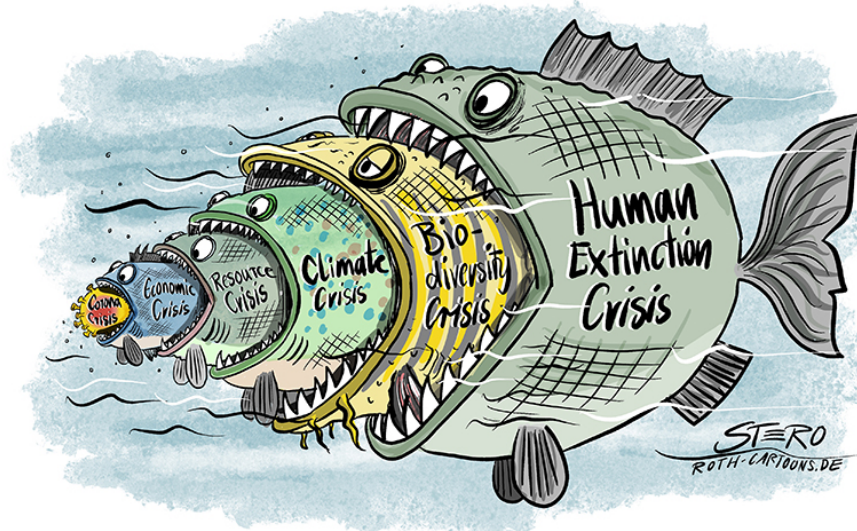


Vrijheid en autonomie in perspectief

De blinde vlek van de westerse filosofie



Het recht van de dingen strekt zich even ver uit als hun macht.

Onder 'recht' en 'instelling van de natuur' versta ik niets anders dan de wetmatigheden van de natuur van ieder individu, volgens welke wij elk individu opvatten als van nature gedetermineerd zijnde om op een bepaalde manier te bestaan en te werken. Vissen bijvoorbeeld zijn door de natuur voorbeschikt tot zwemmen en de grote vissen om de kleine op te eten; [.....].

Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* 16, Eburon, Delft, 2010, p. 273

SCRIPTIE

Master Wijsbegeerte

Henri A. Lopes Cardozo
henri.lopescardozo@gmail.com

Student nr. 365132

ECTS 15

Begeleider:

dr. G. van Oenen

Adviseur:

Prof. dr. H.A. Krop

Faculteit Wijsbegeerte

Erasmus Universiteit

Rotterdam

Nederland

Totaal aantal woorden (exclusief noten): 42103

13 juni 2021

Inhoud

Inleiding	1
Hoofdstuk I Het onderscheid tussen filosofie en wetenschap: Kants antropocentrisme	14
Een wereldbeeld in beweging	14
Kants antropocentrisme als metafysisch construct	15
Filosofie en wetenschap: de wegen scheiden zich	17
Van antropocentrisme naar humanisme	18
Conclusie	22
Hoofdstuk II Filosofie als wetenschap: Spinoza's naturalisme	23
Filosofie als wetenschap	23
Een naturalistisch, a-humanistisch mensbeeld	24
Kenniss, emotie en het streven naar voortbestaan: grondslagen van menselijk handelen	26
Mens en Techniek	31
Het beeld van de mens als veranderende kracht	33
Conclusie	34
Hoofdstuk III Mens, gemeenschap en politiek	35
Inleiding	35
Rawls' publieke rede als grondslag voor deliberatieve democratie	36
Democratie volgens Habermas: een teleologisch proces van vrije en autonome burgers	38
Democratie als emergent verschijnsel van hartstochtelijke actoren	43
Hoofdstuk IV De crisis van de westerse democratie	51
Inleiding	51
2020 in retrospect	52
Democratie als emergent verschijnsel	60
De naoorlogse sociaal-politieke ontwikkelingen in een ander perspectief	60
De technologische versmelting	64
Conclusie	65
Hoofdstuk V Conclusie	67
Thematisering van het mensbeeld	67
De verwevenheid van politiek, filosofie en wetenschap	68
De verwording van democratische waarden	70
Spinoza's antwoord	72
Dankwoord en nabescherouwing	74
Literatuur	75

Inleiding

Onderzoeksvraag en hypothese: overzicht literatuur

De westerse democratische politieke orde is gebaseerd op waarden als vrijheid en gelijkheid, rechtvaardigheid en algemene welvaart. Beginselen die in het huidige tijdsgewricht zijn komen te staan voor veiligheid, bestaanszekerheid en democratische waarden als: scheiding der machten, gelijke behandeling, vrije en eerlijke verkiezingen, vrijheid voor het voeren van oppositie, bescherming van rechten van burgers, betrouwbare informatie en vrije meningsvorming. Deze beginselen met hun min of meer dynamische betekenis zijn grondslag voor wetten, normen en handhavingkader die de democratische maatschappelijke orde vormgeven.

Voorliggende scriptie wil de vraag onderzoeken of het beeld dat men in de filosofie heeft van de mens van invloed is op het waarden- en normenstelsel en zo ja, welke invloed daarvan uitgaat op de democratische praktijken en de daaraan voorafgaande besluitvormingsprocessen. Praktijken die uiteindelijk van invloed zijn op de bestendigheid van de democratie als bestuursvorm. Meer in het bijzonder gaat het in deze verhandeling niet om de vraag of de menselijke aard politiek vorm geeft, maar om de vraag of het mensbeeld, dat de sociale en politieke filosofie hanteert, van invloed is op de politieke praktijk. De onderzoeksvraag is onder andere ingegeven door zich ontvouwende mondiale crises en recente politieke en maatschappelijke ontwikkelingen in westerse democratieën. Deze crises en ontwikkelingen vragen om bezinning op de filosofische denkbeelden waarop die westerse politieke democratische orde is gebaseerd, of zich zegt te baseren, en tevens om bezinning van de invloed van wetenschap en technologie op die denkbeelden. De volgende stelling zal worden verdedigd:

Het verlichtingsverhaal en het daaraan ten grondslag liggende mensbeeld hebben hun zeggingskracht verloren en dienen ter wille van de sociale en politieke realiteit te worden herzien, zo niet te worden vervangen.

Bijkomende stelling: het is van maatschappelijk belang om de sinds de zeventiende eeuw ontstane verwijdering tussen filosofie en wetenschap te overbruggen.

Twee niet met elkaar te verenigen filosofische beschouwingen over de menselijke conditie zullen daartoe worden belicht en beoordeeld op hun realiteitsgehalte. Beargumenteerd zal worden dat het in de westerse sociale en politieke filosofie gangbare idealistisch en humanistisch mensbeeld geen recht doet aan de geschiedenis en aan huidige wetenschappelijke inzichten. Hieruit kan de conclusie worden getrokken dat een politieke filosofie die van een humanistisch mensbeeld uitgaat, onvolledige of onjuiste uitgangspunten hanteert voor een adequaat beoordelingskader voor politieke ontwikkelingen en theorievorming. Een sociale en politieke filosofie die uitgaat van een naturalistisch mensbeeld leidt tot andere inzichten, inzichten die gebruikt zouden kunnen worden in een leidraad voor adequaat politiek beleid, of voor een nieuw verhaal dat mensen enthousiasmeert voor adequaat beleid. Met adequaat politiek beleid wordt hier bedoeld een beleid dat, voor zover dat mogelijk is, het hoofd weet te bieden aan bedreigingen voor de sociale en politieke orde door rekening te houden met die drijfveren tot handelen, die in de menselijke aard besloten liggen.

Tot in de 17^e en 18^e eeuw vormde filosofie (de wetenschap van die tijd) de basis van het curriculum van de universiteit; ze omvatte logica, rekenkunde, geometrie en astronomie. De aristotelische logica en natuurfilosofie verschaften voor de 17^e eeuw het begrippenkader voor de bestudering van de afzonderlijke delen van de werkelijkheid en verbond filosofie met theologie en religie. In de 18^e eeuw formaliseerde zich, paradoxaal genoeg juist door de successen van het onderzoek der natuur, een scheiding tussen filosofie en wetenschap.

In zijn inaugurele rede wijst de logicus en filosoof Evert Beth op twee ontwikkelingen die zich in de filosofie vanaf de 17^e eeuw voltrokken: een herleving van het *zuiver logisch onderzoek*, uiteindelijk resulterend in de symbolische logica, *waarvan kan worden aangetoond dat zij de legitieme voortzetting vormt van de logica van Aristoteles* en een, *sinds Hume en Kant*, vrij plotselinge breuk tussen de metafysica en de *levende wetenschap*, een contactverlies dat een einde maakte aan een *rijk geschakeerde ontwikkeling* van de metafysica, *die over het algemeen nauw verband hield*

met den gelijktijdigen voortgang van het wetenschappelijk onderzoek. Voldoende aanleiding volgens Beth om naar het bestaansrecht der metaphysica een nader onderzoek in te stellen.¹

Kant, door Hume uit zijn dogmatische sluimer gewekt door diens verhandeling over het metafysische begrip van de verbinding van oorzaak en gevolg,² zette zich in zijn kritische filosofie af tegen de filosofie van Spinoza. Met de kritische filosofie ontstonden, om met Henri Krop te spreken, twee tegenpolen van het moderne denken. Twee tegenpolen, die tot de dag van vandaag hun invloed op de filosofie in het algemeen en op de sociale en politieke filosofie in het bijzonder doen gelden. Twee tegenpolen waartussen de strijd gestreden moet worden.³ Inzet van de strijd is tweeledig: ten eerste een vermeend primaat van de filosofie tegenover de wetenschap en ten tweede de positie van de mens in het geheel van de natuur met als prijs de menselijke vrijheid of autonomie. Deze strijd over primaat en twee incompatibele denkbeelden over het wezen van de mens zijn onderwerp van veel (recente) literatuurstudies. Studies die laten zien dat de discussie over de vanaf de 17^e eeuw ontstane breuk en het daaruit voortkomende 'filosofisch primaat' tegenover de wetenschap niets aan actualiteit en belang hebben ingeboet.⁴

Uit voornoemde aristotelische natuurfilosofie - de filosofie die zich bezig hield met de materiële werkelijkheid - ontwikkelden zich vele op empirie gestoelde wetenschapsdisciplines waaronder biologie, scheikunde, natuurkunde, antropologie en gedragskunde met als laatste loot: rekenkundige gedragswetenschap (computational behavioural science). Met de scheiding tussen filosofie en wetenschap en de ontplooiing van deze disciplines nam de invloed van de filosofie op de meningsvorming op vele gebieden af en die van de wetenschapsdisciplines, in wisselende mate, toe. Een mogelijke uitzondering hierop betreft de meningsvorming inzake sociale en politieke aangelegenheden. In de meningsvorming daarover spelen in het Westen politieke filosofie en theologie nog steeds een rol van betekenis.

Deze scriptie zal zich vooral richten op de invloed die van filosofie uitgaat op de sociale en politieke praktijk vanaf de moderniteit. In het bijzonder komen aan de orde de oorsprong en de verschillen tussen een humanistisch en a-humanistisch mensbeeld, de invloed die daarvan uitgaat op de sociale en politieke filosofie en ten slotte de invloed die daar weer vanuit gaat op het politieke discours. Dit zal worden uitgewerkt in vier hoofdstukken waarin worden behandeld: de scheiding tussen filosofie en wetenschap en Kants antropocentrisme, filosofie als wetenschap en Spinoza's naturalisme, mens en de vorming van een gemeenschap en tenslotte de politieke en maatschappelijke ontwikkelingen die Westerse democratieën doormaken. Ontwikkelingen die niet los kunnen worden gezien van voor de mens existentiële crises; crises die, naar mijn mening, de mens noodzaken zich te bezinnen op naturalisme als leidraad voor politiek beleid.

¹ Evert W. Beth, *De strekking en het bestaansrecht der metaphysica in verband met de toekomst der wijsbegeerte*, Rede uitgesproken bij de aanvaarding van buitengewoon hoogleeraar aan de Universiteit van Amsterdam op maandag 23 september 1946, P. Noordhoff N.V. Groningen.

² Immanuel Kant, *prolegomena*, AA 260, Boom, Amsterdam, 2012, pp. 37 - 38.

