

SOCIALE STRUCTUREN EN STRUCTURELE ETHIEK

Louis Dupré & William O'Neill

Het sociale karakter van de pre-moderne ethiek

Valéry's bekende opmerking dat een gedicht nooit af is, maar slechts wordt opzij gelegd, is evenzeer toepasselijk op de intellectuele geschiedenis. De problemen waarmee filosofen verlegen zitten, worden zelden definitief opgelost; meestal verliezen ze hun actualiteit. Dit lijkt ook het lot te zijn geworden van het klassieke ethische ideaal van het algemene welzijn. Zijn verdwijning ging samen met de opkomst van de nieuwe contractschool van de natuurwet in de zeventiende en achttiende eeuw. Van de grote ethische inzichten van de aristotelische, stoïcijnse en scholastieke traditie, waarin een deugzaam leven het 'bonum commune' vooronderstelde, zouden slechts echo's overblijven.

De nieuwe nationale staten ontwikkelden zich, onafhankelijk van de aard van de ethische speculatie, waardoor staatslieden en politieke denkers zich in het verleden hebben laten leiden. Met de teloorgang van de klassieke concepten over ethiek, werd de moraliteit naar de particuliere sfeer teruggedrongen, en het rijk der *Realpolitik* begon. Het behoort tot Machiavelli's blijvende verdienste dat hij de nieuwe geestestoestand duidelijk heeft verwoord. Wanneer hij de prins ertoe aanzet "een grote veinzer en huichelaar" te zijn, is Machiavelli minder een afvallige van de moraal dan een profeet die de grenzen van de privémoreaal bij de vormgeving van de moderne staat voorzag. In de ijle lucht van een wereld zonder morele grenzen leek alles geoorloofd.

Ondanks de slechte reputatie van de profeet van de *verità efftuale* in de politiek, heeft de praktijk zijn principes trouw gevolgd. Want, zo schrijft Croce, "Machiavelli ontdekte de noodzaak en de autonomie van de politiek. Een politiek, voorbij goed en kwaad, die haar eigen wetten heeft, waartegen het nutteloos is zich te verzetten".¹ Toch heeft de ontbinding van de klassieke motieven van het *jus naturale* zijn oorsprong minder aan Machiavelli, dan wel aan het late scholastieke nominalisme te danken, dat eerder de wil van een (goddelijke of menselijke) gezaghebber dan de intrinsieke rationaliteit van de wet als formeel element van het recht erkende. In *De Prins*, mede bepaald door de trieste politieke situatie in het Florence van Machiavelli, bereikt deze erfenis haar conclusie.

Eeuwenlang politiek pragmatisme heeft de relevantie van het door Machiavelli gestelde probleem, niet verminderd. Dat probleem bestaat, volgens Thomas Nagel, in de discontinuïteit tussen de individuele en de publieke moraliteit²; of, in de woorden van Stuart Hampshire, in het verband tussen "politiek geweld en politieke misleiding enerzijds, en de minimaal aanvaardbare

morele normen, die het menselijke fatsoen definiëren, anderzijds³. Filosofen zoals Nagel en Hampshire zijn op een ernstige manier begonnen de sociale ethiek te herzien op een basis, die weliswaar verschilt van de middeleeuwse natuurwetten, maar nog meer van de heersende beperking van de moraliteit tot privé leven. De hier volgende beschouwingen dienen in hetzelfde licht gelezen te worden.

Men kan nauwelijks beweren dat de moderne tijd weinig aandacht heeft geschonken aan de sociale structuren. Vanaf de zeventiende tot in het midden van de negentiende eeuw, kenden Frankrijk, Groot-Brittannië, en Duitsland een weergaloze bloei van sociale theorieën — precies die theorieën die aan onze huidige politieke, juridische en economische systemen hebben vorm gegeven. Helaas bevatten ze weinig ethische wijsheid. Niet omdat morele problemen genegeerd werden — maar wel omdat hun manier van denken bijzonder onontvankelijk bleek voor een echte sociale ethiek. De nieuwe filosofieën leidden, door het overnemen van elementaristische principes, hun ethische perspectieven af van dezelfde individuele of interpersoonlijke moraal, waarvan Machiavelli de tekortkomingen had voorzien.

Er volgde een loslaten van de morele teugels in de publieke arena ten voordele van andere, 'andere, cynischer, beperkter en praktischer criteria'⁴. Weggehaald uit de concrete context van de *polis* en de *civitas Dei*, was het 'morele' zelf ontdaan van het soort sociale (sittliche) finaliteit, die een kritiek van de opkomende sociale structuren kon doorstaan⁵. Zolang het ethisch denken in politieke, economische en juridische aangelegenheden beperkt blijft tot de hoofdzakelijk deontologische voorschriften van de individuele moraliteit, blijft ook de maatschappijleer zelf positivistisch. Zo stelt Jacques Maritain terecht dat, ofschoon "politiek een tak van de ethiek is", ze toch specifiek onderscheiden van de andere takken van dezelfde stam is. "(Een) zeker hypermoralisme, waardoor politieke ethiek onuitvoerbaar wordt...staat even vijandig tegenover deze echte ethiek als het Machiavellisme, en speelt uiteindelijk de rol van het Machiavellisme"⁶.

Deze begrenzing van de individuele moraal sluit evenwel niet in dat de normen voor de hervorming van de sociale structuren uiteindelijk tegenstrijdig moeten of mogen zijn met de individuele of intersubjectieve normen. Elke positieve collaboratie met politieke regimes die de rechten van de persoon niet eerbiedigen of die hem sociaal uitbuiten is niet slechts moreel verboden, het is ook politiek-ethisch uit den boze. En evenzeer is een samenwerking met systemen, die een eerlijke verdeling van rechten en plichten betrachten, wenselijk of zelfs geboden. Niettemin bieden dergelijke negatieve of zeer algemene positieve voorschriften een onvoldoende leidraad voor de modellen, die een gemeenschap voor haar politieke en economische structuren kiest. Morele onschuld is nog geen goede politiek; evenmin kunnen politieke doelstellingen en keuzes adequaat worden uitgedrukt in de imperatief van de morele verplichting.

