht en rede gesteld worden voor betrekkingen onder menselijke collectiviteiten als voor betrekkingen onder menselijke individuen. Die collectiviteiten moeten wel goed gedefinieerd, dus klaar en duidelijk ten opzichte van elkaar afgebakend zijn. Dat is niet altijd het geval. Zowel maatschappijen als gemeenschappen zijn artificiële ordes van personen – in tegenstelling tot de samenleving die een natuurlijke orde van natuurlijke personen is, waarin de relevante eenheden mensen zijn die door objectieve (fysische, biologische) grenzen van elkaar gescheiden en te onderscheiden zijn. Wat tot een maatschappij of gemeenschap behoort, is altijd

40 M.N. Rothbard, *The Anatomy of The State*, Ludwig von Mises Institute, Alabama, 1974.

een kwestie van conventies of afspraken die niet noodzakelijk door iedereen in dezelfde mate aanvaard of op dezelfde wijze geïnterpreteerd worden. Zowel tussen als binnen gemeenschappen en maatschappijen zijn er vaak conflicten over de vraag of een bijzondere kwestie al dan niet onder het gezag van de collectiviteit valt. In theorie bestaat dat probleem niet in totale gemeenschappen en maatschappijen (*communitates perfectae, societates perfectae*), wier tradities en regelingen immers in beginsel alle aspecten van het leven en werken van hun leden omvatten. Totale collectiviteiten zijn niet noodzakelijk totalitair. In vele gevallen blijft een groot deel van hun volheid van bevoegdheid werkloos. Totalitaire collectiviteiten zijn overigens zeldzaam, meestal van korte duur (de Sovjet Unie, de Chinese Volksrepubliek onder Mao) of relatief klein (Albanië onder Enver Hoxha, Noord-Korea, sektarische communes, strenge kloosterordes). Bovendien zijn gemeenschappen en maatschappijen niet altijd volstrekt gesloten eenheden, die hun leden geheel afzonderen van de rest van de wereld. Bij contacten van leden met niet-leden is het niet meteen duidelijk of en in hoeverre de interne voorschriften ook de buitenstaanders binden.

II. Utopisme en mensenrechten

Een wonderbaarlijke vermenigvuldiging van rechten...

De belangrijkste innovatie van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (UVRM) was de introductie van zogeheten sociale, economische en culturele rechten.²³ Oppervlakkig beschouwd was dat niet meer dan een uitbreiding van de fundamentele rechten van mensen die in eerdere verklaringen erkend waren. De Verklaring van de Rechten van de Mens en van de Burger, afgekondigd door de Franse Nationale Vergadering in 1789, had melding gemaakt van natuurlijke en politieke of burgerlijke rechten. In 1948 kwamen daar dus sociale, economische en culturele rechten bij. Sindsdien hebben talrijke organisaties van de Verenigde Naties en bewegingen allerhande in beginselverklaringen, programma's en manifesten nog veel meer rechten afgekondigd. Sommige daarvan vonden hun weg naar juridisch bindende verdragteksten of nationale wetgevingen.

Om een overzicht te behouden is men gaan spreken over “generaties van mensenrechten”. De rechten van de eerste generatie lijken nog het meest op de klassieke, natuurlijke of vrijheidsrechten (zelfbeschikking, leven, vrijheid, eigendom). Volgens artikel 3 van de UVRM heeft ieder mens recht op leven, vrijheid en persoonlijke veiligheid. In artikel 17 heet het dat “ieder persoon, hetzij alleenstaand of tot een collectiviteit behorend, recht heeft

23 Zowel de Franse als de Engelse versie van de UVRM is authentiek. Er zijn echter belangrijke verschillen tussen beide teksten die problemen geven bij pogingen om de UVRM om te zetten in bruikbare wet- of verdragteksten “met juridisch effect”. Met dat aspect houden wij hier geen rekening.

op eigendom.” Andere artikelen in de UVRM die aan de klassieke vrijheidsrechten herinneren zijn de artikelen 4, 5, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 18, 19 en 20. Zij erkennen onder andere het recht op een eerlijk proces voor een onafhankelijke en onpartijdige rechter en het vermoeden van onschuld, althans in strafzaken; het recht op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst, op vrijheid van mening en meningsuiting en op vrijheid van vreedzame vergadering en vereniging. Zij verbieden niet alleen slavernij en knechtschap, foltering en wreedaardige, menonwaardige en vernederende behandelingen en willekeurige aanhoudingen, gevangenzettingen en verbanningen, maar ook inmengingen in het privéleven, de familie, de woning of de briefwisseling en aanslagen op de eer en faam van een persoon. Velen denken dat discussies over mensenrechten vooral gaan over dergelijke aangelegenheden. Sommigen lijken zelfs te geloven dat zij pas in 1948 als schendingen van mensenrechten geboekstaafd werden. Dat is een vergissing. Dergelijke daden en feiten waren al strijdig met het klassieke natuurlijke vrijheidsrecht, dat echter niet altijd door de maatschappelijke of politieke autoriteiten ernstig werd genomen – zoals ook vandaag nog de mensenrechten van de UVRM vaak dode letter blijven wanneer de autoriteiten dat opportunity achten.

De burgerlijke of politieke rechten (kiesrecht, gelijkheid voor de wet) vormen de tweede generatie. Strikt genomen gaat het om rechten van burgers, volwaardige leden van de ene of de andere staat. De Franse Verklaring van 1789 maakte nog uitdrukkelijk een onderscheid tussen natuurlijke rechten van mensen en politieke rechten van burgers. De natuurlijke rechten zijn specifiek voor mensen als mensen; politieke of burgerlijke rechten gelden alleen in de relaties tussen een Staat en mensen voor zover zij “lid” zijn van die Staat. Er is geen reden om te veronderstellen dat de voorwaarden van lidmaatschap in alle Staten dezelfde zijn; dat enige Staat alle mensen als zijn burgers kan claimen; of dat men geen mens kan zijn zonder burger van een Staat te zijn of te willen zijn.

In de UVRM worden beide categorieën, “mens” en “burger”, op een hoop gegooid. Dat is een eerste indicatie van het feit dat de

UVRM een uiting is van het maatschappelijke eenheidmodel dat in het vorige essay ter sprake kwam. Artikel 6 heeft het over eenieders recht op erkenning van zijn rechtspersoonlijkheid, maar laat in het midden of dat verwijst naar zijn natuurlijke rechtspersoonlijkheid of naar zijn burgerlijke (positiefrechtelijke) rechtspersoonlijkheid die bij elke wetswijziging een andere inhoud krijgt, ongeacht of de betrokkene het daarmee eens is of niet. De artikelen 7 en 8 kennen mensen rechten toe op gelijke bescherming door de nationale wet en op toegang tot bevoegde nationale rechtscolleges. Volgens artikel 15 heeft ieder mens recht op een nationaliteit, al wordt niet gezegd welke nationaliteit en al evenmin wie daarover beslist. Artikel 21 geeft iedereen het recht deel te nemen aan het beleid van de openbare aangelegenheden van zijn land, maar rept met geen woord over enige grens tussen openbare en andere aangelegenheden en ook niet over wie die grens dan wel zou bepalen. Wij kunnen moeilijk aannemen dat de opstellers van de UVRM de bedoeling hadden aan ieder mens het recht te geven zelf zijn Staat samen te stellen of te beslissen of en hoe een staatswet op hem van toepassing zou zijn. Het zal dus wel zo zijn dat elke Staat autonoom, volgens eigen regels en inzichten, de genoemde (en mogelijk alle andere) artikelen inhoudelijk invult.²⁴ Dan komt bijvoorbeeld artikel 15 erop neer dat van iedere Staat verwacht wordt dat hij een coherente nationaliteitsregeling zou ontwikkelen. Die interpretatie is verenigbaar met het oorspronkelijke idee dat de UVRM niet meer is dan een “morele code” voor Staten. Zij maakt het echter lastig dat artikel te lezen als de bepaling van een recht van mensen.

Lezen we de UVRM als een verklaring van *rechten van mensen* dan lijkt het alsof het begrip “nationale Staat” een noodzakelijke implicatie is van “mensenrecht”. Als dat zo is dan wordt het onmogelijk de mensenrechten van de eerste generatie te interpreteren als klassieke vrijheidsrechten. Het is immers een absurde ge-

24 Vergelijk met J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, “On convient que tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c’est seulement la partie de tout cela dont l’usage importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance.” (Boek 2, hoofdstuk 4).

dachte, dat “de Staat” (in welke gedaante dan ook) een implicatie is van het persoonlijke zelfbeschikkingsrecht van iedere mens.

De derde generatie levert ons de sociale, economische en culturele rechten van de UVRM. Onder die vlaggen komen rechten op werk, een adequaat inkomen, rust, ontspanning, een woning, gezondheidszorg, participatie in het culturele leven – kortom op een bijzondere soort sociaal, economisch en cultureel beleid. De toon wordt gezet in artikel 22:

Ieder mens heeft als lid van de maatschappij, recht op maatschappelijke zekerheid, recht op het verkrijgen van het genot van de economische en culturele rechten die onmisbaar zijn voor zijn waardigheid en voor de vrije ontwikkeling van zijn persoonlijkheid, dank zij de nationale inspanning en de internationale samenwerking, rekening houdend met de organisatie en met de middelen van elk land.

Het gaat dan onder meer over ieders recht op arbeid, op de vrije keuze van zijn arbeid, op billijke en bevredigende arbeidsvoorwaarden en op bescherming tegen werkloosheid. Daarbij horen rechten op gelijk loon voor gelijke arbeid, op een billijke en toereikende vergoeding “die hem en ook zijn gezin een bestaan verzekert dat overeenkomt met de menselijke waardigheid en die, indien nodig, wordt aangevuld door alle andere middelen van sociale bescherming” (art.23). Bovendien heeft iedereen recht op rust en vrije tijd, “inzonderheid op een redelijke beperking van de arbeidsduur en op periodiek betaald verlof” (art.24).

Tot deze categorie behoort bovendien ieders recht op een levensstandaard die voldoende is om zijn gezondheid, zijn welzijn en ook die van zijn familie te verzekeren (art.25). Daarbij wordt uitdrukkelijk verwezen naar voeding, kleding, huisvesting, medische zorgen en “noodzakelijke sociale diensten”, en naar zekerheid ingeval van werkloosheid, ziekte, invaliditeit, weduwschap, ouderdom en “andere gevallen” van ongewild verlies van bestaansmiddelen. Volgens artikel 27 heeft “een ieder het recht vrij deel te nemen aan het culturele leven van de gemeenschap, te genieten van de kunsten en deel te hebben aan de wetenschap-

pelijke vooruitgang en aan de weldaden die er uit voortvloeien.” Volgens artikel 26 hebben wij een recht op opvoeding, dat vooral een recht op onderwijs blijkt te zijn – onderwijs dat in sommige gevallen kosteloos *en* verplicht *en* naar keuze van de ouders moet zijn. Het moet altijd “de uitbreiding van het werk der Verenigde Naties voor het handhaven van de vrede” in de hand werken. Overigens heeft volgens artikel 28 “een ieder het recht dat er, op het sociale en op het internationale vlak, een zodanige orde heerse dat de in deze Verklaring uitgedrukte rechten en vrijheden er volle uitwerking kunnen vinden.” Leven in een verzorgingsstaat die de zaak van de Verenigde Naties toegewijd is, is blijkbaar een fundamenteel mensenrecht.

De UVRM zette het licht op groen voor andere plechtige verklaringen van rechten waarin nog meer mensenrechten werden afgekondigd. Het gaat dan niet langer om rechten van individuele mensen als zodanig maar om rechten van minderheden en groepen die recent of in een ver verleden slachtoffer van discriminatie of verwaarlozing geweest (zouden) zijn, hier of daar in statistische zin onder- dan wel overtegenwoordigd zijn, of om een andere reden bijzondere zorg of aandacht zouden moeten krijgen. Op die rechten maken bijvoorbeeld vrouwen, kinderen, jongeren, ouderen, gehandicapten, allochtonen, homoseksuelen, gevangenen en anderen aanspraak – exacter, georganiseerde groepen en bewegingen die zich als hun woordvoerders en pleitbezorgers opwerpen en actief lobbyen en agiteren voor wetgeving en beleid ten voordele van hun favoriete doelgroep. Van dezelfde orde zijn rechten opgesomd in verklaringen zoals de United Nations Declaration of Rights of Indigenous Peoples.²⁵ Zij hebben betrekking op wat er rest van de oorspronkelijke bevolking in landen waar door verovering of kolonisatie een “zonnevreemd” volk aan de macht gekomen is, en in ruimere zin op de ontwikkelingslanden (veelal oud-koloniën van Westerse mogendheden of gewezen mogendheden). Toch worden zij onder de vlag van “de mensenrechten” voorgesteld: rechten op dekolonisatie, zelfbestuur, internationale rechtvaardigheid en

25 New York, 13 september 2007.

solidariteit (hulpverlening, goedkope leningen, reparaties voor koloniaal onrecht). Kortom, deze rechten veronderstellen dat verschillen (in welvaart, gezondheid, inkomen, status, scholing, mondigheid, macht) onder landen, categorieën of groepen te herstellen consequenties van onrecht zijn. Voor sommigen betekent dat, dat die landen, categorieën of groepen recht hebben op een voorkeurbehandeling (“positieve” discriminatie). Discussies over de inclusie van rechten van [sommige] collectiviteiten in de algemene categorie “mensenrechten”, over negatieve en positieve discriminatie, en over het gebruik van statistische criteria voor de bepaling van rechten laten wij hier overigens buiten beschouwing.²⁶

Nog een andere categorie mensenrechten behelst milieurechten, rechten op duurzame ontwikkeling en voorzorg, biodiversiteit en zelfs de erkenning van de rechten van dieren en planten, zeldzame soorten, bijzondere biotopen, landschappen enzovoort. Het gaat hier om rechten op een bepaald soort planetair management, dat nu blijkbaar ook klimaatbeheersing omvat.²⁷

Hoe het ook zit met de indeling van wat men ons als fundamentele mensenrechten voorschotelt, er zijn blijkbaar weinig dingen waar mensen geen recht op hebben. Met de publicatie van de UVRM was het hek van de dam. Ongeveer elke politieke

26 Het onderwerp leent zich eigenlijk alleen tot satire en persiflage, zoals in Fred Reed, *Justice at Last*, <http://lewrockwell.com/reed/reed222.html> (bekeken op 1 december, 2011). Over de absurditeit van het idee dat rechten niet toekomen aan natuurlijke personen maar aan aspectpersonen (“vrouw”, “kind”, “blind”, “rijk”, “arm”, “blank”, enzovoort), zie Frank van Dun, “The Logic of Law”, *op. cit.*, p. 43-44.

27 United Nations Framework Convention on Climate change (Rio de Janeiro, juni 1992); het Kyoto Protocol (1997). De *Ad Hoc Working Group on Long-term Cooperative Action under the Framework Convention* (Fourteenth session, part 4, Durban, 29 November 2011) eist onder meer erkenning van de “Rights of mother earth: Ensure respect for the intrinsic laws of nature (Art.74.); The recognition and defence of the rights of Mother Earth to ensure harmony between humanity and nature, and that there will be no commodification of the functions of nature, therefore no carbon market will be developed with that purpose (Art.75.); The assurance that in all actions related to forest land, the integrity and multifunctionality of the ecological systems shall be preserved and no offsetting or market mechanisms shall be applied or developed (Art.76.)” <http://unfccc.int/resource/docs/2011/awgla14/eng/crp38.pdf> (bekeken op 23 december 2011).

eis of intentie kon nu onder de vlag van “de mensenrechten” opgevoerd worden.

Wij krijgen een ander perspectief op de mensenrechten wanneer wij ons de vraag stellen wat de UVRM en haar nu wel onoverzichtelijk nageslacht van verklaringen, conventies, protocollen, verdragen en wetten *niet* als mensenrechten erkennen. Nergens is er sprake van een intentie om definitief af te zien van inbreuken op de privacy buiten de context van het onderzoek naar criminele feiten; van militaire en andere fysieke of financiële diensplichten die de persoonlijke vrijheid tot een lachertje maken; van het gebruik van dwang om mensen te verplichten beleid te ondergaan of te steunen dat zij niet met hun geweten of levensinzicht in overeenstemming kunnen brengen; van monetaire inflatie die de koopkracht van spaargelden uitholt; en dergelijke. Men zou kunnen stellen dat, strikt genomen, al die dingen manifestaties van slavernij of verknechting zijn en daarom onder het verbod van artikel 4 UVRM (“Niemand zal in slavernij of verknechting worden gehouden”) vallen. Maar mensenrechten (à la UVRM) kunnen niet “strikt genomen” worden. Zoals wij hieronder zullen zien, is een strikte *theoretische* fundering van die mensenrechten niet mogelijk. Wij worden geacht vrede te nemen met een *pragmatische* fundering (zoals gesuggereerd in artikel 22 van de UVRM). ‘Pragmatische fundering’ is echter stadhuistaal voor ‘geen fundering’. Wat de mensenrechten betreft, geldt “Yours is not to reason why, yours is but to obey and die.”

Van maatschappelijk recht naar mensenrecht

Voor een rechtsfilosofische beschouwing zijn vooral de rechten van de derde generatie – dus de sociale, economische en culturele rechten – van belang. Zij werden als rechten erkend, en wel omdat zij althans in het Westen “juridisch effect” hadden gekregen in de vorm van afdwingbare regelgeving (sociale wetten, arbeidswetten, schoolwetten, en dergelijke) of door formele wetten geautoriseerd beleid (waar men na verloop van tijd “verworven rechten” aan kan ontlenuen). In die zin zijn zij inderdaad maat-

schappelijke “rechten”, kenmerkend voor de hoogontwikkelde Westerse wereld van de twintigste eeuw. Het vergt echter heel wat intellectuele *chutzpah* om zonder blikken of blozen Westerse maatschappelijke rechten als mensenrechten voor te stellen – vooral omdat, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, maatschappelijke rechten geen rechten van mensen zijn maar elementen van de definities van maatschappelijke posities.²⁸

Zolang al die mensenrechten alleen in intentieverklaringen genoemd worden en dus zonder “juridisch effect” zijn, is er niets meer aan de hand dan taalvervuiling – en daar zijn wij na bijna een eeuw van Orwelliaanse Newspeak wel aan gewend geraakt. Wij kunnen het woord ‘recht’ als een losse flodder gebruiken en er dan, Humpty Dumpty indachtig, de betekenis aan geven die ons zint.²⁹ Dat is uiteraard niet aan te raden wanneer we het willen gebruiken in algemene of publieke communicaties, redeneringen en argumentaties over recht en onrecht. Het woord ‘recht’ suggereert immers het begrip “recht”, en dat zit vast in een logisch patroon van vooronderstellingen en implicaties waarin onder andere ook begrippen zoals “plicht”, “verplichting”, “vrijheid”, “gelijkheid” en “afdwingbaarheid” verwickeld zijn. Dingen ‘recht’ noemen die geen recht zijn, leidt tot begripsverwarring en drogredenen. Mensen hebben recht op recht, en wel op *hun* recht. Dat betekent dat zij het recht hebben hun recht desnoods met geweld te verdedigen, te handhaven of terug te winnen. Het lijkt dan ook logisch dat, als de mensenrechten inderdaad rechten zijn, hun gerechte plaats niet de ene of de andere intentieverklaring is maar de harde institutionele werkelijkheid. Kortom, er moeten dan praktische mogelijkheden zijn om ze af te dwingen, zowel op het nationale als het internationale of zelfs het mondiale vlak. De vele pogingen om ze wettelijk en verdragrechtelijk te beschermen en tanden te geven (in de vorm van officiële procedures, regelgevende, rechterlijke en uitvoerende autoriteiten)

28 Zie boven, p. 23.

29 “When I use a word,” Humpty Dumpty said in rather a scornful tone, “it means what I choose it to mean – neither more nor less.” Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass*, 1887, hoofdstuk 6.

zijn dan zonder meer gerechtvaardigd – *als* de mensenrechten rechten zijn. Maar zijn zij dat wel?

Stel dat wij toegeven dat ieder van de in de UVRM en aanverwante documenten genoemde mensenrechten staat voor iets wat op zich begerenswaardig is, voor een onbetwistbaar “goed doel”. Moeten wij dan ook toegeven dat iets afdwingbaar is omdat het goed is, precies zoals recht afdwingbaar is omdat het een recht is? Het antwoord op die vraag is ontkennend. “Een goed doel” is wat anders dan “een recht”. Als de mensenrechten alleen maar “goed” zijn dan is er geen voldoende grond om ze afdwingbaar te maken – dan zijn pogingen om ze af te dwingen veeleer bronnen van onrecht dan van recht. Om die conclusie te vermijden moeten we aannemen dat, althans in beginsel, alles wat “goed” is tegelijkertijd verwezenlijkbaar is – dus dat geen enkel goed ooit ten koste van een ander goed gaat, en dat wij nooit moeten kiezen tussen het ene en het andere goed. Dat is echter een utopische aanname. Als zij niet geldig is dan zijn de mensenrechten slechts retoriek en propaganda voor onderling onverenigbare machtsaanspraken van zelfverklaarde, eigengereide en eigengerechtigde idealisten.³⁰

Recht op Utopia?

Hoe kan men “de vrije keuze” van arbeid of onderwijs verzoenen met het idee dat arbeid een billijke en toereikende vergoeding moet opleveren of dat het onderwijs kosteloos en naar keuze van de ouders (of zelfs van de kinderen) moet zijn? En wat betekent de stelling van artikel 28 over het recht op de *volle* uitwerking van de rechten en vrijheden van de UVRM, als de uitwerking van het ene recht die van andere in de weg staat? Moeten wij concluderen dat mensen recht hebben op wat alleen verwezenlijkbaar is in Utopia, waar er van alles ruim genoeg is voor iedereen en het maken van keuzes bijgevolg geen kosten veroorzaakt? Mensen

30 Kathleen Nott, *The Good Want Power, An essay in the psychological possibilities of liberalism*, Jonathan Cape, London, 1977.

hebben blijkbaar recht op ongeveer alles wat zij begeren, althans wat de stemmingmakende segmenten van de publieke opinie als “goed” of “politiek correct” bestempelen.

Met die vaststelling zitten wij meteen in de sfeer van het utopisch denken. De rechtsidee impliceert immers dat rechten een coherente orde (een rechtsorde) vormen. Dat wil zeggen dat het in principe voor iedereen mogelijk is alle rechten van alle mensen tegelijkertijd te respecteren. Voor de moderne mensenrechten is dat echter zelfs in beginsel niet mogelijk. De een geven waar hij recht op heeft – bijvoorbeeld een woning en goedkope, rolstoelgebruikervriendelijke toegang tot ontspanningslokalen of cultuurtempels – gaat onvermijdelijk ten koste van schaarse middelen. Die middelen zijn dan niet meer beschikbaar om anderen gezondheidszorg, groene ruimte of goedkoop onderwijs te geven – dingen waar zij recht op hebben. Dat is een onvermijdelijk gevolg van de schaarste.

De mensenrechten staan dus onderling op gespannen voet. Zelfs in de rijkste Staten leiden budgettaire beperkingen vaak tot scherpe confrontaties tussen belangengroepen uit verschillende sectoren als onderwijs, huisvesting, vervoer, gezondheidszorg, natuurbeheer, sociale zekerheid, kunst en cultuur en dergelijke. Wat daarin voor hen op het spel staat is het behoud of de uitbreiding van hun aandeel in “de organisatie en de middelen van het land” (UVRM art. 22). Dat men die belangen nu ‘mensenrechten’ noemt, verandert daar niets aan. Het houdt enkel het risico in van een escalatie van de politieke retoriek, nu het vaandel van de mensenrechten over ongeveer alle beleidsdomeinen wappert. Elke overheidsmaatregel is daarmee tegelijkertijd te duiden als een maatregel ter bevordering van een mensenrecht én als een beknotting of verwaarlozing van andere mensenrechten. Kort gezegd, moderne mensenrechten en schaarste gaan niet samen. Alleen in Utopia, waar het probleem van de schaarste opgelost is, kunnen de mensenrechten gerealiseerd worden. Het komt erop neer dat ieder mens recht heeft op Utopia en op de overvloed waar Utopia voor staat. Een evidente implicatie is de cultus van de “economische groei”. Als schaarste de verwezenlijking van de mensenrechten in de weg staat dan moeten de Staten die preten-

deren dergelijke rechten ernstig te nemen, wel inzetten op snelle, desnoods geforceerde ontwikkeling van hun economie.³¹

Een conceptueel dilemma

De mensenrechten van de UVRM zijn bijna zonder uitzondering vatbaar voor onderhandeling en eindeloze compromissen en nuanceringen. Niets rest nog van het idee dat rechten absoluut zijn en dat voor de schending ervan alleen in extreme situaties een verontschuldiging kan worden ingeroepen. Zo ontstaat een onbeperkte ruimte voor het afwegen van het ene recht tegen het andere en dus ook voor een machtsuitbreiding van de politieke, administratieve en rechterlijke staatsorganen die zich daarmee bezighouden. Elk mensenrecht impliceert een recht op meer overheidsbemoediging.³²

Hier rijst een probleem in verband met de interpretatie van de klassieke of natuurlijke vrijheidsrechten van de zogeheten eerste generatie. Voor de verwerkelijking van de andere mensenrechten van de UVRM zijn grootschalige inbreuken op die klassieke vrijheidsrechten hoe dan ook onvermijdelijk, ondanks het feit dat de klassieke vrijheidsrechten een absoluut karakter hebben. Als wij aannemen dat de “vrijheidsrechten” van de UVRM (bijvoorbeeld in de artikelen 3-5, 9-13, 16-20) nog altijd de klassieke vrijheidsrechten zijn, dan staan wij voor een dilemma. Ofwel nemen wij de klassieke vrijheidsrechten ernstig en dan blijft er weinig of geen ruimte voor de sociale, economische en culturele rechten van artikel 22 en volgende; ofwel nemen wij die laatste ernstig en dan blijft er weinig of geen ruimte voor de klassieke vrijheidsrechten.³³ In beide gevallen is de conclusie dezelfde. De aanname, dat de “vrijheidsrechten” van de UVRM nog altijd de klassieke vrijheidsrechten zijn, is onhoudbaar.

