

WAAROM POLITIEK ?

Kris Witzoreck

Rudolf Boehm, (*Politiek*, vertaald door L. Frederix m.m.v. J. Moyaert en G. Quintelier), Gent, Imavo-Kritiek, 2002, 212 blz., 12,00 euro, ISBN 90-75368-14-3.

Ter gelegenheid van de vijfenzeventigste verjaardag van de filosoof Rudolf Boehm (Berlijn, 1927) verscheen *Politik*¹, tegelijk met een Nederlandse vertaling, uitgegeven door Imavo in samenwerking met het tijdschrift *Kritiek*. In plaats van een zoveelste inleiding tot een politieke filosofie, stelt Boehm in dit geschrift een principevraag van de politiek : hij legt een onbetwistbaar criterium bloot op grond waarvan een menselijke gemeenschap zich vormt en (juridisch-politiek) ordent. Dit criterium ligt verankerd in de onophefbare conflictualiteit en permanente nooddrift van de menselijke existentie. Materiële behoeftenbevrediging fungeert als een ontologisch-antropologisch draagvlak van de politiek/het politieke. Mensen gedragen zich 'politiek' omdat zij zich noodwendig in een dubbele (conflictuele) verhouding bevinden van individueel aangevoelde behoeften en hiermee verbonden begrepen belangen. Boehm toont aan hoe een democratisch georganiseerde klassenmaatschappij de noodzakelijke voorwaarde en enig *politiek* verantwoorde wijze is om aan de materiële behoefte van *allen* tegemoet te komen. Een noodtoestand, zoals een gebrek aan levensmiddelen en gebruiksgoederen of een ontoereikende productie, dwingt mensen ertoe een klassenmaatschappij te vormen. Niet ondanks maar krachtens haar onevenwichtigheid dankt een klassenmaatschappij haar legitiem bestaan. Een loochening hiervan zou iedere (ook een zogenaamd 'socialistische') maatschappijordening noodlottig zijn.

Politiek omschrijft Boehm in eerste instantie als de kunst van een geprivilegieerde klasse om de meerderheid van de leden van de maatschappij blijvend ertoe te bewegen mee op te komen voor de bevrediging van haar eigen materiële behoeften en de behartiging van de daarmee verbonden belangen. Niet zozeer de feitelijke realiteit van een klassenonderscheid, als wel het willen opheffen daarvan betekent het failliet van de politiek.

De ontarding van de geprivilegieerde klasse in een *heersende klasse* bestaat (...) in een poging om als een heerser ten volle te beschikken over de *dienstbaarheid* van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij, zonder zich *van hen afhankelijk* te maken, maar eerder hun afhankelijkheid van zichzelf als

noodzakelijk geprivilegieerde, en ondertussen zelfs heersende klasse zo hard mogelijk te laten voelen (p. 94).

Een maatschappelijk leven, zegt Boehm, kan alleen tot stand komen doordat de mensen bereid en in staat zijn om tegemoet te komen aan de behoeften en belangen van anderen, en bovendien om op anderen een beroep te doen voor de bevrediging van de eigen behoeften en de behartiging van de eigen belangen.

Om de *juiste verhouding* te vinden tussen individuele behoeftenbevrediging en de daarmee verbonden belangenbehartiging, hebben we nood aan een daartoe aangepaste economie of huishoudkunde. De enige toetssteen voor de doelmatigheid van de politiek en voor de juiste verhouding in de toegepaste economie ligt volgens hem in wat de grote meerderheid van de maatschappij werkelijk aanvoelt als bevrediging van haar materiële behoeften. Op de volstrekte ontgensprekelijkheid en onbetwistbaarheid van de uitdrukking die zij aan dit aanvoelen geeft berust de 'soevereiniteit' van het volk (cf. p. 126). Maar

mensen voelen niet enkel materiële behoeften, die zij moeten bevredigen om ook maar – een tijdlang – te overleven, en ze voelen niet enkel dit verlangen zelf om te overleven. Ze verlangen naar een leven dat waard is geleefd te worden, ze verlangen naar een zinvol leven. Ze verlangen ernaar om niet alleen maar een hondenleven te leiden (p. 29).

