

dan eens uitdrukkelijk en soms karikaturaal van Kant, maar dit belet niet dat hij zich Kant in een massa details en formuleringen toeëigent. Dit is vooral van belang voor het thema van de apperceptie of het zelf-bewustzijn. Om dit alles uiteen te zetten, ontwikkelt Pippin een uiterst gespecialiseerde filologische lectuur van de Kant- en Hegelteksten, alsook van een aantal tijdgenoten, zoals Fichte en Schelling. Op die manier botst hij op de her-interpretaties van Kants theorie van de concepten, zijn opvatting over subjectiviteit en subjectiviteit.

Het boek bestaat uit drie delen. Het eerste handelt over de idealistische achtergrond van Hegel. Zoals al gesteld komen hier — steeds in vergelijking met Kant — de eerste bijdragen van Hegel, Fichte en Schelling ter sprake. Het tweede deel behandelt de fenomenologie van het idealisme en gaat vooral, aan de hand van de *Phaenomenologie des Geistes* (maar ook analoge uitspraken uit andere werken worden erbij betrokken) in op de thema's idealisme en scepticisme, fenomenologische deductie en bewustzijn. Het derde deel werkt de idealistische logica uit waarbij de auteur uiteraard heel wat aandacht aan de Absolute idee besteedt. Op die manier levert Pippin ongetwijfeld een erudiete bijdrage in de studie van de post-kantiaanse filosofie. Zoals men in zo'n werk kan verwachten, is het boek van een overvloedig notenapparaat, een bibliografie en een index voorzien.

Frank SCHAARSMA

ACTUALITEIT VAN DE REVOLUTIE

Koen Raes (red.), *Denkers van het licht. Opstellen over Verlichting, Revolutie en Moderniteit*. Gent. Masereelfonds, 1989, 297 blz., ISBN 90 73045 02 9

Ter herdenking van de tweehonderdste verjaardag van de Franse Revolutie verscheen bij het Masereelfonds een bundel met negen opstellen onder de titel *Verlichting, Revolutie en Moderniteit*. Uitgangspunt is hoofdzakelijk de studie van het werk van een aantal 'verlichte' denkers van waaruit de Franse Revolutie als referentiepunt bij uitstek van de moderniteit wordt begrepen. Als 'vreedzame wetgevers van de rede' (Chamfort) hebben de verlichtingsfilosofen uit de achttiende eeuw immers de basisprincipes van onze burgerlijk democratie vastgelegd.

In een eerste bijdrage bekijkt A. Mommen de hervormingsvoorstellen van Condorcet (1743-1794), een gematigd democraat die, behalve voorstander van de afschaffing van de slavemij en van de (politieke) emancipatie van joden en vrouwen, beschouwd dient te worden als intellectuele wegbereider van de Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger (1789). Zijn ontwerp bedoelt "het regime in grondwettelijke zin te hervormen", teneinde de burger te beschermen tegen de willekeur van de politieke macht. In beginsel staat de wet die, behalve de vrijheid en veiligheid van persoon en het natuurlijk recht op eigendommen, de gelijkheid van alle burgers garandeert. Deze gelijkheid betekent voor Condorcet echter niet de suprematie van de burgerstand, en al evenmin de ontkenning van een natuurlijke ongelijkheid onder de mensen. Een ongelijkheid die wortelt in ongelijke individuele kwaliteiten en/of in

(verworven) bezit. Vooral de nadruk op onafhankelijkheid door verworven eigendom, de persoonlijke vrijheid en bescherming van eigenbelangen maakt van Condorcet een pleitbezorger van het moderne individualisme.