31 Zie het derde essay in deze bundel.

32 Zie verder, p. 102.

33 Zie verder, p. 99.

Wij moeten dus wel veronderstellen dat de “vrijheidsrechten” van de UVRM geen vrijheidsrechten in de klassieke zin van het woord zijn, maar net zoals de sociale en andere rechten van de derde generatie aanspraken op overheidsbemoeyenis. Onder die hypothese is vrijheid niet meer dan een van de vele andere begerlijke zaken (zoals onderwijs, gezondheidszorg en sociale voorzieningen allerhande) die de nationale en internationale overheden en hun deskundigen ter afweging in de balans van de politieke beleidsvorming dienen te werpen. Iedereen moet er dan ook op voorbereid zijn dat zijn recht op vrijheid in voorkomend geval plaats zal moeten maken voor het recht van een ander op bijvoorbeeld betaald verlof, kunstgenot of een kunstgebit. De grond van het probleem is dat de mensenrechten van de UVRM hoe dan ook onderling onverenigbaar zijn. De UVRM zelf is niet meer dan onsamenhangende propaganda. Tot omstreeks 1970 was dat voor ongeveer alle juristen een vanzelfsprekende vaststelling. Nu klinkt zij velen als ketterij in de oren. Is er dan iets mis met de bovenstaande analyse?

Een gedachte-experiment

De UVRM mag dan wel ‘universeel’ heten, zij is geen verklaring van de universele rechten van de mens. Zij is een universele verklaring van rechten die onmogelijk gelijktijdig en voor iedereen verwezenlijkbaar zijn. Dat betekent dat de mensenrechten samen geen rechtsorde definiëren. Het volgende gedachte-experiment volstaat om dat aan te tonen. De vooronderstelling ervan is dat de mensenrechten inderdaad rechten zijn.

Stel u voor dat Albert en Filip als schipbreukelingen aanspoelen op een onbewoond eiland. Samen met hen spoelen ook hun mensenrechten aan, onder meer hun recht op arbeid. Hun arbeid is uiteraard een belangrijke factor voor hun overleving. Wat is echter voor hen het belang van het “recht op arbeid” en alles wat daar volgens artikelen 23 e.v. van de UVRM bij hoort? Klaarblijkelijk heeft Albert er recht op dat Filip hem onder billijke en bevredigende arbeidsvoorwaarden tewerkstelt, beschermt

tegen werkloosheid, hem een billijke en toereikende vergoeding betaalt en hem ook nog periodiek betaald verlof toekent. Als Filip hem die dingen niet geeft, dan schendt hij Alberts mensenrecht – en dan heeft Albert in principe het recht Filip te dwingen hem te bezorgen waar hij recht op heeft. Kortom, Alberts recht op arbeid is onder de gegeven omstandigheden een recht op Filip. Zo is ook Filips recht op arbeid niets anders dan een recht op Albert. Als dat “recht op arbeid” werkelijk een recht is, dan heeft ieder van hen het recht de ander te dwingen hem een dienstbetrekking of een vergoeding aan te bieden die bij zijn “menselijke waardigheid” past. Ieder van hen heeft het recht de ander als middel voor de bevrediging van zijn verlangens te behandelen.

Gelijke rechten houden uiteraard niet noodzakelijk gelijke vermogens of gelijke kansen in. Neem aan dat Albert in staat is zijn recht op arbeid af te dwingen. Hij heeft daarbij de keuze om Filip te verplichten ofwel hem in dienst te nemen ofwel hem te beschermen tegen de gevolgen van werkloosheid. Welke keuze zal hij maken? Het vergt niet veel kennis van de geschiedenis om te zeggen dat Albert waarschijnlijk een adequate werkloosheidsvergoeding zal eisen – dat hij zijn macht zal gebruiken om zich als de “vorst” van het eiland te vestigen en te leven van de arbeid van zijn onderdaan, dus te rentenieren op diens kosten. Opmerkingen over de rechten van Filip kan hij beantwoorden met een verwijzing naar artikel 22. Het zal Albert niet moeilijk vallen zijn heerschappij over het eiland voor te stellen als een rechtmatige uitwerking van het recht op arbeid, rekening houdend met “de organisatie en de middelen van het land.” Zolang hij zich niet aan gruweldaden bezondigt, is er volgens de mensenrechtendoctrine van de UVRM geen vuiltje aan de lucht. Achter de mensenrechten staat het recht van de sterkste.

Het is uiteraard denkbaar dat de machtsverhoudingen in balans zijn en dat Albert en Filip zich uitputten in pogingen om hun recht op arbeid tegenover elkaar af te dwingen. Dat is dan hun versie van de oorlog van allen tegen allen, die door Thomas Hobbes werd voorgesteld als de onvermijdelijke consequentie van wat hij het “natuurlijke recht” van de mensen noemde. Over

de incoherentie van dat hobbesiaanse “natuurlijke recht” hadden wij het eerder al.³⁴

Het gedachte-experiment toont aan dat in een eenvoudige situatie met twee personen de rechten van de UVRM geen basis vormen voor het samenleven van mensen. Hieruit volgt niet dat zij dat wel doen in een situatie met drie of meer personen. In een dergelijke situatie zijn weliswaar allerlei coalities mogelijk waardoor naast een vorstelijk eenmansbewind ook een minderheids- of een meerderheidsregime kan ontstaan, maar in de grond verandert er overigens niets. Het gedachte-experiment toont verder aan dat de mensenrechten van de UVRM ons geen andere keuze laten dan die tussen enerzijds een oorlog van allen tegen allen, en anderzijds een sterke staat die zich (met inachtneming van enkele fatsoensnormen) het recht voorbehoudt te beschikken over het leven, de vrijheid en de middelen van zijn onderdanen.

Dat betekent uiteraard niet dat er behalve een oorlog of een overheersing van de een door de ander geen andere uitkomsten mogelijk zijn op het eiland. Stel dat Albert en Filip over genoeg gezond verstand beschikken om in te zien dat zij geen belang hebben bij onrecht in de vorm van oorlog of verknechting. Wellicht ontdekken zij dan dat de mensenrechten van de UVRM niets te maken hebben met recht in de klassieke zin van het woord, dus met de vreedzame samenleving en samenwerking van mensen op voet van gelijkheid.

Recht op maatschappelijke willekeur

Het hierboven besproken dilemma verdwijnt indien wij ons gedachte-experiment in Utopia situeren. Dat daar de schaarste overwonnen is, betekent dat de bewoners van Utopia alles hebben wat zij begeren – waar zij dus recht op hebben. Kortom, de mensenrechten zijn in Utopia wel samen realiseerbaar, maar zij zijn er ook overbodig. Buiten Utopia, in “het rijk van de schaars-te”, zijn mensenrechten echter geen bron van orde maar van con-

34 Zie p. 38.

flicten. Het mensenrechtendiscours is een universele strijdzang op de tonen waarvan bewegingen, partijen, Staten en soms ook gewapende bendes en legers tegen elkaar optrekken. De in rozengeur en maneschijn badende mensenrechten van de ene zijn voor anderen sinistere, particuliere groeps-, klassen- of nationale belangen.

Wiens mensenrecht zal moeten wijken voor dat van een ander? Wie zal beslissen welke begeerten ('mensenrechten') eerst en in welke mate zullen bevredigd worden? Eén antwoord op die tweede vraag is alvast a priori uitgesloten, namelijk het antwoord dat stamt uit de tijd voor de uitvinding van de moderne mensenrechten: iedereen heeft het recht voor zichzelf te beslissen in welke volgorde of mate hij zijn begeerten met zijn middelen zal trachten te bevredigen, onverminderd de rechten van anderen. "The right to the pursuit of happiness" noemde Thomas Jefferson dat recht om op eigen verantwoordelijkheid en met eigen middelen – dus niet ten koste van anderen – het geluk na te streven. Het was geen conflictgenererend recht omdat het geen aanspraken op andermans persoon of middelen impliceerde. De moderne mensenrechten zijn echter niets anders dan aanspraken op anderen en hun middelen. Weliswaar zijn de mensenrechten in de eerste plaats aanspraken die "de politiek" (de Staat) moet proberen te beantwoorden met gepast beleid, maar dat beleid is bijna altijd dwingend en afdwingbaar. Het gaat hier dus indirect ook om aanspraken op andere mensen. Het is dan een kleine stap de middenterm, 'de Staat', buiten beschouwing te laten en te stellen dat iedereen de mensenrechten van iedereen behoort te respecteren. Zo komt men tot de idee van de "horizontale werking" van de mensenrechten. Dat betekent dat men niet langer een onderscheid maakt tussen *mensen* (particuliere of private natuurlijke personen) en *burgers* (die creaturen van de staatswet zijn en als zodanig onderling verwisselbare delen van de artificiële publieke rechtspersoon die de Staat is). De mens "in mensenrechtelijke zin" is een artificiële constructie van de wet.

Mensenrechten veronderstellen aldus het bestaan en de werkzaamheid van een politiek georganiseerde maatschappij. Zij zijn maatschappelijke rechten, geen rechten van mensen als zodanig

maar van posities in een met politieke middelen georganiseerd systeem van voorzieningen. Dat systeem moet er maar voor zorgen dat de mensen die het onder zijn voogdij of curatele houdt alles krijgen wat zij voor hun geluk nodig hebben. Dat betekent dat iedereen er recht op heeft dat de politieke overheden in zijn belang andere mensen belasten en aan wettelijke en beleidsregels onderwerpen. Het betekent ook dat niemand het recht heeft zich aan dergelijke belastingen en reguleringen te onttrekken, ook als hij zou afzien van zijn belastingaanspraken op anderen.

Daar ligt de politieke potentie van het mensenrechtendiscours. Het houdt een naar historische maatstaven ongehoorde machtiging in van het politieke bedrijf. De klassieke rechtsstaat werd geacht zijn legitimiteit te ontleen aan zijn dienstbaarheid aan het recht – de rechtsorde van mensen die in vreedzame samenleving met anderen met eigen middelen en op eigen verantwoordelijkheid hun geluk nastreven. De moderne staat ontleent zijn legitimiteit aan zijn dienstbaarheid aan de mensenrechten – aan zijn vermogen om langs politieke weg schaarse middelen bij de ene groep weg te nemen om ze aan een andere toe te wijzen. Ook die voorwaarde van legitimiteit baadt in een utopisch licht. Utopia is een maatschappij waar alles goed geregeld is, weliswaar niet volgens de algemene rechtsbeginselen van vrijheid, gelijkheid en persoonlijke verantwoordelijkheid maar volgens een perfect uitgekiend maatschappelijk beleid. Utopia is de plaats waar het beleid geen weerstand meer ondervindt. Buiten Utopia ligt dat uiteraard anders. Met het mensenrechtendiscours kan men elke weerstand tegen het nationale beleid voorstellen als een aantasting van het ene of het andere, door de politieke agenda bepaalde, prioritaire mensenrecht. Tegelijkertijd geeft dat discours de politieke oppositie alle retorische middelen in handen om het nationale beleid aan te vallen met een agenda die andere mensenrechten prioriteit geeft. De mensenrechten leiden zo tot een verscherpte politisering van alle menselijke relaties. In een dergelijke omgeving komt het erop aan bijzondere mensenrechten zodanig veel gewicht te geven dat zij andere mensenrechten kunnen overtroeven.

Een voorbeeld van de “weging” van mensenrechten vinden wij in de basisdocumenten van de Wereldgezondheidsorganisatie (WGO), een onder de auspiciën van de Verenigde Naties opgerichte technocratie. In de preambule van haar “constitutie” vinden wij de volgende utopische definities van gezondheid en het recht op gezondheid:

Gezondheid is een toestand van volledig fysiek, mentaal en sociaal welzijn en niet slechts de afwezigheid van ziekte of letsel.

Het genot van de hoogst bereikbare maat van gezondheid is een van de fundamentele rechten van ieder mens zonder onderscheid van ras, religie, politieke overtuiging, economische of sociale situatie.³⁵

Wat valt er buiten een zo breed begrip van gezondheid? Wat moeten wij ons voorstellen bij “de hoogste bereikbare maat van compleet welzijn”? Is de laagste bereikbare maat van *compleet* welzijn niet genoeg? Nuchter beschouwd zijn de gegeven definities retorische nonsens, maar het is wel nonsens in een fundamenteel statuut. De functie van een dergelijk statuut, zeker voor een gespecialiseerde instelling als de WGO, is bevoegdheden afbakenen, maar hier valt er niets buiten het afgebakende gebied. De WGO maakt aanspraak op interventierecht in alle aangelegenheden die de kwaliteit van een mensenleven zouden kunnen beroeren. Zij maakt daarmee ook aanspraak op onbeperkte middelen om haar utopische doelstelling te realiseren.

Een ander voorbeeld is het zogeheten verzorgingsbeginsel waarvoor nu eveneens de status van fundamenteel mensenrecht wordt opgeëist. Artikel 191§2 van het EU Verdrag stelt dat het milieubeleid van de Unie gebaseerd zal zijn op dat beginsel. Bij de onderhandelingen over het aanvullende verdrag van Amsterdam (1997) werd volgende formulering gehanteerd: “De afwezigheid van zekerheid, gegeven onze huidige wetenschappelijke kennis, mag geen reden zijn om niet onmiddellijk maatregelen te nemen

35 Zie http://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf, (Bekeken op 3 november 2011).

om het risico te voorkomen van grote en onomkeerbare schade aan het milieu, tegen een aanvaardbare kostprijs.” In die formulering is het voorzorgsbeginsel een vuistregel voor het beslechten van discussies over het milieubeleid. De Europese Commissie houdt zich dan ook aanbevolen om meer concrete richtlijnen te formuleren:

Het Verdrag geeft geen definitie van het voorzorgsbeginsel; het schrijft het slechts een keer voor – ter bescherming van het milieu. In de praktijk is de toepassing ervan echter veel ruimer. Dat is in het bijzonder het geval wanneer er op basis van voorlopige, objectieve wetenschappelijke evaluaties redelijke gronden lijken te zijn voor bezorgdheid dat mogelijk gevaarlijke effecten op het milieu en de gezondheid van mensen, dieren en planten onverenigbaar zouden kunnen zijn met de hoge graad van bescherming die voor de Gemeenschap gekozen is.³⁶

Wij laten hier buiten beschouwing dat voorkomen niet altijd beter is dan genezen. Voorzorg impliceert immers vaak risico's en kosten die zwaarder wegen dan dat waartegen men zich wil verzekeren. Afgezien daarvan, wat valt buiten het bereik van op *voorlopige evaluaties* gebaseerde *bezorgdheid* (van wie?) over *potentieel* gevaarlijke effecten die *mogelijk onverenigbaar* zijn met een gekozen (door wie?) *hoge* graad van bescherming (tegen wat?) van het milieu en de gezondheid van mensen, dieren en planten? En dat zijn dan nog maar de criteria die *in het bijzonder* gelden! Uiteraard zal de Commissie zich ook wel willen uitspreken over de vraag, welke kostprijs aanvaardbaar is. In haar interpretatie is het voorzorgsbeginsel een vrijbrief voor willekeur in het administratieve en politieke gebruik van statistieken.

De machtsaanspraken van de WGO en de Commissie (en andere technocratische bureaucratieën) zouden ongetwijfeld op meer scepsis stuiten (en wellicht nooit in fundamentele documenten terechtgekomen zijn), als zij niet achter de mensenrechtelijke

36 'Communication from the Commission on the Precautionary Principle' van 2 februari 2000. http://ec.europa.eu/dgs/health_consumer/library/pub/pubo7_en.pdf. (Bekeken op 3 november 2011).

sluier schuilgingen. *Ex falso sequitur quodlibet* – uit wat niet waar is of kan zijn, kan men om het even wat afleiden. De mensenrechtendoctrine van de UVRM kan (buiten Utopia) niet waar zijn. Men kan er om het even welk – en dus geen enkel – beleid mee verantwoorden.

Mensenrechten versus natuurlijke rechten

In de UVRM (1948) werd geen moeite gespaard om continuïteit met het verleden te suggereren. De eerste zinnen van de preambule zijn bijna letterlijk overgenomen uit de Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger, het manifest van de Franse revolutie (1789). Het verschil zit in de toevoeging van een citaat van Franklin D. Roosevelt. Twee van zijn “vier vrijheden”³⁷ (mensen moeten *vrij van angst* en *vrij van behoefte* kunnen leven) drukken de utopische geest van de UVRM uit, waarvan in het document uit 1789 geen spoor te bekennen is.

De poging om continuïteit te suggereren blijkt ook wanneer wij in beide verklaringen het eerste artikel lezen. Daarin staan vrijheid en gelijkheid in rechten centraal. Een verschil is de retoriek van ‘waardigheid’ en ‘broederschap’ in de jongere verklaring. Zij dook pas in 1848 in de Franse constitutionele teksten op, dus op het hoogtepunt van een golf van nationalistische en socialistische agitatie. Belangrijker is dat de Verklaring van 1789 stelt dat mensen van bij hun geboorte vrij en gelijk in rechten zijn *en blijven*. Dat ‘blijven’ is er in de UVRM tekst niet langer bij.

Art.1 (1789): 1. Van bij hun geboorte zijn en blijven mensen vrij en gelijk in rechte.

37 President’s Address to the 77th Congress, January 6th, 1941. [http:// www.americanrhetoric.com/speeches/fdrthefourfreedoms.htm](http://www.americanrhetoric.com/speeches/fdrthefourfreedoms.htm) (bekeken op 1 december 2011).

Art.1 (1948): 1. Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren. Zij... behoren zich jegens elkander in een geest van broederschap te gedragen.

Zoals we eerder al zagen, maakt de UVRM geen gewag van het verschil tussen 'mens' en 'burger'. Zij gooit de rechten van mensen en de rechten van de burger op een hoop. In artikel 2 van de oudere Verklaring stond nochtans dat de burger en zijn rechten niet meer waren dan instrumenten, artificiële middelen, om de rechten van mensen te vrijwaren:

Art.2 (1789): Het doel van iedere politieke vereniging is het behoud van de natuurlijke en onvervreembare rechten van de mens; deze rechten zijn de vrijheid, de eigendom, de veiligheid en het verzet tegen onderdrukking.

De Verklaring van 1789 gaf in haar artikel 4 een uitdrukkelijke en klassieke definitie van vrijheid. Artikel 5 vermeldde de logische consequentie daarvan voor de beperking van de bevoegdheid van de wetgevende macht:

Art.4 (1789): De vrijheid bestaat erin, alles te kunnen doen wat een ander niet schaadt...

Art.5 (1789): De wet heeft slechts het recht handelingen te verbieden die schadelijk zijn voor de samenleving.

Niets daarvan is terug te vinden in de UVRM.

Art.3 (UVRM): Een ieder heeft recht op leven, vrijheid en onschendbaarheid van zijn persoon.

Art.17 (UVRM): Een ieder heeft recht op eigendom, hetzij alleen, hetzij tezamen met anderen.

Leven, vrijheid, eigendom, onschendbaarheid van zijn persoon – het zijn allemaal dingen waar mensen *recht op hebben* zoals zij ook *recht hebben op* ontspanning, huisvesting, werkzekerheid, cultuurgenot. Of het recht op onschendbaarheid van de persoon meer inhoudt dan alleen het verbod op slavernij en foltering, daar hebben wij het raden naar. In geen geval impliceert het enige beperking van de belasting- en reguleringsmachten die

de overheden nodig hebben om gestalte te geven aan de mensenrechtenmix die zij prioritair achten. De overheid oordeelt als soevereine wetgever en bestuurder over de prioriteiten van het beleid en de mensenrechten die het dient. Bovendien dreigt er altijd de “horizontale werking” van de mensenrechten.

Noteer dat “horizontale werking” een logische implicatie is van de klassieke of natuurlijke vrijheidsrechten, die immers uitdrukkingen zijn van het feit dat iedere mens evenzeer een mens is als elke andere en evenzeer een eigen leven te leiden heeft als elke andere. “Vrijheid onder gelijken” of “Respect voor de andere als een andere mens” is alleen als horizontale verhouding denkbaar. Met betrekking tot de moderne mensenrechten betekent “horizontale werking” echter dat wat de Staat moet / niet mag doen ook zijn burgers moeten / niet mogen doen. De Staat mag niet discrimineren; dus mogen ook de burgers dat niet doen. De Staat moet voor iedereen een adequate levensstandaard waarborgen; dus moeten ook de burgers dat doen. Enzovoort. Formeel gezien, is daar niets op aan te merken. Burgers *zijn* creaturen van de Staat; zij zijn wat de Staatswetten bepalen wat zij zijn. Omdat de mensenrechtendoctrine echter geen onderscheid maakt tussen “mens” en “burger” komt dat erop neer dat mensen in werkelijkheid alleen rechten hebben voor zover zij onderdanen van een overheid zijn, precies zoals burgers formeel beschouwd slechts onderdelen van een Staat zijn. Dat betekent echter dat de idee van de horizontale werking van de mensenrechten fundamenteel incoherent is. De formele gelijkstelling van Staat en burger heft immers de werkelijke ongelijkheid tussen overheid en onderdaan niet op. Het is zonder meer onzinnig die ongelijkheid als een horizontale relatie voor te stellen. De moderne mensenrechten zijn rechten *op* anderen, zij het rechten die men alleen via een beroep op de overheid kan uitoefenen. “Horizontale werking” leidt ertoe dat bij elk politiek geactiveerd mensenrecht druk ontstaat om het niet alleen tot overheidsbeleid te maken maar ook af te dwingen tegenover particulieren (individuen, hun verenigingen en ondernemingen). Die particulieren verliezen dan de wettelijke mogelijkheid om naar eigen inzicht, volgens hun normen en waarden, over hun fysieke, intellectuele, affectieve en financi-

ele vermogens te beschikken. Zij worden beschouwd als dienaars van de Staat. Wat kunnen “leven”, “vrijheid”, “eigendom” en “on-schendbaarheid van de persoon” dan meer zijn dan lege hulzen? De Verklaring van 1789 noemt in haar artikel 2 vrijheid en eigendom ‘natuurlijke en onvervreembare rechten’. De UVRM gewaagt niet langer van natuurlijke rechten. Zij stelt ook niet dat vrijheid en eigendom rechten van natuurlijke personen (mensen) *zijn*. Integendeel, zij stelt dat mensen *recht hebben op* vrijheid en eigendom. ‘Recht hebben op’ is de standaardformule in de UVRM; zij komt niet voor in de Verklaring van 1789. Precies daar, in de formulering van de ter discussie staande rechten zelf, zit het belangrijkste logische en dus ook filosofische verschil.

“Rechten op” kunnen geen fundamentele rechten zijn. Naar hun vorm beschouwd zijn zij aanspraken. Als zodanig zijn zij rechtsgeldig alleen als zij gebaseerd zijn op een recht.³⁸ Mensen hebben recht *op* iets, als dat iets hun recht *is*.³⁹ Iemand die mij zijn auto verkoopt heeft ‘recht op betaling’ voor het geleverde voertuig; hij kan mij rechtsgeldig aanspreken om die betaling te eisen. De reden is echter niet dat hij een algemeen “recht op betaling” of een “recht op geld” heeft; de reden is dat de auto in kwestie zijn eigendom is en blijft zolang niet aan de overeengekomen voorwaarden voor de eigendomsoverdracht voldaan is. Om soortgelijke redenen heeft de bakker recht op betaling van het door hem geleverde brood en de bestolene recht op de terug-gave van zijn eigendom. Tegenover de aanspraak van de bakker op betaling staat de verplichting die de koper op zich genomen heeft om het brood te betalen. Beide, de verplichting en de aanspraak, hebben hun grond in het eigendomsrecht van de bakker. Dat geldt ook voor de bestolene: hij heeft een rechtsgeldige aanspraak op de gestolen goederen omdat dat *zijn* goederen zijn.