³ Henri Krop, *Tussen Spinoza en Kant moet de strijd gestreden worden. De tegenpolen van het moderne denken*, mededelingen vanwege het Spinozahuis, 108, Uitgeverij Spinozahuis, Rijnsburg, 2018

⁴ Evert W. Beth, *De strekking en het bestaansrecht der metafysica in verband met de toekomst der wijsbegeerte*, -1946, P. Noordhoff N.V. Groningen; Henri Krop, *Tussen Spinoza en Kant moet de strijd gestreden worden. De tegenpolen van het moderne denken*, mededelingen vanwege het Spinozahuis, 108, Uitgeverij Spinozahuis, Rijnsburg, 2018; Henri Krop, *SPINOZA. Een paradoxaal icoon van Nederland*, 2014, Promethius, Amsterdam, in het bijzonder pp 742 - 754; Jonathan Israel, *Verlichting onder vuur*, 2006, Uitgeverij Van Wijnen, Franeker, in het bijzonder hoofdstukken 2 en 6. Jimena Canales, *The Physicist & the Philosopher: Einstein, Bergson, and the Debate That Changed Our Understanding of Time*, Princeton University Press, 2016. Aan deze lijst wil ik het artikel *Filosofen zijn geen epidemiologen* van de filosoof Menno Lievers toevoegen. Het artikel verscheen in het NRC van 12 maart 2021 (<https://www.nrc.nl/nieuws/2021/03/12/filosofen-zijn-geen-epidemiologen-a4035312>), omdat het aansluit bij de bijkomende stelling van deze scriptie en een weerwoord is op reacties van filosofen op de bestrijding van het virus Covid-19.

Onderscheid tussen filosofie en wetenschap

De ontdekkingsreizen in de 13e, 14e en 15e eeuw brachten de Europese mens (opnieuw) in contact met andere culturen en beschavingen. Teksten uit de oudheid werden herontdekt en vanuit het Grieks in het Latijn vertaald; men keerde terug naar de bronnen. Deze terugkeer naar de bronnen en de ermee gepaard gaande hervorming van het onderwijs op de universiteiten, kenmerken de renaissance en het oorspronkelijke humanisme.

In de filosofie ging het tot midden 16e eeuw om het zuivere weten en was er binnen de filosofie oftewel de wetenschap van die tijd weinig belangstelling voor techniek. Met de onderzoeken van Galilei veranderde dat. Omstandigheden voor experimenten werden gecreëerd en de condities waaronder ze plaatsvonden vastgelegd, beschreven en gedeeld. Vordering in de techniek vergrootte de waarnemingsmogelijkheden en veranderde het zicht op de waarneembare werkelijkheid. Er ontstond een wetenschap-technologiespiraal, een voortstuwingscyclus van waarnemen, denken en handelen.⁵ Onder invloed van al deze ontwikkelingen kwamen filosofische vragen over de mens in een hernieuwd, aan de natuur immanent, deterministisch besef te staan. Begrippen als ziel, menselijke vrijheid en moraal vroegen een nieuwe filosofische invulling. De filosofie van Kant was op het determinisme een reactie, een reactie die een wig dreef tussen filosofie en wetenschap; een wig die de gang naar het moderne humanisme en antropocentrisme inluidde. De verlichting deed zijn intrede en met de verlichting ook nieuwe verhalen over de mens.

Kants antropocentrisme

Met zijn *kritiek van de zuivere rede*, luidde Kant de antropologische wending in de filosofie in. Antropologisch omdat hij er vanuit ging dat we slechts in beperkte mate via de zintuiglijke waarneming kennis kunnen verwerven over objecten buiten ons, omdat verstandsbegrippen (categorieën van het verstand) en aanschouwingsvormen, eigen aan de mens, iets wat aangeboren is, het kenvermogen bepalen. De kennis die de mens over de wereld kan verkrijgen wordt niet alleen bepaald, maar ook begrensd door die aangeboren verstandsbegrippen. De mens echter heeft volgens Kant nog vermogens van een hogere orde, namelijk: de zuivere rede, de praktische rede en het oordeelsvermogen. De laatste stelt de mens in staat de zuivere en praktische rede te overbruggen. De praktische rede gaat over handelen vanuit een besef die de lichamelijke overstijgt en beantwoordt de vraag: *wat moet ik doen?* De zuivere rede gaat over kennis, die de natuurwetenschap overschrijdt en beantwoordt de vraag: *wat kan ik weten?* In de beantwoording van de vraag *wat moet ik doen?* gaat Kant in tegen de idee dat empirische wetenschap daarbij een rol kan spelen, omdat deze vraag, volgens Kant, uitsluitend door de rede kan worden beantwoord. Kant keerde zich met deze stellingname niet zozeer af van de wetenschap, maar kende aan de metafysica een eigen domein toe, opdat deze zich los van de wetenschap, als wetenschap zou kunnen ontwikkelen.

Alle zedelijke begrippen, die uit die onderzoeken van de rede naar voren komen, hebben volgens Kant hun oorsprong volledig in de rede. Ze zijn a priori. De mens, die zich door de praktische rede laat leiden, is autonoom en vrij, omdat hij zijn handelen geheel vanuit zichzelf kan bepalen. Het oordeelsvermogen - de brug tussen zuivere en praktische rede - beantwoordt de vraag *wat mag ik hopen?* Het antwoord op deze vraag laat zien dat de mens, geheel vanuit zijn eigen subjectiviteit, los van externe bepalingen, een objectieve doelmatigheid, een teleologie van de mens kan vaststellen.

Met deze gedachten legde Kant de grondslag voor het moderne humanisme en het antropocentrisme dat ten grondslag ligt aan het teleologische verlichtingsverhaal. Een verhaal met een levensbeschouwelijke inslag dat de mens en de menselijke waardigheid vooropstelt. Deze waardigheid, het oordeelsvermogen en de mogelijkheid tot moreel handelen rechtvaardigen zijn unieke status, verheffen hem boven de natuur en geven hem voorrang boven alles in de natuur. Ze plaatsen deze mens op de troon van god. Kant zette zich in zijn filosofie af tegen het naturalisme,

⁵ Hendrik B.G. Casimir *Het toeval van de werkelijkheid*, Meulenhof Informatief bv, Amsterdam, 1984, hoofdstuk 10. *De wetenschap-technologiespiraal*, p. 341 - 361. De auteur beschrijft daarin de verwevenheid tussen techniek en wetenschap en noemt dat een "wetenschap-technologiespiraal". Een spiraal met als kenmerk dat techniek de resultaten van wetenschappelijk onderzoek gebruikt, maar met een vertraging; wetenschappelijk onderzoek gebruikt resultaten van de techniek zonder vertraging. Een spiraal die in deze scriptie aanvangt met het werk van Galilei.

het materialisme, de a-moraliteit en het a-humanisme die met name uit de filosofie van Spinoza een eeuw daarvoor te voorschijn waren gekomen.⁶

Filosofie als wetenschap

Velen zien in Spinoza een van de belangrijkste Nederlandse (gedrags)wetenschappers. Zijn filosofie baseert zich op de gedachte dat er achter elk verschijnsel en dus ook achter het (menselijk) handelen, in beginsel, kenbare oorzaken liggen, die op zich ook weer verschijnselen zijn die zijn veroorzaakt. Een regressie van oorzaken en gevolgen, bepaald door de wetten van de natuur. Een kenbare werkelijkheid met als verstrekkende consequenties: dat de mens geen speciale status in de natuur heeft, er geen doelgerichtheid in de menselijke geschiedenis kan worden verondersteld en dat er geen abstracte morele beginselen en normatieve zelfsturing aan het menselijk handelen ten grondslag kunnen liggen. Spinoza's fysicalistische benadering van de mens vanuit eerste natuurlijke beginselen doet het idee van een speciale status voor de mens 'atomiseren'. Zijn filosofie was en is een inspiratiebron voor vele natuurwetenschappers, en biedt een functionele ordening voor de evolutietheorie, de moderne gedragswetenschap en de neurobiologie.⁷ Tevens biedt het een filosofisch kader van waaruit filosofen als Plessner en protagonisten van het enactivisme begrepen kunnen worden.

Spinoza's naturalisme

De mens die uit de filosofie van Spinoza naar voren komt is een natuurlijk fenomeen, dat opereert als een voortdurend in grootte en richting veranderende kracht. Zijn lichaam is het vermogen om het streven naar voortbestaan, eigen aan alles in de natuur, kracht bij te zetten. Het handelen, het uitoefenen van lichamelijke kracht staat geheel in dienst van het voortbestaan en is erop gericht dit vermogen te versterken. Het vermogen staat niet op zichzelf maar moet altijd gezien worden in relatie tot vermogens van andere zaken waar het zich mee kan verenigen, onafhankelijk van is, of mee in competitie kan zijn m.a.w., het is meervoudig. Tot dat vermogen behoort ook het verkrijgen van kennis over de wereld. Een wereld waar het onlosmakelijk mee is verbonden, waarin het zich moet handhaven en waar het de wetmatigheid van ondervindt en die wetmatigheid daarom ook kan kennen en 'verwoorden'. Het handelen is een uitvloeisel van emoties die de lichamelijke confrontatie met de wereld veroorzaken en is volledig onderworpen aan de wetten van de natuur. Kennis speelt een belangrijke rol in het menselijk handelen, omdat ze de emotie onbewust beïnvloedt en bewust kan beïnvloeden. Spinoza onderscheidt drie soorten kennis: *De eerste soort van kennis* of inadequate kennis ontstaat uit de ervaring, uit de directe confrontatie met dingen. Het creëert in de geest, als gevolg van de confrontatie in associatie met verbeeldingen gevormd door eerdere confrontaties, een mening of verbeelding van de ondergane ervaring. *De tweede soort van kennis* of *discursief inzicht* zou je rationalisering van de ervaring kunnen noemen. Het is kennis die je in staat stelt een gevolg te herleiden naar de oorzaak. Het stelt je in staat de samenhang te herkennen en gebeurtenissen op adequate wijze te beoordelen en tegemoet te treden. *De derde soort of intuïtieve kennis* volgt op zijn beurt altijd uit discursief inzicht. Deze kennis laat ons de dingen in een totaal verband zien. Niet alleen het toepassen, maar vooral het doorzien van de wetmatigheid is hier het kenmerk. De kennis die de mens over de wereld kan verkrijgen wordt niet bepaald en beperkt door aangeboren verstandsbegrippen en aanschouwingsvormen, zoals Kant 100 jaar later zal beargumenteren, maar is afhankelijk van de steeds aan verandering onderhevige lichamelijke vermogens. Vermogens die de mens aanvult door verkregen kennis te gebruiken voor de ontwikkeling van technologieën; technologieën die niet alleen zijn waarnemings- en dus ook zijn ervaringsmogelijkheden vergroten, maar vooral het streven naar voortbestaan kunnen ondersteunen. Redeneren of het gebruik van de rede is niets

⁶ Henri Krop, *Tussen Spinoza en Kant moet de strijd gestreden worden*, pp.14 - 24

⁷ Zie ook pp. 29 - 31 van deze scriptie en Antonio Damasio, *Het gelijk van Spinoza*, Wereldbibliotheek bv, Amsterdam, 2003. Hoewel, Spinoza niet genoemd wordt in het interview, verwijst ik in deze ook naar het interview met de de Zuid-Afrikaans neuropsycholoog *Een machine die voelt hoe het is om machine te zijn* in het dagblad Trouw van 27 april, 2021, waarin o.a is te lezen: "De basis van bewustzijn ligt niet in cognitie of waarneming, zoals veel wordt gedacht, maar in gevoelens, affecten. Angst, lust, hechting, woede, zorg, rouw, spel, zijn gevoelens. Die kunnen alleen subjectief beleefd worden. En ze zijn er niet voor niets, zegt Solms: *Affecten doen iets, ze brengen reacties op gang die ons helpen overleven in een onzekere en veranderende omgeving. Woorden die aan Spinoza's Ethica lijken te zijn ontleend* (onderstreepte tekst van mij).

anders dan het creëren van een adequaat idee uit adequate ideeën in dienst van het voortbestaan. Spinoza laat zien hoe de teleologische, religieuze, sociale en politieke beeldvorming, van de mens over de mens, uit de confrontatie met de wereld tot stand komt.

Helmuth Plessner leidt uit de biologie, het menselijke handelen en zijn beschouwingen daarover, drie antropologische wetten af: natuurlijke kunstmatigheid, bemiddelde onmiddellijkheid en als derde een utopische positie. Deze wetten kunnen zowel helpen bij het begrijpen van de genealogie van voornoemde wetenschap-technologiespiraal, als bij het begrijpen van de teleologische, religieuze, sociale en politieke beeldvorming van de mens door de eeuwen heen. In die zin kunnen de wetten als aanvulling op of misschien wel als hedendaagse randvoorwaarden voor Spinoza's *voorschriften van de rede* worden gezien. Reden om Plessner in dit hoofdstuk op te nemen.