Het verlangen dit leven een zin te geven ontspringt volgens Boehm niet zozeer aan onze sterfelijkheid, maar aan onze nataliteit. Op grond van deze 'geboortigheid' weten we dikwijls niet waarom we leven, wat meteen ook de voornaamste reden is waarom wij mensen ons 'van nature politiek' gedragen. Want ongetwijfeld, zegt Boehm, wil iedereen het goed en in de toekomst nog beter hebben (p. 139). En dit is volgens hem geen vraag van louter willen en wensen, maar van een gepaste techniek, met name de politiek als de kunst een ander ertoe te bewegen op te komen voor de bevrediging van mijn eigen materiële behoeften. Behalve aan de eigen materiële behoeften beantwoordt politiek evenzeer aan een moreel belang, met name het verlangen van die andere(n) naar een zinvol leven, als een verlangen zich voor mij onontbeerlijk of nuttig te maken.

De verleiding is groot het verlangen naar een zinvol leven in verband te brengen met Aristoteles' opvatting van het 'goede leven'. Ofschoon ook volgens Aristoteles de gemeenschapsvorming ontstaat uit de noodzaak van het leven als vitale behoeftenbevrediging, wordt hier een 'volkomen' gemeenschap nagestreefd ter wille van een 'autarkisch' leven, dat aan zichzelf genoeg heeft (over zichzelf regeert) en dus geheel 'vrij' is van de dwang van de vitale behoeftenvervulling (*Politica*, 1252b 27-29).

Bij Boehm daarentegen gaat het in de politiek beslist niet om de resignatie in een loutere overlevingsdrang, en al evenmin om de realisering van het ideaal van een in zichzelf berustend leven. Veeleer ligt de zin van een mensenleven in de opheffing van de zelfgenoegzaamheid door wederzijds over elkaar te kunnen beschikken en voor elkaar beschikbaar te zijn. Het verlangen naar een zinvol leven is dus iets geheel anders dan ernaar verlangen gerust gelaten te worden. Het betekent een concreet engagement ten opzichte van de medemens, een engagement dat zowel een vragen om hulp als een appèl tot hulpverlening kan zijn (zoals Johan Moyaert eens mondeling verklaarde). Daarom doen mensen aan politiek en vormen zij een gemeenschap, berust menselijke existentie op coëxistentie : omdat zij – behalve aangewezen te zijn op anderen om de eigen behoeften te vervullen – *geraakt* kunnen worden door de nood van anderen, en zich voor hen nuttig willen maken.

Politiek moet men leren, zoals iemand moet leren (inzien) dat het verlangen om voor een ander nodig te zijn – men kan dit een verlangen naar liefde of naar een zinvol leven noemen – niet vrijblijvend kan worden bevredigd. Dat men integendeel bereid en bekwaam moet zijn zich voor die ander nuttig te maken, met andere woorden dat men deze verlangde liefde moet verdienen, door op de eerste plaats ook effectief op te komen voor de materiële behoeften en belangen van de ander. Boehm is duidelijk :

Zo is het in het meest eigen belang van het verlangen naar een zinvol leven (...) zich werkelijk in dienst te stellen van de materiële behoeften van anderen, zelfs ten koste van de eigen materiële behoeften, van de eigen overlevingsdrang. Precies het inzicht in dit meest eigen belang zou (...) de oorsprong van de moraal kunnen zijn (p. 34).

Dat Boehm dit belang nu niet bij voorbaat als een soort altruïstische, en dus ook egoïstische 'wil tot macht' van de hand wijst, is volgens hem des te noodzakelijker om zich van de illusie te ontdoen dat er een politiek bestaat die geen beroep doet op de moraal (p. 34).

Want de sterkste steun van de politiek is volgens Boehm noch het (verdrags)recht noch het geweld, maar de moraal, die, zoals Levinas zei, "niet een tak van de wijsbegeerte, maar de eerste filosofie is". Moraliteit bestaat volgens hem in de primaire nood om te leven voor een ander mens, in het opkomen voor de materiële behoeften en belangen bij die anderen.