38 Legisten en positivisten zullen hier zeggen “Aanspraken zijn rechtsgeldig alleen als zij gebaseerd zijn op een wet” – maar dat is in deze context evident een *petitio principii*. Een overheid kan slechts rechtsgeldig aanspraak maken op de gehoorzaamheid van haar onderdanen indien zij het recht heeft bindende wetten, voorschriften of bevelen uit te vaardigen. Zij kan dat recht uiteraard niet bewijzen met een verwijzing naar het feit dat zij wetten, bevelen en voorschriften uitvaardigt en zo doende aanspraak maakt op gehoorzaamheid.

39 Zie boven, p. 70.

Ieder mens heeft dus een rechtsgeldige aanspraak op respect voor zijn recht. Als dat respect alleen in de vorm van een bepaalde prestatie betoond kan worden, dan kan hij rechtsgeldig aanspraak maken op de levering van die prestatie of op een vergoeding voor de niet-levering ervan. In die zin zijn “rechten op” alleen te beschouwen als afgeleide producten van een recht, en wel als bijzondere vormen van de rechtsgeldige aanspraak op respect voor dat recht.

De UVRM stelt de mensenrechten voor als “rechten op”, dus als rechtsgeldige aanspraken. Zij laat ons in het ongewisse niet alleen over het recht of de rechten waarop die aanspraken rechtsgeldig gebaseerd zouden zijn, maar ook over de feitelijke grond of oorzaak van die rechten zelf. Volgens de Verklaring van 1789 zijn mijn leven, mijn vrijheid en mijn eigendom mijn recht. Beslissingen daarover komen rechtens aan mij toe omdat zij de concrete uiting zijn van mijn fysiek bestaan als natuurlijke persoon. Ik heb bijgevolg een rechtsgeldige aanspraak op mijn leven, mijn eigendom, mijn vrijheid omdat die dingen mijn recht zijn. Ik heb een dergelijke aanspraak tegenover om het even wie beslag zou (willen) leggen op mijn leven, vrijheid of eigendom. Volgens de UVRM heb ik echter slechts aanspraken – die zij ‘rechten’ noemt – op leven, op vrijheid en op eigendom. Op *wiens* leven, vrijheid en eigendom ik dan wel recht zou hebben, dat staat er niet bij. Dat zou ook niet kunnen. De distributie en de rantsoenering van vrijheden, eigendommen en levenskansen zijn immers beleidskwesties.

De Verklaring van 1789 bepaalde, geheel in overeenstemming met de klassieke opvattingen, wat de rechten van mensen zijn. Die rechten waren aanwijsbare bestaande dingen, reële eigenschappen van reële mensen. In de UVRM worden de mensenrechten opgehangen aan iets wat als ‘de hoogste verzuchting van ieder mens’ en ‘het gemeenschappelijke ideaal te bereiken door alle volken en alle naties’ werd afgekondigd. De consecratie van die transformatie van het recht is de ware betekenis van de UVRM – de triomf van de utopische verbeelding over de nuchtere realiteitszin van de Westerse juridische traditie. Van een objectief beschrijfbaar bestaanswijze die men al dan niet respecteert, wordt

het recht een arbitrair subjectief maar toch met staatsdwang en desnoods geweld te verwerkelijken ideaal.

Menselijke waardigheid

Men zou de hierboven gestelde diagnose kunnen betwisten met een verwijzing naar artikel 1 van de UVRM:

Art.1: Alle menselijke wezens worden vrij en gelijk in waardigheid en in rechten geboren.

Ook elders in de UVRM verschijnt de term ‘waardigheid’. Zegt de UVRM dan niet dat ieders fundamentele recht zijn waardigheid is? Zegt zij niet dat ieder mens rechtsgeldig aanspraak kan maken – dus recht heeft – op respect voor zijn waardigheid? Ongetwijfeld, maar verhelderend is dat niet. Waardigheid in de gewone zin van het woord is immers niet iets dat alle mensen als zodanig hebben. Wie daaraan twijfelt, hoeft slechts de krant open te slaan of een aflevering van een “reality show” op televisie te bekijken.

Nu is de verwijzing naar “de menselijke waardigheid” niet ongewoon in de rechtsfilosofie, waar de term inderdaad een bijzondere betekenis heeft. Hij dient daar om aan te duiden dat alle mensen als zodanig rechten hebben die zij ook in volle wederkerigheid dienen te respecteren. Hij zegt echter niet welke rechten mensen hebben noch waarom zij die hebben. Zonder een duidelijke aanwijzing van een objectieve grondslag van het fundamentele recht van mensen is ‘menselijke waardigheid’ niet meer dan een holle frase en blijven de mensenrechten aanspraken zonder rechtsgrond.

Voor de klassieke rechtsfilosofie is de relevante grondslag het feit dat een mens normaliter een “animal rationis capax” is, een met rationele vermogens begaafd levend wezen van een soort die geacht wordt zich juist door die vermogens te onderscheiden van andere soorten van levende wezens. Voor de klassieke rechtsfilosofie zijn die rationele vermogens de natuurlijke kenmerken die de mensen onder alle andere levende wezens hun

specifiek menselijke waardigheid verlenen. Zij maken het mogelijk en zinvol mensen als natuurlijke personen (morele subjecten, rechtssubjecten)⁴⁰ te beschouwen, hun woorden en daden volgens ethische en juridische criteria te beoordelen en hun eerlijkheid en waarachtigheid ter discussie te stellen. Zij zijn ook de grondslag voor het recht dat ieder mens precies als natuurlijke persoon heeft. Dat fundamentele recht is het zelfbeschikkingsrecht, het recht om naar eigen inzicht, maar rekening houdend met het identieke recht van ieder van zijn soortgenoten, zijn leven te leiden.

Een natuurlijke persoon is een natuurlijk rechtssubject. Hij heeft, zoals dat heet, een rechtsbewustzijn. Hij kent het verschil tussen recht en onrecht, begrijpt wat het is rechten te hebben, te handelen binnen de perken van het recht, rechten van anderen te respecteren of te schenden, onrecht te lijden enzovoort. Het is zinvol mensen als rechtvaardig of onrechtvaardig te beoordelen precies omdat zij rechtssubjecten of personen zijn. Hoewel er mensen zijn die door een biologisch of andersoortig ongeluk helemaal niet als persoon kunnen functioneren, zijn veruit de meeste mensen rechtssubjecten in de bedoelde zin, al zijn er genoeg lieden die desondanks niet geneigd zijn veel respect te tonen voor het zelfbeschikkingsrecht van anderen.

Mensenrechten en dierenrechten

Wat is de grondslag van de mensenrechten die de UVRM ons zo gul toekent? De tweede zin van artikel 1 lijkt te suggereren dat wij de menselijke waardigheid dienen op te vatten in de zin van de klassieke rechtsfilosofie: "Alle mensen [...] zijn begiftigd met verstand en geweten, en behoren zich jegens elkander in een geest van broederschap te gedragen." Een dergelijke interpretatie stelt ons echter voor een probleem: de meeste mensenrechten van de UVRM hebben helemaal geen verband met de redelijke natuur van de mensen of hun vrijheid. Een groot aantal van die rechten – in het bijzonder de sociale en economische rechten – lijkt zo overgenomen te zijn uit het charter van een vereniging voor

40 Frank van Dun, *Het fundamenteel rechtsbeginsel*, op. cit.

de bevordering van dierenwelzijn. Strikt genomen bepaalt een dergelijk charter niet meer dan een “morele code” voor mensen in hun omgang met dieren. Men kan er geen dierenrechten uit afleiden. Evenmin kan men uit een morele code die orkestleden voorhoudt goed zorg te dragen voor hun instrument “rechten van muziekinstrumenten” afleiden. Op dezelfde wijze kunnen wij het hebben over de rechten van de kunst, het culturele patrimonium, het historische landschap, het milieu en de planeet. Openden de sociale, economische en culturele rechten een doos van Pandora (“ieder mens heeft recht op alles”), de dierenrechten openden een nog veel grotere doos (“alles heeft rechten zoals mensen rechten hebben”).

Het is voor velen echter blijkbaar erg moeilijk te weerstaan aan de verleiding de morele code voor omgang met dieren te upgraden tot een stelsel van afdwingbare plichten van mensen waar dan “rechten van dieren” tegenover staan. Dan ligt de conclusie voor de hand. Dieren hebben recht op een goede behandeling. Zij hebben recht op voldoende verzorging, huisvesting, voeding, rust, bewegingsruimte en dergelijke; zij mogen niet aan folteringen of wreedaardige straffen onderworpen worden; en althans wilde en exotische dieren mogen ook niet verhandeld of in gevangenschap gehouden worden.

Die zogeheten dierenrechten zijn uiteraard niet gebaseerd op de redelijke natuur van dieren noch op het idee dat dieren met een geweten begaafd zouden zijn. Zij zijn gebaseerd enerzijds op het feit dat dieren lust en onlust voelen en anderzijds op menselijke fatsoensnormen. Die grondslagen zijn echter niet voldoende om dieren als rechtssubjecten of personen te beschouwen. Het heeft geen zin hun gedrag rechtvaardig of onrechtvaardig te noemen of te speculeren over hun rechtsplichten. Het heeft evenmin zin ons voorstellingen te maken van dieren die afspraken of afspraken maken of betwisten, rechten afdwingen, overdragen of er afstand van doen, de rechten van andere dieren respecteren en dergelijke.

Ook hier staan wij voor een dilemma. Ofwel zijn dierenrechten rechten in de klassieke zin van het woord – en dan staan tegenover de rechten van dieren ook plichten van dieren. Ofwel

hebben de rechten van mensen hun grond in een eigenschap die zij delen met andere diersoorten, en is er dus geen verschil tussen menselijke en dierlijke “waardigheid”, en geen verband tussen “rechten hebben” en “een persoon zijn”. Maar dan is het niet langer zinvol te spreken over plichten en verplichtingen van mensen.

Om zowel mensen- als dierenrechten onder een coherent begrip te vatten, zouden wij moeten aannemen dat de zogeheten mensenrechten van de UVRM evenmin rechten van mensen zijn als de zogeheten dierenrechten rechten van dieren zijn. Mensenrechten *en* dierenrechten zijn dan maatschappelijke constructies, reflecties van effectieve machtsaanspraken van mensen voor wie hun medemensen geen gelijken maar minderen zijn. Uiteindelijk komt dat neer op de verwarring van recht en macht: “Recht is [politieke, maatschappelijk georganiseerde] macht – en wee degenen die er niet in slagen aan de macht te komen!”

Waardigheid en begeerte

Wij hebben gezien dat bijna al de mensenrechten van de UVRM dezelfde vorm hebben. Zij zijn aanspraken op begeerlijke dingen. Wij kunnen ze daarom alleen als rechtsgeldig beschouwen als wij aannemen dat de grond ervan een recht is. De UVRM noemt dat recht niet. Wij kunnen uit de tekst echter afleiden dat het een recht moet zijn dat wij alleen kunnen respecteren door de begeerten van de betrokkene te vervullen, dus door te doen wat hij verlangt (voor zover dat niet dingen als het folteren of in slavernij houden van anderen omvat). Kortom, wat iemand begeert, is zijn recht. Daarom kan hij als mens rechtsgeldig aanspraak maken op wat hij begeert, althans voor zover het iets is dat genoeg anderen ook wel willen hebben, doen of zijn – want uiteraard hebben anderen eveneens recht op wat zij begeren.

Als wij ons laten leiden door de tekst van de UVRM dan moeten wij zeggen dat de waardigheid van de mens ligt in zijn behoefte of begerigheid, in zijn wens en ambitie zichzelf te bevredigen. Haar oorzaak is zijn hebzucht en machtsdrang of, voor wie het graag wat mooier voorstelt, zijn verlangen naar een ideale wereld waarin het hem aan niets ontbreekt. Wanneer wij

een ander niet geven wat hij verlangt dan waarden wij hem niet als wat hij is, namelijk een mens. Wij doen hem dan onrecht aan. Dat is in een notendop de filosofie van de ‘mensenrechten’.

De wonderbaarlijke vermenigvuldiging van mensenrechten waar wij de laatste decennia mee geconfronteerd werden, krijgt hier een onmiddellijke verklaring. Als mensenrechten niets anders zijn dan rechten op wat mensen willen of begeerlijk vinden, dan is het niet moeilijk *ad libitum*, *ad infinitum* en *ad nauseam* alsmaar meer rechten te bedenken. Er is echter geen inflatie van rechten zonder depreciatie van rechten. Uw gisteren verworven recht is nu al een deel van zijn waarde kwijt omdat het in conflict komt met rechten die anderen vandaag verworven hebben. Dergelijke conflicten zijn onontkoombaar omdat al die mensenrechten aanspraken zijn op schaarse goederen en middelen, met inbegrip van de schaarse tijd, arbeidskracht en vermogens van andere mensen.

Hobbes en de mensenrechten

De hierboven geschetste “filosofie van de mensenrechten” is ouder dan de UVRM. De eerste volwaardige uitdrukking ervan vinden wij in de geschriften van Thomas Hobbes, de zeventiende-eeuwse apologet van het vorstelijke absolutisme. Zijn interpretatie van het natuurlijke recht van de mensen is de kiem waaruit de hedendaagse mensenrechten ontsproten zijn.

De grote lijn van Hobbes’ betoog is bekend:⁴¹ ieder mens heeft van nature het recht naar eigen inzicht alles – maar dan ook alles – te doen wat hij nodig of nuttig acht voor zijn zelfbehoud. Wat ik wil en kan doen, dat heb ik het recht te doen. De voor ons interessante implicatie is dat iedereen van nature het recht heeft anderen eenzijdig te belasten, zelfs gevangen te nemen, in slavernij te houden of te doden. Het is “een recht op alles, zelfs op

41 Zie boven, p. 38.

het lichaam van een ander”.⁴² Welnu, aldus Hobbes, als iedereen op grond van dat recht zou handelen, dan zou het resultaat een universele oorlog van allen tegen allen zijn.

Laten wij de dingen bij hun naam noemen. Wat Hobbes zei, was dat onrecht plegen (anderen eenzijdig belasten, in knechtschap houden, doden) het natuurlijke recht van ieder mens is. Kortom, recht is onrecht. De fundamentele keuze voor de mensen is dus niet de keuze tussen recht en onrecht. Wat dan wel? Het antwoord van Hobbes was ondubbelzinnig: de fundamentele keuze is die tussen georganiseerd en ongeorganiseerd onrecht, tussen de orde van een soeverein belastingmonopolie en de wanorde van vrije belastingconcurrentie.

In de argumentatie van Hobbes verscheen de belastingmacht van de overheid als de organisatie van het natuurlijke (on)recht van alle mensen, dat in zijn ongeorganiseerde variant niets dan onheil brengt. Alleen een dwaas zou zich niet akkoord verklaren met een keuze voor de organisatie en monopolisering van het (on)recht, *als* wilde belastingconcurrentie het enige alternatief is. Volgens Hobbes zullen verstandige mensen dus wel inzien dat zij hun natuurlijk recht moeten neerleggen en afstand doen van hun vermogen naar eigen inzicht te handelen – van hun natuurlijke menselijkheid. De Staat wordt op die manier gerationaliseerd als de uitkomst van een maatschappelijk verdrag, de overheid als de soevereine uitvoerder van de wil van allen die aan zijn macht onderworpen zijn. De essentie van dat verdrag is immers dat de onderdanen zich er individueel toe verbinden zich te vereenzelvigen met de soevereine macht en in het bijzonder zichzelf te beschouwen als de auteurs van al diens daden. Kortom, al wat de Staat zijn burgers aandoet, dat worden die geacht zichzelf aan te doen. Bijgevolg is er hoegenaamd geen onrecht in de Staat, want “niemand lijdt onrecht door een daad waar hij zelf mee ingestemd heeft.”⁴³

42 Hobbes, *Leviathan*, Hoofdstuk 14. “[E]very man has a right to every thing, even unto another’s body.”

43 Hobbes, *Leviathan*, Hoofdstuk 15. “Whatsoever is done to a man, conformable to his own Will signified to the doer, is no Injury to him.”

Van natuur naar fictie

De hobbesiaanse Staat, die zijn onderdanen geen onrecht kan aandoen omdat zij geacht worden hem als de uitdrukking van hun wil te aanvaarden, is uiteraard een fictie. De betekenis van het maatschappelijke verdrag is dat mensen afspreken die fictie voor werkelijkheid te nemen en haar als grondslag voor het verplichtend karakter van de staatswetten te beschouwen. Hoe de verhoudingen in de Staat ook mogen verschijnen in een natuurlijke menselijke beschouwing, bekeken door de burgerlijke bril van het verdrag en het staatsrecht is er van onrecht geen sprake meer. Elke daad van de soeverein is als zodanig niets anders dan de uitvoering van de wil van de burgers zelf, en daarom rechtmatig. De wil van de burgers is echter geen onafhankelijk gegeven. Hij krijgt slechts vorm in de daad van de soeverein, in diens wetgeving. Zolang het politieke gezag niet gesproken heeft, weten de mensen niet wat zij als burgers willen. Het doet er overigens niet toe of zij de rol van “burger” al dan niet uit vrije wil vertolken.

Het maatschappelijk verdrag vervangt het hobbesiaanse “natuurlijke recht” door het fictieve “burgerlijke recht”. In de plaats van “wat een mens wil en kan, dat heeft hij het recht te doen” komt “wat de wet toestaat, dat kan een burger doen – dat hebben mensen in hun burgerlijke hoedanigheid het recht te doen.” Als burgers sluiten wij ons op in een wereld waarin wijzelf niet meer dan wettelijke ficties zijn. De burger is immers alleen denkbaar als een deel van de Staat. Buiten de Staat is hij niets en binnen de Staat is hij slechts aanwezig voor zover hij “vertegenwoordigd” wordt door het politieke gezag. Zo behoort de burger de Staat toe. Zo behoort ook zijn “eigendom” de Staat toe, want die eigendom is zoals hijzelf een schepping van de staatswet.

De filosofische grond voor die merkwaardige theorie is Hobbes’ mensbeeld. Dat was niet het traditionele beeld van de mens als een natuurlijk wezen met objectieve grenzen. Volgens Hobbes is ieder mens niets anders dan een bundel van verlangens en begeerten, die gezamenlijk een onbegrensd verlangen naar macht

vormen.⁴⁴ Wij kunnen gerust toegeven dat begerigheid de mensen niet vreemd is. De relevante vraag is echter of wij Hobbes moeten volgen wanneer hij dat aspect van het mens-zijn uitkiest om er een politieke rechtsleer aan op te hangen.

De interpretatie van de rechten van mensen als gegrond in hun subjectieve behoeften, wensen, begeerten en verlangens is het kenmerkende element van de theorie van Hobbes. Ik ben wat ik begeer, wat ik begeer is mijn recht; ik heb dus recht op wat ik begeer. De theorie zou pas eeuwen later haar volle effect tonen, maar het mag al duidelijk zijn dat zij een uitgesproken “economische” rol voor de Staat als bevrediger van behoeften impliceert. Die economische rechtvaardiging van de Staat gaat echter veel verder dan de louter politieke waar het Hobbes om te doen was, namelijk dat de Staat een effectief machtsmonopolie heeft en daarmee een einde maakt aan de dreiging van “de oorlog van allen tegen allen.”

Tot ver in de negentiende eeuw bleef de theorie van Hobbes hooguit een intellectuele curiositeit. De achttiende-eeuwse ideologie van de constitutionele rechtsstaat had haar wortels diep in geheel ander gedachtegoed, namelijk dat van het klassieke natuurrecht en de daarop teruggrijpende politieke theorie van John Locke en zijn tijdgenoten. Het staatsabsolutisme van Hobbes was weliswaar aanwezig in de republikeinse vermomming die Rousseau ondertussen had aangeleverd, maar maakte overigens weinig indruk. De in de Verklaring van de Rechten van de Mens en van de Burger (1789) erkende voorrang van de natuurlijke boven de burgerlijke rechten bleef immers de juridische en politieke denkbeelden beheersen.⁴⁵

In de late negentiende eeuw werd de theorie van Hobbes opgevoerd als een rationele filosofische fundering voor de staatsal-

44 Thomas Hobbes, *Leviathan*, deel I, hoofdstuk 11. ‘Macht’ omvat alle middelen en mogelijkheden om alsmear meer subjectieve doelstellingen te kunnen realiseren. (Ibid. deel I, hoofdstuk 10.)

45 “So far, therefore, our civil duties are connected with our natural, that the former are invented chiefly for the sake of the latter, and that the principal object of government is to constrain men to observe the laws of nature.” David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Volume 3 (1740), deel 2, sectie 8.

macht, die toen door velen verheerlijkt werd. In dezelfde periode kreeg ook het democratiebegrip hobbesiaanse boventonen. In de achttiende eeuw was aan democratie vooral gedacht als een methode om wetgevers te kiezen die de rechtsorde dienden te bewaken en te versterken, door erop toe te zien dat de Kroon zijn machtspositie niet misbruikte om de rechtsorde van het samenleven te schenden. Het was niet de taak van de wetgevers wetten te maken die de mensen binden; het was hun taak via wetten de uitvoerende machten en de burgerlijke maatschappij tot respect voor het recht van de mensen te verplichten. De uitvoerende machten en de burgerlijke maatschappij waren immers slechts *middelen* voor de rechtshandhaving. Hoewel Rousseau verwarring stichtte door enerzijds het principe van volksovereïniteit (met betrekking tot de wetgeving) te poneren, anderzijds de democratie (als organisatie van bestuursmacht) af te wijzen⁴⁶, dacht nagenoeg niemand eraan de wetgevende en de uitvoerende machten te verenigen in een overheid (een centrale organisatie die beide zou omvatten). De wet was geen bron van recht, maar een middel om het recht te handhaven tegenover de bestuurlijke macht. De rechtsstaat diende te werken met de middelen die hem door de rechtmatige bezitters van die middelen waren toegekend. Het was de taak van hun vertegenwoordigers in de wetgevende macht erop toe te zien dat dat ook gebeurde.⁴⁷ De Kroon noch de wetgevende macht kon daarom enig soeverein belastingrecht hebben.⁴⁸

46 Rousseau, *Du Contrat Social*, op.cit., Boek III, hoofdstuk 4.

47 De relevante toets was de noodzakelijkheid van de uitgaven, niet de draagkracht van de burgers. "Men mag de staatsinkomsten niet bepalen op grond van wat mensen kunnen betalen, maar op grond van wat noodzakelijk is; en als men zich dan toch richt op wat zij kunnen geven, dat men zich dan tenminste basere op wat zij altijd kunnen geven." Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, (1748), XIII, 1. Ook de overtuiging dat de fiscus in confrontaties met individuele burgers geen wettelijke privileges, immuniteiten of omkering van de bewijslast kan invoeren, is relevant (evenals de beperking van de mogelijkheid om in gebreke blijvende belastingbetalers strafrechtelijk te vervolgen).

48 'Taxation is no part of the legislative or executive power.' Aldus William Pitt, 'Taxation of Colonies', Speech in House of Commons, 17 december 1765 (16 Parl. Hist. p.98 e.v.), in Cecil S. Emden, *Selected Speeches on the Constitution*, Part II, Oxford University Press, London, 1939, p. 216.

Dat veranderde in de tweede helft van de negentiende eeuw met de opkomst van de *Polizei-Staat* (de bestuurs- of beleidsstaat), vaak onder autocratische heersers. Democratie werd toen geassocieerd met de verkiezing van de regering, niet langer met de verkiezing van volksvertegenwoordigers die de regering binnen de perken van de rechtsorde zouden houden. Dat hing samen met de organisatie van politieke partijen in een systeem waarin de meerderheidspartijen doorgaans tevens de regeringspartijen waren. Wetgevende en uitvoerende macht kwamen daardoor de facto in dezelfde handen. De agitatie om de uitbreiding van het kiesrecht bereikte aan het einde van die eeuw een hoogtepunt. Zij bracht een dynamiek op gang die gekenmerkt werd door mobilisering van groepen, partijvorming en strijd om de macht, in het bijzonder om de belastingmacht. Politici als Lodewijk Napoleon (later Napoleon III), Bismarck, Disraeli en Joseph Chamberlain ontpopten zich tot architecten van het “revolutionaire conservatisme”⁴⁹ dat de Europese politiek in die tijd ging beheersen. Zij waren voortdurend op zoek naar nieuwe coalities ter ondersteuning van hun beleid. Dat was gericht op imperialistische expansie, snelle modernisering, concentratie van industriële en financiële machten in een aantal relatief kleine groepen⁵⁰ en versterking van de overheidsmacht. De uitbreiding van het kiesrecht was voor hen een middel om hun doel veilig te stellen – de creatie van “een autoritair regime gelegitimeerd door democratische verkiezingen”.⁵¹

49 Frits Boterman, *Moderne geschiedenis van Duitsland, 1800-1990*, Amsterdam, 1996, p. 97.

50 Zie bijvoorbeeld, G. Duchêne, *L'Empire industriel, Histoire critique des concessions financières et industrielles du Second Empire* (Parijs, 1969), die de wereld van de *haute-finance* en de grote industrie in Frankrijk onder Napoleon III reduceert tot welgeteld 183 personen.