Mens, gemeenschap en politiek

Democratie verenigt de Griekse woorden volk (demos) en regeren (kratein) en krijgt zo zijn betekenis: het volk regeert. Democratie als regeringsvorm is zelfs in de Griekse polis Athene als oudste democratie ter wereld ook maar in beperkte mate het geval geweest. Beperkt in deelnemers en in tijd. Op het hoogtepunt rond 500 - 300 voor Christus waren de meeste inwoners van Athene - waaronder vrouwen, slaven en vreemdelingen - uitgesloten van het bestuur en waren de periodes van democratie zeer beperkt in tijd.

Misschien is de goede omschrijving voor democratie wel dat het een regeringsvorm is die ernaar streeft de afstand tussen bestuur en burgers zo veel mogelijk te verkleinen en er tevens voor zorgt, om met Claude Lefort te spreken, dat de plaats van de macht altijd leeg blijft. Dat laatste is een wezenskenmerk. Het verkleinen van de afstand kan eventuele onvrede over bestuurlijke maatregelen mitigeren doordat mensen dan een zeker mate van betrokkenheid en invloed ervaren bij de totstandkoming van beleid en de daarbij behorende uitvoeringsmaatregelen. De mogelijkheid om in een democratie -- gegeven de politieke waarborg van voornoemde democratische waarden - via verkiezingen andere bestuurders te kiezen of aan te stellen, is daarbij een voorwaarde. De macht moet dus zonder obstructie steeds opnieuw anders ingevuld kunnen worden om op zijn minst een minimale betrokkenheid te kunnen waarborgen en om te voorkomen dat de democratie overgaat in een oligarchie, autocratie of dictatuur.

De te verdedigen stelling (pagina 1) gaat ervan uit dat de verhalen en ideeën, die uit de filosofische bespiegelingen over de aard van de mens voortkomen, van invloed zijn op de praktijk van de politiek. Het is niet onwaarschijnlijk om te veronderstellen dat het bij de sociale en politieke beoordeling van die praktijk uitmaakt welk mensbeeld men bij die beoordeling hanteert.

Gaat men uit van een naturalistisch mensbeeld, dan liggen er aan de aard van de mens, dat wil zeggen zijn zintuigelijke mogelijkheden, zijn denken en zijn in- en externe drijfveren tot handelen, geen a priori, geen transcendentale of transcendentale beginselen ten grondslag. In dat geval kan geen teleologische ontwikkeling gedacht worden en kan aan goed en kwaad geen absolute betekenis worden toegekend. Bij de sociale en politieke beoordeling of theorievorming is dan niet alleen informatie van de wetenschap over factoren die de aard beïnvloeden van belang, maar ook informatie over veranderingen die die factoren zelf ondergaan of hebben ondergaan.

Gaat men uit van een humanistisch mensbeeld, dan worden a priori beginselen voorondersteld. Goed en kwaad krijgen een meer absolute betekenis en moraliteit en rechtvaardigheid kunnen normatief worden ingevuld. Gedragsverandering door omgevingsfactoren bijvoorbeeld door ziekteverwekkers, klimaatverandering of oorlogsleed krijgen dan geen bepalende, maar hooguit een versturende of tijdelijke betekenis. Bij een metafysische of zuiver filosofische benadering van politiek staat een belangeloos zoeken naar (levens)waarheid voorop, een waarheid die de wetenschap niet kan leveren, een toetsing kan dan slechts zuiver analytisch van aard zijn en dus los van de praktijk.

Hoe vertaalt zich dit alles in de (filosofische) theorievorming over de democratie? Democratie heeft, of het nu komt door de oorspronkelijke betekenis van het woord (het volk regeert) of door gegroeide praktijken, de connotatie van meebesturen gekregen. Om adequaat invulling te kunnen geven aan het ideaal van meebesturen dienen burgers voldoende inzicht te hebben in de

belangen die op het spel staan, is het van belang dat ze zich autonoom of in ieder geval onafhankelijk in het debat kunnen opstellen, moeten ze de gevolgen van beleidsbeslissingen kunnen overzien en over oordeelsvermogen beschikken. Hoewel Kants ideeënwereld ten grondslag ligt aan dit ideaalbeeld van een democratische burger, heeft hij zich over democratie zelf niet uitgelaten. Wel was hij de mening toegedaan dat rationaliteit - een belangrijke component in de theorievorming over democratie - ontwikkeld wordt door het debat in de publieke ruimte aan te gaan. Oordeelsvermogen (al dan niet aangeboren) en een humanistisch mensbeeld zijn nauw verbonden met de theorie over de deliberatieve democratie wat moge blijken uit de in deze scriptie behandelde theorieën daarover en een volgende ruime definitie ervan:

Deliberatieve democratie verwijst naar de idee dat gerechtvaardigde wetgeving tot stand komt vanuit de publieke beraadslaging tussen burgers. Als een normatieve verantwoording van wettigheid, roept deliberatieve democratie idealen van rationele wetgeving, participatieve politiek, en burgerlijke zelfbestuur op. Kort gezegd, het vertegenwoordigt een ideaal van politieke autonomie, gebaseerd op het praktisch redeneren van burgers.⁸

De essentie van een dergelijke definitie is dat de mens, voor het doen functioneren en instandhouden van een deliberatieve democratie, een vrije wil heeft die hem in staat zou stellen als onder een rawlsiaanse sluier autonoom uit allerlei mogelijke alternatieven te kiezen. Een vrije wil die onder regie staat van een onafhankelijk opererende rede. Dit maakt normatief gedrag mogelijk als uitkomst van een intern deliberatief proces onder leiding van de praktische rede. Onder normatief gedrag moet verstaan worden dat men dat doet, individueel of als collectief, wat men behoort te doen. De uitkomst van het deliberatieve proces, individueel of gezamenlijk, is dat de constitutie van een persoon respectievelijk van een gemeenschap bijeengehouden wordt door eigen wetgeving. Het is de mogelijksvoorwaarde voor de individuele mens of voor de staat om moreel te handelen. De vrije wil, de praktische rede en de menselijke autonomie liggen in die gedachte ten grondslag aan de (deliberatieve) democratie. Ze zijn er als het ware de oorzaak van, ze zijn constitutief voor de politieke democratische constellatie.

Is dit ideaal van politieke autonomie en het praktische redeneren van burgers wel mogelijk of wenselijk? Vragen die bij dit voorbehoud onder andere aan de orde komen zijn: wat is publieke deliberatie precies, is een verstandige breed gedragen participatie mogelijk, helpt beraadslaging wel om ongewenste bijeffecten van de regel de meerderheid beslist te mitigeren of verergert ze die alleen maar, etc. Deze vragen worden in belangrijke mate door de politiek filosofen Jürgen Habermas en John Rawls uitgewerkt in hun verhandelingen over de deliberatieve democratie.

Niet alleen deze vragen maar ook vragen over de mens zelf zouden aan de orde moeten komen: wat zijn zijn drijfveren tot handelen, welke invloed heeft de omgeving daarop, hoe verhoudt de mens zich tot zijn omgeving en hoe ontwikkelt zich het systeem mens-omgeving. Kortom in hoeverre en zo ja onder welke omstandigheden kan men uitgaan van rationaliteit, menselijke vrijheid en autonomie. Vragen die niet a priori zijn te beantwoorden, maar besloten liggen in de geschiedenis en verkregen kunnen worden uit wetenschappelijk onderzoek.

Gaat men uit van Spinoza's naturalistische mensbeeld dan kan de mens opgevat worden als een natuurlijk fenomeen, dat opereert als een voortdurend in grootte en richting veranderende kracht. Uit de interactie van al die krachten ontstaat de macht van de veelheid die de orde of afwezigheid daarvan, de wanorde, in een samenleving bepaalt. Om de orde op de beste manier vorm te geven, moeten mensen zich verenigen tot één geheel en daarbij afspraken maken om zaken te regelen volgens de *voorschriften of geboden van de rede*. Dat gebeurt in de burgerlijke samenleving. Deze komt tot stand: ten eerste door het besef van onderlinge afhankelijkheid, je kunt immers niet alles zelf; ten tweede via de emoties die je met elkaar deelt. Zo ontstaat een soort verbondenheid met elkaar, niet alleen rationeel maar ook emotioneel. Democratie is één van de mogelijke, regeringsvormen die uit het spel van steeds veranderende krachten ontstaat en wordt door

⁸ James Boham and William Rehg (editors), *Deliberative Democracy*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, Introduction p. ix. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: Broadly defined, deliberative democracy refers to the idea that legitimate lawmaking issues from the public deliberations of citizens. As a normative account of legitimacy, deliberative democracy evokes ideals of rational legislation, participatory politics, and civic self-governance. In short, it presents an ideal of political autonomy based on the practical reasoning of citizens.

Spinoza gedefinieerd als een vergadering van alle mensen van een landstreek, die collectief (collegialiter) het hoogste recht heeft op alles wat zij kan.⁹ Recht, omdat recht in het verlengde ligt van macht. Vanuit deze zienswijze is niet de combinatie vrije wil, praktische rede en autonomie constituerend voor een bestuursvorm, maar zijn het de voortdurend wisselende externe omstandigheden in combinatie met het streven naar voortbestaan en welbevinden, die de samenleving en zijn bestuur bepalen. De menselijke vrijheid - in de betekenis van geboden lichamelijke en geestelijke 'bewegingsruimte' - is uiteindelijk daar weer een afgeleide van. Anders gesteld: de uitkomst van een ongewis krachtenspel bepaalt de politieke constellatie. Die constellatie op zijn beurt creëert de mogelijkhedenvoorwaarde voor het gebruik van de rede en bepaalt zo de ruimte voor de menselijke vrijheid. Een vrijheid die, zoals zal blijken, niet vertaald mag worden als *het vermogen van een wil om zelf te kiezen, of zelfs om te scheppen (vrijheid van onverschilligheid), of als het vermogen om jezelf aan een model aan te passen en het model van kracht te doen zijn (verlichte vrijheid)*,¹⁰ nee het is een vrijheid in gebondenheid. Een gebondenheid die in geringe mate te beïnvloeden is. De mate van beïnvloeding wordt mede bepaald door kennis over hoe die gebondenheid op jou, in het bijzonder op je gemoedstoestand, van toepassing is, hoe die op je inwerkt.

Bij een dergelijke kijk moeten diep gewortelde ideeën waaronder identiteit, menselijke vrijheid en menselijke waardigheid worden herzien of opgegeven. Naast de eerder genoemde wetenschappelijk te beantwoorden vragen zullen de volgende sociaal en politiek filosofische vragen aan de orde komen: wat moet men verstaan onder deze vorm van een van de politiek afhankelijke menselijke vrijheid? Hoe verhouden de democratische waarden zich ten opzichte van die menselijke vrijheid en welke betekenis moet aan mensenrechten worden toegekend? De laatste, vanwege het feit dat deze rechten een uitvloeisel zijn van het humanistisch denken over de menselijke waardigheid.¹¹

De crisis van de westerse democratie

Aan de naoorlogse vorm van democratie lijkt een einde te komen. Demonstraties volgen elkaar op, kiezers zijn op drift. Populisme, demagogie en samenzweringstheorieën lijken democratische regeringsvormen te ondermijnen. Bijna dagelijks verschijnen in de media berichten met als strekking dat de democratie op het spel staat, dat autocraten en dictatoriale regimes in opmars zijn en veel mensen helemaal geen democratie lijken te willen, maar een sterke leider. Berichten die zich voltrekken tegen de achtergrond van de opkomst van nieuwe economische machten in vooral Azië en een ecologische crisis die de mens in zijn existentie bedreigt. Berichten en ontwikkelingen die om filosofische duiding vragen. Filosofische duiding omdat het niet ver gezocht is te veronderstellen dat de filosofie eeuwenlang de sociale en politieke ontwikkelingen in meer of mindere mate heeft beïnvloed, al was het slechts omdat de geschoolde bovenlaag, gegeven zijn retorische en administratieve vaardigheden, een belangrijke rol heeft gespeeld en nog steeds speelt bij de totstandkoming van politieke meningsvorming.