Het 'eerste waarvandaan politiek is, zal zijn en gekend wordt' is de hier en nu lijdende en handelende mens. De eerste politieke handeling is volgens hem dan ook niet die van een 'politicus' die in naam van derden optreedt, maar die van bijvoorbeeld een werkloze, die op iemand een beroep doet om hem werk te verschaffen².

Dat is de grondslag van alle moraal : zich *verantwoordelijk* voelen voor de *materiële ellende* van anderen en (...) zelfs voor de eigen *onmacht*, om hen die nood lijden te helpen, en eigen *onwetendheid* hoe men zou kunnen helpen; in plaats van zich te beroepen op zijn 'beste wil' en zich verontschuldigd te voelen door zijn onmacht en onwetendheid (*Dwaalsporen*, p. 195).

Volstrekt onontbeerlijk voor een werkzame politiek is alleen de *moraliteit*; slechts waar het hieraan ontbreekt, valt de politiek onvermijdelijk terug op het uitvechten van rechtsgeschillen, en tenslotte op de dreiging en het gebruik van geweld (*Dwaalsporen*, p. 50).

Anderzijds is het *politieke* belang van de mensen geenszins gediend met een 'moraliteit' die enkel en alleen gemotiveerd wordt door een streven naar autonomie en zelfbepaling (*Dwaalsporen*, p. 169).

Boehm heeft duidelijk een andersoortige (namelijk een vrijheidsbeperkende) 'moraal' op het oog dan die welke uitdrukking is van een liberaal-esthetisch 'ethos', dat zich in de 'vrije ruimte' van elk moreel belang en dus ook van de politiek ontheven weet (in de trant van : "liever nog gebrek lijden en zijn onafhankelijkheid bewaren dan zich van anderen afhankelijk te maken"). Mensen zijn hoe langer hoe minder bereid een stuk van hun zo fel begeerde vrijheid op te geven. Wanneer zij menen de anderen niet meer nodig te hebben om in deze wereld te overleven, dan wordt de kunst van de politiek inderdaad een holle frase.

Ongetwijfeld is het risico van de dood, de doodsangst of de overlevingsdrang een belangrijke, zo niet de enige beweegreden waar vele machthebbers op rekenen om van hun onderdanen überhaupt iets gedaan te krijgen.

Anderzijds, om geheel vrij, dit is onafhankelijk en zelfstandig te kunnen leven – daarvoor zijn mensen dikwijls bereid zelfs hun leven te geven. Ofschoon Canetti's uitspraak, dat de dood als dreiging de munt van de macht is, niet opgaat voor *politieke* macht in de hier uiteengezette zin, moet men zich volgens Boehm toch afvragen waarom het valse geloof in de superieure macht van het geweld in de politiek zo hardnekkig blijft voortbestaan.

Reeds in eerdere publicaties heeft Boehm benadrukt dat, wanneer aan de wederzijdse afhankelijkheid van de mensen ten opzichte van elkaar een einde wordt gemaakt ten gunste van een eenzijdige machtsverhouding, belangenconflicten tussen mensen enkel nog beslist worden door de toepassing van geweld. En wat een geweldenaar uiteindelijk beoogt is niet het 'uitvechten' van een geschil, maar de vernietiging van zijn vijand. Net het uit de weg gaan van ieder conflict maakt een einde aan het *politieke* leven zelf, een diagnose op grond waarvan ieder goedgelovig pacifisme dient te worden verworpen.

Betekent dit dat de oorlog dan toch 'vader van alle dingen' is? Dat oorlog het politieke verkeer niet zozeer doet ophouden, maar hiervan slechts 'de

voortzetting is met toevoeging van andere middelen' (von Clausewitz)? Zo gesteld lijkt dit neer te komen op een 'bellicistisch' begrip van politiek, waarin slechts de overlevingsdrang als enige (menselijke) drijfveer van tel is, zoals we dat ogenschijnlijk aantreffen in het werk van de 'rechtse' jurist Carl Schmitt.