51 Frits Boterman, op.cit. Het algemeen kiesrecht voor mannen werd in Frankrijk ingevoerd in 1848, in het Duitse Reich in 1871. Onder Disraeli verdubbelde het aantal kiesgerechtigden in Groot-Brittannië in 1867. Zie ook H. Spoomans, “Centre Formation, Nation-building and Democratisation”, in Bruno de Witte & Caroline Fodder, *The Common Law of Europe and the future of legal education* (Deventer, 1992), die een algemeen theoretisch model voorstelt waarin “democratisation is understood as a strategy of state elites in the promotion of their interests and preferences” (p. 479).

De opkomst van de politieke partijen holde de constitutionele rechtsstaat uit, in het bijzonder door een corruptie van het beginsel van de scheiding der staatsmachten. Van een methode om de bewakers van de rechtsorde te kiezen werd democratie een methode om de heerschappij en de belastingmacht toe te wijzen. Van de behoeder van de natuurlijke en traditionele rechten en vrijheden werd het parlement de hoogste beleidsinstantie, een politieke wetgever die zich door geen beginsel gebonden achtte. De Staat had het recht te doen wat hij wilde en kon doen.

De politieke metamorfose van de Staat deed het universele “natuurlijke” belastingrecht van Hobbes herleven als een universeel kiesrecht. In de verkiezingsstrijd wordt op rituele wijze de oorlog van allen tegen allen opgevoerd.⁵² De inzet daarvan is de toewijzing van de belastingmacht. De individuele kiezer wordt niet gevraagd wie *hém* mag belasten en regeren, maar wel wie hem *en alle anderen* mag belasten en regeren – alsof hij het recht heeft daarover te beslissen, alsof hijzelf het recht heeft alle anderen naar willekeur te belasten. Een klein gedachte-experimentje mag dat verduidelijken. Veronderstel dat u als enige kiezer komt opdagen voor de verkiezingen. Uw stem beslist dan welke partij in het parlement zal zetelen en de regering mag vormen. U treedt dan op als een absoluut vorst die zijn raadgevers en ministers kiest en hen machtigt over al uw medeburgers (en dus, in feite, over andere mensen) te heersen. Hetzelfde effect doet zich voor wanneer u de beslissende stem uitbrengt – de stem die het verschil maakt tussen meerderheid en minderheid.

In de beleidsstaat is de hypothese van het hobbesiaanse universele belastingrecht uiteraard onmisbaar. Hoe zou iemand een ander (zijn politieke vertegenwoordiger) het recht kunnen verlenen iets te doen als hijzelf niet het recht heeft datzelfde te doen? Als u probeert uw bureaueigenaar te doen wat een democratische

52 Frank van Dun, “Hobbesian democracy”, <http://users.ugent.be/~frvandun/Texts/Articles/Hobbesian%20democracy.pdf> (bekeken op 1 december 2011); Gordon Graham, *The Case Against the Democratic State*, Imprint Academic philosophy Documentation Center, Charlottesville, VA, 2002; H.-H. Hoppe, *Democracy: The God That Failed*, Transaction Publishers, New Brunswick, N.J., 2001.

overheid haar onderdanen aandoet (in de vorm van belastingen, reguleringen en dergelijke), dan zult u waarschijnlijk en terecht in de gevangenis belanden. Een democratie staat u niet toe dergelijke dingen te doen, ook niet in samenspanning met anderen. Zij staat u echter toe – exacter, roept u op of verplicht u – deel te nemen aan de verkiezing van politieke vertegenwoordigers die dezelfde dingen wél mogen doen. Via zijn anonieme en geluidloze “stem” wordt iedere kiezer zo de fictieve maar wettelijke co-auteur van overheidsdaden waarvoor niemand hem persoonlijk verantwoordelijk of aansprakelijk kan stellen. Bovendien ontslaat hij via zijn stem ook de werkelijke auteurs van die daden van juridische verantwoordelijkheid of aansprakelijkheid, zodat zij nog alleen in politieke zin aangesproken en ter verantwoording geroepen kunnen worden. Als om de absurditeit ten top te drijven geldt ten slotte de regel dat de meerderheid van stemmen niet alleen de minderheid van tegenstemmen overtroeft maar ook de zwijgers die niet [willen] stemmen tot gehoorzaamheid verplicht, ook wanneer er meer zwijgers dan kiezers zijn. Waarom iemand zus of zo of helemaal niet stemt, doet er niet toe. Alleen de statistiek die men ‘de verkiezingsuitslag’ noemt is relevant, en de interpretatie daarvan berust geheel bij de verkozen politici. In de fictieve wereld van de democratische politiek heet deelnemen aan dat spel van georganiseerde onverantwoordelijkheid “zijn verantwoordelijkheid nemen”.

Gezien de inzet van de verkiezingen in een beleidsstaat, kunnen zij geen legitimerend effect hebben als zij niet berusten op de veronderstelling dat iedere burger naar believen over alle anderen mag beschikken. *Hobbes redivivus*: recht is democratisch georganiseerd onrecht – onrecht dat onzichtbaar wordt als wij de fictie aanvaarden dat de stemgerechtigden geen mensen zijn maar burgers. Als mensen zouden wij immers elkaar belasten, als burgers belasten wij slechts “onzelf”.

Rechtvaardigheid versus sociale rechtvaardigheid

Met de opkomst van strikt positivistische staats- en rechtstheorieën in de late negentiende eeuw en de doorbraak van de sociologie als nieuwe wetenschappelijke discipline, herleefde de belangstelling voor Hobbes. Een op zijn subjectivistisch utilitarisme teruggrijpende sociologische benadering werd gemeengoed in het denken over recht. Eigenlijk zou dat “denken over maatschappelijke organisatie” moeten zijn, maar dat begrip had in die eeuw van nationalisme en staatsverheerlijking het klassieke rechtsbegrip bijna geheel verdrongen. ‘Staat’ en ‘maatschappij’ waren nagenoeg synoniem geworden; het wetpositivisme vierde hoogtij; de wetgeving was de eerste “rechtsbron”. Het sociologische element was de veronderstelling dat maatschappelijke conflicten hun grond hebben in subjectieve factoren (belangen, behoeften, begeerten) en daarom ook op dat niveau een oplossing moeten krijgen.

De invloedrijke Amerikaanse jurist Roscoe Pound concludeerde dat een nieuwe conceptie van rechtvaardigheid nodig was. Die zou niet langer verwijzen naar de vaardigheid in het handhaven van de rechtsorde, maar wel naar de vaardigheid van de wetgevers om via “social engineering” te komen tot een toestand van “social justice”.⁵³ Dat is een toestand gekenmerkt door “de bevrediging van ieders behoeften voor zover anderen geen

53 R. Pound, ‘Need of a Sociological Jurisprudence’, *Green Bag*, XIX, 1907, 612. Pound was niet verantwoordelijk voor die evolutie van het juridische rechtvaardigheidsbegrip naar het socio-economische begrip “sociale rechtvaardigheid”. De Katholieke Kerk was eerder al gezwicht. Zij had een “sociale leer” geproclameerd waarmee zij ongetwijfeld hoopte de socialistische bewegingen van de late negentiende eeuw indien niet te sussen dan toch de wind uit de zeilen te nemen. (Zie Th. E. Woods, *The Church and The Market*, Lexington Books, New York, 2005.) De verwarring van “rechtvaardigheid” en “sociale rechtvaardigheid” bereikte haar hoogtepunt in 1971 met de publicatie van John Rawls, *A Theory of Justice*, een boek dat uitsluitend over “social justice” ging. Weinigen merkten op hoe misleidend de titel wel was. *A theory of Justice* werd het wellicht invloedrijkste argument voor de stelling dat de “mensenrechten” van de UVRM inderdaad rechten zijn. De misleidende titel had verstrekkende gevolgen.

dringender behoeften hebben.”⁵⁴ Pound beseftte dat die conceptie van sociale rechtvaardigheid niet te rijmen viel met de traditionele rechtsnorm van vrijheid en gelijkheid:

Als de maatstaf de gelijke handelingsvrijheid van allen is, dan zijn alle wettelijke classificaties [op grond van maatschappelijke positie of beroepsbezigheid] weerzinwekkend vanuit het standpunt van de rechtvaardigheid. Als de maatstaf echter de gelijke behoeftebevrediging is, dat zijn dergelijke classificaties en de gedeeltelijke terugkeer naar de statusidee onvermijdelijk.⁵⁵

De hedendaagse explosie van bijzondere rechten voor allerlei klassen en groepen zou Pound niet verbaasd hebben. Hij wist dat de praktische toepassing van “sociale rechtvaardigheid” onvermijdelijk aangewezen is op alsmear gedetailleerdere classificaties van mensen in discriminerende wettige en administratieve categorieën.

Pound aanvaardde het subjectivistische mensbeeld van Hobbes zonder diens gelijkstelling van ‘recht’ en ‘begeerte’ over te nemen. Zo bleef de *common law* het domein van de juristen, maar dan alleen voor zover daarin niet uit overwegingen van sociale rechtvaardigheid door de wetgever werd ingegrepen om een maatschappelijk gewenste economie van de “gelijke behoeftebevrediging” tot stand te brengen. Andere, radicalere interventio-nisten (zoals de *legal realists*) aanvaardden die scheiding tussen recht en politiek niet. Ook de rechters zouden hun maatschappelijke positie moeten gebruiken om sociale rechtvaardigheid af te dwingen. Dat hield in dat de eisen van de gelijke behoeftebevrediging als individuele rechten (“met juridisch effect”) erkend zouden moeten worden – en wel als gewichtiger rechten dan die waarop rechters in het verleden hun aandacht hadden toegespitst. Met die consequentie was de beslissende stap gezet naar de formulering van sociaal en economisch beleid in termen van fundamentele mensenrechten. De veronderstelling daarvan

54 Ibid., p. 615: ‘the satisfaction of everybody’s wants so far as they are not outweighed by others’ wants.’

55 Ibid.

was uiteraard dat de rechtspraak een functie van de Staatsmacht is, om niet te zeggen een beleidsondersteunend c.q. beleidsfaciliterend staatsmonopolie. Een echt onafhankelijke rechter kan met een beroep op arbitraire categorieën of met zoiets als “gelijke behoeftebevrediging” niet een vonnis motiveren dat geen van de partijen die voor hem verschijnen onrecht aandoet.

Een van de eerste Amerikaanse *legal realists*, Brooks Adams, hield de rechters voor dat zij zich met hun eerbied voor de traditionele juridische categorieën van het eigendoms- en contractenrecht medeplichtig maakten aan het in stand houden van knechtschap en horigheid:

Wanneer de wetten aan een persoon of klasse een exclusief privilege toekennen voor de beschikking over een zaak waar anderen behoefte aan hebben of die zij zelfs maar begeren [...] dan onderwerpen zij de koper aan een dienstbaarheid.⁵⁶

Het idee dat het eigendomsrecht niets meer is dan een ‘wettelijk monopolie’ en als zodanig een uiting van politieke macht werd later een kenmerkende stelling van de *realists*. Belangrijker voor ons is de suggestie dat de loutere frustratie van een begeerte als een bewijs van onvrijheid dient te worden opgevat. Zij getuigt van de wending naar de hobbesiaanse en utopische opvatting dat mensen geen fundamenteeler recht hebben dan de bevrediging van hun verlangens, hun “bevrijding” uit de beperkingen van het bestaan. Die wending heeft nu haar beslag gekregen in de status van de UVRM als basisdocument van de moderne mensenrechtendoctrine.

56 “When the law confers upon any man or class of men an exclusive privilege to fix upon some object which is a matter of necessity or even of desire to others, it... subjects the purchaser to a servitude.” Brooks Adams, ‘Law under Inequality: Monopoly’ in M. Bigelow, red., *Centralization and the Law* (Little, Brown, Boston, 1906). Nadruk toegevoegd.

Politiek overtroeft recht

Zoals uit het eerder besproken gedachte-experiment⁵⁷ bleek, kan niets anders dan chaos het gevolg zijn als ieder voor zich zou proberen zijn verlangens te vervullen desnoods ten koste van anderen. De UVRM lost dit hobbesiaanse probleem op met een typisch hobbesiaanse zet: opdat de mensenrechten geen recept voor een oorlog van allen tegen allen zouden zijn, moeten zij getransformeerd worden in “maatschappelijke rechten”. Het is de Staat (idealiter onder toezicht van de gespecialiseerde bureaucratieën van de Organisatie van de Verenigde Naties) die de mensenrechtenadministratie moet voeren. Hij moet het ene recht tegen het andere afwegen en volgens zijn oordeel van de een nemen om te geven aan een ander wiens “recht op” vandaag gewichtiger wordt bevonden. Dat betekent dat de maatschappelijke behoeftebevrediging geen rekening houdt met personen als reële, levende individuen. Die mogen – om Pareto te parafraseren – in het niets verdwijnen, als zij maar een beeld van hun “indifferentiecurven” (subjectieve nutsfuncties) achterlaten. Daar kunnen de statistici dan mee aan de slag gaan om de maatschappelijke behoeften van de dag te berekenen. De praktische kant van de mensenrechtenadministratie heeft nauwelijks iets te maken met mensen en de rol van het recht in hun leven, maar veel met het genereren en presenteren van beleid.

Elke nieuwe aanspraak maakt de mensenrechtenvergelijking ingewikkelder en labiel – en vergroot de ruimte waarin overheden belangen afwegen, beleidsprioriteiten vaststellen en mensen belasten en reguleren. Zo schreef T.H. Marshall, een van de invloedrijkste theoretici van de verzorgingsstaat:

Een kenmerk van de diensten die de overheid moet leveren, is dat de rechten die de burgers daarop hebben, niet precies gedefinieerd kunnen worden. [...] De mate waarin vooruitgang mogelijk is, hangt af van de omvang van de nationale middelen en van hun verdeling onder concurrerende aanspraken.

57 Zie p. 74.

Ergo,

individuele rechten moeten ondergeschikt gemaakt worden aan nationale beleidsplannen.⁵⁸

Beleid overtroeft recht. Vreemd is dat niet. De mensenrechtenadministratie beoogt geen rechtvaardigheid, maar “de bevrediging van ieders behoeften voor zover anderen geen dringender behoeften hebben.” Zo maakt ook de UVRM aan ieder duidelijk dat hij in beginsel recht heeft op alles wat hij wil zijn, hebben of doen, maar ook dat hij in de praktijk slechts recht heeft op wat in de gegeven omstandigheden en binnen de perken van de democratische legaliteit politiek haalbaar is. Wat zij de mensen geeft, neemt de UVRM zo weer terug. Alleen de Staten ontlenen er een duidelijk recht aan.

58 “Individual rights must be subordinated to national plans.” T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950, p. 58-59.

III. Vermaatschappelijking en utopisme

Oorlog, begerigheid en mensenrechten

Wij kunnen de UVRM niet begrijpen als wij niet het historische en vooral ideologische klimaat in aanmerking nemen waarin zij tot stand kwam. De hobbesiaanse thema's van oorlog en begerigheid waren nadrukkelijk aanwezig. De Organisatie van de Verenigde Naties was zelf het product van de hobbesiaanse strategie voor conflictoplossing. Reeds in de aanloop naar hun deelname in de Eerste Wereldoorlog begon in de Verenigde Staten van Amerika de idee van een Amerikaans imperium vorm te krijgen.¹ De architecten van dat project waren de bankiers en de tycoons die fortuin hadden gemaakt in de industriële revolutie van de late negentiende eeuw en die grote filantropische stich-

1 Het Amerikaanse imperialistische avontuur startte in 1898 met de Spaans-Amerikaanse oorlog (begonnen door President McKinley zonder toestemming van het Congres) en, na afloop daarvan, vooral met de brutale bezetting van de van Spanje "afgekochte" Filippijnen in 1898. De bezetting kostte het leven aan bijna een kwart miljoen Filippino's (waaronder enkele tienduizenden verzetstrijders). Joseph Stromberg, "William McKinley: Architect of the American Empire", in J.V. Denson (red.), *Reassessing the Presidency, The Rise of the Executive State and the Decline of Freedom*, Ludwig von Mises Institute, Auburn, AL, 2001, p. 319-340; Stuart Creighton Miller, *Benevolent Assimilation: American Conquest of the Philippines, 1899-1903*, Yale University Press, New Haven, 1982. Treffend is de getuigenis van een Amerikaanse officier in de oorlog in de Filippijnen (1899-1903): "We exterminated the American Indians, and I guess most of us are proud of it, or at least, believe the end justified the means; and we must have no scruple about exterminating this other race standing in the way of progress and enlightenment, if it is necessary." R. Drinnon, *Facing West: The Metaphysics of Indian-Hating and Empire-Building*, New American Library, New York, 1980, p. 315.

tingen en “think tanks” hadden opgericht om invloed uit te oefenen op het universitaire onderwijs en het wetenschappelijke onderzoek en dus ook op de vorming van sociale, politieke en technocratische elites. Zij haalden hun mosterd in het Pruisische Duitse Keizerrijk, dat aan het einde van de negentiende eeuw als de modernste natie ter wereld werd beschouwd,² het thuisland van de Tweede Industriële Revolutie en de leidende natie op het vlak van de organisatie van wetenschappelijk onderwijs en onderzoek.³

Na de Eerste Wereldoorlog kwam de Amerikaanse imperialistische ambitie in een stroomversnelling, toen bleek dat de twintigste eeuw toch niet de Duitse eeuw zou worden en dat het Britse Victoriaanse imperium op sterven na dood was. Nog voor de Amerikanen in december 1941 de oorlog verklaarden aan Duitsland en Japan, lanceerde de invloedrijke, door de Rockefeller en Carnegie stichtingen gefinancierde Council on Foreign Relations het “Financial and Economic Experts” project, een plan voor Amerikaanse controle over de strategisch belangrijkste delen van de wereld (“the Grand Areas”), niet alleen voor de oorlogvoering zelf maar vooral ook voor de periode na de oorlog. Het doel was alle naties van de wereld te verenigen onder het onbetwiste leiderschap van de Verenigde Staten.⁴ In overeenstemming met de hobbesiaanse logica werd de verwezenlijking van dat doel gezien als de voorwaarde voor wereldvrede – een

2 Kelley L. Ross, “Prussia itself, long gone, continues to live in the institutions of welfare and police power that all modern states have adopted from it. Thus, compulsory public education for the purpose for state propaganda, the disarmament of citizens to prevent resistance to authority, public pensions to make everyone dependent on government (“social security”), peacetime military conscription, and universal state identification papers – all originated by Prussia – are now supposedly enlightened features of the so-called democracies.” <http://www.friesian.com/arthur.htm> (bekeken op 26 december 2011).

3 Lode Vereeck, *Das Deutsche Wissenschaftswunder: Eine ökonomische Analyse des Systems Althoff* (1882-1907), Duncker & Humblot, 2001.

4 Zie Ismael Hossein-Zadeh, *The Political Economy of U.S. Militarism*, Palgrave Macmillan, New York, 2006, p.48; ook Joan Roelofs, *Foundations of Public Policy: The Mask of Pluralism*, State University of New York, Press, 2003; en uiteraard Carroll Quigley, *Tragedy and Hope, A History of The World in Our Time*, Macmillan, New York, 1966.

Pax Americana, die een veredelde versie zou zijn van de Pax Romana van het Romeinse Keizerrijk. De oorlog tegen de dictatoriale Duitse en Japanse imperia gaf de Amerikanen de kans het machtigste imperium uit de geschiedenis te vestigen en het tegelijkertijd te rechtvaardigen met anti-imperialistische retoriek. In 1943 werd een geheim stuurcomité van CFR leden opgericht onder het voorzitterschap van Cordell Hull, de Amerikaanse buitenlandminister. Daar werd een oplossing bedacht voor het probleem effectieve controle uit te oefenen zonder de schijn van een imperialistische intentie te wekken. Die oplossing bestond erin de Amerikaanse machtsuitoefening zowel voor de Amerikaanse (naar non-interventionisme neigende) bevolking als voor de rest van de wereld aanvaardbaar te maken door haar ogenschijnlijk onder de vlag van de geallieerden (Engeland, Canada, de Sovjet Unie, en andere bondgenoten) te plaatsen.⁵ De informele stuurgroep (later de 'Informal Agenda Group' genoemd) begon toen met de redactie van het Charter van de Verenigde Naties dat in juni 1944 door president Roosevelt werd goedgekeurd. Met uitzondering van Stalin twijfelde nagenoeg niemand eraan dat de Verenigde Staten in staat zouden zijn al dan niet via de VN hun wil op te leggen en van de Pax Americana een pax universalis te maken door overal ter wereld de lokale politieke en economische elites aan zich te binden.

Het was een wortel-en-stokpolitiek. De stok was de snelle en massale uitbouw van het Amerikaanse wapenarsenaal, waar Roosevelt in 1938 mee begonnen was, en dat enkele decennia later groter en meer geavanceerd zou zijn dan de wapenarsenalen van alle andere landen samen. Met de voltooiing van het Manhattan project en het gebruik van atoombommen tegen Japan leek de hegemonie van de VS verzekerd. De wortel was de belofte van een leven in vrijheid en overvloed door export van Amerikaanse

5 In de laatste decennia werd ook de schimmige wereld van de niet-gouvernementele organisaties (in het bijzonder "human rights groups") ingeschakeld om de Amerikaanse invloed te versterken. Zie o.a. Tony Cartalucci, "One year into the engineered 'Arab Spring', one step closer to global hegemony", 24 December 2011, <http://landdestroyer.blogspot.com/2011/12/2011-year-of-dupe.html> (bekeken op 25 december 2011).

politieke instellingen en industriële producten.⁶ Voor Roosevelt was dit een kans om zijn sociaal en economisch beleid tot internationale norm voor het naoorlogse tijdperk uit te roepen.

De preambule van de UVRM verklaart dat “het ontstaan van een wereld waarin de mensen vrij zullen mogen spreken en geloven, bevrijd van vrees en ellende, als de hoogste menselijke verzuchting uitgeroepen werd.” Die “vier vrijheden” waren de vlaggen waaronder Franklin D. Roosevelt in januari 1941 het Amerikaanse herbewapeningsprogramma had gelanceerd en de publieke opinie voorbereid op participatie in de oorlog tegen Nazi-Duitsland en Japan. Hij stelde ze voor als een toepassing op wereldschaal van de New Deal, zijn berucht, door Europese corporatistische⁷ voorbeelden geïnspireerd programma voor de herstructurering van de Amerikaanse samenleving in een vanuit Washington D.C. geleide totale maatschappij.⁸ In zijn “Vier vrijheden”-rede vatte hij de doelstellingen van dat programma aldus samen:

- Gelijke kansen voor jongeren en anderen
- Jobs voor wie kan werken
- Zekerheid voor wie daar nood aan heeft
- Afschaffing van privileges
- Behoud van burgerlijke vrijheden voor allen
- Het genot van de vruchten van de wetenschappelijke vooruitgang in een ruimere en constant verbeterende

6 Henry. R. Luce, “The American Century”, *Life*, 17 February 1941, p.64, “...the promise of adequate production for all mankind, ‘the more abundant life’ – be it noted that is characteristically an American promise. [...] the belief – shared let us remember by most men living – that the 20th century must be to a significant degree an American Century.”

7 “A free nation has the right to expect full cooperation from all groups. A free nation has the right to look to the leaders of business, of labor, and of agriculture to take the lead in stimulating effort, not among other groups but within their own group.” Roosevelt, “The four freedoms” (1941) De uitdrukking “has the right to expect” verdient een zorgvuldige analyse, zeker als een van de machtigste heersers van de twintigste eeuw haar aanwendt in een redevoering die bol staat van militair taalgebruik en oproepen tot mobilisatie.

8 De herstructureringsgedachte had Roosevelt ontleend aan zijn voorganger, Herbert Hoover (r.1929-1933), zie hieronder, noot 37, p. 123.

levensstandaard

- Meer mensen moeten kunnen genieten van ouderdomspensioenen en werkloosheidsvergoeding
- Wij moeten meer kansen scheppen voor toereikende gezondheidszorg
- Wij moeten een beter plan hebben voor het scheppen van lonende werkgelegenheid voor wie daar nood aan heeft

De vermelding van de “vier vrijheden” in haar preambule maakte de UVRM tot een internationaal manifest van de welvaarts- of verzorgingsstaat – mits dat een democratische welvaartsstaat was. In de ogen van Roosevelt was de Tweede Wereldoorlog immers een strijd van de “democratieën” tegen de “dictaturen”. In juni 1941 vielen de Duitse troepen de Sovjet Unie binnen. Dat was het einde van het Molotov-Ribbentrop pact (augustus 1939-juni 1941). Voor Roosevelt, omringd door raadgevers van overwegend linkse signatuur, betekende dat, dat de Sovjet Unie de democratische club kon vervoegen; voor Stalin betekende het dat de strijd tegen het kapitalisme even op een laag pitje kon worden gezet maar toch een onderdeel bleef van de strijd van de “progressieve krachten” tegen “het fascisme”. In tegenstelling tot Churchill bleef Roosevelt, die op 12 april 1945 zou overlijden, blind voor de dreiging van een confrontatie tussen het communistische blok en het door de Verenigde Staten geleide Westerse blok. Die confrontatie, de zogeheten Koude Oorlog, begon kort na het einde van de Tweede Wereldoorlog en duurde tot de desintegratie van de Sovjet Unie in 1990-1991.