Een ander perspectief in perspectief

Het andere perspectief, dat in hoofdstuk in IV ter sprake zal komen, is de op schrift gestelde 'verbeelding', en het discursief inzicht van mij als persoon die, in de schaduw van groot verdriet en onvoorstelbare wreedheid, is grootgebracht door twee overlevenden van de holocaust. Een persoon die het genoeg heeft mogen smaken en het geluk heeft gehad om twee kinderen en vijf honden te mogen helpen 'opvoeden'. Het geeft ook het inzicht weer van iemand die is opgeleid in

⁹ Spinoza, *Theologisch-politieke verhandeling*, vertaald, ingeleid en toegelicht door Wim Klever, Eburon Delft, 2010, paragraaf 16/13 p. 281. In de vertaling van Akkerman ontbreekt de verwijzing naar een bepaalde landstreek.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza: practical Philosophy*, City Lights Books, San Francisco, 1988, p.69. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: The whole effort of the Ethics is aimed at breaking the traditional link between freedom and will - whether freedom is conceived as the ability of a will to choose or even create (freedom of indifference), or as the ability to adjust oneself to a model and to carry the model into effect (enlightened freedom). Onderstreepte is in bovenstaande tekst vertaald weergegeven.

¹¹ Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, AA411, Boom, Amsterdam, 2013, p. 106: Handel zo dat jij het mens-zijn, zowel in eigen persoon als in de persoon van ieder ander, altijd tegelijk als doel, nooit louter als middel gebruikt.

de natuurwetenschappen en tijdens zijn studie en promotieonderzoek en latere werk het voorrecht heeft gekend te mogen meewerken aan technologische ontwikkelingen waaronder: magnetische resonantie, membraan-elektrolyse, brandstofcellen en een aantal nationale en internationale milieu- en veiligheid gerelateerde oplossingen en praktijken. Het is de ervaring van iemand die het verlangen naar veiligheid en geborgenheid van de burgers in de staat heeft zien omslaan in een eis van nul risico's aan de staat voor elke (potentiële) individu in de staat. Het is het inzicht van iemand die een radertje is geweest in de machinerie die de wetenschap-technologiespiraal voortbrengt en deze beheersbaar tracht te houden.¹²

Deze ervaring in combinatie met een kennismaking op latere leeftijd met de canon van westerse filosofen heeft geleid tot bewondering voor de filosofie van Spinoza, maar ook tot een zekere weerzin tegen hedendaagse sociale-, politieke- en moraalfilosofieën die Kants metafysica als richtsnoer nemen; in het bijzonder een weerzin tegen het apriorisme en het antropocentrisme die er uit spreken. Een apriorisme dat van de epistemologie een puur filosofisch analytische debat heeft gemaakt in plaats van een, wat filosofie tot de 18e eeuw ook is geweest, een filosofisch-wetenschappelijk debat. Een antropocentrisme dat tot op de dag van vandaag het sociale en politieke discours bepaalt.

De naoorlogse sociaal-politieke ontwikkelingen in een ander perspectief

De naoorlogse parlementaire democratie kan niet los worden gezien van de verschrikkingen van de eerste en tweede wereldoorlog en de explosieve technische en wetenschappelijke ontwikkelingen die sinds het eind van de 19e eeuw hebben plaats gevonden. De afkeer van totalitarisme en het in het geheugen gegrifte besef van vernietigingspotentieel en menselijk leed hebben de roep om veiligheid, sociale rechtvaardigheid en het verzekeren van een bestaansminimum in combinatie met de eerder genoemde democratische waarden, een impuls gegeven. Snelle technologische vooruitgang maakte het mogelijk het bestaansminimum materieel te verhogen en immaterieel te verbeteren. De daaruit volgende sociale, maatschappelijke en politieke ontwikkelingen, zo zal worden beargumenteerd, hebben uiteindelijk geresulteerd in de mythe van een risicoloze samenleving. In deze risicoloze samenleving heeft voor velen, veiligheid de betekenis gekregen van risicomijding en heeft vrijwaring van leed en het verzekeren van een bestaansminimum de betekenis van recht op geluk, onbeperkte zorg, onbeperkte mobiliteit en ongelimiteerde consumptie gekregen. Democratische waarden en de erbij behorende normen worden in zo een samenleving door velen ervaren als een soort keuzemenu waaruit naar believen geshopt kan worden. De deliberatieve praktijken, de idee van de risicoloze maatschappij, de daarmee samenhangende protocollering en het mede daardoor ontstane geïnstitutionaliseerde wantrouwen tasten deskundigheid en adequaat beleid aan. Dit alles wordt nog versterkt door de "focal lenses" of our "digital tools" die de 'verbeelding' of het eigen 'gelijk' bevestigt, ondersteunt en gemeenschappelijk maakt. Het maakt deel uit van de postmoderne ervaringswereld en geeft vorm aan de kracht van individuen, groepen, culturen en nationaliteiten. De gezamenlijke macht die daaruit ontstaat en welke regeringsvorm daaruit emergeert is ongewis. Gegeven de begripsveranderingen die bovengenoemde naoorlogse waarden hebben ondergaan, draagt democratisering, als proces van voor zichzelf denkende burgers die in toenemende mate bij het bestuur betrokken worden, niet bij aan de stabiliteit van de uitkomst. Aan de hand van vijf gebeurtenissen die in het afgelopen jaar hebben plaatsgevonden zullen de stelling en bijkomende stelling aan de praktijk worden getoetst.

Conclusie

In de conclusie zullen de achtereenvolgens behandelde denkbeelden afgezet worden tegen de stelling en bijkomende stelling, waarbij de thematisering van de mensbeelden in politiek perspectief wordt geplaatst en de veranderende relatie tussen politiek, filosofie en wetenschap zal worden geëxplicieerd. Een veranderde relatie die niet los gezien kan worden van de in hoofdstuk IV

¹² Hendrik B.G. Casimir *Het toeval van de werkelijkheid*, hoofdstuk 10. *De wetenschap-technologiespiraal*, p. 341 - 361. De auteur beschrijft daarin de verwevenheid tussen techniek en wetenschap en noemt dat een "wetenschap-technologiespiraal". Een spiraal met als kenmerk dat techniek de resultaten van wetenschappelijk onderzoek gebruikt, maar met een vertraging; wetenschappelijk onderzoek gebruikt resultaten van de techniek zonder vertraging. Een spiraal die in deze scriptie aanvangt met het werk van Galilei.

beschreven ontwikkelingen en de daarin geduide verwording van democratische waarden. Ten slotte zal een oproep worden gedaan aan de (sociale en politieke) filosofie, om zich te bevrijden uit de kantiaanse houdgreep om de politiek zo van een nieuw filosofisch kader te kunnen voorzien. Een kader dat past bij de feiten, niet vervreemd is van de wetenschappelijke inzichten, en hypothesen aanreikt die het mogelijk maken een nieuw verhaal te schrijven. Een verhaal dat een geestestoestand creëert die een andere politieke praktijk, en een ander politiek gezag mogelijk maakt.

Begrippenkader

Beschrijvingen over politiek, de aard van de mens en zijn samenleving maken veelal gebruik van dezelfde woorden. Woorden die afhankelijk van het gekozen mensbeeld een andere of helemaal geen betekenis kunnen hebben. Om een analyse van de politieke filosofische modellen over de (deliberatieve) democratie vanuit een bepaald mensbeeld mogelijk te maken, is helderheid van het gebruikte begrippenkader of de gebruikte semantiek over en weer van belang. De argumenten die gebruikt worden in de conclusie (hoofdstuk V) moeten uiteindelijk overtuigen of de gekozen politieke filosofische modellen zoals hieronder beschreven, gegeven de realiteitswaarde van het gekozen mensbeeld en de politiek-maatschappelijke realiteit, van toegevoegde betekenis zijn voor het (kunnen) in stand houden van de democratie.

In de scriptie worden de volgende begrippen zonder verdere omschrijving gebruikt: Metafysica, het substantiedualisme van Descartes, het substantiemonisme van Spinoza, ethiek en moraliteit, imperatief, politieke filosofie en politiek, risico gevaar en veiligheid. In wat volgt zal, in een zeer beknopte omschrijving, worden aangegeven wat onder deze begrippen wordt of kan worden verstaan.

Metafysica

Beth omschrijft het begrip metafysica als *een leer van het absolute*. Een leer die is ontstaan, zo stelt hij omdat het denken niet bij het betrekkelijke kan blijven staan:

Wanneer wij de oorzaak van een verschijnsel hebben achterhaald, dan blijkt deze oorzaak bij nader inzien een verschijnsel te zijn, dat op zijn beurt veroorzaakt is. Wanneer iets uit iets anders is ontstaan, dan blijkt ook dit andere weer uit iets te zijn voortgekomen. Enzoovoort. Het denken echter kan bij het betrekkelijke niet blijven staan. Het completeert het betrekkelijke door een absolutum te stellen en komt er bv. in de zoojuist beschouwde gevallen noodzakelijk toe, een eerste oorzaak en een oerstof aan te nemen.

De metaphysica is nu de leer der absoluta in den zin van het in het bovenstaande geformuleerde postulaat, dat ik in het volgende als *postulaat* van Aristoteles wil aanduiden. Aristoteles duidt de absoluta in den regel als *beginselen aan*.¹³

We vinden deze gedachte van *absoluta* in de oudheid onder anderen terug bij Plato (de idee), bij Aristoteles (het hoogste goed, de substantie - bijvoorbeeld hout - en het minimum naturale - het kleinste deeltje waarin bijvoorbeeld hout kan worden opgedeeld zonder de eigenschap hout te verliezen). Omdat elke metafysicus, zo stelt Beth, zijn omschrijving van metafysica aanpast aan zijn bijzondere opvatting, is de omschrijving beïnvloed door een vooropgestelde mening. Bijvoorbeeld als metafysica wordt omschreven als leer van het onstoffelijke, dan wordt het materialisme van te voren uitgesloten. Als het vaststelt dat het de leer van het bovennatuurlijke is, dan kan het absolute niet als natuur als geheel worden beschouwd.¹⁴

Een gevolg kan zijn dat als een filosofie aan de mens bovennatuurlijke eigenschappen toekent, die mens al een speciale status los van de natuur is toebedacht.

¹³ Evert W. Beth, *De strekking en het bestaansrecht der metafysica in verband met de toekomst der wijsbegeerte*, p.4 respectievelijk p. 8: Het betreffende postulaat luidt in de bewoordingen van Aristotels: "Maar dat er eenig beginsel is en dat de gronden der dingen noch in opeenvolging, noch in onderscheiden geaardheid, oneindig zijn, is duidelijk", p.7. Voor de logische formulering van het postulaat zie ook p.7

¹⁴ Evert W. Beth, *De strekking en het bestaansrecht der metafysica in verband met de toekomst der wijsbegeerte*, p.4 - 5

Het substantiedualisme van Descartes

De werkelijkheid bestaat volgens Descartes uit twee van elkaar onafhankelijke substanties het denkende en het lichamelijke ding: de ondeelbare geest (res cogitans) met het attribuut denken en de materie (res extensa) bepaald door het attribuut uitgebreidheid. De materiële wereld bestaat uit een onbepaalde driedimensionale ruimte, deelbaar in allerlei delen van verschillende grootte en vorm die beweegbaar zijn ten opzichte van elkaar. Uit de wetten en de materie, die door God zijn gegeven, kan het heelal ontstaan zijn zoals het is. Tot de materiële wereld behoren ook planten, dieren en lichamen van mensen. Hij vergelijkt daarbij dieren en lichamen van mensen met machines zoals mensen die in elkaar zetten. Descartes bracht daarmee een ontologische scheiding aan tussen lichaam en geest. Een scheiding die later door Spinoza weer wordt opgeheven. Essentieel is het verschil tussen mensen en dieren. Een verschil dat het dier, dat slechts de beschikking heeft over een beperkt programma van handelen, reduceert tot machine (bête-machine) maar de mens drager maakt van een 'onsterfelijke ziel'.¹⁵ Descartes' antropologie hangt daarmee samen: mensen in tegenstelling tot dieren combineren woorden of andere tekens *om gedachten aan anderen duidelijk te maken* en zijn begiftigd met de rede. Dit stelt de mens in staat *om in alle omstandigheden zo te handelen als wij dat doen*.¹⁶ Dit komt omdat de mens een ziel heeft, *die niet uit de materie kon zijn voortgekomen*.¹⁷ Deze gedachte plaatst de menselijke geest buiten de causale orde van de natuur en geeft de mensen een vrije wil.