Diens *Der Begriff des Politischen* verscheen eveneens in 2002 voor het eerst in een Nederlandse vertaling³. Het betreft hier een inmiddels reeds klassiek geworden tekst die onder de gelijknamige titel teruggaat op een voordracht uit 1927 in de Duitse Hogeschool voor Politiek te Berlijn. Ofschoon volgens Schmitt geenszins de *klassenmaatschappij*, als wel de staat de maatgevende *eenheid* is die een menselijke gemeenschap politiek ordent, suggereert hij toch éénmaal in dit werk dat, met het verdwijnen van het *klassenonderscheid*, juist ook de *politiek* niet langer voortbestaat :

Als we veronderstellen dat de verschillende (...) klassen en andere mensengroepen op de wereld in hun totaliteit zodanig één geworden zijn dat een onderlinge strijd onmogelijk wordt (...), en als zelfs de eventualiteit van een onderscheiding van vriend en vijand ophoudt te bestaan, dan is er (...) geen politiek en geen staat meer (pp. 86-87).

Bij Schmitt valt het verschijnsel politiek enkel te begrijpen in het licht van de reële mogelijkheid van een vriend-vijandgroepering, en dus de reële eventualiteit van de strijd, van het fysieke doden. De politieke vijand bij Schmitt is geen concreet individu dat bijvoorbeeld als moreel slecht moet worden bevochten, maar een publieke figuur, een groep (of een klasse) die als een permanente dreiging voor ogen staat, omdat zij een 'zijnsmatige negatie' is van de eigen identiteit. In die zin blijft de oorlog 'het moment der waarheid'. Vanuit de uiterste mogelijkheid van de strijd krijgt het leven van de mensen zijn 'specifiek *politieke* spanning'. Een "definitief gepacificeerde aarde zou een wereld zijn zonder de onderscheiding tussen vriend en vijand, en dus een wereld zonder politiek" (p. 69).

Men zou de tekst van Schmitt onrecht aandoen, hierin slechts een platte verheerlijking van brute gewelddadigheid te zien. Getuige zijn radicale afwijzing van een absoluut vijandbegrip als iets onmenselijks. Het vijandbegrip waarvan Schmitt uitgaat heeft

niet de strekking van de vernietiging van de vijand, maar van een afweer, het meten der krachten en het vaststellen van een gemeenschappelijke grens (p. 136). Wie in gevecht is gewikkeld met een absolute vijand – een klassen- of een rassenvijand of een tijdloze en eeuwige vijand – heeft sowieso geen belangstelling voor onze inspanning een criterium voor het politieke te vinden (p. 134).

Schmitt waarschuwt onophoudelijk voor de gevaren die een demonisering en criminalisering van de vijand inhouden (wat we vandaag in de wereld maar al te vaak zien gebeuren). Zijn opvatting van de politieke *strijd* is dus allesbehalve beperkt tot een moreel onverschillig universum.

*

Men begrijpt beide auteurs verkeerd wanneer men hieraan de conclusie koppelt als zou Boehms 'politiek' uiteindelijk uitdraaien op een soort 'eudemonisering' van de politieke bedrijvigheid (cf. Aristoteles), terwijl Schmitts begrip van de politiek het zonder enig moreel besef zou kunnen stellen (een soort 'naturalisering' van het politieke). Ofschoon sommigen het tegenstrijdig zullen vinden het nogal 'leeg' want uiterst formeel 'decisionisme' van de katholiek Schmitt geconfronteerd te zien met het 'topisch materialisme' van de vrijzinnige fenomenoloog Boehm (die zich vandaag nog steeds communist voelt), beschouw ik beide geschriften als filosofische basisteksten die op gelijke voet ter discussie kunnen worden ingezet.

Is bij Boehm het antagonisme tussen behoeftenbevrediging en belangenbehartiging bepalend om de onderlinge posities van de begrippen moraal en politiek enerzijds, de noodzaak van een democratisch geordende klassenmaatschappij anderzijds op te helderen, ook bij Schmitt gaat het uitdrukkelijk om een 'topica' om de onderlinge posities van de begrippen staat en politiek aan de ene kant, oorlog en vijand aan de andere kant inzichtelijk te maken.