Nochtans moet de ethiek (in haar ruimste betekenis), indien ze erin bestaat

een doelgericht gedrag door standaarden van ultieme rationaliteit te leiden, in staat zijn normen voor sociale en politieke werkzaamheid te verschaffen. De mogelijkheid voor de sociale ethiek om in overeenstemming te blijven met de privé moraal, sluit zeker hun onderscheid niet uit — zelfs met betrekking tot zulke delicate aangelegenheden als de legale toelaatbaarheid van abortus. Want, hoewel een imperatief van de individuele moraal doorslaggevend kan zijn voor het staatsbeleid in uitzonderlijk dringende omstandigheden, toch moet er nog steeds een algemeen ethisch kader beschikbaar zijn waarin definitieve geschilpunten ook een algemeen aanvaardbaar publieke oplossing kunnen vinden. De ernst van het conflict stelt juist de duidelijk onderscheiden rol in het licht van de ethiek, die haar normen zelden in de vorm van categorische imperatieven voorstelt. Deze behoren veeleer tot dat zoeken naar *arete*, het beste omwille van zichzelf, waarin volgens de Grieken de echte definitie van ethische deugd bestaat. Analoog met de esthetische normen, bepalen de ethische normen dat, hoewel onze praktische realisaties dan ook al mogen tekortschieten tegenover het ideale, dat ideaal toch onze doelstellingen moet blijven inspireren.

Terwijl voor Aristoteles de deugdzame activiteit een doel op zichzelf is, eerder *praxis* dan *poiesis*, is voor moderne moralisten, hoezeer ze onderling ook verschillen, (zowel R.M.Hare als John Rawls) het morele een 'poëtische' constructie, bepaald door voorzichtig eigenbelang. Deugd verkrijgt daarbij een instrumenteel karakter, als een aspect van iemands kunst of bedrevenheid om zijn bijzondere doeleinden te bereiken, die aan de reductie van *arete* tot *techne* van de Sofisten herinnert. Bij Aristoteles daarentegen, is de ethiek gewijd aan de analyse van de deugden, die ons ideaal einddoel (*eudaimonia*) specificeren. Bedoeld om het welzijn van de gemeenschap te bewerkstelligen en in stand te houden, en op die manier "het menselijk goede" te promoveren, vinden de morele deugden hun harmonische boventoon in de ideale vervulling van het algemene welzijn in de vorming van de rechtvaardige *polis*, de *koinonia teleios*.⁷ Zich uitsluitend aan de strict persoonlijke verplichtingen van een distributieve rechtvaardigheid te houden, zou niet volstaan om aan de eisen van de 'ethiek', in die vollere aristotelische betekenis tegemoet te komen. Wanneer Aristoteles beweert dat "zo het wenselijk is, datgene wat goed is in het geval van een individu, te waarborgen, hetzelfde doen in het geval van een volk of een staat iets edelers en subliemers is", vooronderstelt hij dat de gemeenschap een eigen werkelijkheid bezit, die verschilt van het totaal van haar leden.⁸ De Antieken en de middeleeuwse Scholastieken brachten dit tot uitdrukking in de begrippen *natuur* en 'natuurlijke gemeenschap', waarbij het *bonum commune* kwalitatief verschilt van de som der *bona individualia*. Het moreel goede leven, ontplooft zich tegen de achtergrond van de *polis* waaraan het zijn betekenis, zowel als zijn karakteristieke vorm en kracht ontleent. Aldus veronderstelt het deugdzame leven de *polis*, terwijl het doel van de polis tevens de zedelijke vervolmaking van de burgers (*polites*) blijft. Voor Thomas van Aquino, op dit gebied een trouwe discipel van Aristoteles, veronderstelt morele volmaaktheid de 'communitas perfecta', aangezien "het algemene welzijn het doel is van elk

individueel lid van de gemeenschap". Het opperste goed is tegelijk het gemene goed en zelfs in de theologische teleologie van Thomas, is God par excellence het 'bonum commune'.⁹

Naast de bijzondere deugd van distributieve rechtvaardigheid, beschouwt Aristoteles 'rechtvaardigheid' in het algemeen als "de volledige deugd in de ruimste zin", juist omdat ze er op gericht is het geluk (en de constituenten van het geluk) van een politieke gemeenschap tot stand te brengen en te bewaren."¹⁰ Op dezelfde manier heerst, volgens Thomas, de algemene rechtvaardigheid of de 'justitia legalis' over alle morele deugden, in zoverre zij deze deugden richt op het 'algemeen welzijn', dat "het individuele welzijn van één persoon transcendeert."¹¹ De onderschikking van de sociale ethiek aan de privé moraliteit, zo karakteristiek voor ons moderne aanvoelen, zou dus een inversie blijken te zijn van de eigenlijke orde, waar de rechtvaardigheid de 'sovereine deugd' is, en niet slechts een kunstmatige overeenstemming van rechten en belangen.

In het licht van de totalitaire ideologieën van deze eeuw, die de persoon meedogenloos aan de staat onderwerpen, kan zulke primauteit van het sociaal-ethische allicht verdacht lijken. Maar daarbij dienen we te bedenken dat de apotheose van de staat van recente oorsprong is en fundamenteel verschilt van het primaat van het algemeen welzijn, door Aristoteles en Thomas verdedigd. Zij vatten het algemene welzijn distributief op als een goed dat door ieder afzonderlijk wordt gedeeld, niet 'en masse'; een goed dat terugstroomt naar de leden die deel van de gemeenschap uitmaken. Als zodanig beantwoordt het aan een begrip van de maatschappij als, "een geheel samengesteld uit gehelen", niet een contractuele instelling voor de bevordering van individueel eigenbelang, noch een suprapersoonlijk 'totaal organisme', zoals dat in de Duitse romantiek voor het eerst verschijnt.¹² Hierin ligt een onoverkomelijk onderscheid met alle totalitaire ideologieën. Maar er zijn nog andere verschilpunten. Zo sluit bijvoorbeeld de transcendentie van het sociale geheel in dat een 'gesloten gemeenschap', zogenaamd gerechtvaardigd door haar historisch bestaan vanuit een ethisch gezichtspunt nooit kan volstaan. Aangezien de staat zelf in dienst staat van het sociaal-ethische ideaal van het algemene goed, kan hij niet als einddoel van het politieke streven worden beschouwd.