Het substantiemonisme van Spinoza

Spinoza's filosofie, zoals neergelegd in de *Ethica*, is een volledig systeem. In hoofdstuk I *God - Spinoza's metafysica* - schetst hij de structuur van het 'zijn', ofwel de structuur van de eeuwige werkelijkheid. Na eerst een definitie gegeven te hebben van substantie - *het is er en is niet uit iets anders voortgekomen* - volgt een definitie van God:

Onder God versta ik een volstrekt oneindig zijnde, dat wil zeggen een substantie die uit oneindige attributen bestaat, waarvan ieder een eeuwige en oneindige essentie tot uitdrukking brengt.¹⁸

Deze definitie krijgt in wat daarop in de *Ethica* volgt steeds meer betekenis. Samenvattend komt het in het kort op het volgende neer: Er kan geen standpunt ingenomen worden over het universum buiten die ene substantie om. Alles in de werkelijkheid vloeit voort uit God ofwel uit die ene substantie via de causale ordening van oorzaak en gevolg. Van de oneindige attributen die God kenmerken, kennen wij er slechts twee namelijk: *uitgebreidheid* en *denken*. De causale ordening is er in de uitgebreidheid en weerspiegelt zich ook in het denken. Alle dingen in de natuur of werkelijkheid kunnen worden begrepen als modi van die ene substantie of kunnen worden verklaard als gevolgen van die substantie (Spinoza, *Ethica*, deel I, stelling 15, p.79). De substantie (God) zelf is ondeelbaar, maar op het vlak van de modi is er deelbaarheid. In de uitgebreidheid zelf verandert er echter niets; de deelbare modi blijven in de uitgebreidheid als onderdeel van die ene substantie.

Spinoza gebruikt het klassiek begrip attribuut, maar geeft daar een eigen invulling aan.¹⁹ De god die naar voren komt is geen persoonlijke god, is geen persoon, heeft geen wil en geen verstand en geen doel. Die god is niet transcendent maar de inblijvende oorzaak van alles. God kan niet los van de wereld staan, er is maar één substantie. De dingen die hij voortbrengt zijn in god, zijn immanent. Transcendent zou inhouden dat God een scheiding tot stand brengt tussen hem en zijn

¹⁵ René Descartes, *Over de methode Essays*, AT60, Boom, Amsterdam, 2011, p. 121

¹⁶ René Descartes, *Over de methode*, AT57, p. 118

¹⁷ René Descartes, *Over de methode*, AT59, p. 120

¹⁸ Spinoza, *Ethica*, vertaald en ingeleid door H.A. Krop, Bert Bakker, Amsterdam, 2012, deel I, definitie 6 p. 57.

¹⁹ Spinoza, *Ethica*, deel I, definitie 4, p. 57

schepping. Uit dit alles volgt dat men op twee verschillende manieren tegen de natuur, God of de substantie kan aankijken volgens Spinoza:²⁰

- de naturende natuur (Naturam naturantem), een soort causale kracht, een eeuwige energie zich uitdrukkend in de eeuwige wetten van de natuur,
- de genatuurde natuur (Naturam naturatum), een oneindige veelheid aan modi, fenomenen die wij ervaren in het denken en in de uitgebreidheid. De natuur is dynamisch, werkt altijd, dat wil zeggen, dat de modi altijd aanwezig zijn, onderhevig aan voortdurende verandering, veroorzaakt door de eeuwige wetten van de natuur: God als dynamische energie of kracht.

Via het denken, dat zich ook in de modi mens manifesteert, heeft de mens deel aan de ene substantie. Dat betekent dat wij via ons denken kennis kunnen verwerven van het andere gebied dat ook voor ons toegankelijk is: namelijk uitgebreidheid. Daarom kunnen wij de werkelijkheid buiten ons denken begrijpen, en hebben we kennis van de uitgebreide werkelijkheid om ons heen.

Let wel, Spinoza zegt dat alles onderworpen is aan de natuurwetten, niet dat hij de wetten van de natuur kent, maar wel dat we de werkelijkheid kunnen begrijpen en kunnen beschrijven in wetten bijvoorbeeld als wetten van de natuurkunde of in *voorschriften of geboden van de rede*.²¹

(Hedendaagse) ethiek en moraliteit

Volgens James Rachels, een hedendaags praktische filosoof, is ethiek de studie van wat moraliteit is en wat ze van ons vraagt. Rachels stelt dat we helaas geen simpele definitie kunnen geven op de vraag wat moraliteit is. Via allerlei argumenten, hoe te handelen in situaties waarin beslissingen moeten worden genomen over leven en dood en waar gevoelens dan ook begrijpelijkerwijs een belangrijke rol spelen, komt Rachels tot de volgende stellingname: het gevoel laten spreken kan als teken van morele degelijkheid worden gezien, gevoelens echter kunnen irrationeel zijn en ze variëren van persoon tot persoon. Gevoel is daarom geen goede basis om tot een correct standpunt voor handelen te komen. Als we erachter willen komen of het standpunt correct is moeten we onze gevoelens zo veel mogelijk laten leiden door de rede. Niet verwonderlijk dus dat Rachels tot het volgende minimale idee van ethiek komt in zijn standaard werk *The Elements of Moral Philosophy*:

Moraliteit is, tenminste, de inspanning om je gedrag te laten leiden door rede - dat wil zeggen, dat te doen waar de beste redenen voor zijn om het te doen - terwijl de belangen van ieder die geraakt wordt door het handelen gelijk worden meegewogen.

Dit schildert een beeld van wat het betekent om een gewetensvolle moreel handelende persoon te zijn. De gewetensvolle moreel handelende persoon is iemand [...]: die bereid is om te "luisteren naar rede" zelfs als dat betekent herziening van eerdere overtuigingen; en die bereid is te handelen op deze beraadslagingen.²²

In deze omschrijving zijn moraliteit, redeneren, emotie en handelen met elkaar verbonden. De rede wordt als belangrijkste factor voor onze keuzes voor moreel handelen gezien.

De Stanford Encyclopedia of Philosophy nuanceert deze omschrijving in *The Definition of Morality*. Het begrip wordt ingeleid met te stellen dat theorieën over moraliteit uitgebreid en complex zijn; definities niet. De vraag naar een definitie van moraliteit is vragen naar het definiëren van het doel

²⁰ Spinoza, *Ethica*, deel I, stelling 29, commentaar, p. 104 - 105)

²¹ Spinoza, *Ethica*, deel IV, commentaar bij stelling 18, pp 369 - 373

²² James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw-Hill Education, New York 2015, p 13. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: We may now state the minimum conception: Morality is, at the very least, the effort to guide one's conduct by reason - that is, to do what there are the best reasons for doing - while giving equal weight to the interests of each individual affected by one's action.

This paints a picture of what it means to be a conscientious moral agent. The conscientious moral agent is someone [...]; who is willing to "listen to reason" even when it means revising prior convictions; and who, finally, is willing to act on these deliberations.[...]

of oogmerk van het theoretiseren. Voor deze scriptie is dat: het mensbeeld en de implicaties daarvan op de sociale in politieke beeldvorming.

Moraliteit lijkt te worden gebruikt in twee brede betekenissen: een beschrijvende en een normatieve:

1. De beschrijvende verwijst naar bepaalde gedragscodes die door de maatschappij of een groep (bijvoorbeeld een religieuze) verkondigd worden, of die worden aangehangen door een individu als richtsnoer voor zijn eigen gedrag,
2. de normatieve verwijst naar een gedragscode die, gegeven nader omschreven omstandigheden, wordt onderschreven door alle rationele personen.

In de normatieve betekenis, verwijst moraliteit naar een gedragscode die door iedereen die aan bepaalde intellectuele en wilsbekwame voorwaarden voldoet, bijna altijd met inbegrip van de voorwaarde een rationeel wezen te zijn, zal worden geaccepteerd. Dat een persoon aan deze voorwaarden voldoet komt typisch tot uitdrukking in de uitspraak dat de persoon gerekend kan worden tot een moreel handelende persoon, tot een morele actor (*moral agent*).

We zullen zien dat de beschrijvende betekenis, in iets gewijzigde vorm, voortvloeit uit het in deze scriptie beschreven a-humanistische mensbeeld en dat de normatieve beschrijving tot uitdrukking komt in het humanistisch mensbeeld.

Imperatief

Het woord imperatief komt van het Latijnse woord imperare dat bevelen betekent. Het houdt dus een bevel of gebod in. Kant omschrijft het als volgt:

De voorstelling van een objectief principe, voor zover het dwingend is voor een wil, heet een gebod (van de rede) en de formulering van het gebod heet *IMPERATIEF*.²³

Kant onderscheidt twee soorten imperatief: een hypothetische en de categorische. Een hypothetische geeft aan welke handeling goed is om een bepaald subjectief doel te bereiken. Het hypothetisch imperatief wordt *problematisch* genoemd als het een mogelijke bedoeling weergeeft en *assertorisch* als het een werkelijke bedoeling weergeeft. Tegenwoordig zouden we stellen dat het principe dat aanzet tot handelen (de maxime) in het geval van het assertorische imperatief SMART - specifiek, meetbaar, acceptabel, realistisch en tijdsgebonden - kan worden geformuleerd, terwijl de maxime van een problematisch imperatief eerder een gerichtheid is die voortkomt uit persoonselijke onwetendheid of begeerte. De categorische imperatief is niet subject gebonden, maar universeel en neemt bij Kant de vorm aan van een voor de mens geldende natuurwet, één die een interne dwang oplegt.

De categorische imperatief die de handeling zonder betrokkenheid op enige bedoeling, dat wil zeggen: ook zonder enig ander doel, voor zich als objectief noodzakelijk verklaart, geldt als een *APODICTISCH*-praktisch principe.²⁴

Spinoza zou een problematisch imperatief een imperatief voortkomend uit kennis van de eerste soort noemen en assertorisch een imperatief voortkomend uit kennis van de tweede soort, uit een adequaat idee.

Politieke filosofie, democratie en politiek

Het woord politiek is afgeleid van het Oudgriekse woord politeia en staat in verband met polis het Griekse woord voor (stad)staat. Politeia drukt het leven van de burger in de staat of samenleving uit. Democratie verenigt de Griekse woorden volk (demos) en regeren (kratein) en krijgt zo zijn betekenis: het volk regeert.

²³ Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 413, p. 85

²⁴ Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 415, p. 87

De Oxford Dictionary of Philosophy geeft aan politieke filosofie respectievelijk aan democratie de volgende betekenissen:

Politieke filosofie: Reflectie op de aard van de menselijke gemeenschap en bestuur, en relaties tussen het collectief en de individu. Thema's omvatten de legitimiteit van het bestuur in zijn verschillende vormen, de grondslagen voor de wet, de vermogens en grenzen van staatsbemoeienis met individuen (inclusief zaken als het classificatie van bezit), de relaties tussen staten, en de rechten en plichten behorende bij het lidmaatschap van een politieke samenhang.

Democratie: In de Griekse gedachtegang, bestuur in het algemeen door het volk (echter met uitsluiting van vrouwen en natuurlijk slaven) dit tegenover bestuur door de welgestelden en aristocraten. In de moderne maatschappij komt de soevereiniteit van het volk in het algemeen niet direct tot uiting in een stem over individuele vraagstukken maar via vertegenwoordigers. [...]²⁵

Uit wat we onder politieke filosofie kunnen verstaan kan ook de strekking van het begrip politiek worden gedestilleerd: Politiek is de aard van de menselijke gemeenschap en bestuur, en relaties tussen het collectief en de individu.

In de hieraan voorafgaande inleiding werd nog de volgende- proces georiënteerde - omschrijving voor democratie geopperd: Democratie is een regeringsvorm die ernaar streeft de afstand tussen bestuur en zijn burgers zo veel mogelijk te verkleinen en er tevens voor zorgt dat de plaats van de macht altijd leeg blijft.

Risico, gevaar en veiligheid

Bij het begrip 'risico' zijn twee aspecten van belang: de kans dat er schade zal optreden en het effect van deze mogelijke schade. Risico kan gedefinieerd worden als kans x effect. Risico wordt uitgedrukt in een getal.

Gevaar is een intrinsieke eigenschap van een stof, proces, situatie, materiaal, organisme, etc. dat tot nadelige gevolgen of schade kan leiden.

Veiligheid is de mate van afwezigheid van gevaar. Het is een relatief begrip, aangezien niets zonder volledig gevaar is. Veiligheid is dan ook een beoordeling. Maar uit zich vaak als gevoel en is daarmee gekoppeld aan een emotie.