De “vier vrijheden” zullen voor altijd verbonden zijn met de naam van Roosevelt. De UVRM ook. Zij kwam op zijn initiatief tot stand. Haar afkondiging was in veel opzichten een postuum huldebetoon aan Roosevelt – aan zijn weduwe, Eleanor, was een prominente rol in die plechtigheid toebedeeld. Het valt echter niet moeilijk soortgelijke ideeën te verzamelen uit de verklaringen en geschriften van talloze andere politieke leiders van zijn generatie, zowel bij de overwinnaars als bij de verliezers van de Tweede Wereldoorlog. Geen van hen had oog voor het klassieke ideaal van de constitutionele rechtsstaat. Zij deelden allen in

het verlangen naar de uitbreiding van de macht van de uitvoerende en administratieve staatsorganen. Daar waren Roosevelt, Churchill⁹ en Stalin het over eens met Hitler en Mussolini.¹⁰ Nooit tevoren in de geschiedenis was “het primaat van de politiek” met zoveel hartstocht beleden als in die tijd van permanente crisis en mobilisatie.

De hectische “eerste honderd dagen” van Roosevelt’s New Deal, in 1933, lieten geen twijfel bestaan over het doelbewuste karakter van zijn politiek van machtsconcentratie. Lang voor hij de oorlog verklaarde aan Duitsland en Japan zag Roosevelt zichzelf als een oorlogsleider.¹¹ Als zodanig meende hij niet gebonden te zijn door juridische precedenten en constitutionele of traditionele beperkingen van de staatsmacht. Om de economische crisis van de vroege jaren ’30 te bestrijden eiste hij het recht op alle mensen en middelen te mobiliseren voor de versteviging van zijn machtspositie en de realisatie van zijn politieke programma’s.¹² Al in zijn inaugurale rede, bij zijn installatie als president in 1933, had hij erop aangedrongen dat het Congres hem even ruime uitvoerende machten zou verlenen om de crisis te bestrijden als hem zouden toekomen “bij een aanval door een buitenlandse

9 Al tijdens de oorlog had Churchill onder zware politieke druk ingestemd met de plannen van William Beveridge voor een universeel stelsel van welvaartsvoorzieningen. Een weliswaar niet universeel (want voorbehouden aan “goede Duitsers”) maar toch gelijkaardig plan van Robert Ley, de Duitse minister van arbeid, kwam niet uit de steigers wegens te hoge kosten. Alex Jettinghoff, “Totale oorlog en gereguleerde samenleving”, in F. van Dun, H. Spoormans, A. Jettinghoff met medewerking van L. Berkvens en G. Woltjers, *Werkboek Metajuridica*, Faculteit Rechten, Universiteit Maastricht, 2003, p. 460-465.

10 Roosevelt had *in tempore non suspectu*, dus vóór Mussolini’s pact met Hitler, meermaals zijn bewondering voor de Italiaanse fascistenvoerster uitgesproken. Zie o.a. J.T. Flynn, *The Roosevelt Myth*, Fow & Wilkes, San Francisco, 1998.

11 Zie o.a. Thomas Fleming, *The New Dealers’ War: Franklin Roosevelt and the war within World War II*, Basic Books, New York, 2001; George H. Nash (ed.), *Freedom Betrayed: Herbert Hoover’s Secret History of the Second World War and Its Aftermath*, Hoover Institution Press, Stanford, 2011.

12 “The crisis justified the casting aside of precedent, the nationalistic mobilization of society, and the removal of traditional restraints on the power of the state...” Aldus John Garraty in “The New Deal, National Socialism, and the Great Depression”, *American Historical Review*, 78, 1973, p. 932.

vijand.”¹³ Mogelijk misbruikte hij zelfs zijn macht om de crisis nog aan te wakkeren, toen hij onmiddellijk na zijn aantreden de banken sloot – een daad die zijn voorganger Herbert C. Hoover bestempelde als “het Amerikaanse equivalent van het in brand steken van de Reichstag om een crisis uit te lokken.”¹⁴ Roosevelt baseerde zijn bevoegdheid om de banken te sluiten overigens op de *Trading with the Enemy Act* van 1917, toen de Verenigde Staten zich in de Eerste Wereldoorlog mengden.

De intellectuele en politieke elites van het Interbellum waren gefascineerd door de ideeën van een totale oorlog, een sterk autoritair bewind, nationale mobilisatie, en technocratisch management en planning van de maatschappij. De UVRM is een product van dat intellectuele en politieke klimaat. De hobbessiaanse ondertoon is in die verklaring even duidelijk als in de verzorgingsstaat zelf. Als de verzorgingsstaat “het kind is van de totale oorlogvoering van het industriële tijdperk”¹⁵, dan is de UVRM zijn geloofsbrief. Hoe dan ook, de Westerse wereld had met veel fanfare afscheid genomen van de tradities die hem amper een halve eeuw tevoren tot het economische en intellectuele centrum van een mondiale samenleving hadden gemaakt.

De duistere kant van de Verlichting

In het Westerse denken over mens en wereld stonden traditioneel de begrippen *samenleving* en *gemeenschap* centraal. Maatschappijen waren niet meer dan in het beste geval nuttige organisaties *in* een samenleving of *gemeenschap*, als zodanig on-

13 “I shall ask the Congress for the one remaining instrument to meet the crisis – broad Executive power to wage a war against the emergency, as great as the power that would be given to me if we were in fact invaded by a foreign foe.” F.D. Roosevelt, First Inaugural Address, March 4, 1933.

14 R. Higgs, *Crisis and Leviathan*, Oxford University Press, New York, 1987, p. 169.

15 Bruce Porter, *War and the Rise of the State*, The Free Press, New York, 1994, p. 192.

derworpen aan de regels van het natuurrecht en van de traditie. Voor zover zij verankerd waren in een gemeenschapsconsensus konden prerogatieven, privileges en rangverschillen gedoogd worden, maar voor het overige waren vrijheid en gelijkheid (afwezigheid van bevelsmacht en rang, niet noodzakelijk van morele autoriteit, status en aanzien) de kernbegrippen van het recht en de maatstaf van ordelijk samenleven. Dat was voor een deel een erfenis van de Oudheid (onder meer van de Stoïcijnse wijsbegeerte en haar begrip van de wereld als een *cosmopolis*) maar toch vooral het effect van de algemene verspreiding van het christendom en zijn introductie van een goddelijk transcendent perspectief op de wereld. De verschillen onder mensen (in talenten, aanzien, maatschappelijke status, macht en rijkdom) die ons zo onmiddellijk in het oog springen wanneer wij de wereld van binnenuit bekijken, verdwijnen in het niets voor het oog van een weliswaar onmiddellijk bij de wereld betrokken maar tegelijkertijd oneindig ver boven de wereld verheven God. Ieder mens is immers evenzeer “naar Zijn beeld geschapen” als ieder ander, evenzeer bestemd voor een leven in verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid. Daarmee werd de idee van een voor iedereen gelijke fundamentele waardigheid een axioma van elke orthodoxe opvatting over mens en wereld.

Het is betwijfelbaar of dat axioma kan standhouden wanneer het transcendente perspectief ingewisseld wordt voor een immanent perspectief dat het ijkpunt voor alle waarderingen in de wereld zelf legt, waar veelheid, diversiteit, schaarste en vrije toegang niet uit weg te denken zijn. Is het toeval dat de deemstering van het christendom,¹⁶ die in de negentiende eeuw begon, een gouden tijd inluidde voor racistische en eugenetische theoretici die zonder verpinken aanspraak maakten op het recht te beslissen wie wel en wie niet levenswaardig zou zijn? Is het toeval dat zij gepaard ging met een brutalisering van de kolonisatiepolitiek¹⁷

16 Voor een overzicht in biografische sketches, zie A.N. Wilson, *God's Funeral*, Ballantine Books, 1999.

17 De Congo Vrijstaat (1885-1908) van Koning Leopold II is, met zijn ± 10 miljoen slachtoffers wellicht het meest ophefmakende voorbeeld. In Duits Zuidwest Afrika (1884-1915, nu Namibië) was er de genocide van de Herero en Nama stam-

en, op het vlak van de binnenlandse politiek, met een versnelling van het proces van vermaatschappelijking, verstatelijking, centralisatie en bureaucratisering van alsmear meer activiteiten en levenssferen?¹⁸ Is het toeval dat zij gepaard ging met ideeën over diachronische herverdeling (om de huidige generaties in een revolutionaire eindstrijd op te offeren voor het heil van toekomstige generaties, of omgekeerd, toekomstige generaties te beladen met schulden gemaakt ten voordele van de huidige¹⁹)?

Pas met de opkomst van het vorstelijk absolutisme werd het begrip “maatschappij” verzelfstandigd. De ambitie van de absolute vorst was immers de soevereine wetgever en bestuurder te zijn, tegen wie geen enkele rechtsaanspraak kon gelden die niet op *zijn* wet gebaseerd was. Natuurrecht en traditie werden daarmee gedegradeerd of zelfs genegeerd. De achttiende-eeuwse zogeheten *Verlichting* was aanvankelijk niet gekant tegen het vorstelijk absolutisme, op voorwaarde dat de vorst zelf “verlicht” was. In dat geval kon zijn macht niet groot genoeg zijn, en moest men hem zijn gang laten gaan.²⁰ Na verloop van tijd verwierp zij

men. Brits wanbeleid in Indië eiste een tol van miljoenen hongerdoden tijdens de droogteperiodes van 1876-1878.

18 Beide bewegingen, vermaatschappelijking en koloniaal imperialisme, waren innig verbonden. Zie Bernard Semmel, *Imperialism and Social Reform: English Social-Imperial Thought, 1895-1914*, Anchor Books, Garden City N.Y., 1968; A.A. Ekirch, *Progressivism in America*, New Viewpoints, New York, 1974.

19 Financiering van overheidsuitgaven door schuldopbouw is bovendien een regressief herverdelingsmechanisme, aangezien de rentelast verhaald wordt op de grote massa van [binnenlandse] belastingbetalers en de rente uitgekeerd aan de relatief kleine groep van [binnen- en buitenlandse, veeleer welgestelde] houders van de staatsobligaties. Zonder die herverdeling zou er geen belangstelling zijn voor die obligaties. Stel u voor dat de rentelast in zijn geheel verhaald zou worden op de houders van de obligaties! Als dat een “links” argument is tegen “deficit spending” dan is het er in elk geval een waar men ter linkerzijde liefst over zwijgt. Ook keynesianen laten het graag buiten beschouwing, ofschoon hun goeroe, J.M. Keynes, bekend stond als bepleiter van de “euthanasia of the rentier”. J.M. Keynes, *General Theory of Employment, Interest and Money*, 1936, Hoofdstuk 24, p. 376.

20 Mercier de la Rivière (1720?-1794): “De Staat zou moeten regeren in overeenstemming met de basisregels voor de handhaving van een goed georganiseerde maatschappij, en moet daarom almachtig zijn.” Geciteerd in A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution*, 1856, deel 3, hoofdstuk 3.

weliswaar de vorstelijke aanspraken maar omarmde dan vrijwel onmiddellijk het aan Rousseau ontleende absolutistische idee dat alle menselijke betrekkingen aan een door mensen gemaakte en gevalideerde wet onderworpen zouden moeten zijn. Door de Staat geleide rationalisering en *socialisering* van samenlevings- en gemeenschapsverbanden werd gezien als het principe zelf van emancipatie en vooruitgang, de weg van de “perfectibiliteit” van de “maakbare mens”²¹ en zijn bevrijding uit de beklemmingen van Natuur en Geschiedenis. Dat idee werd opgenomen in de catechismus van de *religion civile*²² en uitgedragen door de nieuwe klasse van onderwijzers in de openbare scholen. De “nationalisering van de geesten” was een onvermijdelijke consequentie van het geloof in de maatschappij als bevrijdende kracht.

Het is niet verwonderlijk dat het meest tot de verbeelding sprekende product van de Verlichting het concept van de totale, allesomvattende maatschappij was – en daarbij aansluitend het concept van een totalitaire maatschappij waarin alles, van de baarmoeder tot het graf, voorwerp van bestuurlijke expertise is. Hoewel in journalistiek taalgebruik de term ‘totalitarisme’ vaak gereserveerd wordt voor eenpartijstaten, is hij in logisch opzicht zonder meer van toepassing op maatschappijen die door meerdere elkaar opvolgende partijen of coalities geregeerd worden. ‘Totalitaire democratie’ en ‘democratisch totalitarisme’ zijn geen contradicties in terminis.²³

In wezen is elke maatschappij totalitair, althans voor zover het aangelegenheden betreft die betrekking hebben op de aanwending van haar maatschappelijke middelen voor haar maatschappelijk doel – het spreekt immers vanzelf dat die tot de bevoegdheid van de leiders of directeuren van de maatschappij behoren. Zolang maatschappijen relatief kleine organisaties met een beperkt maatschappelijk doel waren (bijzondere of *particuliere* maatschappijen), woog hun intern totalitarisme niet echt zwaar op hun leden of de samenleving c.q. gemeenschap waar-

21 Zie boven de uitspraak van de abbé Bodeau, in noot 29 op p. 46.

22 Rousseau, *Du Contrat Social*, op.cit., boek IV, hoofdstuk 8.

23 Jacob Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, The Beacon Press, 1952. Over het begrip is ondertussen een uitvoerige literatuur verschenen.

in zij ingebed waren. Ten tijde van de Verlichting begon echter de idee van een algemene of *universele* maatschappij opgeld te doen. Haar maatschappelijk doel was de lotsverbetering van de abstracte *Mens*, althans het net iets minder abstracte *Volk*; haar maatschappelijke middelen waren de bewoners van het land, hun grondeigendommen en arbeidskracht en de producten daarvan. De overheidsbevoegdheid van een dergelijke totale maatschappij strekte zich bijgevolg uit over alle aspecten van het leven en werken van haar burgers. Die burgers, niet langer onder de (al was het maar nominale) bescherming van traditionele rechten en vrijheden en christelijke caritas, werden in alle opzichten tot onderdanen gedegradeerd. In het beste geval stond tegenover hun onderdanigheid een nominale “soevereiniteit”. Die was echter niet meer dan het wettelijke recht van de burgers-onderdanen om van tijd tot tijd opgeroepen te worden tot deelname aan verkiezingen van “hun vertegenwoordigers” – in feite hun meesters of oversten, want het betrof vertegenwoordigers met volmacht (*plena potestas*) en volheid van bevoegdheid (*plenitudo potestatis*). Omdat het maatschappelijke doel echter iets groots was, een glorieuze toekomst voor de *Mens* of het *Volk*, ging men er graag van uit dat niemand in goed geweten enig bezwaar zou durven uiten.

Zo werd het socialisme, de verheerlijking van de totale of perfecte maatschappij, de ideologie van “verlichte” intellectuelen²⁴ die zich geroepen en bekwaam voelden de mensheid goedschiks kwaadschiks de weg naar het Utopia van de toekomst te wijzen.

24 Was ‘intellectueel’ voordien een adjectief, in de late negentiende eeuw werd het ook meer en meer als zelfstandig naamwoord met een specifieke betekenis gebruikt. “De intellectueel” was niet langer iemand met een degelijke intellectuele vorming die met louter intellectuele dingen bezig was – “Le métier des intellectuels est de remuer toutes choses sous leurs signes, noms ou symboles sans le contrepoids des actes réels.” (Paul Valéry). De moderne intellectueel zag zichzelf bij voorkeur als vertegenwoordiger van Verlichtingsidealen en propagandist van “de vooruitgang”. Valéry’s uitspraak paste niet bij dat zelfbeeld. De moderne maatschappij gaf intellectuelen mogelijkheden genoeg om van achter een bureau veel gewicht aan hun tekens, namen en symbolen te geven. Maatschappijen zijn immers bij uitstek geschikt om de woorden van enkelen om te zetten in de daden van velen. Die hefboomfunctie maakt maatschappijen zo aantrekkelijk voor de op macht beluste “intellectueel”.

Hun eerste taak was uiteraard het de-legitimeren en ontcrachten van traditionele gezagdragers en instellingen, vooral op het gebied van opvoeding en economisch verkeer (ouders, het gezin, lokale, religieuze en justitiële instanties). Terwijl zij voor zichzelf absolute vrijheid van meningsuiting eisten, omarmden zij allengs de beginselen en praktijken van de censuur in het propageren en toepassen van een gereviseerd concept van majesteitsschennis dat wij nu, aan het einde van de Amerikaanse eeuw, met dank aan de UVRM en haar nageslacht, kennen als “hate speech”, “hate crimes”, en “political incorrectness”.

Achter de vaak schrille antiautoritaire verlichtingsretoriek van de intellectuelen ging een verheerlijking van “de wetenschap” schuil. Zij was het definitieve dissolvent waar geen traditioneel gezag weerstand aan zou kunnen bieden en tegelijkertijd het onweerlegbare gezaglegitimerend beginsel voor elk verlicht, progressief beleid. Dat de beoogde verwetenschappelijking van de politiek het risico van politisering van de wetenschap en techniek inhield was geen dringende zorg voor intellectuelen die zich voorbereidden op een carrière als deskundige beleid- of opinie-maker, *conseiller du Prince*.

Lang nadat de Kerk had opgehouden een aanzienlijke rol te spelen, bleven progressieve intellectuelen “de scheiding van Kerk en Staat” en “*écrasez l’infâme superstition*” op de agenda zetten. Over de scheiding van wetenschap en politiek werd nauwelijks gesproken, ofschoon in de twintigste eeuw de vervlechting van de twee duidelijk aan het licht kwam in de explosieve groei van zwaar gesubsidieerde bewapenings-, surveillance- en andere controletechnologieën, aan universiteiten en hogescholen uitgedokterde strategieën van economische groei en ontwikkeling, urbanisatie, organisatie, financiering, onderwijs, propaganda en indoctrinatie (politieke en andere “marketing”, “sensibilisatie”), en programma’s voor medische, psychologische en sociale begeleiding die samen een beklemmende impact hebben op het leven en werken van mensen. De eindeloze parade van al dan niet ernstig te nemen “wetenschappelijk onderzoek” in de media maakte dat veel mensen de overtuiging kregen dat er voor elk groot of klein probleem deskundigen te vinden waren die het voor hen

zouden oplossen. Voor elke kwaal een pil, voor elke beslissing een gecertificeerde raadgever – niet *een eigen leven leiden*, maar wel *deskundig geleefd worden!*

De theorie van de Verlichting benadrukte “de mondigheid van de mens” en “het emancipatoire karakter van de wetenschap”. Als gevolg van de toepassing van die theorie kregen veel mensen echter de indruk dat zij niet in staat of bekwaam waren hun eigen leven te leiden zonder deskundige begeleiding. Met de roep om steun en begeleiding kwam ook de roep om die te subsidiëren, terugbetaalbaar of gratis te maken, en dus onvermijdelijk ook de roep om meer regulering van en toezicht op de begeleiders, hun opleiding en hun vergoeding. “Wie bewaakt de bewakers?” In een politiek-filosofische context is dat een fundamentele vraag. In de context van de moderne Staat ligt het antwoord voor de hand. De vermaatschappelijking schrijdt voort.

Van constitutionele naar beleidsideologie

Met de opkomst van politieke maatschappijen (Staten) die de ambitie hadden alle menselijke betrekkingen in het door hen gecontroleerde machtsgebied te vermaatschappijliken kwamen felle *ideologische* conflicten over de constitutie en inrichting van de Staat naar voor. De opposenten in die conflicten kunnen we indelen in vier groepen, waarbij elke groep een ander type conflictoplossing²⁵ bepleitte. In de grond ging het om de aanvaarding of afwijzing van de toepassing van enerzijds natuurrechtelijke of “economische”, anderzijds van positiefrechtelijke (staatsrechtelijke) of “politieke” beginselen bij de inrichting van de Staat – dus om het primaat van hetzij de mens als natuurlijke persoon in “privaatrechtelijke” samenleving met anderen, hetzij de burger als “publiekrechtelijk” onderdeel van de door en in de Staat georganiseerde maatschappij. Klassieke conservatieven wezen zowel de ene als de andere pool van die tegenstelling af als levenloze abstracties, zonder wortels in enige historische gemeenschap.

25 Zie boven, p. 19.

Klassieke liberalen omarmden de natuurrechtelijke beginselen en dus het primaat van het privaatrecht maar stonden afkerig tegenover de publiekrechtelijke maatschappelijke pool. Veel aanhangers van de Verlichting opteerden echter voor het model van de totale maatschappij, omdat het als enige uitzicht bood op een progressieve vervolmaking van de mens via rationeel, wetenschappelijk beleid. Ten slotte was er de grote groep van mensen die geen keuze wensten te maken, omdat zij ervan uitgingen dat privaatrecht en publiekrecht, economie en politiek, markt en Staat in pragmatische zin best verenigbaar waren.

In de negentiende eeuw, “het tijdperk van de ideologieën”, ging het aanvankelijk vooral om de oppositie tussen klassieke conservatieven, klassieke liberalen en monarchisten. De laatstgenoemden hielden vast aan wat hun tegenstanders het ‘Oude Regime’ noemden: de door de soevereine vorst bestuurde organisatie van de nationale maatschappij, die slechts in en door zijn persoon als een effectieve eenheid kon werken.

Voor de conservatieven diende de Staat ondergeschikt te zijn aan de culturele (in het bijzonder religieuze) normen en waarden van de gemeenschap waar hij geacht werd de formele uitdrukking van te zijn. Hij zou haar traditionele zeden en gewoonten als de fundamentele “wet van het land” moeten respecteren, zich in geen geval daarboven mogen stellen, en verder vooral een bewaker van de traditie moeten zijn.

Voor de liberalen moest de rol van de Staat echter beperkt worden tot die van bewaker van de natuurrechtelijke orde van samenleving. Op enkele uitzonderingen na waren de Staten immers zo groot dat de nationale gemeenschap niet meer was of kon zijn dan een fictie. Ondanks de centralisatiepogingen van de absolute vorsten bleven in alle Staten tal van lokale gemeenschappen bestaan.²⁶ Behalve in de hoofdsteden en enkele andere administratieve en commerciële centra speelde het dagelijkse leven en werken van veruit de meeste mensen zich daarin af. Wat die gemeenschappen gemeenschappelijk hadden waren dus

26 Pas in de twintigste eeuw slaagde de Franse Staat erin het Frans als algemene taal op te leggen, eerst door de nationalisatie van het onderwijs, later, door de vanuit Parijs gedirigeerde massamedia.

hoogstens een aantal abstracte beginselen veeleer dan een dicht netwerk van opvattingen, waarden en normen waarop men zonder veel getheoretiseer een beroep kon doen om concrete problemen op te lossen. De liberale conclusie was dat de Staat, los van om het even welke traditie, het recht (in universele zin, het natuurrecht en het eigendomsbeginsel) diende te vrijwaren. Dat was ook nodig om een objectief, voor iedereen gelijk kader te creëren waarin de handel zich vrij kon ontwikkelen – de handel brengt immers mensen met verschillende achtergronden met elkaar in contact. Bovendien gaf de industrialisatie aanleiding tot grote migraties (onder meer van het platteland naar de stad), waardoor op nog intensere wijze dan de handel mensen met verschillende culturen dagelijks met elkaar te maken kregen.