Schmitt zou het waarschijnlijk wel eens zijn geweest met Boehm, wanneer deze laatste zich erover beklaagt dat de politieke filosofie (als een zoeken naar de beste staatsvorm) zich van oudsher steeds opnieuw heeft laten verleiden tot de voorstelling van het verdragsrecht als "voldoende middel van de politiek, al was het alleen maar om het geweld als middel van de politiek te verbannen" (p. 24).

Merkwaardig is de vaststelling hoe beide auteurs op een fundamenteel verschillende wijze vasthouden aan de onophefbare conflictualiteit van de menselijke existentie als ontologisch-antropologisch draagvlak van de politiek/het politieke. Maar waar bij Boehm dit draagvlak een concrete morele (en economisch-doelgerichte) invulling krijgt, zonder dewelke spreken van politiek geen zin heeft, verwerpt Schmitt iedere inzet van moreel-economische maatstaven als een abstract-ideologische 'recuperatie' en neutralisering van de politiek.

Of Boehm nu spreekt van een 'verval van de politiek', of Schmitt van een 'depolitisering' of 'denaturering van het politieke ethos', in beide gevallen worden de idealen van 'vrijheid' en 'autonomie' van een ongebreideld individualistisch liberalisme hiervoor verantwoordelijk geacht.

Boehm doet dit in naam van een vrijheidsbeperkende moraal, zonder dewelke een politiek (die afziet van geweld) niet mogelijk is. Schmitt doet het in naam van een politiek 'instinct' dat, wanneer gecontamineerd door de moraal, zijn kracht verliest en een apolitek neutraal tijdverdrijf wordt.

Tot slot nog een merkwaardig punt van overeenkomst is dat beiden resoluut het pacifisme als politiek alternatief voor de oorlog van de hand wijzen. Politiek kan geen einde stellen aan hetgeen haar genereert, namelijk de conflictualiteit. Slechts een definitief laatste conflict dat aan alle contingente conflicten een einde maakt en zo een 'eeuwige vrede' instaeurt, zou meteen ook het einde betekenen van de menselijke levensvormen op aarde. In die zin blijft de vraag van Canetti, waarmee hij zijn *Massa en macht* besloot, namelijk "of er ook een mogelijkheid is om vat te krijgen op de overlevende, die tot deze monsterlijke proporties in uitgegroeid, is de grootste, men zou haast zeggen de enige vraag"⁴ voor onze toekomst.

Noten

¹ Rudolf Boehm, *Politik*, Traude Junghans Verlag Cuxhaven & Dartford, 2002, ISBN 3-932905-48-2.

² Rudolf Boehm, *Dwaalsporen*, Gent/Brussel, Kritiek/Imavo, 2000, p. 161.

³ Carl Schmitt, *Het begrip politiek*, vertaald door B. Kerkhof en G. Kwaad, met een inleiding van Theo W.A. De Wit, Amsterdam, Boom/Parrèsia, 2001.

⁴ Elias Canetti, *Massa en macht*, vertaald door J. Tuin, Amsterdam, Atheneum-Polak & Van Genneep, 1976, p. 531.

PERSONALIA

Raf Debaene doceert filosofie aan de Artevelde Hogeschool te Gent.

H.W. von der Dunk was tot 1993 hoogleraar Moderne Geschiedenis aan de Universiteit van Utrecht; hij is de auteur van de tweedelige studie over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw, *De verdwijnende hemel* (2000) en van *Mensen, machten, mogelijkheden* (2002).

Koo van der Wal, emeritus hoogleraar Milieufilosofie, Ethiek en Rechtsfilosofie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam, publiceerde in het najaar 2003: *Met recht en reden. Mensenrechten, milieu en filosofie*.

Kris Witzoreck studeerde wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit Brussel en is werkzaam in het middelbaar onderwijs.

Binnenkort in De uil van Minerva

Alain Besançon, *Van het mystieke naar het sublieme*

Trees Depoorter, *Botsen, loskomen, herhalen*

Dirk De Schutter, *Samenleving en Philia. In gesprek met Arendt en Derrida*

Jacques Dewitte, *Consensus en dissidentie*

Patrick Loobuyck, *De historisch-religieuze erfenis van de seculiere moraal*

Frans van Peperstraten, *Op wankelende benen. Het subject van de mimesis volgens Philippe Lacoue-Labarthe*