Van het sociale naar het individuele concept van de natuur

Traditioneel heeft de ongrijpbare idee van de *natuur* gediend als een centraal concept in een theorie van de sociale ethiek. Ontstaan uit het prefilosofische concept van 'de juiste weg', verwijst de term *natuur* naar de 'eerste dingen' en 'het essentiële karakter van een ding'.¹³ Voor Plato en Aristoteles ging het begrip natuur als immanente constitutie, samen met dat van een ideaal model voor het menselijke streven. Dat ideaal wordt zelden of nooit helemaal bereikt, maar het blijft niettemin de *ideale* norm waarnaar de concrete realiteit zich richt. Nog een derde betekenis speelde in de speculaties over de natuur en het natuurrecht een rol: de idee van mogelijkheid die haar sterkste

uitdrukking vond in het weergaloos vertrouwen van de renaissance-mens in zijn eigen kunnen. Op telkens andere manieren verbinden die verschillende betekenissen zich met elkaar.

Archelaus, de leerling van Anaxagoras en leraar van Socrates blijkt de eerste te zijn geweest die het geloof dat "wat rechtvaardig en wat ongehoord is niet van de natuur maar van de conventie afhangt", een gezichtspunt dat bij de sofisten algemeen gangbaar zou worden. Volgens Plato zou Protagoras de maatschappij hebben beschouwd als een loutere verzameling van individuen, bij wie de drang naar zelfbehoud uiteindelijk leidt tot het aanvaarden van wetten en principes van rechtvaardigheid. In *De Staat*, verwerpt Plato zo een zienswijze (daar vertegenwoordigd door Thrasymachus) door de natuur als de karakteristieke norm voor het persoonlijke en burgerlijke leven te stellen. Het specifiek menselijke is ons niet zonder meer gegeven als het 'louter voor de hand liggende'; het moet worden ontdekt als de eenheid verborgen achter de veelvoudige verschijningen. Bovendien legt Plato de nadruk op de *sociale* kwaliteit van de natuur, zo normatief geconstrueerd, want enkel in de maatschappij als geheel kan het karakteristiek menselijke worden ontdekt en tot bloei komen. Zij die tegen de 'totalitaire hoedanigheid van Plato's staat bezwaar maken, zien vaak over het hoofd dat het sociale geheel over de gesloten politieke gemeenschap heengaat. In het hele verloop van de dialoog *De Staat*, onderscheidt Plato de fenomenale stad van de ideële. "De stad van de Staat is de beste stad, deze die met de natuur overeenstemt".¹⁴ De historische *polis* is een vergankelijke verwezenlijking, geboren en gedoemd om te sterven. Daarenboven verwijst Plato naar de menselijke gemeenschap als een geheel, een microcosmos van de eeuwige wetten.

Hoewel hij een empirische wetenschap van de politiek ontwikkelde, scheidde Aristoteles deze nooit van het ethisch-normatieve ideaal. Gezien het goede leven een goede staat vereist, blijven de ethische idealen de politiek bezielen, zodat het individuele gedrag aan de voorschriften van de burgerlijke deugd wordt getoetst. De eerste taak van de wetgever bestaat erin de voorwaarden voor een deugdzaam leven te creëren, een leven waarin de burgers hun fysische en hun geestelijke kracht evenredig en harmonieus kunnen ontwikkelen. Vanwege de onvolmaaktheid van vele staten echter zal de goede persoon niet in alle gevallen samenvallen met de goede burger. Bij Aristoteles impliceert de 'natuurlijke' kwaliteit van de staat (het feit dat we van nature uit sociaal zijn en dat de staat een natuurlijke vereniging is) steeds het *ideële* karakter van het concept natuur. 'Natuurlijk' is niet wat eerst komt (andere groeperingen gaan aan de staat vooraf), noch wat zomaar empirisch is gegroeid (vele bestaande staten wijken af van hun 'natuurlijke', dit is hun normatieve norm), maar eerder dat wat specifiek het ideële doeleinde van de *polis* als een *koinonia teleios* uitmaakt: het rijk van de rechtvaardigheid en de verwezenlijking van het algemene welzijn.

In zijn ontwikkeling van de idee van het 'menschelijk goede' weeft Aristoteles behendig de onderscheiden strengen van de betekenis van *natuur*

door elkaar. Zoals Ernest Barker opmerkt, betekent het aristotelische concept van natuur tegelijk de 'mogelijkheid tot ontwikkeling', vanaf het begin aanwezig in de constitutie van een organisme; een *groei* van deze mogelijkheid "waaraan (iemand's) 'kunde', of creatieve geest (een deel van zijn aanleg) heeft meegewerkt"; en uiteindelijk de ideale *vervulling* van deze ontwikkeling als doel of opzet.¹⁵ De idee van de natuur weerspiegelt de biologische metafoor van het 'voortbrengen' als een principe van spontane beweging, bezield door een karakteristieke *telos*. Als zelf-begrip van de 'natuur', drukt de 'natuurwet' deze vitale dynamiek uit. De natuurwet duidt de ideële grenzen aan waarbinnen zekere toepassingen (bijvoorbeeld deugdzame handelingen) normatief kunnen geconstrueerd worden. Zij bepaalt de ultieme grond die geen verdere rechtvaardiging nodig heeft. De Italiaanse filosoof A.P. d'Entreves merkt daarbij op dat "het gerust mogelijk is dat de 'natuur' slechts een eerste 'gewoonte' is, aangezien gewoonte zelf een 'tweede natuur' is.¹⁶ 'Wat ik doe' duidt verder de *finaliteit* van de deugdelijke *praxis* als een doel op zichzelf aan. Praktische 'reflectie' op dit niveau heeft minder met de formele consistentie van de onderlinge verhouding tussen doel en betekenis, dan met de 'praktische waarheid' van 'het goede doen' te maken.¹⁷