²⁵ Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University press, Oxford, second edition revised, 2008, p.93 respectievelijk p. 281

HOOFDSTUK I

Het onderscheid tussen filosofie en wetenschap: Kants antropocentrisme

Een wereldbeeld in beweging

De ontdekkingsreizen in de 13e, 14e en 15e eeuw braken de Europese wereld open. Men kwam (opnieuw) in contact met andere culturen en beschavingen. Teksten uit de oudheid werden herontdekt en vanuit het Grieks in het Latijn vertaald. De idee dat de beschaving een begin kende - één waarin God en de mens in het paradijs dezelfde kennis deelden - vond men terug in onder andere het oude testament en bij Plato's schouwen van de ideeën. De verloren gegane kennis, meende men, kon worden hervonden in de geschriften uit de oudheid. De werken van Aristoteles bepaalden sindsdien het kader voor de structuur van de werkelijkheid en de elementen van Euclides werden beschouwd als onbetwiste werkelijkheid. Deze terugkeer naar de bronnen en de ermee gepaard gaande hervorming van het onderwijs op de universiteiten kenmerken de renaissance en het oorspronkelijke humanisme.

Tot in de 17e en 18e eeuw omvatte filosofie, d.w.z. logica (de wetenschap van die tijd): rekenkunde, geometrie en astronomie en vormde de basis van het curriculum van de universiteit. Afstudeerrichtingen waren: recht, theologie en geneeskunde. De aristotelische filosofie verschaftte voor de 17^e eeuw het begrippenkader voor de bestudering van de afzonderlijke delen van de werkelijkheid en verbond filosofie met theologie en religie. In de filosofie ging het om het zuivere weten, en tot midden 16e eeuw was er binnen de wetenschap weinig belangstelling voor techniek. Met de onderzoekingen van Galilei veranderde dat. Omstandigheden voor experimenten werden gecreëerd en de condities waaronder ze plaatsvonden vastgelegd, beschreven en gedeeld. Vordering in de techniek vergrootte de waarnemingsmogelijkheden en daarmee letterlijk het zicht op het hele kleine en op het hele grote. Er ontstond een wetenschap-technologiespiraal, een voortstuwingscyclus van waarnemen, denken en handelen. Waarnemingen, kennis en experimenten veranderden het beeld van de materiële werkelijkheid. Gesteld kan worden dat dát tijdsgewricht de overgang markeerde naar een andere manier van denken over de werkelijkheid. Een denken dat afstand nam van religieus christelijke zekerheden en aristotelische onveranderlijke wezensstructuren.¹ Niet het aristotelische onderscheid tussen actualiteit en potentialiteit (een intrinsiek doel) en tussen materie, vorm en privatio bepaalden in het vervolg het denken over veranderingen die de wereld kenmerken, maar alleen het onderscheid tussen materie in beweging en in rust. Veranderingen in en aan lichamen - zo werd de veronderstelling - worden niet door een eigen natuurlijke beweging veroorzaakt, maar door botsingen van of wisselwerkingen tussen deeltjes die kunnen worden beschreven volgens wetten van de natuurkunde. Een nieuwe filosofische stroming, het cartesianisme, deed zijn intrede. Descartes bracht een scheiding aan tussen het denkende ding, de geest of de ziel (*res cogitans*) en de uitgebreidheid, de materiële wereld (*res extensa*). Tot de materiële wereld behoren planten, dieren en lichamen van mensen die - anders dan de afzonderlijk geschapen onsterfelijke ziel - behoren tot de materie.² Alleen de mens is drager van deze redelijke ziel die de mens in staat stelt zonder zintuigelijke bemiddeling, de waarheid vast te stellen over god en de materiële wereld (Descartes' metafysisch realisme). Alleen heldere en onderscheiden ideeën die uit dit pure denken voortkomen verschaffen kennis stelde Descartes. Het cartesianisme verschaftte het filosofisch kader om de materiële wereld te bestuderen buiten het scholastieke kader om. Het cartesianisme verloor daarmee de in ontwikkeling zijnde wetenschap van het scheppingsverhaal en een teleologische visie op de natuur, zonder het christelijk dogma van het aardse lichaam en de goddelijke ziel geweld aan te doen. Van de vier Aristotelische oorzaken, materiaal, vorm, werk en doel, bleef uiteindelijk alleen de werkoorzaak (*causa efficiens*) in de uitgebreidheid over.

¹ Aristoteles maakte onderscheid tussen actualiteit en potentialiteit en tussen materie, vorm en 'privatio' (het ontbreken van een vorm die er wel had kunnen zijn). Bijvoorbeeld een stuk marmer is in potentie een beeld. M.a.w. materie in een bepaalde vorm, het marmer, kan worden geactualiseerd in een andere vorm: het beeld. De vorm, het marmer is de interne drijfveer (potentialiteit) voor de actualiteit.

² René Descartes, *Over de methode Essays*, AT 59 - 60, pp. 120 - 121

De doelloorzaak bleef echter het filosofisch en theologisch denken over de geest en de bestemming van de mens beheersen. Voorbeelden van dit filosofisch denken vinden we bijvoorbeeld terug bij Leibniz, Kant, Hegel, Marx en Rawls. Leibniz' God heeft in de wetten van de natuur vastgelegd dat zij een orde vormt. Bij Kant komt het doel als regulerend beginsel terug, een regulerend principe dat uiteindelijk tot perfectie van de mens en de samenleving moet leiden. Bij Hegel is de geest de drijvende kracht achter de wereldgeschiedenis en de menselijke cultuur. Marx draait dat laatste om en stelt dat de menselijke arbeid de kracht is die leidt naar een communistische heilstaat. En Rawls tenslotte ziet, analoog aan Kant, in de mens een rationele actor die uiteindelijk de weg naar een rechtvaardige samenleving zal bewandelen.

Met voornoemde overgang ontwikkelden zich ook wetenschappelijke spelregels. Zaken waarover de wetenschap uitspraken doet moeten toetsbaar en reproduceerbaar zijn. In de twintigste eeuw werd daar het vereiste falsifieerbaarheid aan toegevoegd.³ Uitspraken over zaken die niet toetsbaar en reproduceerbaar zijn oftewel niet empirisch kunnen worden bevestigd, zoals het begin van de wereld - of dat nu aan god is toe te schrijven of aan de big bang - hoe je als mens verlost kunt worden uit zonde of dood of hoe een mens geacht wordt te leven, behoren sinds Kant tot de metafysica of tot de religie.

Descartes voerde een symbolische schrijfwijze voor algebra in en paste algebra toe op meetkunde. Daarmee maakte hij het mogelijk objecten in de materiële wereld te beschrijven met symbolen en vergelijkingen. Veranderingen in de vorm van objecten konden met de integraal- en differentiaalrekening (geïntroduceerd door Newton en Leibniz) worden beschreven. Deze ontwikkelingen maakten het mogelijk om de achterliggende opbouw op andere wijze, namelijk met behulp van wiskunde, te analyseren en te 'verwoorden'. Wiskundige functies en formules maakten het mogelijk de wetten van de natuur in een gering aantal wetten van de natuurkunde te beschrijven.

Vraagstukken over de plaats en de rol van de mens in het geheel der dingen gingen onder invloed van bovenstaande ontwikkelingen aan het schuiven en moesten van nieuwe ankers worden voorzien. Belangrijke begrippen als ziel, menselijke vrijheid of vrije wil, moraal en rationaliteit vroegen een nieuwe filosofische invulling. De verlichting deed zijn intrede en met de verlichting ook nieuwe verhalen over de mens.

Uit het cartesianisme kwamen twee incompatibele visies op de mens voort: een a-humanistische visie, die in het volgende hoofdstuk zal worden besproken en een humanistische, die in wat volgt wordt besproken. Incompatibele visies die circa honderd jaar na elkaar het licht zagen met de publicaties van Spinoza's *Ethica* respectievelijk de kritieken van Kant. Beide filosofen waren, ieder op eigen wijze, sterk beïnvloed door de wiskundige en natuurkundige ontwikkelingen in de filosofie en drukten, ieder op eigen wijze, hun stempel op de verlichting.

Kants antropocentrisme als metafysisch construct

Kant bezocht in zijn jonge jaren de gereformeerde Latijnse school (het Friedrichskollegium) in het toenmalige Königsberg en vervolgde op zestienjarige leeftijd zijn opleiding aan de universiteit van die stad, waar hij theologie, filosofie en wis- en natuurkunde studeerde. Op zesentwintigjarige leeftijd trad Kant op dezelfde universiteit aan als hoogleraar in de metafysica, natuurkunde en logica. Als hoogleraar was Kant goed bekend met de wiskundige en natuurwetenschappelijke ontwikkelingen van zijn tijd. Ontwikkelingen die de mens in staat stelt, zonder een beroep te doen op de ervaring, natuurkundige verschijnselen te 'verwoorden' in wiskundige termen, los van een religieus of filosofisch discours. In zijn jonge jaren was Kant van mening dat filosofie een voorbeeld aan de wis- en natuurwetenschappen moest nemen voor het beantwoorden van filosofische vragen over het bestaan van god en een rechtvaardige kosmos, over de onsterfelijke ziel en voor zijn beroemd geworden vragen over de mens: *wat kan ik weten?*, *wat moet ik doen?* en *wat mag ik hopen?* Gaandeweg besepte hij echter dat langs de natuurwetenschappelijke weg, dat wil zeggen

³ De eis van falsifieerbaarheid wil zeggen dat wetenschappelijke uitspraken zo moeten zijn geformuleerd, dat ze (experimenteel) kunnen worden weerlegd. Dat betekent dat wetenschap nooit kan suggereren dat een theorie waar is, omdat er door de formulering altijd een mogelijkheid is dat het experiment de theorie niet bevestigt. Bevestiging verhoogt het werkelijkheidsgehalte (pragmatisme), maar is nooit doorslaggevend.

langs de weg waarbij het denken over en 'verwoorden' van de materiële wereld empirisch gecontroleerd kan en moet worden, deze vragen niet beantwoord zouden kunnen worden.⁴ De natuurwetenschappelijke weg zou onvermijdelijk leiden tot determinisme - een opmaat tot atheïsme - of tot het deterministisch deïsme van Leibniz.⁵ Het zou de filosofische weg naar de menselijke vrijheid en autonomie afsnijden.⁶

Met zijn *kritiek van de zuivere rede*, luidde Kant de antropologische wending in de filosofie in. Antropologisch omdat hij ervan uitging dat we slechts in beperkte mate via de zintuigelijke waarneming kennis kunnen verwerven over objecten buiten ons omdat iets eigen aan de mens, iets wat aangeboren is, ons de werkelijkheid op een bepaalde manier doet kennen.

We zouden daarom eens kunnen proberen of we inzake de opgaven van de metafysica niet verder zouden komen met de aanname dat de objecten zich naar onze kennis moeten richten, wat al beter overeenstemt met de gewenste mogelijkheid van *a priori*-kennis die iets vastlegt over die objecten voordat ze ons gegeven zijn. Het is hiermee net zo gesteld als met de eerste gedachte van Copernicus, die [.....].⁷

Een wending die Kant zelf copernicaans noemde omdat Copernicus met het idee kwam dat hij de verschijnselen beter kon verklaren als hij aannam dat de aarde rond de sterren draaide in plaats van andersom. Zo kan de mens, aldus Kant, de dingen beter verklaren als hij begrijpt hoe zijn oordelen over de wereld tot stand komen. Het menselijk verstand dat gevoed wordt door de zintuigen dwingt ons de dingen door middel van verstandscategorieën, die uit het menselijk kenvermogen voortkomen, op een bepaalde manier te beoordelen. Kennis is een synthetisch oordeel over een ding; een oordeel dat tot stand komt door 'mens eigen' kenmerken, die men meent te ervaren in of aan het ding in de zintuigelijke confrontatie met het ding, aan de waarneming toe te voegen. Daardoor wordt kennis over een zaak waar de mens zich van bewust is of meent te zijn, het ding op zich (ding an sich), de werkelijkheid, beperkt door een synthese die de verschillende voorstellingen tot begripsmatige kennis verenigt. De zuivere aanschouwing ordent de empirische aanschouwing door *a priori* begrippen als bijvoorbeeld ruimte, tijd en de aanname oorzaak en gevolg aan de waarneming toe te voegen. Het verstand bewerkstelligt de synthese - ruimte en tijd - die tot begrippen - oorzaak en gevolg - leidt, die *kennis in eigenlijke zin oplevert*.⁸ We ervaren objecten ruimtelijk en situeren ze op een bepaalde manier in de ruimte en in de tijd (duur, na elkaar of gelijktijdig). Zaken veranderen ook en hebben invloed op elkaar; bijvoorbeeld als de zon schijnt wordt een steen warm. De oorzaak van het warm worden van de steen (waarneming) wordt veroorzaakt door het schijnen van de zon (begripsmatige kennis).