Conservatieven en liberalen hadden aldus wel heel andere opvattingen over de constitutie van de Staat en de nationale maatschappij dan de monarchisten voor wie de Staat aan geen enkel ander beginsel dan zijn eigen soevereiniteit gebonden was. De meeste conservatieven en liberalen wilden echter niet van de Staat af; zij wilden hem veeleer temmen, dienstbaar maken aan een beginsel dat geheel buiten de artificiële politieke en maatschappelijke sfeer lag: een historische gemeenschap, of de universele samenleving van mensen ongeacht hun culturele achtergrond of hun lidmaatschap, positie of functie in om het even welke maatschappij. Vrij snel werd het klassieke liberalisme echter overschaduwd door het politieke bourgeoisliberalisme, een incoherente mengeling van het lockeaanse samenlevingsdenken (gereduceerd tot marktdenken) en het aan Rousseau ontleende model van de republikeinse staat. Zoals Tocqueville al in 1850 had opgemerkt, had de bourgeoisie weinig problemen met de “nieuwe maatschappij”. Zij nestelde zich graag in het veilige staatsapparaat, dat onder haar impuls een grote uitbreiding kreeg, en in de vrije beroepen die innig met de staatswerking verbonden waren (notariaat, advocatuur). Zij leefde met evenveel gemak van de “Trésor public” als van de opbrengst van de eigen arbeid.²⁷

27 Alexis de Tocqueville, *Souvenirs* (1850), deel I, hoofdstuk 1.

Toen de monarchistische ideologie terrein begon te verliezen, leek het radicale maatschappijdenken zijn beste dagen te hebben gehad. Het maakte echter een opmerkelijke comeback in een geheel nieuwe vorm. De negentiende-eeuwse socialistische ideologie keerde zich zowel tegen de conservatieve noties van historisch gegroeide gemeenschap en traditie als tegen de liberale noties van persoonlijke zelfbeschikking en verantwoordelijkheid. Zij vond vooral gehoor bij mensen die ontworteld waren door het nieuwe fenomeen van versnellende economische groei en de daarmee gepaard gaande verstedelijking en veralgemening van het stelsel van fabrieks- en loonarbeid. Dat socialisme zag de Staat idealiter niet als de bewaker van normen en waarden, evenmin van algemene rechtsbeginselen, maar als de maatschappij die alle andere (commerciële, industriële en financiële) maatschappijen overstijgt en hen dwingt hun maatschappelijk product “eerlijk” te verdelen. De socialistische Staat was geroepen “baas boven baas” te zijn – de onpersoonlijke manifestatie van het oude monarchische beginsel. De versnellende economische groei wekte bovendien de illusie dat de vereniging van alle productieve krachten in één maatschappelijke organisatie spoedig zou leiden tot een situatie waarin iedereen zonder meer van de maatschappelijke rente kon leven. In de woorden van Karl Marx, “Iedereen kan doen wat hij wil, terwijl de maatschappij zorgt voor de productie.”²⁸ Socialisme en utopisme raakten duurzaam met elkaar verstrengeld.

Tegen het einde van de negentiende eeuw verdween de constitutionele dimensie van de ideologische conflicten naar de achtergrond. De aandacht verschoof naar de beleidsdimensie. De grote ideologische bewegingen hadden zichzelf vermaatschappelijkt, georganiseerd in formele structuren (politieke partijen en aanverwante sociale organisaties) die zich veel minder om de constitutionele principes van de Staat dan om controle over de uitoefening van zijn fiscale, monetaire en reguleringsmacht bekommerden. Het revolutionaire socialisme (“communisme”), nooit echt populair bij gewone mensen en intellectuelen op het

28 K. Marx & F. Engels, *Die Deutsche Ideologie, I: Feuerbach*, 1846. Vergelijk met het citaat van J.M. Keynes in noot 19, p. 32.

carrièrepad, verloor uiteindelijk ook zijn aanzien in academische en artistieke kringen. Na de Tweede Wereldoorlog kon geen retorisch witwastalent lang optornen tegen de onthutsende getuigenissen over “het reële socialisme” (de moordpartijen, straf- en heropvoedingskampen van Stalin, Mao, Pol Pot en consorten, de voortschrijdende *Verelendung*, verarming en demoralisering van de bevolking, en de milieurampen in de socialistische regimes). Om in het rijke Westen te overleven moest het socialisme wel regimevriendelijk (“sociaaldemocratisch”) en uiteindelijk ook marktvriendelijk (“paars” in plaats van rood) worden. Ook niet-revolutionaire socialistische ideologen hielden echter vast aan de totalitaire implicaties van het maatschappelijke of eenheidsmodel. Zoals het boegbeeld van “paars”, de Nederlandse socialistische vakbondsvoorman en later regeringsleider Wim Kok, in een pamflet schreef: “Wij laten niemand los.” Niemand – ook Wim Decraene’s Tim niet:

Hier laat ik je los, Tim
Van hieraf moet je gaan
Met vallen en opstaan
Van hieraf moet je gaan.

De klassieke conservatieven verdwenen vrijwel geheel van het toneel. In hun plaats kwamen sociale, progressieve en neo-conservatieven, voor wie de Staat de belichaming van een meestal fictieve nationale gemeenschap was.²⁹ Ook de klassieke liberalen werden een marginale groep terwijl sociale, progressieve en neo-liberalen enthousiast het utilitaristische idee onderschreven dat de Staat zich wel met de verdeling van “de maatschappelijke koek” moest bemoeien maar overigens de ondernemingen, in het bijzonder de grote ondernemingen, de nodige vrijheid, bescherming en steun diende te verlenen om die koek te vergroten.

Bestreken de negentiende-eeuwse constitutionele ideologieën nog een brede waaier van filosofisch doordachte opvattingen over de goede orde van samenleven, de twintigste-eeuwse beleidsideologieën hokten samen in de hoek van het maatschap-

29 Mogelijke uitzonderingen zijn kleine Staten, zoals IJsland en de Scandinavische en Baltische Staten.

pelijke eenheidsmodel waar zij verplicht waren met elkaar te strijden om de macht, of elkaars onmacht te delen in onstabiele coalities.

Politiek als oorlog

De herleving van Hobbes in de late negentiende eeuw³⁰ moeten wij begrijpen tegen de achtergrond van de barbaarse ideologieën die toen als paddenstoelen uit de grond rezen. Intellectuelen en hemelbestormers van allerlei slag grepen Darwins “struggle for life” en “survival of the fittest” aan om op te roepen tot een strijd-tot-het-einde om de toekomst. De duizelingwekkende geschiedenisfilosofie van Hegel en consorten, eerst nog een abstracte dialectiek van ideeën, werd voorzien van tanden en klauwen en omgebouwd tot een meedogenloze strijd van naties, volkeren, rassen, klassen, religies, groepen allerhande. De toekomst behoort aan de overwinnaar en de overwinnaar alleen heeft recht.

In dat klimaat was de theorie van Hobbes een voor de hand liggend model van conflictbeheersing.³¹ Alleen een sterk gezag kon het deksel op de heksenketel houden – althans zo hoopten de neohobbesianen. Zij hoopten tevergeefs. De uitbreiding van het kiesrecht ondermijnde de politieke machtspositie van gevestigde maatschappelijke belangen. Zij versterkte de regeringsmacht zolang die autoritair genoeg kon optreden om zelf niet een speelbal te worden van de maatschappelijke krachten waar zij uiteindelijk op moest steunen.

Door de industrialisering en verstedelijking was de definitie van talrijke nieuwe sociale categorieën mogelijk geworden. Daarmee konden regeringen met wettelijke en bestuurlijke regelingen naar believen en volgens het oude principe “verdeel en heers” belangentegenstellingen en -overeenkomsten creëren en manipuleren. Door handig nu eens politieke rivaliteit op te wekken en dan weer te sussen probeerden de heersers in een com-

30 Zie boven, p. 92.

31 Zie boven, p. 20 e.v.

plexe situatie de door hen voorgestane “nationale koers” aan te houden. Het was een gevaarlijk spel, dat Keynes als volgt karakteriseerde:

Het ligt in de aard van de moderne staatslieden zoveel dwaasheden te verkondigen als het volk verlangt en daarvan niet meer in de praktijk te brengen dan nodig om hun geloofwaardigheid te behouden. Zij verwachten dat de dwaasheid van wat het volk wil snel aan het licht zal treden en dat zij dan de gelegenheid zullen hebben naar een wijs beleid terug te keren – de Montessori methode voor de opvoeding van het kind dat ‘volk’ heet. [Zij weten immers dat] wie dit kind tegenspreekt, onmiddellijk plaats zal moeten maken voor andere opvoeders...³²

[Z]ij sporen het kind aan naar het vuur te grijpen en wachten als verstandige en zorgzame redders van de maatschappij op het juiste ogenblik om het achteruit te trekken, nadat het zich de vingers verbrand heeft en daarom geheel en al tot luisteren bereid is.³³

Ondertussen kregen echter steeds meer maatschappelijke gelegingen de gelegenheid zich te organiseren om via invloed, druk en zelfs dreiging met geweld de politieke behartiging van hun belangen veilig te stellen. Deze politieke dynamiek creëerde een intimiderend crisisklimaat, in het bijzonder door de toenemende wets- en beleidsonzekerheid. Het lot van grote bevolkingsgroepen werd afhankelijk gemaakt van de uitslag van verkiezingen. De macht van de overheden was zozeer toegenomen dat zij in staat leken naar willekeur de een te verheffen en de ander te ruïneren: “Hij die de macht had, verleende zichzelf meteen ook

32 Hetzelfde argument werd vierentwintig eeuwen eerder geformuleerd door Plato in de dialoog *Gorgias* (521, Griekse paginering) – noot FvD.

33 Zo begint het eerste hoofdstuk van J.M. Keynes, *A Revision of the Treaty* (1922), een vervolg van zijn beter bekende *The Economic Consequences of the Peace* (1919).

het recht om de tegenstander aan te wijzen die vernietigd moest worden.”³⁴

Gematigde politici werden voortdurend in het defensief gedrongen doordat het electorale opbod van extremisten grote aantallen kiezers meetrok. Bovendien waren er die dreigden met gewelddadige acties (straatgeweld, algemene stakingen, een revolutie of een staatsgreep) als zij hun zin niet langs electorale weg zouden krijgen. “De binnenlandse politieke strijd”, zo merkt de historicus François Furet op, “raakte het geheel aan regels kwijt dat een stempel drukte op de zeden en de instellingen die in het Europa van de negentiende eeuw de voorwaarden regelden voor binnenlandse politiek.”³⁵ Een nieuwe ontarding van het voluntarisme lag in het verschiet. Zoals het “omdat God het wil” uit de tijd van de kruistochten was uitgelopen op het “omdat ik het wil” van het vorstelijke absolutisme, zo dreigde het “omdat het Volk het wil” om te slaan in het “omdat wij het willen” van de toevalige meerderheid en de hartstochten die haar bezielde.

Toen Hippolyte Taine in het laatste decennium van de negentiende eeuw de balans maakte van de ontwikkelingen in Frankrijk sinds de Frans-Duitse oorlog van 1870, stelde hij vast dat twee toen nog geheel nieuwe instellingen – het algemeen mannenkiesrecht en de algemene dienstplicht – de laatste morele en institutionele weerstanden tegen de uitbreiding van de staatsmacht hadden weggeruimd. De weg lag vrij voor het gebruik daarvan om op opportunistische wijze de algemene hebzucht bot te vieren. Het politieke machtsbeginsel van de democratische beleidsstaat die Taine voor zijn ogen had zien ontstaan – “een man, een stem, een bajonet” – vervulde hem met vrees:

Wat dat belooft voor de twintigste eeuw dat weten wij maar al te goed: slachtpartijen en bankroet, op de spits gedreven haat en wantrouwen van de ene natie jegens de andere, verspilling van menselijke arbeid en van de vruchten daarvan, pervertering van de in wezen weldadige ontdekkingen van de wetenschap, terugkeer naar de lage en ontaarde vormen

34 François Furet, *Het verleden van een illusie* (Amsterdam, 1996), p. 231.

35 François Furet, *Op. cit.*, p. 231.

van primitieve bendes op oorlogspad, achteruitgang naar een barbaars en instinctief egotisme, en naar de gevoelens en zeden en gewoonten van oude stadstaten en wilde stammen.³⁶

Europa stond op het punt de wereld onder te dompelen in een zee van oorlogen, revolutionair geweld, politieke, financiële en economische crisissen waarvan de gevolgen nog zichtbaar en voelbaar zijn. De impact van de verregaande militarisering van de Europese Staten in hun pogingen om een “Totaler Krieg” te voeren, was groot. In het rumoerige Interbellum ging die militarisering ongestoord verder met de oprichting van alsmaar grootschaliger bureaucratieën en organisaties. Die moesten de oorlogslessen van logistiek, rantsoenering en centrale sturing ook in vreedstijd toepassen.³⁷ De snelle opkomst van corporatistische structuren zowel in Europa als in de Verenigde Staten moet mede in dat licht begrepen worden. De vermaatschappelijking van de samenleving en daarmee samenhangend de politisering van het gehele maatschappelijke leven – de opheffing van de scheiding van staat en samenleving – namen hand over hand toe. Overal kwamen intellectuelen aan de macht. Universiteit en wetenschap werden onderdelen van de staatsmacht. De witteboordensolda-

36 H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, deel x, p. 123.

37 In zijn populair boek *Von Kommenden Dingen* (1917) had Walter Rathenau een vurig pleidooi gehouden om de ‘Oorlogseconomie’ ook in vreedstijd te institutionaliseren opdat haar mobiliserend vermogen niet verloren zou gaan. Gelijkssoortige ideeën leefden ook aan de overzijde van de oceaan. De *War Industries Board* kreeg er in 1919 een verlengstuk in de *Industrial Board* (R.F. Himmelberg, ‘Business, Antitrust Policy, and the Industrial Board of the Department of Commerce, 1919’, in *Business History Review*, voorjaar 1968, p. 1-23). Voor Herbert Hoover (president 1929-1933) waren zijn ervaringen als Relief Administrator in Europa aan het einde van de Eerste Wereldoorlog beslissend voor zijn voornemen ‘to reconstruct America’ in technocratische en corporatieve zin. Zie zijn brief uit 1921 aan W.C. Mitchell geciteerd in Lucy S. Mitchell, *Two Lives* (Simon & Schuster, New York, 1953), p. 364. De grote depressie van de jaren dertig was een unieke gelegenheid om dergelijke ideeën uit de kast te halen en in de praktijk te brengen. Een voorbeeld daarvan was het ‘Swope Plan’ (*Monthly Labor Review*, xxxi, 1931, p. 834 e.v.) van Gerard Swope, de grote baas van *General Electric* en een vriend van Rathenau, dat vele elementen van Roosevelts *National Recovery Administration* (1933) inspireerde.

ten werden betaald met belastinggelden om methoden en technieken uit te werken om met nieuwe belastingen en reguleringen de maatschappij te controleren, te sturen en te kneden – en niet het minst om de publieke opinie te vormen opdat de “wijze” staatslieden niet langer genoodzaakt zouden zijn hun kiezers te volgen. Was het immers niet wetenschappelijk bewezen dat zonder deskundige manipulatie van de publieke opinie een democratisch regime niet werkzaam kan zijn?³⁸

Wat kon men in die omstandigheden nog met het recht, de orde van samenleven? Hoe kon men de alsmar agressievere staatswerking rijmen met de traditionele idee van het recht van mensen om in onderling respect hun eigen leven te leiden? Er was dringend behoefte aan een nieuwe definitie van het recht, en dus een nieuwe definitie van de mens, om de Nieuwe Orde een schijn van rechtmatigheid te geven. Waar kon men die nieuwe definities vinden? Een van de mogelijke bronnen was de theorie van Hobbes. Voor de modernen was zij niet alleen de meest gezaghebbende theorie van de sterke staat maar ook een radicale subversie van de idee van het recht als een natuurlijke orde – een idee die in die tijd van crisis en *Umwertung* nagenoeg alle krediet verloren had.

Onwerkelijke werkelijkheid

Al in het eerste decennium van de twintigste eeuw was de incoherente idee van de Staat als verlossende, emanciperende cocon een vast onderdeel van het proces van maatschappelijke vorming waar alle Westerlingen aan onderworpen werden.³⁹ De

38 Dat was een van de karakteristieke stellingen van Edward Bernays, de invloedrijke neef van Sigmund Freud en auteur van geschriften als *Propaganda* (1928), *Public Relations* (1945), *The Engineering of Consent* (1955), en de grondlegger van de moderne commerciële en politieke marketingstudies als universitaire discipline.

39 S.W. Couwenberg, *Westers Staatsrecht als emancipatieproces: ontwikkeling van de constitutionele emancipatiefunctie in de democratische rechtsstaat*, Samson,

Verenigde Staten van Amerika zaten toen volop in de *Progressive Era*⁴⁰, die op hetzelfde eschatologische stramien voortborduurde. Intellectuelen willen graag weten hoe het allemaal zal aflopen. Daarom kijken zij uit naar het “Einde van de Geschiedenis”⁴¹. In de protestantse kringen van het nieuwe Sociale Evangelie (de “Social Gospel”) werd de groei van de Staat in quasihegeliaanse termen opgevat als Gods mars door de geschiedenis en verwelkomt als het begin van de vestiging van het koninkrijk Gods op aarde.⁴²

In werkelijkheid bleek de beloofde uitweg uit het keurslijf van Natuur en Geschiedenis een lange eenrichtingstunnel, waarin vele honderden miljoenen mensen een gewelddadige dood vonden (in de grote oorlogen van de twintigste eeuw en de systematische uitroeiing van etnische of klassenvijanden), in langdurige werkloosheid of in de ene of de andere al dan niet therapeutische zorgstatus belandden (als *collateral damage* van een door monetaire kredietexpansie geforceerde economische groei en het daarmee gepaard gaande maatschappelijke efficiëntie- en competitiviteitsbeleid).

De mars door het tranendal

Pogingen om een totale maatschappij te vestigen mondden keer op keer uit in politieke, economische of sociale crisissen. Het begon met de terreur van de Franse Revolutie en het Bonapartistische experiment van algemene mobilisatie van mensen en middelen ten behoeve van een nationale, ideologisch gemotiveerde oorlogsinspanning. Had Napoleon Bonaparte wel-

1977.

40 O.a. A.A. Ekirch Jr., *Progressivism in America*, New Viewpoints, New York, 1974.

41 Vandaar het succes van utopische verhalen, die uiteraard het einde van de geschiedenis als thema hebben, en van boeken als Francis Fukuyama's *The End of History and The Last Man*, Free Press, 1992.

42 R.T. Handy (red.), *The Social Gospel in America 1870-1920*, Oxford University Press, 1966.

licht uitsluitend dynastieke ambities, voor veel van zijn land- en tijdgenoten was *la Révolution* het seculiere equivalent van een “heilige oorlog”. Vervolgens was er de Eerste Wereldoorlog, de eerste “totale oorlog”⁴³ waarin mobilisatie op grote schaal⁴⁴ door alle in het conflict betrokken Europese Staten en op kleinere schaal in de Verenigde Staten werd toegepast (ook in hun koloniën, die trouwens in menig opzicht een leerschool voor totalitair bestuur waren geweest). In de Sovjet Unie kwam de utopie werkelijk aan de macht, met weerzinwekkende gevolgen.⁴⁵ De Grote Depressie van de jaren ’30 was een gevolg van de centralisatie van monetaire en financiële beslissingsmacht (om de in de Eerste Wereldoorlog opgebouwde schulden te saneren, en vooral om de economie te stimuleren).⁴⁶ Zij werd snel het toneel van een verstrekkende centralisatie van de algemene economische politiek (als toepassing in vreedstijd van de “lessen” van de door technocraten geleide oorlogseconomie).⁴⁷ De Tweede Wereldoorlog was de culminatie van die ontwikkelingen, zij het dat de technologie van de massavernietiging ondertussen grote sprongen had gemaakt door de nationalisatie van het wetenschappelijk onderzoek en de technologische toepassingen daarvan.⁴⁸

43 E.F.W. Ludendorff, *Der totale Krieg*, Ludendorffs Verlag, München, 1935. In 1917-18 was Generaal Ludendorff als Erster Generalquartiermeister verantwoordelijk voor de transformatie van het Duitse Rijk in een militaire dictatuur. Hitlers propagandaminister, Joseph Goebbels, maakte eveneens gewag van het begrip in een beroemde toespraak (februari 1943). Cf. Ludwig von Mises, *Omnipotent Government: The Rise of the Total State and Total War*, Yale University Press, 1944.

44 R. Higgs, “War and Leviathan in Twentieth-Century America: Conscriptation as the Keystone”; Allan Carlson, “The Military as an Engine of Social Change”, beide in John V. Denson, *The Costs of War*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1999.

45 Michel Heller & Aleksandr Nekrich, *L’Utopie au pouvoir, Histoire de l’U.R.S.S. de 1917 à nos jours*, Calmann-Lévy, Paris, 1982.

46 M.N. Rothbard, *America’s Great Depression* (1963), 5de uitgave, Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama, 2000.

47 M.N. Rothbard & R. Radosh, *A New History of Leviathan, Essays on the Rise of the American Corporate State*, Dutton, New York, 1972.

48 Bekend is de waarschuwing van President Eisenhower, “In the councils of government, we must guard against the acquisition of unwarranted influence,

Toen bleek hoe gevaarlijk de weg van de vermaatschappelijking op nationale schaal was, kozen vele intellectuelen en politici voor vermaatschappelijking op internationale en uiteindelijk op wereldschaal. Wat in kleine dosissen dodelijk was gebleken zou heilzaam zijn in een massale dosis! Wie durfde eraan te twijfelen dat vermaatschappelijking de juiste en enige weg naar Utopia is? Wie durfde eraan te twijfelen dat de Organisatie van de Verenigde Naties, haar dochterorganisaties, de Wereldbank, het Internationaal Monetair Fonds en dergelijke – alle opererend onder de vlag van “de mensenrechten” – de pijlers van de toekomst waren? In afwachting van een wereldregering en een mondiale maatschappij konden de uitverkorenen alvast een voorproefje krijgen van de in het vooruitzicht gestelde overvloed in de vorm van de riant vergoedingen en de luxueuze jetset levensstijl die pasten bij hun status als internationale deskundigen, bureaucraten en technocraten.

Eenzelfde tendens tot vermaatschappelijking op supranationale schaal kwam later tot uiting in de Europese Unie, haar Europese Centrale Bank en de invoering van een supranationale munt, de euro. Blijkbaar was een grote zwakke munt te verkiezen boven twaalf kleinere zwakke munten.⁴⁹ De EU, die beweerde zeer veel waarde te hechten aan het vrije verkeer van personen en de vrijmaking van de markten voor goederen, diensten en kapi-

whether sought or unsought, by the military-industrial complex. The potential for the disastrous rise of misplaced power exists and will persist.” Minder bekend is die andere waarschuwing uit dezelfde toespraak: “In the same fashion, the free university, historically the fountainhead of free ideas and scientific discovery, has experienced a revolution in the conduct of research. Partly because of the huge costs involved, a government contract becomes virtually a substitute for intellectual curiosity. For every old blackboard there are now hundreds of new electronic computers. The prospect of domination of the nation’s scholars by Federal employment, project allocations, and the power of money is ever present – and is gravely to be regarded.” Dwight Eisenhower, *Farewell Address*, 17 januari 1961.

49 De Europese Monetaire Unie leek tien jaar lang een relatief stabiele constructie te zijn, maar dat was wellicht te danken aan de beschikbaarheid van goedkoop krediet die het onnodig maakte via omvangrijke (en politiek moeilijk liggende) fiscale transfers de onevenwichten tussen de landen van de eurozone aan te pakken. Th. Mayer, “The State of The Monetary European Union”, *Deutsche Bank Group*, December 2011.

talen (omdat meer concurrentie leidt tot meer efficiëntie en tot stabielere groei), zorgde er meteen voor dat monetaire concurrentie uitgesloten werd en dat de burgers van de Unie het heel wat moeilijker zouden krijgen om zich te verweren tegen monetair en fiscaal wanbeheer.⁵⁰ De Europese Spaarrichtlijn (2005) en de daarmee gepaard gaande hetze tegen zogeheten “belastingparadijzen” droegen eveneens bij aan dat proces. De Unie moest zelf een belastingparadijs worden – een paradijs voor de belastingheffende lidstaten waaruit geen onderhorige zou mogen ontsnappen. De spaarrichtlijn was een financiële toepassing van een oud beginsel van heerschappij, “de regel van het land van oorsprong” die mensen bindt aan de plaats van waar zij afkomstig zijn. Hij is een constante in de geschiedenis van de onderdrukking:

In 1793 en 1850 werden in de Verenigde Staten federale *Fugitive Slave Acts* goedgekeurd waardoor alle Staten (ook die waar officieel geen slavernij bestond) de verplichting hadden gevluchte slaven naar hun meesters terug te sturen als die daarop aandrongen. De federale structuur bood de mogelijkheid om de slavernij in stand te houden die anders, gezien de geografische omstandigheden van de Verenigde Staten, snel verdwenen zou zijn.