Was Condorcet in vele opzichten nog een 'filosofische' overgangsfiguur, een meer directe invloed op het toenmalig gebeuren hebben de twee volgende besproken auteurs uitgeoefend, met name Sieyès en Saint-Just. In het toen succesvol tractaat *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (1789) maakt Sieyès (1748-1836) radicaal komaf met de standenmaatschappij van het Ancien Régime, en wil hij dat de derde stand — waarbij hij vooral, om niet te zeggen uitsluitend het burgerlijk deel op het oog heeft — zichzelf als natie herkent. Hiertoe acht Sieyès een sterke staat noodzakelijk, die hij beschouwt als een 'corporatie van eigenaars' en waarin "alleen zij die (vrijwillig) belastingen betalen de werkelijke aandeelhouders zijn van het grote maatschappelijke bedrijf". K. Raes wijst op Sieyès' uitgesproken liberalisme, waarin de "politieke institutionalisering van een rationeel en centralistisch staatsgezag centraal staat. Hoewel Sieyès' ontwerp van een Verklaring in menig opzicht vooruitstrevender kan genoemd worden dan de Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger zelf (zo spreekt hij bijvoorbeeld uitdrukkelijk van een recht op opstand, van het recht om de grondwet te wijzigen en het recht op bijstand), komt de erfenis van het absolutisme niet te boven.

Het volgende opstel van F. Mortier problematiseert de toepassing van verlichtingsideeën op de socio-politieke werkelijkheid vanuit een analyse van de filosofie van het sociaal recht van Saint-Just (1767-1794). Volgens deze filosofie wordt het sociale leven beheerst door natuurwetten. De natuurlijke staat van perfecte harmonie en solidariteit dient op de eerste plaats gewaarborgd door morele instituties, die moeten bemiddelen tussen natuur en politiek. Bovendien moeten deze instituties de economische bestaansvoorwaarden beschermen. De twee basisnatuurrechten — onafhankelijkheid en voortbestaan — dienen zo gerealiseerd dat zij dezelfde rechten voor de anderen vrijwaren, want in de natuur, zegt Saint-Just, is iedereen gelijk. Dit wil zeggen dat de oorspronkelijke, door het natuurrecht gereguleerde sociale staat niet door de politieke orde (die ongelijkheid veroorzaakt) kan worden opgeslorpt. Er wordt aangetoond hoe zijn opvatting van een 'conflictvrije en zelfregulerende natuurstaat' uitgaat van een deugdenmoraal en een geïdealiseerd beeld vormt van de vroegere dorpsgemeenschappen. Waren in deze natuurstaat individuele en collectieve rechten nog gefintegreerd, zij werden geheel ontworcht door (ruil)handel, (politieke) corruptie en (monetaire) hebzucht. Volgens Saint-Just was een harde staatsinterventie gerechtvaardigd wanneer de beginselen van het natuurrecht die de bestaanszekerheid beschermen, de sociale rechten van de armen, maar vooral de aloude collectieve rechten van de boerengemeenschappen met de voeten worden getreden. Hij maakt echter veel abstractie van de socio-politieke realiteit wanneer hij meent dat sociale conflicten kunnen worden overwonnen door moraliserende instituties (waarbij hij in het bijzonder de spartaans-republikeinse deugd op het oog heeft). Het eindoordeel van dit essay luidt "dat Saint-Just een merkwaardig radicale, in essentie (pre-) socialistische doctrine verdedigde, waarvan hij de principes in zijn praktijk ook kon verwoorden".

In 'Het revolutionaire ideaal van Bienfaisance' schetst D. Van Damme de ontwikkeling van de revolutionaire armenzorgdoctrine, alsmede de invloed daarvan op op de sociaal-politieke ontwikkeling van West-Europa. Traditioneel werd de armenpolitiek, behalve de opsluiting van bedelaars en landlopers, bijna geheel beheerst door het kerkelijk caritasideaal. Liefdadigheid, gefundeerd als religieuze plicht, stond geheel in functie van de zaligmaking van de rijke weldoener. Als zodanig legitimeerde zij de armoede als een door God gewilde toestand en bekrachtigde daardoor de