Er kan geen twijfel over bestaan dat al onze kennis begint met ervaring. Want hoe zou het kenvermogen tot activiteit kunnen worden gewekt, als dat niet gebeurde doordat objecten onze zintuigen beroeren, [.....] *In de tijd* gaat er dus in ons geen kennis vooraf aan de ervaring, en met ervaring begint alle kennis.

Hoewel al onze kennis begint *met* ervaring, ontspringt daarom nog niet alle kennis *uit* de ervaring. Want het zou heel goed zo kunnen zijn dat zelfs onze ervaringskennis is samengesteld uit wat we door middel van indrukken ontvangen en wat ons eigen kenvermogen uit zichzelf toevoegt (waartoe de zintuigelijke indrukken alleen de aanleiding vormen), [.....].⁹

Er is echter, volgens Kant, nog een hogere orde van kenvermogen, namelijk de rede. De rede, die kennis uit de begrippen afleidt door ze te verbinden tot kennis *zonder meer*. *Synthetische kennis uit de begrippen die het verstand dus helemaal niet kan verschaffen, en in wezen is het deze*

⁴ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, A 805, Boom, Amsterdam, 2004, pp. 642 - 651

⁵ Henri Lopes Cardozo, *Op zoek naar Leibniz en Spinoza*, Essay in het kader van de cursus, Metafysica in Spinoza, voor de Masteropleiding wijsbegeerte, EUR, 2020

⁶ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B XXVIII - XXIX, pp. 82 - 83

⁷ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B XVI, pp. 76

⁸ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B 103 - 104, pp. 166 - 167

⁹ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B 1, p. 93

*kennis die ik kennis zonder meer noem.*¹⁰ De rede is het hoogste kenvermogen dat Kant het *vermogen der principes* noemt.

Al onze kennis begint bij de zintuigen, gaat van daar naar het verstand, en eindigt bij de rede [...] De rede kan, net als het verstand, op een louter formele, d.w.z. op logische wijze worden gebruikt, waarbij ze van alle inhoud van de kennis abstraheert; maar ook op reële wijze, omdat ze zelf de oorsprong bevat van zekere begrippen en grondbeginselen die ze noch aan de zintuigen, noch aan het verstand ontleent.¹¹

Daarmee stelt Kant dat er grenzen zijn aan de kennis die we kunnen verwerven via de zintuigelijke ervaring en de verstandssynthese, zonder daarmee te willen aangeven dat we ons geen begrippen of oordelen kunnen vormen over zaken - god en een rechtvaardige kosmos, etc. - die zich aan de verstandssynthese onttrekken, dat wil zeggen over zaken die vallen buiten de op de zintuigen gebaseerde natuurwetenschappelijke kennis.

Filosofie en wetenschap: de wegen scheiden zich

Met zijn kritieken, met zijn speurtocht naar de grenzen, mogelijkheden en het ontwerp van het menselijk kenvermogen (*wat kan ik weten?*) en van het menselijk handelen (*wat moet ik doen?*) wilde Kant niet de wetenschap vooruithelpen, aanvechten of veranderen, maar de uitdaging aangaan die de wetenschap aan de filosofie stelde. Hij kwam, zoals hiervoor aangegeven, tot de conclusie dat het niet antwoord kunnen geven op voornoemde vragen via de natuurwetenschappelijke weg, gezocht moet worden in beperkingen van het menselijk verstand.

De voorbeelden van de wiskunde en de natuurwetenschap, die door een plotseling tot stand gekomen revolutie zijn geworden wat ze nu zijn, lijken mij opmerkelijk genoeg om eens goed na te denken over de wezenlijke trekken van de verandering in de denkwijze die voor hen zo voordelig is geweest, en tenminste te proberen hen daarin na te volgen, voorzover hun analogie met de metafysica, als kennis gebaseerd op de rede, dat toelaat.¹²

Kant maakt onderscheid tussen verstand en rede en introduceert het begrip zuiver, als iets specifiek menselijks dat er is, tot stand komt of wordt verworven. Iets dat in gang wordt gezet door de ervaring, maar verder geheel los staat van de ervaring. Een soort 'hardwired' gegeven in de hersenen of een specifiek menselijk 'bootstrap' programma: de ziel, waarmee elke mens is uitgerust en de mens a priori voorziet van universele (morele) wetten en aan de zintuigelijke waarneming a priori waarnemingsvormen (verstandscategorieën) toevoegt.

Met de opmerking *alleen zuivere aanschouwingen of zuivere begrippen zijn a priori mogelijk, empirische alleen a posteriori*,¹³ legt Kant in de kern van de zaak beperkingen op aan de kennis die men over objecten of over de wereld kan verwerven door middel van zintuigelijke ervaring. Kennis heeft dus alleen betrekking op de wereld zoals wij die ervaren en niet op de wereld zoals die is, onafhankelijk van de ervaring. Kant maakt zo onderscheid tussen de wereld van de fenomenen, tussen de dingen zoals ze zich aan ons voordoen, de wereld van de natuurwetenschap en de wereld zoals die op zichzelf is, de wereld buiten ons verstandelijk kenvermogen; een wereld die niet gekend, maar wel gedacht kan worden, de noumenale wereld. Begrippen als zuiver, a priori en algemeen geldig, worden zo universele menselijke eigenschappen, waarmee hij meent te hebben aangetoond dat het verstand - via onbewuste bemiddeling van de zuivere aanschouwing - beperkingen, maar ook bepalingen oplegt aan de empirische aanschouwing. Hoewel elke bepaling persoonlijk, subjectief is, zijn ervaringen door de universaliteit niet zonder meer persoonlijke ervaringen, maar één gedeelte met elkaar verbonden ervaring. In die zin is de ervaring objectief. De fenomenale wereld, in al zijn verscheidenheid en veranderingen, is afhankelijk van de aard van ons bewustzijn die de ervaringen tot eenheid

¹⁰ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B 358, p. 342

¹¹ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B 355, A 299, p. 340

¹² Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B XV - XVI, pp. 75 - 76

¹³ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B 74 - 75, pp. 147 - 148

brengen (de transcendentale eenheid van bewustzijn). Door deze aanname kwam Kants theorie in open conflict met de methoden en resultaten van de moderne wetenschap.

Niet alleen de kennis uit de ervaring maar ook de kennis via het zuivere denken (metafysisch rationalisme) is onderworpen aan a priori beginselen. Daarbij dient opgemerkt te worden, dat de eerder vermelde vooruitgang die de geometrie in die tijd doormaakte met de ontwikkeling van de analytische meetkunde, toen nog geheel binnen de euclidische meetkunde en de vijf daaraan ten grondslag liggende axioma's viel. Kant nu stelt om te bewijzen dat ook het zuivere denken wordt gereguleerd door a priori beginselen, dat de euclidische meetkunde - een onbetwiste werkelijkheid - de enige mogelijke manier van wiskunde bedrijven is. Zijn bewijs dat het zuivere denken reguleert en tegelijk onbetwistbaar is. Een bewijs dat hij ook van toepassing verklaart op de praktische rede. Een praktische rede die een onbetwistbare metafysische werkelijkheid aan het menselijk handelen oplegt, een werkelijkheid waar al het andere handelen mee verbonden blijft.

De zuivere rede baseert zich op hogere principes die ons de mogelijkheid geven te redeneren dat wil zeggen begrippen samen te brengen en te oordelen. Kant maakt geen onderscheid tussen de synthese in een oordeel en in een redenering. De rede komt pas aan de orde bij de ideeën. Want juist door te redeneren komen we in aanraking met de voor de natuurwetenschap ontoegankelijke kennis die, wil het aanspraak maken op natuurwetenschappelijke kennis immers altijd getoetst moet worden aan de ervaring.

Dat echter objecten op zichzelf, dat de natuur der dingen, aan principes onderworpen en louter volgens begrippen bepaald zouden moeten zijn, is zo niet een onmogelijke, dan toch tenminste een zeer ongerijmde eis. [.....]

Als het verstand een vermogen is dat de eenheid der verschijningen door middel van regels bewerkstelligt, dan is de rede het vermogen dat verstandsregels onder de eenheid van principes brengt. [.....]; een eenheid die rede-eenheid genoemd kan worden, en van heel andere aard is dan de eenheid die het verstand bewerkstelligt.¹⁴

Kant meent hiermee bewezen te hebben dat metafysische vragen voor onderzoekingen van de rede toegankelijk zijn; dat men zich via de weg van de rede oordelen kan vormen die via de natuurwetenschappelijke weg niet mogelijk zijn. Oordelen die vanwege de voornoemde universaliteit objectiviteit krijgen. Een dergelijke metafysica is belangrijk voor Kant en velen na hem, omdat ze daarmee de uitdaging met de wetenschap kunnen aangaan. De natuurwetenschappelijke weg zou immers onvermijdelijk leiden tot determinisme en de filosofische weg naar de menselijke vrijheid en autonomie afsnijden. Met deze gedachten splitst de filosofie zich in een tak die nauw verbonden blijft met de wetenschap en een tak, de metafysica *als kennis gebaseerd op de rede*, als separate wetenschap. Een tak die bovendien het primaat van het overkoepelende denken opeist.

Wat evenwel nog veel meer zegt <dan al het voorgaande>, is dat bepaalde kennis het domein van alle mogelijke ervaring zelfs verlaat, en door middel van begrippen waarmee nooit een object in de ervaring kan corresponderen, het bereik van onze oordelen tot buiten de grenzen van alle ervaring lijkt uit te breiden.

En juist op het gebied van deze laatste kennis, die de zintuigelijke wereld overstijgt, waar de ervaring geen enkele leiding of correctie kan geven, vinden de onderzoekingen plaats van onze rede, die we veel belangrijker vinden en waarvan we het einddoel als veel verhevener beschouwen dan alles wat het verstand ons op het gebied van de verschijningen kan leren.¹⁵

Van antropocentrisme naar humanisme

Zoals hiervoor beschreven maakt Kant onderscheid tussen het noumenale en het fenomenologische domein, tussen het 'Ding an sich' zoals het ding van zichzelf is, respectievelijk de manier waarop het ding zich via de zintuigen en het verstand causaal laat ervaren. Het verstand maakt zich ook voorstellingen van niet materiële zaken zoals bijvoorbeeld wiskundige axioma's en stellingen. Niet alleen de kennis uit de ervaring maar ook de kennis via het zuivere denken (de

¹⁴ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B 358 - 359, p. 342

¹⁵ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B 6 - 7, p.97

wiskunde) wordt gereguleerd door a priori beginselen (een transcendentale beperking). De rede echter is het vermogen zelfstandig begrippen en ideeën te creëren en daar orde in aan te brengen: een transcendentaal vermogen de sleutel tot het transcendentale begrip. Een proces dat zich laat voorstellen als een intern deliberatief proces. De rede geeft de mens de mogelijkheid boven de zintuiglijke ervaring uit te stijgen en 'boven-zintuiglijk' (transcendentaal) te beseffen, te handelen en te oordelen. Kant maakt daarbij nog onderscheid tussen de theoretische rede, die hij de zuivere rede noemt - het vermogen om volgens bepaalde principes te oordelen - de praktische rede - het vermogen om via bepaalde principes te handelen - en het oordeelsvermogen. De theoretische rede gaat over kennis, die de natuurwetenschap overschrijdt en beantwoordt de vraag: *wat kan ik weten?* De praktische rede heeft het primaat boven de theoretische rede en gaat over handelen vanuit een besef die de lichamelijke overstijgt. Het geeft invulling aan de vraag: *wat moet ik doen?* Gegeven het primaat van de praktische rede overstijgt moreel handelen kennis; m.a.w. kennis kan nooit een obstakel zijn voor moreel handelen, om dat te doen, wat men behoort te doen.