Bij Aristoteles is er geen sprake van om uit een zuivere beschrijving een ethische imperatief "af te leiden"; aangezien de beschrijving van de deugd zelf reeds normatief is. De moderne distinctie tussen moreel 'beschrijvend' en moreel 'voorschrijvend' mist de rijke textuur van Aristoteles' "redelijke" gesprek dat dient om 'wat juist is en wat verkeerd is' aan te duiden.¹⁸ Aristoteles heeft zich nooit bezondigd aan de 'naturalistie fallacy' die prescriptieve conclusies uit descriptieve premisses afleidt. De *beschrijving* van de deugdzame handeling is voor hem slechts volledig indien ze ook de deugdzame intentie insluit, dit is, de 'kennis van het goede omwille van zichzelf.' De rechtvaardiging van 'wat zedelijk zo hoort' reflecteert het ergoed van een culturele gemeenschap, die functioneert als een 'bank en een kapitaal van de tijden', die groeien door een gestadig proces van *sociale* accumulatie en transmissie.¹⁹ Men bespeurt hier het delicate evenwicht tussen ethiek (*Sittlichkeit*) en morele plicht (*Moralität*) waarbij het 'individuele geheel' van de moreel handelende persoon het algemeen welzijn van het 'sociale geheel' vooronderstelt, terwijl dat op zijn beurt ten goede komt aan de individuele leden.²⁰ De voorzichtigheid (*phronesis*) berust hierbij reeds op een gemeenschappelijke apperceptie van het goede, bemiddeld door een sociale *praxis* en onherleidbaar tot het moderne concept van verlicht individueel belang.²¹ Bij Aristoteles verbindt de ethica het appolonische ideaal van 'zelf-kennis' met actieve deugdbeoefeningen, zodat wat ik als deugdzaam mens doe in het 'redelijk spreken' van de perfecte gemeenschap (*koinonia teleios*) tot theoretische norm wordt ontwikkeld.

Na de dood van de *polis* werd de ingewikkelde wisselwerking tussen natuur (*physis*) en gewoonte (*nomos*) omgevormd tot een gerichtheid op tijdloze en onveranderlijke principes. Ondanks de toenemende 'depolitisering' van de ethiek in het kielzog van het Hellenistische en het Romeinse rijk, behield het

begrip natuur toch zijn sociale implicaties en bleef het gemene goed onherleikbaar tot de som van individuele belangen. Voor de stoïcijnen, die de intrinsieke redelijkheid van het heelal voorop stelden, beantwoordde de idee van een universele wet aan het universele geheel.²² Voor de scholastiek vond de theologie haar aanvulling in de rationaliteit van een natuurwet, die op haar beurt geworteld stond in een goddelijke eeuwige wet. Het ethische doel van de mens blijft erin bestaan om als personen in gemeenschap te leven, hoezeer ook het algemene welzijn van die gemeenschap aan een hogere, bovennatuurlijke orde ondergeschikt moet blijven. Met het onderscheid tussen twee aparte ordes ontstaat er echter duidelijk een spanning. Pas op het einde van de middeleeuwen zou het nominalistische begrip van een almachtige, ondoorgrondelijke goddelijke wil de normatieve kracht van het natuurbegrip helemaal ontzenuwen. De exclusieve nadruk op de goddelijke almacht leidde tot de overtuiging dat, met betrekking tot de binnen-wereldse orde, de juiste houding niet bestaat in het verklaren of in het op zich nemen van een ethische taak, in religieuze gehoorzaamheid en nederige onderwerping.²³

Andere elementen hebben tot de achteruitgang van de sociale kwaliteit van de ethiek bijgedragen. Met de opkomst van de nationale staten begon men de maatschappij eerder als een vrijwillige dan als een natuurlijke gemeenschap op te vatten. Het absolute gezag van de soeverein, zoals gearticuleerd in de theorie van het goddelijk recht, berustte op een *positief* en uiteindelijk arbitrair decreet; niet op de intrinsieke rationaliteit van de sociale orde. De *ultima lex* was de uitvaardigende wet van de soeverein, terwijl die in het religieuze rijk de positieve, zelfs nog geheimzinnigere wil van God was. Zelfs zij die aan de absolutistische theorieën weerstand boden (de calvinisten in Engeland en Frankrijk, de 'League' in Frankrijk) in naam van de aangeboren, 'natuurlijke' rechten, stelden zich deze eerder als individuele dan als sociale rechten voor. De nieuwe theorie van de natuurwet waartoe deze anti-absolutistische, anti-positivistische tendenzen leidden, betekende in feite het einde van de sociale traditie van de ethiek, en zou uiteindelijk precies het vroegere concept van de natuurwet in discredit brengen.