'heerlijke' macht over de bevolking. De kritiek van dit ideaal door de Verlichtingsfilosofen had een 'desacralisatie van het armoedebegrip' tot gevolg. Vanaf ± 1750 wordt de caritatieve rol van de kerk op de achtergrond verdrongen. Een rationele organisatie van de armenzorg als openbare voorziening dringt zich hoe langer hoe meer op. Vanaf de eerste revolutiejaren nemen vele steden zelf het initiatief om hulp te verlenen aan noodlijdenden in 'comités de bienfaisance', de basis voor de latere gemeentelijke openbare armenzorg. Getoond wordt hoe de oprichting in januari 1790 van het Comité de Mendicité' onder leiding van La Rochefoucauld-Liancourt de institutionele vormgeving van de openbare armenzorg heeft bevorderd. Centraal in de revolutionaire sociale politiek staat de integratie van de armen, bedelaars en landlopers in de arbeidsmarkt. De behoeftige dient het gevoel te verwerven zelf verantwoordelijk te zijn voor zijn sociale situatie en eigen welzijn. De politiek-economische hervorming van de armenzorg is een taak van de centralistische en interventionistische staat. Een wettelijke vorm krijgt de armenzorgtheorie in de Jacobijnse armenwetten van 1793-1794. Donkere kant van deze armenpolitiek is de actieve repressie tegen zogenaamde criminelen en anti-socialen. Een formeel einde van de revolutionaire armenpolitiek komt er met het bewind van de Directoire. Vanaf de napoleontische periode begint het oude kerkelijk caritatief denkgoed echter opnieuw een belangrijke rol te spelen.

In 'Foucault over Marat' gaat L. Peferoen in op Marats plan tot hervorming van het strafrecht, en op de interpretatie daarvan door M. Foucault in *Surveiller et punir*. Volgens Foucault zou de overgang tijdens de Franse Revolutie van wrede lijfstraffen naar de exclusieve en universele 'zachte' vorm van bestraffing door loutere gevangenzetting niet ingegeven zijn door het moreel ideaal van rechtvaardigheid als zodanig, integendeel. Dit verlichtingsideaal zou slechts de dekmantel zijn van een subtielere vorm van machtsuitoefening en onderwerpingstechniek. Dit komt volgens Foucault vooral tot uiting in de criminologie, wanneer de kennis van de 'criminele natuur' tegelijk bepalend wordt voor het vaststellen van de strafmaat. Er wordt echter aangetoond hoe Marat in zijn hervormingsvoorstel wel degelijk bekommerd is om rechtvaardigheid in plaats van de wil tot meer efficiënt straffen. Marat argumenteert trouwens dat de strafmaat dient te worden aangepast aan de omstandigheden (en niet aan de intrinsieke natuur of psychologie) van de misdadiger, bijvoorbeeld in het geval dat hij maatschappelijk gezien geen gelijke kansen heeft gekregen. Volgens Peferoen heeft Foucault ten onrechte een citaat uit Marats plan uit zijn context gerukt om zijn basisprincipe van de machtswil te kunnen handhaven, namelijk "dat een moreel ideaal zoals dat van rechtvaardigheid onmogelijk meer kan zijn dan een verbale dekmantel voor cynische machtsstrategieën".

De twee volgende opstellen hebben literaire auteurs als uitgangspunt. A. Bloch schetst Sades (sociaal-democratisch ?) politiek en libertijns ethisch denken. Aan de hand van uitvoerige tekstfragmenten worden Sades opvattingen belicht over moord, incest, godsdienst, wetten, recht(spraak), landsverdediging, opvoeding, huwelijk, doodstraf, (zelf)moord, sodomie. Getoond wordt hoe Sade de republiek ziet als een 'regering van vrije mensen' waarin definitief geen plaats meer is voor de hypocrisie van godsdienst en moraal, en waarin alleen nog de 'cultus van daden, passies en helden' past.