Uit het zieltogende Romeinse Rijk komt dit pareltje: “Opdat het niet zou lijken dat aan de pachters vergunning gegeven werd om zich van de belasting te bevrijden en te reizen en te gaan waar zij willen, zullen zij onderworpen worden aan de regel van het land van oorsprong. Hoewel zij als vrijen geboren zijn, zullen zij toch beschouwd worden als slaven van het land waar zij geboren zijn. Zij zullen niet het recht hebben zich vrij te bewegen of te verhuizen. Hun grond-

50 Nochtans was er in al in de jaren '70 en '80 een uitvoerige discussie over alternatieve muntstelsels. Zij was uitgelokt door Friedrich Hayek, *Denationalisation of Money*, Institute of Economic Affairs, London, 1976. Voor een ruimere beschouwing over bottom-up integratie en top-down eenmaking, zie Frank van Dun, “Constitutional Choices for Europe: Integration vs. Unification”, in Bruno de Witte & Caroline Fodder, *The Common Law of Europe and the future of legal education*, Deventer, 1992.

heer zal zijn recht over hen uitoefenen met de zorg van een ouder en de macht van een meester.” [*Belastingedict van Keizer Theodosius I, ca.390*]

Het lijkt wel een voorafschaduwning van wat zich nu in een ander zieltogend rijk afspeelt. Ik parafraseer:

“Opdat het niet zou lijken dat aan de burgers van de lidstaten vergunning gegeven werd om zich van de belasting te bevrijden en hun spaarcenten in veiligheid te brengen waar zij willen, zullen zij onderworpen worden aan de regel van het land van oorsprong. Hoewel de vrijheid van het verkeer van personen, goederen en kapitalen gewaarborgd is, zullen zij toch beschouwd worden als slaven van het land waar zij geboren zijn. Hun nationale fiscus zal zijn recht over hen uitoefenen met de zorg van een ouder en de macht van een meester.” [De Europese Spaarrichtlijn, *Belastingedict van Onze Europese Meesters*]

Van oudsher zijn landsgrenzen vooral grenzen aan de macht van de politieke heersers. Daarom zijn zij van fundamenteel belang voor elke constitutionele orde. Dat is uiteraard ook de reden waarom de politieke heersers niet van landsgrenzen houden. Door veroveringsoorlogen of kartelvorming met heersers in andere landen proberen zij hun macht over de grenzen heen uit te oefenen, opdat hun onderdanen of slaven zouden weten dat hun aan de andere kant van de grens geen veiligheid wacht.⁵¹

In het utopische perspectief van vermaatschappelijking zijn grenzen er echter niet om gerespecteerd maar om overschreden te worden – ook (en blijkbaar vooral) als dat de grenzen zijn die de Europese (pre-EU) traditie van het denken over recht en samenleving aan heerschappelijke ambities had gesteld.

51 Dit was de oorspronkelijke tekst van een lezersbrief die in een door de redactie ingekorte versie verscheen in de krant *De Standaard* van 24/9/2003. De Spaarrichtlijn stond toen ter discussie, zodat er nog geen definitieve tekst was.

Ficties, illusies en bluf – maar geen mirakels

Ook op het nationale vlak viel de tendens tot vermaatschappelijking niet stil. De uitbouw van de welvaarts- en verzorgingsstaat was voor de generaties na de Tweede Wereldoorlog de rode draad van het beleid in de Westerse Staten. “De welvaartsstaat” stond voor een radicale breuk met de oude, negentiende-eeuwse Staat. De oude Staat was door Frédéric Bastiat gedefinieerd als “de grote fictie waardoor iedereen zich inspant op kosten van iedereen te leven.”⁵² Al in 1848, het revolutiejaar waarin de negentiende-eeuwse communistische agitatie haar hoogtepunt bereikte, zag Bastiat hoezeer socialisme⁵³ en utopisme zich verenigd hadden in de verbeelding van een nakende maatschappij van de overvloed. Zijn definitie legde echter ook de vinger op een manifeste contradictie in die verbeelding van de Staat, die immers het strijdtoneel was waarop een hobbesiaanse oorlog van allen tegen allen werd uitgevochten, indien niet man tegen man dan toch klasse tegen klasse, stand tegen stand, belangengroep tegen belangengroep. Het was absurd daar een verwachting van overvloed aan vast te knopen. Naar negentiende-eeuwse begrippen was de Staat inderdaad een louter politiek, geen economisch fenomeen. Hij produceerde niets. Na de Eerste Wereldoorlog werd in de Sovjet Unie getracht die contradictie weg te werken door de Staat tot bedrijfsleider van een gecollectiviseerde nationale economie te maken. In het Westen kwam men niet verder dan een quasicorporatistische organisatie van de economie in “sectoren” die, hoewel nominaal ondergeschikt aan de Staat, met ongelijk en wisselend succes hun autonomie of die van hun leden wisten te vrijwaren tegen nationalisatie, en met goedgeolied lobbywerk vat probeerden te krijgen op wetgeving en beleid.

Na de debacles van de eerste helft van de twintigste eeuw was echter ook in het Westen de fictie van de Staat dringend aan vernieuwing toe, opdat men zou kunnen blijven geloven dat de beloofde gouden toekomst zonder pijn of bloedvergieten te ver-

52 Frédéric Bastiat, *L'État*, 1848.

53 In die tijd was het nog niet nodig een onderscheid te maken tussen socialisme en communisme.

krijgen was, en dat het bestaande maatschappelijke regime best geschikt was om dat doel te bereiken. Met minder kon men het niet stellen. In 1948 was het bestaande maatschappelijke regime immers vereenzelvigd met “de mensenrechten”, waarmee ook leven in een verwesterde maatschappij tot een recht van iedereen was uitgeroepen. Weliswaar zouden veranderingen nodig zijn, maar als men die kon doorvoeren onder de mom dat zij “technische aanpassingen” waren – en dus geen “politieke keuzes” – dan hoefde men ook geen sociale, economische of politieke onrust te vrezen. Waar deskundigen spreken, daar zwijgt het publiek. Niets is zo intimiderend als een technisch betoog in een onbegrijpelijk jargon, zeker als de sprekers zich voordoen als officieel erkende beoefenaars van “de wetenschap”. Hoe het politieke bedrijf vrijwaren tegen democratische druk? Dat was een dringend vraagstuk. President John F. Kennedy (r. 1960-1963) verwoordde de oplossing aldus:

De meesten onder ons zijn door lange gewenning geneigd een politiek standpunt in te nemen – als Republikein of Democraat, als liberaal, conservatief of aanhanger van het centrum. In werkelijkheid zijn de meeste problemen waarmee wij nu te maken hebben van technische en administratieve aard. Zij vragen om geavanceerde oordelen die niet passen in de gepassioneerde bewegingen die dit land zo vaak in rep en roer hebben gezet. Het gaat hier om problemen die het begrip van de meeste mensen te boven gaan.⁵⁴

Kortom, laat ons maar begaan, u begrijpt er toch niets van! Merk op dat Kennedy's uitspraak oorzaak en gevolg verwisselt. Voor iedere gezins- of bedrijfshuishouding van welke aard dan ook is het beheer van haar zaken een technisch en administratief probleem dat zij beter oordeelkundig dan gepassioneerd benadert. Naarmate de overheid mensen echter minder ruimte laat om zelf hun problemen naar best vermogen op te lossen, worden meer

54 John F. Kennedy (1917-63), geciteerd in David Eakins, 'Policy-Planning for the Establishment', in Ronald Radosh en Murray Rothbard (red.), *A New History of Leviathan*, E.P. Dutton, New York, 1972, p. 198.

problemen overheidsproblemen – of problemen van geprivilegieerde quasiautonome instanties (zoals de centrale banken) die door de overheid gemachtigd worden om bepaalde domeinen van maatschappelijke activiteit te beheren. Wij kunnen Kennedy dus gerust toegeven dat bijvoorbeeld het beheer van een nationale munt en een nationale schuld vraagt om “geavanceerde oordelen” en niet om “gepassioneerde bewegingen”. Daarmee zeggen wij echter niet dat het monetaire stelsel een overheidsaangelegenheid dient te zijn en niet veeleer het resultaat van de wijze waarop mensen hun geldzaken beheren. Dát is een politieke en geen technische kwestie.⁵⁵ Voor politici is het wellicht “ondenkbaar” dat zij het zonder centrale bank, een *lender of last resort*, zouden moeten stellen – even ondenkbaar als dat zij het zonder een met zware wapens uitgerust leger, een *enforcer of last resort*, zouden moeten stellen. Maar “voor politici ondenkbaar” is niet hetzelfde als “ondenkbaar”.⁵⁶

Nog een opvallend element in de uitspraak van Kennedy is de veronderstelling dat het begripsvermogen van de overheidsdeskundigen “voor de problemen waarmee wij nu te maken hebben” dat van de meeste mensen overstijgt. De moderne technocraat zag zichzelf zoals hij zichzelf wilde zien: een wetenschappelijk gevormde “raadgever van de prins”, geroepen om de politieke machtsuitoefening de vleugels van de rede te geven. In de in grote aantallen opgerichte hogescholen en universiteiten, belast met de vorming van deze wachters van de Staat, kreeg dit flatterende zelfbeeld de status van een fundamenteel methodologisch

55 Jörg G. Hülsmann, *Die Ethik der Geldproduktion*, Manuscriptum Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 2007.

56 De basis van de Amerikaanse economische groei werd gelegd in de negentiende eeuw, toen er op enkele jaren na geen centrale bank was. Hetzelfde gold voor Schotland dat in de late achttiende eeuw een spectaculaire groeipool was – zonder centrale bank. In Engeland was er al van in de late zeventiende eeuw een centrale bank, de Bank of England, maar die werd nog wel in toom gehouden doordat zij haar biljetten tegen fysiek goud diende terug te nemen. Weliswaar kwam zij die eis bij verschillende gelegenheden niet na, maar zij kon dat ongestraft doen omdat zij “a special relationship” had met de overheid. Larry Sechrest, *Free Banking, Theory, History and a Laissez Faire Model*, Quorum Books, Westport CT, 1993; Vera Smith, *The Rationale of Central Banking*, King & Qons, Westminster, London, 1936; uiteraard ook Walter Bagehot, *Lombard Street*, 1873.

postulaat. De analyse van de werking van de publieke administratie berustte op de figuur van de onpartijdige, onbaatzuchtige en deskundige ambtenaar (“civil servant”), een burger boven alle verdenking. Om de werking van de markt en het economisch systeem te analyseren werd daarentegen verwezen naar de zelfzuchtige, berekenende *homo oeconomicus* (een bedenkfel van John Stuart Mill), die per slot van rekening een quasi-dierlijk, door passies gedreven en dus op basis van wetenschappelijke kennis voorspelbaar en relatief gemakkelijk te manipuleren wezen was.⁵⁷ Het duale karakter van de politieke maatschappij – het onderscheid tussen intelligente managers en inzichtloze *human resources*⁵⁸ – kreeg hier een “wetenschappelijke” verantwoording. Het was niet langer nodig Staat en markt als onverzoenlijke principes tegenover elkaar te stellen. De nieuwe orthodoxie was dat de wetenschappelijke studie van “de economie” de overheidsdeskundigen de mogelijkheid gaf de markt aan te sturen met gerichte “incentives” (fiscale en andere belastingen, subsidies, vergunningen, vrijstellingen, en een mix van pesterijen en ondersteuning door overheidsdiensten). De “gemengde economie” werd *het* alternatief voor enerzijds de centraal geleide socialis-tische, anderzijds de vrijemarkteconomie. Zo werd een en ander althans voorgesteld. In werkelijkheid was het allemaal fictie. Mensen in de administratie zijn geen andersoortige wezens dan andere mensen. Alleen hun werkomgeving is anders: een goed-uitgeruste “beschermde werkplaats”, niet onderworpen aan de marktregel dat niet alleen de baten maar ook de kosten zoveel als mogelijk toegerekend dienen te worden aan degenen die ze veroorzaken.⁵⁹ Van een waterdicht schot tussen de Staatsorganisatie en de rest van de maatschappij was dan ook zo goed als niets te merken. De vermaatschappelijking van de politiek (vermenging van publieke en private belangen) ging gewoon door.

De inclusie op grote schaal van technocratische elementen in de staatsstructuren droeg er ongetwijfeld toe bij het politieke kli-

57 Zie boven, p. 48.

58 Zie boven, p. 46.

59 Ludwig von Mises, *Bureaucracy*, Yale University Press, 1944; D.C. Mueller, *Public Choice III*, Cambridge University Press, U.K., 2003.

maat te kalmeren. Naar Amerikaans model werd de Westerse democratie een theater waarin politici zich konden profileren door het publiek te entertainen terwijl achter de schermen (en vaak ook achter hun rug) technici het script voor de volgende act uitwerkten. Voor de utopische dimensie van het vermaatschappelijkingsproject was technocratie echter ontoereikend. Uiteindelijk was technocratie een dure aangelegenheid. Zij vergde niet alleen investeringen in opleidingen, onderzoek, en ontwikkeling van aangepaste bestuurlijke structuren. Er moest ook voor gezorgd worden dat genoeg geld beschikbaar was voor de concrete uitvoering van al het fraais dat de specialisten konden bedenken. De klassieke, orthodoxe economische analyse leerde echter dat meer middelen voor het ene overheidsprogramma minder middelen voor andere programma's of voor private personen betekent. Dat hield in dat er hoogstens een verschuiving in de aanwending van middelen, geen vermeerdering van de beschikbare middelen, in het verschiep lag – tenzij men kon aannemen dat de overheid veel efficiënter werkte dan de privésector, of dat zij over het vermogen beschikte nieuwe middelen als het ware uit het niets te creëren.

De eerstgenoemde aanname was al te zeer in tegenspraak met de ervaring om veel indruk te maken. De tweede maakte een betere kans, doordat veel mensen geneigd zijn geld en reële middelen, en dus ook geld en welvaart, met elkaar te verwarren. Dat is de “money illusion”, die ontstaat wanneer men geen rekening houdt met verschil tussen een geldbedrag en de reële waarde of koopkracht van dat bedrag. De overheid kon weliswaar geen middelen uit het niets creëren, maar zij kon wel via haar centrale bank geld uit het niets creëren. De eerste Wereldoorlog had immers de facto een einde gemaakt aan de gouden standaard. Onder die standaard hield elke vermeerdering van de hoeveelheid papieren geld het risico in van het verlies van goud (wanneer buitenlanders hun papieren geld inwisselden tegen het gele metaal en dat naar hun thuisland overbrachten). Na de Eerste Wereldoorlog kozen de overheden met meer of minder tegenzin de weg van de manipulatie van papieren geld om de in de oorlog opgestapelde schulden te vereffenen en hun wisselkoersen te sta-

biliseren (door gecoördineerde inflatie van hun nationale geldhoeveelheden). Tijdens de oorlog waren de Verenigde Staten van Amerika de grote kredietverstrekkers geworden, ook aan Groot-Brittannië, dat aan de vooravond van de oorlog nog een machtig wereldrijk was. Het gevolg daarvan was dat de Amerikaanse dollar het Britse pond verdrong als “wereldmunt”. Met de oprichting van het Federal Reserve System tijdens de Eerste Wereldoorlog werd de Federal Reserve Bank of New York de facto de centrale bank van de Westerse wereld en zijn kolonies. De centrale banken van de andere landen gaven er de voorkeur aan dollars veel meer dan goud of Britse ponden in hun reserves te houden.

De Amerikanen hadden weinig scrupules om hun nieuw verworven monetaire macht te gebruiken.⁶⁰ Massale monetaire impulsen en stimuli tijdens de “Roarin’ Twenties”⁶¹ leidden onvermijdelijk tot hogere nominale prijzen (vooral van aandelen), waardoor velen de indruk kregen van een explosieve welvaartsgroei. De utopische illusie dat in de economie bomen tot in de hemel kunnen groeien, mits zij voldoende monetaire meststof krijgen, was geboren. De beurskrach van oktober 1929 maakte een einde aan die illusie, maar niet aan de onderliggende geldillusie. De daarop volgende Grote Depressie hield de Verenigde Staten in haar greep tot President Roosevelt zijn New Deal liet varen, koos voor de uitbouw van de bewapeningsindustrie en

60 Zie M.N. Rothbard, *Wat heeft de overheid met ons geld gedaan?*, Murray Rothbard Instituut, Antwerpen, 2008; Idem, *A History of Money and Banking in the United States: The Colonial Era to World War II*, Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama, 2002.

61 Benjamin Anderson, *Economics and the Public Welfare, A financial and Economic History of the United States, 1914-1946*, Tweede editie, LibertyPress, Indianapolis, 1979. De sluipende dollarinflatie die in 1913 (oprichting van het Federal Reserve System) begon, sloeg om in een alsmaar versnellende inflatie nadat president Nixon in 1971 de laatste link tussen dollars en goud had doorgesnoeid. Omdat de Verenigde Staten van Amerika erin slaagden een groot deel van hun inflatie “uit te voeren” naar andere landen (de dollar was immers bijna overal de reservemunt bij uitstek) noemde men de jaren ’70 de periode van wereldinflatie. Het was ook een periode van stagnatie – en dus een weerlegging door de feiten van het keynesianisme (dat inflatie koppelde aan volledige werkgelegenheid en aanhoudende groei).

enkele jaren later overschakelde naar een regelrechte oorlogseconomie.

Wat was de les van de Grote Depressie? Voor klassiek geschoolde economen was zij een waarschuwing voor de gevaren van expansionistisch monetair beleid. Voor John Maynard Keynes, de auteur van wat snel de nieuwe orthodoxie zou worden, was zij het bewijs dat de geldillusie werkt. Mensen doen alles voor “meer geld”. Zij zijn tenslotte een door “animal spirits” bewogen diersoort – en niets is meer geschikt om ze in beweging te brengen dan het vooruitzicht op “meer geld”. Daar lag, voor Keynes, de hefboom waarmee de overheid de wereld kon verzetten. Veeleer dan de menselijke natuur te veranderen, zoals de filosofen hadden gedacht, kwam het erop aan hem te managen, althans zo lang een aanzienlijk deel van de bevolking aan geldzucht lijdt.⁶² Volgens Keynes lag niet de geldillusie aan de basis van de Grote Depressie, wel het feit dat de economie aan de krachten van de markt was overgelaten. Wanneer private schuldeisers twifelen aan de solventie van hun schuldenaars dan beperken zij hun kredietverlening. Hun voorheen optimistische animal spirits slaan om in pessimisme. Keynes meende dat die vrees kon weggenomen worden door hen te confronteren met een schuldenaar, de overheid, die immuun is voor het risico van insolventie (omdat zij naar willekeur geld kan nemen bij haar onderdanen, of omdat zij desnoods een beroep kan doen op een centrale bank die onbeperkt papieren geld kan bijdrukken).⁶³ Wie zou nog twifelen

62 “The task of transmuted human nature must not be confused with the task of managing it. Though in the ideal commonwealth men may have been taught or inspired or bred to take no interest in the stakes, it may still be wise and prudent statesmanship to allow the game to be played, subject to rules and limitations, so long as the average man, or even a significant section of the community, is in fact strongly addicted to the money-making passion.” J.M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, 1936, hoofdstuk 24, sectie 1 (in fine).

63 De-monetarisering van het goud (“a barbarous relic of the past”, J.M. Keynes, *Monetary Reform*, 1924, p.172) was een essentieel onderdeel van de keynesiaanse strategie, die immers geen externe disciplinerende van het overheidsbeleid en zeker niet van het monetaire beleid kon dulden. Keynesianen hielden het publiek voor dat het dom is te sparen door goud te kopen en opzij te leggen “omdat goud niets opbrengt” terwijl geld op de bank zetten (dus in de schuldenmachine invoeren) “interest opbrengt.” Dat is echter appels en citroenen vergelijken.

aan de “kredietwaardigheid” van een overheid die over verre-gaande fiscale macht beschikt en de ruggensteun geniet van een centrale bank?⁶⁴ De steun van de centrale bank impliceerde im-

1) Een troy ounce goud onder een matras wordt inderdaad niet groter; maar een bankbiljet van \$20 onder een matras blijft ook maar een bankbiljet van \$20. Stel dat uw (over)grootouders in 1913 (vóór de oprichting van het Federal Reserve System) zowel een biljet van \$20 dollar als het equivalent daarvan in fysiek goud (1 troy ounce) onder de matras hadden gestopt en dat u dat nu (in 2011) pas ontdekt. Het biljet is nog altijd \$20 waard, het klompje goud ten minste \$1500 (de goudprijs lag in 2011 tussen 1500 en 1900 USD). Anders gezegd, uw 20-dollar biljet heeft in 98 jaar 98,7% van zijn waarde in goud (en volgens de officiële index meer dan 95% van zijn algemene koopkracht) verloren. Nog anders gezegd, als uw (over)grootouders met hun 20-dollarbiljet bij een bank een termijnrekening voor 98 jaar hadden geopend tegen 4,5% per jaar, dan zou die rekening nu ongeveer dezelfde waarde hebben als het klompje fysiek goud. Maar ook als zij dat gedaan hadden, dan waren zij en hun erfgenamen slechts eigenaars van een *claim* tegen de bank, een claim die niets waard zou zijn als de bank ondertussen failliet was gegaan. Zonder inflatie van de hoeveelheid dollars zou economische groei tot uiting komen in lagere dollarprijzen (dus in stijgende koopkracht van de dollar). Dan zou papieren dollars sparen zinvol zijn. Inflatie van de hoeveelheid papieren geld dwingt zelfs de armste mensen risicovol schuldpapier te kopen (en dus afhankelijk te worden van hun debiteurs) om zich toch enigszins te beschermen tegen muntontwaarding en koopkrachtverlies.

2) Anderzijds kan men uiteraard net zo goed goud als papieren geld uitlenen aan anderen (banken bijvoorbeeld) in de hoop een nominale interest (dus meer goud) te ontvangen.

Het grote verschil tussen goud en papieren geld is dat goud een reële waarde heeft en papieren geld niet (omdat het naar willekeur van de autoriteiten kan gemanipuleerd worden). De intrinsieke waarde van papieren geld is nul. Voor Keynes, de linkse utopist (zie boven, noot 19 p. 32), was waardeloos geld een prachtig ideaal – in een situatie van overvloed, in Utopia, is alles “gratis”. Voor mensen die in een wereld van schaarste, veelheid en diversiteit leven, betekent waardeloos geld een terugval in een primitieve (en waarschijnlijk barbaarse) economie.

64 Om vertrouwen te wekken werd, vooral onder druk van Duitsland (waar de herinnering aan de grote inflatie in de Weimarrepubliek nog sterk leefde), in het EU verdrag bepaald dat de Europese Centrale Bank geen mandaat had om de budgettaire problemen van de Lidstaten op te lossen door geldcreatie via het opkopen van de openbare schuld. Begrotingsdiscipline (de deficitnorm van drie procent) was tenslotte een van de strenge voorwaarden voor toetreding tot en lidmaatschap van de Unie. Monetair en fiscaal beleid zouden gescheiden blijven. Nu, tien jaar later, blijkt dat in de meeste landen van de Eurozone politici toch verwachten dat de ECB hen met rechtstreekse interventies van de door henzelf gecreëerde problemen zal verlossen. Is dat niet haalbaar dan moeten alternatieve constructies (een Europees noodfonds, steun aan commerciële banken die over-

mers tevens de steun van alle banken in de nationale economie. Die waren zowel in monetair als in financieel opzicht afhankelijk van de centrale bank, de producent van hun primaire grondstof (geld) en de redder in nood die hen als *lender of last resort* zou helpen hun chronische liquiditeitsproblemen op te lossen en hen zelfs voor insolventie zou kunnen vrijwaren (door “bailouts”). Door de rente kunstmatig laag te houden kon de centrale bank de economie stimuleren. Particulieren, bedrijven en overheden konden “goedkoop” lenen – en men leent geld, niet om het te sparen maar om het uit te geven. Een lage rente zou dus het sparen ontmoedigen en iedereen ertoe aanzetten hogere rendementen te zoeken in risicovolle investeringen.⁶⁵ Voor de keynesianen kwam het erop aan de overheid toe te staan onbeperkt schulden op te bouwen en tegelijkertijd de centrale bank (en het aan haar monetair beleid onderworpen commerciële bankwezen) de mo-

heidsschulden van slechte kwaliteit in portefeuille hebben) de klus maar klaren. “Politics is the art of the possible”, dat wil zeggen, de kunst de regels te omzeilen zonder veel schandaal te wekken.