Aangezien het domein van het sociale werd beschouwd als het resultaat van individuele beslissingen, werd zelfs het begrip van een sociale ethiek overbodig. In Hobbes' *anti-sociale* natuurstaat, kreeg de term 'natuur' precies de tegengestelde betekenis van wat men er binnen de klassieke en scholastieke traditie mee had bedoeld. De natuurlijke contouren van de maatschappij werden gereduceerd tot een veld voor individuele competitie. Aldus staat aan de oorsprong van de 'natuurlijke toestand' de oorlog van allen tegen allen.²⁴ Het "eeuwige en ongedurige verlangen naar macht en meer macht" schiept een voortdurende mogelijkheid tot conflict, een permanente staat van oorlog, maar tevens ook de noodzaak om die door een of andere vorm van sociale overeenkomst te overwinnen.²⁵ Ironisch genoeg is het bij Hobbes niet, zoals in de *polis*, de universele harmonie van de handelenden maar hun natuurlijke disharmonie, die aanleiding geeft tot de maatschappij. Men kan niet langer

spreken van de *natuurlijke* volmaaktheid van het sociale geheel. Wellicht heeft Hobbes, van alle politieke denkers van de zeventiende eeuw, het dichtst de idee van de maatschappij die ontstaat door uitwendige noodzaak veeleer dan door een innerlijke eenheid van willen, benaderd. De enige die in dit opzicht op hem lijkt is Rousseau; hoewel bij hem de uitwendige noodzaak beantwoordt aan een dieper verlangen bij de individuele persoon. Terwijl de sociale theorie zich in de richting van het contractualisme ontwikkelde, ging ze ook steeds meer individuele belangen dan natuurlijke noodzaak reflecteren.

Ethiek en structuren: sociale contract-theorieën en de socio-economische implicaties van het verdwijnen van het algemene welzijn.

Vanuit ethisch standpunt, bestaat de meest betekenisvolle verandering in het moderne concept van de maatschappij in de transformatie van de theorie van de natuurwet tot een theorie van natuurrechten. De overgang gebeurde geleidelijk en de idee van het natuurrecht schijnt aanvankelijk niets meer geweest te zijn dan een logische uitwerking van de natuurwet. Locke beschrijft de 'natuur-staat' als een rijk van vrede, waarvan de leden gemotiveerd zijn door het verlangen naar individueel geluk, waarop ze van de natuur zelf het recht hebben ontvangen. De *natuur* zoals die hier verschijnt is kennelijk die van het individu als individu. Het recht zelf is niets meer dan een conclusie, afgeleid van de ultieme waarde van het individu als zodanig. De politieke maatschappij dient slechts als een instrument om het individuele leven, de vrijheid en de eigendom te beschermen. 'Eigendom' functioneert als de heersende metafoor voor het recht, dat zodra we ons van de natuurstaat verwijderd hebben, steeds meer vervangbaar wordt door eigenbelang.

Hume en Burke hebben de theoretische zwakheid van de idee van dit natuurrecht aan de kaak gesteld en op haar dreigende revolutionaire mogelijkheid gewezen. Inderdaad diende de aanspraak op de aangeboren rechten vaak slechts om het verzet tegen de politieke *status quo* te steunen. Nochtans was het begrip recht in de politieke arena niet rechtstreeks omwisselbaar zoals een merkwaardige verschuiving van Paine's betoog in zijn *Rechten van de mens* getuigt. Terwijl hij in het eerste deel de idee van de aangeboren rechten, aanwezig in de 'natuurstaat' had verdedigd, baseerde hij in het tweede deel deze rechten op de natuurlijke harmonie van de belangen, waarop, volgens Adam Smith, alle economische ruil berustte. Maar de wankelbaarheid van haar legale fundering belette de theorie van de individuele, abstracte rechten niet een betekenisvolle rol te spelen in de formulering van de idee van een 'sociaal contract' als basis van de moderne staat. De tegenwerping, voor het eerst door Hume verkondigd, en door Smith, Paley en Bentham herhaald, dat de hypothese van een oorspronkelijk contract door geen historisch bewijs wordt ondersteund, raakt het hart van de theorie niet. Zoals een aantal van haar voorstanders reeds duidelijk maakten, gaat het hier niet om een *quid facti*, maar om een *quid juris*. Bij een contract van die aard gaat het immers nooit hoofdzakelijk om een *fait*; het is

veeleer, zoals Kant aantoonde, "een zuivere idee van de rede, die nochtans haar onbetwistbare (praktische) realiteit heeft" als "toetssteen voor de legitimiteit van elke publieke verordening".²⁶

Een contract dient daarbij als een ideële, symbolische expressie van de voorwaarden voor een wettig vertoog, en beschrijft "de act waardoor een volk zichzelf tot staat sticht," en die ons "toelaat de legitimiteit van de staat te begrijpen".²⁷ Nieuw in de contractuele theorie is de veronderstelling dat de gemeenschappelijke realiteit die daar ontstaat, geen 'natuurlijke' uitdrukking van het gemene goed is, maar een artificiële constructie opgericht uitsluitend om individuele belangen en rechten te vertegenwoordigen.

Er blijkt dus een zekere discrepantie te ontstaan tussen de formele, symbolische rol van een sociaal contract en zijn expliciete individualistische inhoud. Want, terwijl een dergelijke symbolisering berust op het *essentieel* sociaal karakter van het bestaan, veronderstelt het lockeaanse contract dat het domein van de rechten aan het tot stand komen van de maatschappij logisch voorafgaat.²⁸ En hoewel een zekere beschaving van zeden in Lockes natuurstaat, wordt verondersteld, bestaat er geen natuurlijke grond die de mensen verplicht in een geordende maatschappij te leven. De veronderstelling dat rechten aan de maatschappij voorafgaan, is zelf reeds van maatschappelijke aard.