In een andere bijdrage gaat L. Abicht in op 'Dantons Tod' (1835) van G. Büchner en 'Die Verfolgung und Ermordung J.P. Marats...' (1968) van P. Weiss. Twee dramas die, ieder tegen een verschillende sociaal-historische achtergrond, het burgerlijk-kapitalistisch karakter van de Revolutie bekritisieren. In beide stukken wordt komaf gemaakt met het dodelijk idealisme dat meent de gang van de geschiedenis actief te kunnen beïnvloeden. Zowel Danton in het stuk van Büchner als Sade in dat van Weiss

figureren als epicuristen die, ontdaan van alle doctrinaire illusies, zich bewust zijn van hun verlies en daarom geneigd zijn tot fatalisme en pessimisme. Beide theaterstukken actualiseren de emancipatorisch belangrijke rol van de seksualiteit als essentieel voor de individuele ontplooiing van elke burger in de republiek. Een permanent revolutionair verlangen blijft daarom onophefbaar.

Dit boek besluit met twee filosofische stellingnamen betreffende de vraag of de moderniteit geen nood heeft aan een nieuwe verlichting. Aansluitend bij de *Southerners* (1848) van A. de Tocqueville bevestigt R. Boehm dat de redenen, op grond waarvan Tocqueville de revolutie van 1848 had kunnen voorspellen, in onze tegenwoordige samenleving opnieuw gegeven zijn om "een nakende nieuwe revolutie als een reëel toekomstperspectief te beschouwen". Hij onderscheidt er een zevental: de feitelijke onmacht van de regerende klasse om voor de gemeenschap de meest elementaire taken te vervullen; de privatisering van de politiek en het rendabel maken van de instellingen; het overheersend conformisme en opportunisme van zowel regeerders als oppositie; de banalisering en teloorgang van 'het politieke leven zelf'; de minachting van paralyserende onverschilligheid van het volk tegenover haar regeerders; de opkomst van een nieuw thema — toen: het recht op private eigendom, heden: het ecologisme; en, tenslotte, de reeds lang voor het uitbreken van de revolutie, feitelijk plaatsvindende verwording van de heersende instellingen tot loutere ficties, waardoor deze niet langer meer beantwoorden aan echte maatschappelijke verantwoordelijkheden (als zodanig verschijnt de revolutie hier als een feitelijke vernietiging van ficties). In de hoop op een toekomstige revolutie is inhoudelijk de voorlaatst genoemde reden voor ons heden wellicht de belangrijkste. Want ook in onze tijd, schrijft Boehm, is een nieuwe vraag komen opdagen, namelijk die naar de door de milieuproblemen betwiste waarde van "de productie zelf als basisactiviteit van de mensheid", een vraag waarvan uiteindelijk het voortbestaan van de mens op aarde afhangt. Daarom hebben we (dringend) nood aan een andersoortig weten dan dat 'weten' waarmee de zelfgenoegzame moderne wetenschap ons overwelddigt.

Ook L. Apostel bepleit een nieuwe ('volle') Verlichting als meer dan noodzakelijk "niet alleen om de Verlichting te redden maar zelfs om de mensheid te redden die slechts door en in de Verlichting tot zichzelf kan komen. Want mens zijn betekent inzichtelijk zichzelf en zijn plaats in het geheel begrijpen en vanuit dat inzicht handelen". In hun gemeenschappelijke geschreven *Dialektik der Aufklärung* (1947) zouden Adorno en Horkheimer paradoxaal genoeg zelf reeds een positief Verlichtingsbegrip suggereren. Dit betekent dat Verlichting, vrij van haar verwevenheid met wil tot macht, "niet noodzakelijk autodestructief is, maar zichzelf positief kan ontplooiën". Hun aanklacht zelf bijvoorbeeld zou daarvan het beste bewijs zijn, want als zij "de natuur de kracht geven om de mens als anti-natuur voort te brengen, kunnen zij haar niet de kracht ontzeggen om, na bewustwording van dit feit, zichzelf tot anti-anti-natuur te transformeren". Vooral in antwoord op J. Habermas' standpunt ten aanzien van Adorno/Horkheimer (in *Philosophische Diskurs der Moderne*, 1985) formuleert Apostel een aantal voorwaarden die een "constructieve en empathisch-instructieve rationaliteit" mogelijk maken.