65 “But we have shown that the extent of effective saving is necessarily determined by the scale of investment and that the scale of investment is promoted by a low rate of interest, provided that we do not attempt to stimulate it in this way beyond the point which corresponds to full employment. Thus it is to our best advantage to reduce the rate of interest to that point relatively to the schedule of the marginal efficiency of capital at which there is full employment.” J.M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, 1936, hoofdstuk 24, sectie 2. De keynesiaanse drogreden is evident: ja, een lage rente “stimuleert” investeringen – maar zij ontmoedigt ook het sparen en dus de vorming van het reële kapitaal dat nodig is om die investeringen te realiseren. Voor iemand die pretendeert een econoom te zijn is het is een onvergeeflijke fout te vergeten dat markt-economische relaties wederkerigheid (of, zoals de Scholastici van de veertiende eeuw het uitdrukten, een *communis opinio*) veronderstellen: geen koop zonder een verkoop, geen ontlending zonder een lening, enzovoort. Lage verkoopprijzen zetten mensen wellicht aan tot kopen maar niet tot het produceren van koopwaar. Daarom hebben econoomen het niet over lage of hoge prijzen maar over evenwichtsprijzen (exacter, marktprijzen of “market-clearing prices”). De verwijzing in het citaat hierboven naar “the point of full employment” is eveneens bluf. Wist Keynes soms waar dat “punt” lag – als het niet stond voor levenslang dag en nacht werken, waar stond het dan wel voor? Hoe kon Keynes trouwens over volledige tewerkstelling spreken alsof het een economisch optimum was, nadat hij vrije tijd als een belangrijk onderdeel van welvaart en welzijn had erkend? (Zie boven, noot 19 p. 32)

gelijkheid te geven die schulden op te kopen, desnoods met uit het niets gecreëerd geld. Zo werd de openbare schuld gewaarborgd, enerzijds door het belastingmonopolie van de overheid, anderzijds door het monetaire monopolie van de centrale bank.⁶⁶ Het was dan aan de overheid om het geconfisqueerde of geleende geld zo uit te geven dat iedereen ervan kon genieten door het op zijn beurt uit te geven. Door de “vraag” naar goederen en diensten (“consumptie”) te stimuleren zou ook de productie ervan op volle toeren kunnen draaien, wat volledige werkgelegenheid en duurzame groei betekende:

Ik leg de nadruk op het doorslaggevend belang van een verhoging van de nationale koopkracht die het gevolg is van door leningen gefinancierde overheidsuitgaven.⁶⁷

Dat was, in een notendop, de keynesiaanse oplossing voor economische crisissen en het recept om ze in de toekomst te vermijden. Niet iedereen was bereid die redenering te volgen⁶⁸. Zij kwam inderdaad neer op de nonsensstelling dat de economische groei niet verzekerd wordt door te sparen (en dus reëel kapitaal opzij te zetten voor investeringen in meer en betere consumptiegoederen later) maar wel door nu meer te consumeren. Kortom, men zorgt voor de toekomst door er niet voor te zorgen! Het publiek kreeg echter te horen dat het zich geen zorgen hoefde te maken. De economische wetenschap ging immers “het begrip van de meeste mensen te boven” en kon men dus maar best aan de specialisten overlaten. Die specialisten waren echter macro-economen, die zich vrijwel uitsluitend bekommerden om

66 “The financial policy of the welfare state requires that there be no way for the owners of wealth to protect themselves... Deficit spending is simply a scheme for the confiscation of wealth.” Alan Greenspan, “Gold and Economic Freedom” (1966)

67 J.M. Keynes, Letter to The New York Times, 31 December 1933: “I lay overwhelming emphasis on the increase of national purchasing power resulting from government expenditure, which is financed by loans.” Geciteerd in P. Johnson, *Modern Times*, Harper & Row, New York, 1985, p. 659.

68 H. Hazlitt, *The Failure of the New Economics*, (1959) Herdruk Arlington House, New Rochelle, N.Y.; Hazlitt (red.), *The Critics of Keynesian Economics*, (1960), Herdruk Arlington House, New Rochelle, N.Y., 1977.

de staatshuishouding en niet of slechts zijdelings om bedrijfs- of gezinshuishoudingen. Voor hen waren private of particuliere entiteiten niet de eigenlijke producenten van welvaart maar aan te sturen en te managen middelen voor de “nationale economie” (een statistische constructie van aggregaten als bruto nationaal product, netto nationaal inkomen, handels- en betalingsbalansen, diverse prijsindexen, import-, export-, werkloosheids- en andere statistieken). In dat macro-economisch perspectief is het niet meer dan normaal dat particulieren ertoe verplicht worden offers te brengen voor de “gezondheid” van de Staatshuishouding. Eerst oompje, en dan oompjes kinderen!

Keynes presenteerde zijn argumentatie als een algemene theorie van werkgelegenheid, interest en geld⁶⁹ – niet als een noodgreep om uit de Grote Depressie te geraken. Het was dan ook als algemene theorie dat zij na de Tweede Wereldoorlog de nieuwe economische orthodoxie werd. Sommige economen meenden zelfs dat zij de overheden de mogelijkheid gaf aan economische “fine-tuning” te doen. Konden zij immers niet met gepaste fiscale maatregelen de vraag sturen en zo elk gewenst groeipad kiezen? De weg naar Utopia kon nu blijkbaar met wetenschappelijke precisie uitgestippeld worden.

Het ontwikkelingspad voor de op stapel gezette welvaartsstaten berustte op die keynesiaanse bluf.⁷⁰ De nationale overheden beschikken over onbeperkt krediet (kunnen dus onbeperkt lenen) doordat de vooruitgang (in de vorm van economische groei) steeds voldoende rendement en alsmaar aangroeiende samengestelde interest oplevert om de schulden te betalen en een permanent stijgende levensstandaard te realiseren. Mits de over-

69 J.M. Keynes, *General Theory of Employment, Interest, and Money*, Harcourt Brace, 1936.

70 In de jaren '80, na de lange “stagflatie” (hoge werkloosheid en hoge inflatie) van de jaren '70, schakelden vele economen over op een “keynesianism light”, het monetarisme van Milton Friedman en zijn Chicago School, dat beweerde dat macro-economische doelstellingen best via het monetaire beleid en algemene belastingmaatregelen (zoals de “negative income tax”) gerealiseerd worden omdat dat veel minder rechtstreekse interventies in marktprocessen vereist dan het klassieke fiscale keynesianisme. Zie M.N. Rothbard, “Milton Friedman Unraveled”, *Journal of Libertarian Studies*, xvi, 4, 2002, p. 37-54.

heden voldoende controle kregen over het monetaire beleid en de spaarcenten van hun onderdanen, was de overheidsschuld de evidente binnenweg naar Utopia. Wie op krediet koopt, geniet nu en betaalt later. Voor de overheidsschuld lag dat (volgens de keynesiaanse schuld-zonder-boete theorie van de openbare financiën) nog net iets anders: de overheid die op krediet koopt, geniet nu en betaalt nooit. De overheidsschuld moet immers nooit anders worden betaald dan met nieuwe leningen! Het moment van de definitieve afrekening kan onbeperkt vooruitgeschoven worden. “Kicking the can down the road” werd zo de vaste stelregel voor de financiering van het maatschappelijke beleid van de welvaartsstaten. Dwaasheid? Nee! Het was allemaal wetenschappelijk verantwoord, onderbouwd met indrukwekkende statistieken, modellen en formules, uitgesproken in talloze commissies en op dure conferenties, en uitgewerkt tot een omvangrijk arsenaal van symptoombehandelingen die het begrip van de meeste mensen te boven gaan. Ten behoeve van de naïeve leken in het publiek legde Paul Samuelson⁷¹, de keynesiaanse vaandeldrager van de tweede generatie, een en ander als volgt uit:

Het mooie van de sociale verzekeringen is dat zij precies als verzekeringen geen gezonde actuariële basis hebben. Iedereen die de pensioenleeftijd bereikt, krijgt een voordeel dat veel meer waard is dan wat hij aan het systeem betaald heeft... Hoe is dat mogelijk? Door het feit dat het nationale product groeit tegen een samengestelde interest en dat ook zal blijven doen. Er zijn altijd meer jongeren dan ouderen in een groeiende bevolking. Nog belangrijker is dat [...] de belastingopbrengsten die dienen om de uitkeringen te betalen in elke periode veel groter zijn dan de belastingen die de uitkeringsgerechtigden tijdens hun actieve jaren betaald hebben. [...] De rotsvaste basis van de Sociale Zekerheid is het zogeheten “achtste wereldwonder”, de samengestelde interest. Een natie met economische

71 In 1970 was Samuelson de laureaat van de Prijs van de Zweedse Rijksbank ter ere van Alfred Nobel, kortweg maar ten onrechte de Nobelprijs Economie geheten. De huidige vaandeldrager is Paul Krugman, New York Times columnist en winnaar van dezelfde prijs (in 2008).

groei is het grootste piramidespel ooit bedacht. Dat is een feit, geen paradox.⁷²

“De rotsvaste basis is... een piramidespel (een Ponzi scheme)” – kan het gekker? De kern van de argumentatie is de bewering, “Het nationale product groeit tegen een samengestelde interest en zal dat ook blijven doen.” Wat haar utopiegehalte betreft, evenaart zij weliswaar niet wat professor en CVP-senator Herman Deleeck (1928-2002) ooit in een interview op de radio verkondigde, namelijk dat niemand zich zorgen hoefde te maken over zijn pensioen omdat “wij de toekomst kunnen beheersen” – maar zij komt wel in de buurt. Zij diende vooral om het fiscale pensioenstelsel (het zogeheten repartitiestelsel, waarin bijdragen onmiddellijk worden uitgekeerd en dus niet gespaard) als een duurzame vorm van pensioenvoorziening voor te stellen. Zij hield geen rekening met de onvermijdelijke onzekerheden van de toekomst (zoals de onverwachte transformatie van de naoorlogse *babyboom* in het *dink*-verschijnsel – double-income-no-kids gezinnen). Zij negeerde al evenzeer de institutionele rechtsonzekerheid die nochtans een essentieel kenmerk van “sociale verzekeringen” is. Het repartitiestelsel veronderstelt immers een vorm van rechtszekerheid en continuïteit “die onverenigbaar is met het proces van zijn ontstaan, en met het democratisch bestel dat het heeft voortgebracht.”⁷³ De uitspraak hield evenmin rekening met de door de Eerste Wereldoorlog en zijn nasleep veroor-

72 Paul Samuelson, Column in *Newsweek*, 13 February, 1967. In 1968 verscheen *The Population Bomb* (Ballantine Books), waarin Paul Ehrlich, de neo-malthusianse onheilsprofeet, niets anders dan rampzalige gevolgen koppelde aan de aangroei van de wereldbevolking (de motor van Samuelsons economisch piramidespel). Samuelson stelde, geheel in de geest van het utopische idealisme, dat economische groei alle beperkingen op de nutsbevrediging van mensen overbodig maakt; Ehrlich beweerde dat die beperkingen op het punt stonden de mensheid noodlottig te worden. Beide lieten na rekening te houden met het feit dat mensen het vermogen hebben zich aan te passen aan wijzigende omstandigheden (indien zij niet door het maatschappelijke beleid tot massale vergissingen gedwongen worden).

73 Frank van Dun, “Privatisering en liberalisering van de pensioenvoorziening”, in B. Bouckaert (red.), *Pensioenen tussen politiek en economie*, Acco, Leuven, 1988, p. 45-68.

zaakte knak in de curve van de negentiende-eeuwse welvaarts-groei. Blijkbaar was men in de jaren '60 van de twintigste eeuw al zozeer van de ban van de geschiedenis verlost dat men ervan verzekerd kon zijn dat na goede dagen alleen betere dagen konden volgen. Bovendien miskenden de keynesianen een van de belangrijkste oorzaken van de Westerse welvaart na de Tweede Wereldoorlog: het bestaan van een omvangrijk communistisch blok en een zogeheten Derde Wereld die flirtte met het socialisme of door dictatoriale kleptocratieën in ellende werd gehouden. De relatief kleine Westerse Wereld was daardoor vrijwel de enige bestemming voor wie zijn spaarcenten in veiligheid wilde brengen. Hij was ook de enige plek waar die centen relatief veilig konden worden geïnvesteerd. Dat leidde tot de uitbouw, in het Westen, van uiterst kapitaalintensieve economieën en tot grotere arbeidsproductiviteit. De naar historische maatstaven onvoorstelbaar hoge lonen die daarvan het gevolg waren, stonden in schril contrast met de lonen elders in de wereld. Het voortbestaan van die loonkloof berustte echter op het behoud van de naoorlogse geopolitieke status quo. Toen in de periode 1980-2000 de communistische regimes hun grenzen openstelden of van het toneel verdwenen en een nieuwe generatie beleidmakers in de voormalige Derde Wereld aantrad, begon nogal wat investeringskapitaal weg te vloeien naar de “nieuwe markten”, waar de loonkosten beduidend lager waren. Het “rijke Westen” zag zich gedwongen zijn positie van schuldeiser in te ruilen voor die van schuldenaar in een poging zijn hoge levensstandaard – en zijn illusie van overvloed – veilig te stellen.⁷⁴

Nu, na de bankencrisis van 2008 en de schulden crisis van 2011,⁷⁵ lijkt het geloof in de keynesiaanse mirakeconomie hoe dan ook onhoudbaar. Ondanks de bevolkingsaan-groei, de mas-

74 Frank van Dun, “Vrijhandel en globalisering: een Westers dilemma”, <http://users.ugent.be/~frvandun/Texts/Articles/WestersDilemma.htm> (bekeken op 1 december 2011).

75 Beide waren crisissen van het bestaande politiek-monetair-financieel complex, waarin de grootbanken weliswaar een grote rol speelden maar per slot van rekening alleen maar deden wat van hen verwacht werd: de alles-op-krediet-economie van de welvaartsstaten aan de gang houden, niet het minst door schulden (in het bijzonder van overheden) om te zetten in beleggingsproducten voor pen-

sale inclusie van vrouwen en immigranten in de beroepsbevolking, de ontsluiting van nieuwe markten na de val van, of de koerswending in, de communistische en Derde Wereld-regimes, en de werkelijke wonderen van de techniek, slagen de Westerse maatschappijen er blijkbaar niet in het “achtste wereldwonder”, de alsmaar aangroeiende samengestelde interest, waar te maken. Toch houden door Keynes beïnvloede economen vast aan de grondmythe van het maatschappijdenken, dat mensen slechts human resources zijn voor de uitvoering van beleid en overigens zelf verantwoordelijk zijn voor wat hun oversten hun in naam van de maatschappelijke solidariteit aandoen.⁷⁶ Schulden, door de overheid (dus door politici) aangegaan moeten door de onderhorigen terugbetaald worden – desnoods moeten zij maar verplicht worden “langer te werken” en “hun spaarcenten aan te wenden voor de aflossing van de openbare schuld.” Velen van die onderhorigen komen daardoor in armoede terecht. Dat is een lot dat de politici wier beslissingen aanleiding gaven tot de schuldenopbouw en de economen die dat gedoe met drogredenen goedpraatten niet hoeven te vrezen. Integendeel, een crisis is voor hen een goede gelegenheid om meer macht en invloed te verwerven en de vermaatschappelijking van alles en nog wat nog verder op de spits te drijven. “Never let a crisis go to waste!” Dat de opeenvolgende crisissen weleens het gevolg zouden kunnen zijn van de hardnekkigheid van het geloof in de zaligmakende werking van het vermaatschappelijkingsproject zelf is in hun kringen geen overweging waard.⁷⁷

De openbare schuld is uiteraard een typisch politiek-maatschappelijk fenomeen. In samenlevings- of gemeenschapsverbanden komt het niet voor. Het is nu eenmaal niet verenigbaar met de rechtsorde van samenleven dat men geld leent aan een organisatie waarvan men weet dat zij de lening zal terugbetalen door afpersing of beroving van derden – dus door derden “te

sioenfonds, verzekeringsmaatschappijen en particulieren. Hoe meer schulden de overheid maakte, hoe rijker de beleggers zich waanden.

76 Zie boven, p. 91.

77 Frank van Dun, “Dead-end Street Blues”, *Libertarian Papers*, 1, 8, 2009, p. 1-24.

belasten”. Het is zeker geen daad van de spreekwoordelijke goede huisvader, ook niet in periodes waarin er weinig twijfel bestaat over de “kredietwaardigheid” van de afpersers of rovers. De monetarisering van schulden en het stimuleren van de economie door geldschepping (of, met het eufemisme *à la mode*, “quantitative easing”) zijn eveneens uit den boze in de samenleving. Daar beschikt immers niemand over het afdwingbare voorrecht van “geldschepping uit het niets” en is kapitaalvorming alleen mogelijk op basis van werkelijk gespaarde middelen.⁷⁸ Samenleven is dan ook geen utopisch project.

Ook de vrije markt is geen utopisch project. Na de crisis van 2008 werd zij door menigeen met de vinger gewezen als de oorzaak van de problemen. Toch deed zij alleen maar wat zij altijd doet, namelijk excessen corrigeren. Excessen (accumulaties van ondoordachte investeringen, die nooit rendabel zullen worden) zijn er altijd, en zullen er altijd zijn. Snelle correcties zijn daarom welkom – hoe sneller hoe beter. Wanneer de excessen echter veroorzaakt worden door “een verhoging van de nationale koopkracht die het gevolg is van door leningen gefinancierde overheidsuitgaven” en de overheden elke correctie ervan proberen te vermijden of te temperen, dan worden de excessen alleen maar groter. Maar ook excessen groeien niet tot in de hemel.

Wie is overigens die zo domweg vermaledijde markt? Niet de speculanten, Wall Street of de grootbanken – zij zijn immers slechts tussenpersonen. In goede tijden zitten zij inderdaad in een comfortabele positie waar zij uit twee ruiven kunnen eten; maar in slechte tijden is dat een positie tussen hamer en aambeel. Als tussenpersonen zijn zij nu eens privéagenten voor de uitvoering van het fiscale en monetaire beleid van de overheid en haar centrale bank, dan weer privéagenten van het grote publiek van spaarders, gezinnen en bedrijven die wellicht geen kaas hebben gegeten van “de macro-economie” maar wel regelmatig moeten checken of *hun* tering en nering nog wel in evenwicht zijn. De overheid verwacht van haar agenten dat zij de geldillusie in standhouden en “de vraag” opdrijven opdat iedereen zich

78 Jesús Huerta de Soto, *Geld, Krediet en Crisis*, Acco, Leuven, 2011.

goed genoeg zou blijven voelen om niet in woede en straatgeweld uit te barsten. Het publiek heeft andere verwachtingen. Het ondervindt sneller dan de overheid – en bovendien *aan den lijve* – wat de mooie politieke en commerciële verkoopspraatjes werkelijk waard zijn. Het is niet geneigd te protesteren tegen mooie praatjes, maar dat betekent niet dat het blijft handelen alsof die waar zijn. Tegenover de enkele honderden beleidmakers en hun topadviseurs die graag geloven dat zij de wereld naar hun hand kunnen zetten, staan [soms tientallen of honderden] miljoenen mensen die met hun gezinnen en bedrijven de wereld *zijn*. Dat anonieme publiek *is* de markt. De mate waarin dat publiek vrij is, is de maat van vrijheid van de markt. In een vrije markt kan ieder lid van dat publiek vrij beslissen voor zichzelf, zijn gezin of bedrijf, wel wetende dat het op eigen risico handelt. In een onvrije markt moet het vrede nemen met minder dan een “goede keuze” en wordt het de facto of zelfs de jure aangesproken voor en belast met door anderen (in het bijzonder de overheid en haar agenten) veroorzaakte kosten of verliezen. Daar moet elke lid van het publiek kruipen waar het niet gaan kan – eerst nog langs legale wegen, een beroep doend op de officieel erkende tussenpersonen, daarna desnoods langs illegale wegen. Een overheid die dan zodanig in eigenwaan verstrikt geraakt is dat zij elke daad van ongehoorzaamheid aan haar dictaten als fraude of een andere misdaad gaat beschouwen, komt dan wellicht in de verleiding met intimiderende propaganda, dreigementen en draconische, dictatoriale maatregelen haar gezag op te leggen om zo de zichtbare markten de baas te blijven. Zij laat elke zweem van legitimiteit varen, verlamt het economisch leven (voor zover dat geen uitweg vindt in grijze of zwarte markten) en vernietigt de economische basis waar zij op parasiteert om haar machtsmiddelen te financieren. Indien zij niet zo ver wil of kan gaan, dan moet zij zwichten voor de markt – dus voor de drang naar zelfbehoud van ieder lid van het anonieme publiek. Hoe dan ook, uiteindelijk keert de wal van de markt het schip van de Staat.

Wanneer het publiek niet langer bereid is veel geld neer te tellen voor illusies, dan moeten de tussenpersonen (de banken en aandelenbeurzen) inbinden, inkrimpen. Desnoods moeten ban-

ken en andere grote schuldenaars de boeken neerleggen. Bij hen komt de breuk tussen wat de overheid *wil* en wat het publiek *kan* het eerst in de openbaarheid. Wanneer dat gebeurt dan hebben wij een crisis die om een correctie vraagt – de misplaatste investeringen moeten als verliezen geboekt worden zodat iedereen zicht krijgt op hoe hij er werkelijk voorstaat. Komen de excessen en dus de crisis aan het licht op plaatsen die voor de uitvoering van het overheidsbeleid van essentieel belang zijn, de grootbanken en de beurzen, dan zal een eigengerechtigde overheid er niet voor terugdeinzen openlijk en met grote middelen op te treden om het piramidespel (waarin zij aan de top zit) aan de gang te houden. Als dat niet lukt dan zitten we met een “crisis van het regime”. Ofwel treedt de overheid terug, ofwel laat zij alle democratische pretenties varen. Ofwel draait de overheid het vermaatschappelijkingproces terug, ofwel gaat zij ermee door – maar dan zonder utopische waan.

De verlokking van het subjectivisme

Utopisme en de moderne mensenrechtendoctrine hebben meer gemeen dan enkele raakpunten. Beide hebben hetzelfde filosofische profiel, veronderstellen hetzelfde beeld van de mens als begerig wezen met geen fundamenteeler recht dan de bevrediging van zijn begeerten. Dat is een utopisch recht dat alleen onder utopische omstandigheden, na oplossing van het raadsel van de geschiedenis, vervuld kan worden. Ondertussen dienen de mensenrechten echter de ondermijning van de klassieke of natuurlijke rechten. Zij nemen elke rechtsgrond weg die men zou kunnen aanvoeren om wat anders te zijn dan een consument van of een productiefactor in de door collectieve beslissingen bepaalde maatschappelijke productie van mensenrechtenbevredigende schaarse goederen en diensten. Of mensen met dergelijke mensenrechten tot hun recht kunnen komen, valt te betwijfelen. *Caveat homo!*

Het subjectivistische mensbeeld neemt mensen slechts in aanmerking voor zover zij dragers van begeerten (behoeften) zijn. Het maakt de behoeftebevrediging – Roosevelt's *freedom from want* – tot het fundamentele mensenrecht. Voor het objectivistische mensbeeld van de natuurrechtelijke traditie zijn mensen natuurlijke personen, fysieke levende wezens met specifieke vermogens. Hun fundamenteel natuurlijk recht is te leven volgens hun natuur, als een vrij persoon onder zijn gelijken. De tegenstelling tussen beide mensbeelden en de corresponderende rechtsopvattingen is fundamenteel en onoverkomelijk.

De subjectivistische visie houdt geen rekening met mensen als personen. Alleen hun behoeften zijn respectabel, althans voor zover zij getransformeerd worden in maatschappelijke behoeften die het voorwerp zijn van statistisch onderzoek en daarop gebaseerd nationaal of internationaal beleid. In dat perspectief is er geen plaats voor de erkenning van de rechtvaardigheid als de eerste deugd van elke mens in zijn omgang met anderen, die zijn gelijken zijn. Zij dient vervangen te worden door de “sociale rechtvaardigheid” of “maatschappelijke solidariteit” die ieders leven en werken ondergeschikt maakt aan het statistische ideaal van een gelijke behoeftebevrediging, en die van onschuldigen eist dat zij boeten voor de schulden van anderen. Als er ergens een ongelijke behoeftebevrediging tot maatschappelijk probleem wordt verklaard dan is elk lid van de maatschappij naar willekeur van de heersende opinies belastbaar en manipuleerbaar. Al in zijn eerste manifestatie in de geschriften van Hobbes bleek dat dit mensbeeld de mogelijkheid van een vrije samenleving van mensen uitsluit. Het impliceert de noodzaak van een sterk maatschappelijk gezag dat geacht wordt de maatschappij te organiseren voor een maximale behoeftebevrediging. Daartoe dient het maatschappelijk gezag mensen de mogelijkheid te ontnemen hun behoeften op eigen kracht te bevredigen door hen in een toestand van volledige afhankelijkheid, onderdanigheid en onderhorigheid te houden. Dat is logisch, als wij met Hobbes aannemen dat er in de grond geen onderscheid bestaat tussen recht en onrecht; dat ‘recht’ alleen maar een conventionele naam is voor georganiseerd onrecht; en dat bijgevolg mensen recht

hebben op georganiseerd onrecht waar zij wel bij varen. Maar waarom zouden wij daar van uitgaan?



Cruciale inzichten voor onze samenleving

Deze serie is bedoeld voor iedereen die een toegankelijke en stimulerende kijk wil op de fundamenteën van onze samenleving. Theorie en praktijk van economie, recht, geld en staat, tot belastingen en justitie, worden behandeld vanuit een vaak verrassend maar steeds doordacht perspectief. Daarmee biedt deze serie het ideale uitgangspunt voor de discussies die het uitzicht van onze samenleving in de 21e eeuw zullen bepalen.

Eerder verschenen in deze reeks:

Wat heeft de overheid met ons geld gedaan?

Murray Rothbard

128 blz, 2008

Rechtvaardigheid en solidariteit *en*

Wat men ziet en wat men niet ziet

Frédéric Bastiat

120 blz, 2011

www.rothbard.be/boeken

ROTHBARD --- INSTITUUT

Het Murray Rothbard Instituut is een centrum van onderzoek en educatie in de rechtsfilosofie en de economische theorie - domeinen waarin heldere inzichten cruciaal zijn omdat de beslissingen die erop gebaseerd worden een diepgaande invloed hebben op welvaart en welzijn in onze samenleving. Vanuit de tradities van de Oostenrijkse economische school en het natuurrecht willen we tot dit debat bijdragen met zowel academische als laagdrempelige publicaties, seminaries en conferenties.

www.rothbard.be