Slechts bij Rousseau verandert de verhouding tussen het individu en de maatschappij fundamenteel. Hoewel logisch voorafgaand aan de vorming van een sociaal contract, krijgt het individu pas zijn volle morele gestalte door dit contract. Pas in de burgerlijke maatschappij verwerft de persoon die "morele vrijheid, die als enige de mens werkelijk meester maakt van zichzelf".²⁹ In zijn verklaring voor het ontstaan van de soevereiniteit, verwerpt Rousseau Hobbes' stelling dat deze in tegenstelling staat tot de vrijheid. Soevereiniteit ontstaat door een "wederkerige verbintenis (...) van de staatsgemeenschap met de afzonderlijke personen (...) (zodat) ieder individu, door als het ware een contract aan te gaan met zichzelf, een tweevoudige verplichting krijgt opgelegd: namelijk als lid van de soeverein tegenover de afzonderlijke personen en als lid van de staat tegenover de soeverein."³⁰ De soevereiniteit van de *volonté générale* vermindert de vrijheid niet, maar wel de ongeregelde uitoefening ervan, "want de aandrift van de loutere strevingen is slavernij en de gehoorzaamheid aan de wet, die men zichzelf heeft voorgeschreven, is vrijheid".³¹

De algemene wil geniet van zo een morele voorrang op de wil van ieder individu, dat opdat het sociale pact geen loze vorm zou zijn "het maatschappelijk verdrag(dan) stilzwijgend die verplichting inhoudt, die als enige de andere dwingend kan maken: dat al wie zal weigeren te gehoorzamen aan de algemene wil, er door heel het lichaam toe gedwongen zal worden. Dit betekent niets anders dan dat men hem zal dwingen vrij te zijn".³² Aldus rechtvaardigt Rousseau, de voorvechter van de vrijheid, de ontwikkeling van een sterk politiek gezag dat, in feite, reeds enkele kenmerken van de totalitaire staat vertoont. De stelling dat de soevereiniteit niet de verzameling van de individuele willen is, maar de gestichte eenheid of de *persona moralis* van de staat, leidt Rousseau

tot de volgende conclusie: "Wie de onderneming aandurft een volk zijn staatsinrichting te geven, moet zich in staat achten om, bij wijze van spreken de menselijke natuur te veranderen, om elk individu, dat als zodanig een afgrond en een op zichzelf staand geheel is, om te vormen tot een deel van een groter geheel, waarvan dit individu in zekere zin zijn leven en zijn bestaan ontvangt".³³ Morele vrijheid als dusdanig, is niet de voorwaarde voor het contract, maar het gevolg ervan.

Rousseau's theorie van de algemene wil laat ons begrijpen hoe de moderne theorie, ondanks de wankelbaarheid van haar sociale grondslagen, de soevereiniteit van de staat heeft versterkt ten koste van alle associaties beneden het universele niveau van de staat. Door het gezag van deze associaties afhankelijk te maken van de soevereiniteit van de staat hebben ze diens ongeëvenaarde suprematie verzekerd. In onze eigen tijd is deze gezagsconcentratie in één sociaal lichaam op belangrijke politieke crisissen uitgelopen, doordat ze enerzijds aan het sociale leven een vitale kracht heeft ontnomen, die het slechts in de zogenaamde 'bemiddelde' instellingen kan vinden, en anderzijds doordat ze voortdurend de weg heeft versperd naar bindende internationale overeenkomsten, die de erkenning van een soevereiniteit boven die van de staat vereisen. Beide problemen komen rechtstreeks voort uit het ontbreken van een soliede basis voor de sociale structuur. Toch hebben de meeste pogingen om ze te verhelpen met deze fundamentele oorzaak geen rekening gehouden. Het verval van de bemiddelende instanties ten gunste van een onbepaalde staatsmacht, en het hiermee samengaande verlies van hun autonomie, begon met het zelf-uitgeroepen absolutisme van de moderne nationale staat. Van bij het begin poogde een machtige bureaucratie, meestal met succes, de gilden en de corporaties van hun autoriteit te beroven. Nochtans was het slechts in Rousseau's sociale theorie, die zo gekant was tegen de absolute autoriteit van de politieke heerser, dat deze geleidelijke politisering van de maatschappij haar definitieve theoretische sanctie kreeg. Voor Rousseau bestaat het sociale contract volledig in de fundering van een politieke maatschappij. De idee van een tweede, *politiek* contract dat een *bijzonder* bestel opricht, wordt in alle opzichten overbodig.

Zelfs Hegel, de eerste grote denker van de moderne tijd die een poging deed om de relatieve onafhankelijkheid van de bemiddelende sociale instellingen theoretisch te herstellen, achtte het noodzakelijk ze aan de staat ondergeschikt te maken. Zijn 'sterke' theorie van de staat slaagde er slechts in om de idee van het 'algemene welzijn' opnieuw te laten gelden, door te weigeren de macht van de autonome of semi-autonome sociale lichamen te erkennen, precies op het ogenblik dat hun economische macht in feite de politieke sfeer zelf begon te beheersen.

Met het verlies van de sociale onafhankelijkheid van de bemiddelende instanties, werden, paradoxaal genoeg, de doelstellingen en objectieven aan de zich ontwikkelende economische activiteit uitsluitend naar de sfeer der privé belangen verwezen. Waar het politieke gezag het enige erkende sociale gezag

wordt, neigen de niet politieke activiteiten, meer bepaald de economische ondernemingen die zo een dominante rol in het moderne leven spelen, ertoe de sociale controle volledig te ontwijken. Vanwege de grotere efficiëntie, slaagde de sociaal-economische sector erin zijn eigen private objectieven op te leggen aan de politieke sfeer, die er steeds meer van afhing. De staat neemt aldus zelf enkele van de kenmerken van de privé onderneming over: hij komt in feite in dienst te staan van die privé belangen die hij schijnt te controleren. Juist op dit punt concentreerde Marx zijn kritiek op Hegels concept van de staat. Onder het mom van het algemeen welzijn verbergt en wettigt de staat in feite uitsluitend individuele (economische) belangen. Het was, zoals we zullen zien, een kritiek, die op een andere manier op Marx zelf ook toepasbaar is.

Bij haar ontstaan, werd de economische opbloei van de moderne tijd volledig door de staat beheerst. Doch met het verval van mercantilisme werd de economische sfeer steeds meer een privaat domein, dat slechts met tegenzin politieke interventie duldde. Tegelijkertijd was de economische activiteit zelf, in de intense coöperatie van het moderne kapitalisme, op haar manier grondig gesocialiseerd geworden; zonder echter over het individualistisch principe van de klassieke economie heen te komen, dat publieke en private belangen samenvallen. Aldus baseert Adam Smith de verdeling van de arbeid uitsluitend op de wil van het *individu* om te "ruilen, te verhandelen en uit te wisselen", in plaats van op de sociale natuur van elke volledig menselijke activiteit. Ruilen blijft daarbij gewoon een middel om privé-belangen op effectievere wijze te bevorderen. Bekeken vanuit dit standpunt bestaat het productieproces in de activiteit van de individuen die elkaar hun medewerking verlenen om daarmee hun eigen belangen te bevorderen. Het uiteindelijke doel, winst, behoudt, zelfs in een coöperatief systeem, zijn zuiver individualistisch karakter: "Het is niet van de welwillendheid van de slager, de brouwer en de bakker," schrijft Smith, "dat we ons diner verwachten, maar van hun hoop daarmee winst te boeken. We richten ons niet tot hun menselijkheid, maar tot hun eigenliefde, en spreken hen nooit over onze eigen behoeften — maar over hun voordelen".³⁴ Marx beschouwde de tegenstelling tussen de gesocialiseerde methodes van de moderne economie met haar strict particuliere doeleinden, als één van de 'contradicties' van het kapitalistische systeem. Maar de tegenstelling is noch contradictorisch, noch uitsluitend kapitalistisch. In één opzicht althans lijkt Marx zelf, in zijn latere geschriften, de grondopvatting van de klassieke economen te delen: voor beide gaan productieverhoudingen aan andere sociale en culturele verhoudingen vooraf. Voor Marx worden deze productieverhoudingen zelf bepaald door de historische krachten van de productie.³⁵

Al te vaak werd de economie, binnen haar relatief korte geschiedenis, als een rijk van onveranderlijke wetten beschouwd, een tak van de fysische antropologie, of als een domein van het stricte privé-gedrag, georganiseerd in zelfgekozen coöperatievormen. Behalve in haar technische aspecten, is het intrinsieke sociale en culturele karakter van deze werkzaamheid zelden ten volle erkend geworden. Vandaar dat problemen in verband met de distributieve

rechtvaardigheid vaak behandeld werden alsof ze uitsluitend tot de individuele verantwoordelijkheid van werknemers, managers, en arbeiders behoorden — een zaak van individuele plichten *binnen* een bestaand systeem. Er wordt weinig aandacht besteed aan het concept van alternatieve sociale modellen, aan *ethische* ideale structuren voor het algemene welzijn.

De politieke suprematie van de staat, die alle bemiddelende sociale organen aan zich heeft ondergeschikt en daardoor onrechtstreeks de economische betrekkingen van alle andere sociale verbondenheid heeft losgemaakt, heeft ook de internationale verhoudingen negatief beïnvloed. Want het moderne politieke denken is er niet in geslaagd sociale structuren te ontwikkelen, die in het conflict van de nationale belangen daadwerkelijk zouden kunnen bemiddelen. Bijna van bij haar begin, heeft de moderne filosofie van het internationaal recht de absolute soevereiniteit van de staat kritiekloos aanvaard. Het internationaal recht heeft natuurlijk een lange en complexe geschiedenis, te beginnen bij de rol van het *jus gentium* in de Romeinse rechtsleer. Aanvankelijk bestond het *jus gentium* voornamelijk in de commerciële wetgeving, die betrekking had op de handelsovereenkomsten tussen de Romeinen en andere naties. Door zijn grotere universaliteit reikte het verder dan locale stadswetten en gewoontes en kon aldus een gemeenschappelijke basis voor een positieve wetgeving verschaffen. De vraag naar de soevereiniteit werd nauwelijks gesteld en de onderlinge verhoudingen tussen de naties kregen weinig aandacht. Het kosmopolitische karakter van het *jus gentium* berustte op een eigenschap die verondersteld werd in de positieve wetten en gewoonten van alle volkeren aanwezig te zijn. Slechts met Vitoria en Suarez wordt het volkerenrecht een min of meer coherent geheel van principes (in overeenstemming met de natuurwet) voor de regeling van internationale verhoudingen. Terwijl Vitoria het specifieke vraagstuk van de verhouding van Spanje tot zijn Amerikaanse kolonies behandelde, ontwikkelde Suarez een universele theorie op grond van de eenheid van het gehele menselijke ras als morele gemeenschap. "De voorschriften van het volkerenrecht verschillen van die van de burgerlijke wetten door het feit dat ze niet in geschreven teksten zijn vastgelegd, maar bestaan uit de gewoonten — van alle of bijna alle naties".³⁶ Suarez stelt het *jus gentium* als terzelfdertijd behorende tot de orde van het gewoonterecht en overeenstemmend met de natuurwet. Hij verbindt daarbij het 'positieve', gewoonterechtelijke aspect van het volkerenrecht met zijn rationeel, a priori karakter. Veelbetekenend is dat deze rationele aprioriteit niet door de behoeften of de belangen van de individuele naties, maar eerder door de menselijke gemeenschap zelf wordt gewettigd. Wanneer gedurende opeenvolgende jaren hetzij de aprioriteit, hetzij de sociale kwaliteit van dit apriori verlaten werd, werden pogingen om een systeem van internationale wetgeving op te richten steeds problematischer, en kwam men meestal niet verder dan tot beperkte overeenkomsten die aan enkele naties wederzijdse voordelen boden.

Grotius veronderstelt eveneens dat de idee van het internationaal recht verband houdt met een universele natuurwet, waarvan voorschriften kunnen

afgeleid worden. Maar in zijn *De Jure Belli ac Pacis* (1625) legt hij een nieuwe rationalistische methodologie vast voor het opstellen van het internationaal recht — een methodologie die op een systematische bescherming van de individuele rechten en deze van de staten is gebaseerd. Over de hele lijn aanvaardt hij de soevereiniteit van de naties, en het is slechts omdat oorlog deze soevereiniteit bedreigt, dat er een gelegenheid ontstaat voor één of ander wederzijds erkend internationaal akkoord. De notie van een sociaal contract is verder duidelijk aanwezig: de individuele persoon draagt het gezag op de gemeenschap over, zelfs ten koste van zijn of haar persoonlijke vrijheid.

Kan de nationale staat in onze moderne wereld nog als een ultieme en onvoorwaardelijk soevereine maatschappij beschouwd worden? De staat heeft alleszins de onafhankelijkheid verloren waarop zijn vroegere absolute soevereiniteit berustte — de politieke zowel als de economische. De idee van een wereldeconomie, die sedert de achttiende eeuw de economen tot model heeft gediend, is vandaag werkelijkheid geworden. In hun handelsbetrekkingen zijn de naties zodanig van elkaar afhankelijk geworden dat slechts weinige in staat zouden zijn een beschaafd bestaansniveau in stand te houden indien de internationale economische uitwisseling werd stopgezet. Bovendien heeft het verschijnen van twee ideologisch tegengestelde wereldmachten, elk ervan in staat om de ander te vernietigen, minstens tot een *feitelijke* politieke onderlinge afhankelijkheid van de ontwikkelde naties geleid. Een dergelijke onderlinge afhankelijkheid, die vroeger nooit heeft bestaan, dwingt ons het traditionele concept van een nationale soevereiniteit op te geven als definitieve norm voor het gedrag van de staten. Maar ofschoon *in feite* de nood aan een grotere graad van internationale samenwerking wordt erkend, lijkt het vooruitzicht op een zelfs beperkte supranationale soevereiniteit vandaag nog even ver verwijderd als in de tijd van Grotius.

(vertaald door Sabine Gilleman)

Noten

¹ Benedetto Croce, *Elementi di politica*, blz.60, zoals geciteerd in: Isaiah Berlin, *The Originality of Machiavelli*, in: *Against the Current*, Henry Hardy (ed.) New York. The Viking Press, 1980, blz.53.

² Thomas Nagel, *Ruthlessness in Public Life*, in: Stuart Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*. Cambridge. University Press, blz.78.

³ Stuart Hampshire, *Public and Private Morality*, blz.ix.

⁴ George F.Kennan, *Realities of American Foreign Policy*. Princeton. University Press, 1954, blz.49.

⁵ Zie: Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. Notre Dame University Press, 1981, 1984, blz.33.

⁶ Jacques Maritain, *The End of Machiavellianism*, in: Joseph W.Evans en Leo R.Ward(ed.), *The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain*, New York. Charles Scribner's Sons, 1955, blz.320-321.

⁷ Aristoteles, *De nicomachische ethiek*, 1094^a22-^b12.

⁸ Ibid.

⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* II-II, Ques. 58, art.7,9: I-II, Ques. 90,art.2. In onze behandeling van Thomas zijn we schatplichtig aan de analyse van I.T.Eschmann. Zie: *In Defense of Jacques Maritain*, in: *The Modern Schoolman*, vol.XXII, nr.4(May, 1945), blz.183-208.

¹⁰ Aristoteles, *De nicomachische ethiek*, 1129^b6-1130^a

¹¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* II-II, Ques.58, art.6,12.

¹² Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*, in: *The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain*, blz.85.

¹³ Leo Strauss, *Natural Right and History*. Chicago. The University of Chicago Press, 1950, blz.82 e.v.

¹⁴ Ibid. blz.119.

¹⁵ Ernest Barker, de 'Translator's Introduction' tot: Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*. Cambridge. Cambridge University Press, 1958, blz.xxxv; zie ook: Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, blz.52-53.

¹⁶ A.P.d'Entreves, *Natural Law*. Londen. Hutchinson & Co, 1970², blz.16.

¹⁷ Zie: G.E.M.Anscomb, *Thought and Action in Aristotle*, in: Renford Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*. Londen. Routledge and Kegan Paul, 1965, blz.143-158.

¹⁸ Aristoteles, *Politica*, boek 1, hoofdstuk 2.

¹⁹ Ernest Barker, o.c., blz. xlix.

²⁰ Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*, blz.87.

²¹ Zie: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen. J.C.B.Mohr, 1975⁴, blz.295 e.v., en *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg. Carl Winter - Universitätsverslag, 1978.

²² Ernest Barker, o.c., blz.xxxvi, xxxviii-xl.

²³ Ernest Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol. II. Chicago. The University of Chicago Press, 1931, blz.503.

²⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*. Oxford. The Clarendon Press, 1969 (British Moralists 1650-1800, vol.1), blz.32, ##44.

²⁵ Ibid., blz.36, ##50, blz.32-33, ##44.

²⁶ Immanuel Kant, *Werke* VI blz.380 e.v., zoals geciteerd in: Ernest Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. Hamden. Arehon Books, 1961, blz.35.

²⁷ Immanuel Kant, *Rechtslehre* § 47 (*Werke*, VII, blz.122).

²⁸ Zie: Eric Voegelin, *The New Science of Politics*. Chicago. The University of Chicago Press, 1952, blz.27-28.

²⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes* III. Parijs. Gallimard (Pléiade), 1964, blz.365; we citeren uit de Nederlandse vertaling (Utrecht, Het Spectrum), blz.28.

³⁰ Ibid., blz.362, vertaling: blz.26.

³¹ Ibid., blz.365, vertaling: blz.28.

³² Ibid., blz.364, vertaling: blz.27.

³³ Ibid., blz.381, vertaling: blz.45.

³⁴ Adam Smith, *The Wealth of Nations*. Chicago. University of Chicago Press, 1976, blz.17-18.

³⁵ Karl Marx, *Werke* 6, blz.408.

³⁶ Ibid., blz.345.