Het oordeelsvermogen slaat een brug tussen de zuivere rede en de praktische rede; het verbindt kennis, het natuurlijke domein, met het domein van de menselijke vrijheid. Het geeft toegang tot de idee van god en een rechtvaardige kosmos en beantwoordt de vraag *wat mag ik hopen?* Het antwoord op deze vraag laat zien dat de mens, geheel vanuit zijn eigen subjectiviteit, los van externe bepalingen, een objectieve doelmatigheid, een teleologie van de mens kan vaststellen.¹⁶

In de beantwoording van de vraag *wat moet ik doen?*, gaat Kant in tegen de idee dat empirische wetenschap daarbij een rol kan spelen, omdat deze vraag uitsluitend door de rede kan worden beantwoord. Alle zedelijke begrippen hebben volgens Kant hun oorsprong volledig in de rede. Ze zijn a priori en kunnen niet *uit empirische en daarom louter toevallige kennis geabstraheerd worden*. Hij voegt daar aan toe: *dat in deze zuiverheid van hun oorsprong juist hun waardigheid ligt ons als bovenste praktische principes te dienen*.¹⁷ De mens die zich in zijn moreel handelen laat leiden door deze a priori begrippen is autonoom, dat wil zeggen vrij, onafhankelijk van externe bepalingen. De mens handelt moreel als hij zich gedraagt volgens de wet waar elke mens via de praktische rede deelachtig aan is namelijk de categorische imperatief:

Ten slotte is er een imperatief die een bepaald gedrag onmiddellijk gebiedt, zonder er als voorwaarde aan ten grondslag te leggen dat enig andere bedoeling door dat gedrag bereikt kan worden. Deze imperatief is *CATEGORISCH*. Hij betreft niet de materie van de handeling en het geen eruit moet volgen, maar de vorm en het principe waaruit zij zelf voortkomt en het wezenlijke goede ervan bestaat in de gezindheid, wat ook het resultaat moge zijn [.....].

Dus is er maar een enkele categorische imperatief, en wel deze: *Handel alleen volgens die maxime waarvan je tegelijkertijd kunt willen dat zij een algemene wet wordt*.¹⁸

Kant geeft verschillende mogelijkheden waarop de categorische imperatief kan worden uitgedrukt. Voor het recht luidt deze: *Handel zodanig dat het gebruik van jouw handelingsvrijheid met de handelingsvrijheid van ieder ander tezamen kan bestaan volgens een algemene wet*. Recht bij Kant is handelingsvrijheid die naast de handelingsvrijheid van een ander kan bestaan. Je recht of vrijheid stopt waar jouw recht die van anderen inperkt. De mens is in zijn handelen vrij: het handelen kan wel zintuigelijk worden beïnvloed, maar wordt uiteindelijk bepaald door de praktische rede. Zijn vrijheid en de rede verheffen de mens boven de natuur.¹⁹ De praktische rede geeft ons, anders dan dieren, de mogelijkheid om onze hartstochten ondergeschikt te maken aan rationele

¹⁶ Vergelijk ook: Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, A 807\B835 - A809\B837, pp 644 - 645

¹⁷ Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 411, 2013, p. 83

¹⁸ Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 416, respectievelijk , 421, p 89 respectievelijk p. 96. en verdere uitwerking na p. 96. Kant maakte onderscheid tussen de hypothetische en de categorische imperatief; de eerste is voor het bereiken van een praktisch doel en de tweede vindt zijn grond in de universele moraal. Zie ook noot 52 p. 96

¹⁹ Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2003 p. 136: 'The freedom and reason associated with humanity are ennobling: "man's release from the womb of nature... [engenders] a change of status [from animality to humanity] which undoubtedly does him honour", en Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, Boom, Amsterdam, 2013, A 289, Besluit. p 213

principes en daarnaar te handelen. Deze mogelijkheid postuleert de menselijke vrijheid: vrij om al dan niet hartstochten te volgen. Je zou kunnen stellen, dat de mens a priori bekend is met de voorwaarden (de categorische imperatief), waaraan de problematische en assertorische imperatieven zouden moeten voldoen (zie begrippenkader imperatief). Niet de hartstocht veroorzaakt moreel handelen, maar moreel handelen komt tot uiting in de mogelijkheid van vrije keuze die aan het juiste handelen vooraf gaat. Een wilsbesluit, dat alleen een oorzaak in zichzelf vindt.

Moraal wordt zo verbonden met een universeel principe namelijk de categorische imperatief. In zijn inleiding op de *Fundering voor de metafysica van de zeden* stelt Thomas Mertens dat Kant met zijn plicht ethiek wil aantonen *dat 'ethiek' geen hersenspinsel is, maar 'bewezen' kan worden* en dat een rechtvaardige samenleving *de morele gelijkheid van mensen als doel op zich respecteert*.²⁰ Een doel dat met de openingszin van de preambule, *Overwegende dat met de erkenning van de inherente waardigheid en van de gelijke en onvervreembare rechten van alle leden van de mensengemeenschap als grondslag voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld*, tot uitdrukking is gekomen in de Universele verklaring van de Rechten van de Mens.²¹

Naast de twee hiervoor gestelde vragen, beantwoordt Kant nog een derde vraag en wel de vraag: wat mogen we hopen? In de beantwoording van die vraag komt zijn teleologische zienswijze op de mens tot uitdrukking. Een zienswijze die ook tot uitdrukking komt in een oude wens:

Het is een oude wens, die wellicht eens - wie weet hoe lang dat nog kan duren - in vervulling zal gaan, dat we in plaats van de eindeloze verscheidenheid der civiele wetten eenmaal de principes ervan mogen ontdekken; want alleen daarin kan het geheim van de zogeheten simplificatie van de wetgeving liggen. Maar hier zijn de wetten slechts inperkingen van onze vrijheid volgens voorwaarden waaronder die vrijheid volstrekt met zichzelf harmonieert; [.....].²²

Een wens, waarin het geloof tot uitdrukking wordt gebracht, dat we op een moment in de toekomst, analoog aan de zuivere rede (Kant doelt hier onder andere op de Euclidische meetkunde of de wetten van Newton), in staat zijn via de rede tot simpele universele wetten te geraken. Wetten die de veelheid der civiele wetten - die onze vrijheid inperken omdat ze niet geheel uit ons zelf voortkomen - kunnen vervangen door wetten *waaronder die vrijheid volstrekt met zichzelf harmonieert*. Deze mogelijkheid dient zich aan als we eenmaal de a priori beginselen die achter onze civiele wetten - die uit de ervaring zijn ontstaan - hebben doorgrond met behulp van *de synthetische kennis uit de begrippen die het verstand helemaal niet kan verschaffen*.²³

Uiteindelijk convergeren de drie vragen tot één vraag, namelijk de vraag: wat is de mens? Het antwoord op deze laatste vraag komt er volgens Kant op neer dat het antwoord niet buiten de mens zelf gezocht kan worden, niet van buiten kan komen, niet van de bijbel, de natuur, of de gedragswetenschap of wat dan ook, maar dat we het antwoord uitsluitend kunnen vinden in ons zelf, zoals verwoord in de kritieken van de zuivere rede, de praktische rede en de rede van het oordeelsvermogen. Het maakt van de mens een wezen dat een autonome en verantwoordelijke rol heeft in de vorming van zijn leven en in de vorming van een rechtvaardige maatschappij gebaseerd op universele beginselen: de mens als rationele actor. Een actor wiens rationaliteit zich ontwikkelt door het debat in de de publieke ruimte aan te gaan. Met deze gedachten staat Kant aan de basis van de verlichtingsidealen van humanisme en menselijke rationaliteit.

De relatie met de politiek en de deliberatieve democratie, onderwerp van deze scriptie, komt tot uiting in het gebruik van deze verlichtingsidealen als aprioristische beginselen in de sociale en politieke filosofie, in het bijzonder waar het de theorievorming over democratie betreft. Bij Rawls

²⁰ Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, p 12 respectievelijk p. 25

²¹ Citaat is openingszin van de preambule op de Universele Verklaring van de Rechten van de (UVMR) Mens. Artikel 1 van de Verklaring luidt: Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren. Zij zijn begiftigd met verstand, en geweten en behoren zich jegens elkander in een geest van broederschap te gedragen (onderstreping is toegevoegd)

²² Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B 358m, p. 342

²³ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B 357 - 359, p. 341 - 342

zie je het terug in publieke rede en de rede van de burgers, kenmerkend voor een democratie, en net als Kant brengt Rawls met zijn *veil of ignorance* een scheiding aan tussen een voor de wetenschap toegankelijke empirische werkelijkheid en een sociaal-maatschappelijk gewenst ideaal, ontsproten aan zuiver redeneren. Bij Habermas zie je de verlichtingsidealen onder andere terug in zijn theorie over het communicatief handelen en het daarin, als mogelijk veronderstelde, publieke debat als voorwaarde voor gelegitimeerde politieke macht. Ook bij Habermas een scheiding en wel tussen systeemwereld, de wereld van de instrumentele rationaliteit oftewel de kenniswereld en de leefwereld, de wereld van de communicatieve rationaliteit oftewel de wereld van de praktische rede.

Hoe moeten we, mede in het licht van ontwikkelingen die zich sinds Kant op velerlei gebieden hebben voorgedaan, deze metafysica als wetenschap, deze filosofie van het zuivere redeneren beoordelen? Beth gaat in zijn inaugurele rede op deze vraag in, door *naar het bestaansrecht der metaphysica een nader onderzoek in te stellen*.²⁴ Hij bewandelt daartoe, vanuit filosofisch perspectief, twee wegen: een historisch onderzoek en een logische analyse. Het historisch onderzoek van de filosofie laat zien *hoe het ééne systeem zich uit het andere heeft ontwikkeld onder invloed van wetenschappelijke en religieuze overtuigingen, van persoonlijke en maatschappelijke geestesbewegingen*. Een dergelijk onderzoek brengt de bijzondere en gemeenschappelijke kenmerken van de afzonderlijke systemen aan het licht, maar niet de algemene strekking van de metafysische systemen, waar het Beth om gaat. Daartoe moet het onderzoek aangevuld worden met een logische analyse. Beth komt tot de conclusie dat metafysica de *leer der absoluta*, de leer der beginselen, is. Voorbeelden van dergelijke *absoluta* zijn onder andere: *de substantie in den zin van Spinoza, de Kategorische imperatief in den zin van Kant, die, zonder op een anderen imperatief gegrond te zijn, den grondslag is van alle andere - hypothetische - imperatieven, het transcendentale subject in den zin van Kant en de waardesubstantie in den zin van Marx*.²⁵

Beth laat zien dat de metafysica als leer van de *absoluta* gebaseerd is op een postulaat van Aristoteles (zie begrippenkader metafysica). Echter zo stelt hij: *Beschouwen we de zaak meer in concreto, dan vinden we, dat in steeds meer gevallen het postulaat van Aristoteles niet van toepassing is gebleken*.

De vraag die Beth daarop stelt, sluit aan bij het onderwerp van deze scriptie: *Vanwaar deze merkwaardige verknochtheid aan opvattingen, die met vaststaande resultaten van hedendaagsch onderzoek niet zijn overeen te brengen?* Voor het volledige antwoord dat Beth geeft verwijst ik graag naar zijn inaugurele rede. In het kader van deze verhandeling worden twee punten uit het antwoord gelicht:

- a) Wetenschap, zoals hiervoor ook al aangegeven, levert geen definitieve kennis op, kent geen absoluta. Kennis is altijd in beweging en, mede onder invloed van resultaten van experimenteel onderzoek, steeds voor herziening vatbaar. *Dit inzicht is vernietigend voor het wetenschappelijk crediet der metaphysica*. Hoewel het uitgangspunt van de metafysica niet (wetenschappelijk) houdbaar is, zijn de problemen die metafysica aan de orde stelt wel degelijk van belang voor *wetenschap en leven* - waar ik aan toe zou willen voegen en dus voor politiek - omdat het van belang is de vraag te beantwoorden *Hoe ons weten van het bestaan van een algemeene natuurwetmatigheid te rijmen is met onze overtuiging met betrekking tot de zedelijke wereldorde en de bestemming van den mensch*. Juist vanwege dit belang, zo meent ook Beth, is het noodzakelijk, om wetenschap en filosofie weer tot harmonie te brengen; toen actueel en nu, in het licht van huidige door wetenschap benoemde existentiële bedreigingen, wellicht meer dan ooit.
- b) *De ondergang van de oude metaphysica en de opkomst van grondslagenonderzoek en levensfilosofie luiden m.i. een nieuwe Verlichting in, aanmerkelijk radicaler dan de*

²⁴ Evert W. Beth, *De strekking en het bestaansrecht der metafysica in verband met de toekomst der wijsbegeerte*, p.4

²⁵ Evert W. Beth, *De strekking en het bestaansrecht der metafysica in verband met de toekomst der wijsbegeerte*, p.8

*Verlichting van twee eeuwen geleden, die over het geheel kniediep in de traditioneele metaphysica bleef steken.*²⁶

In het artikel *Verleden en toekomst der wetenschappelijke wijsbegeerte* uit 1943 verzette Beth zich drie jaar daarvoor ook tegen de scheiding tussen filosofie en hedendaagse *ervaringswetenschap*. Een scheiding die naar hij meent is ontstaan door de invoering van *aprioristische beginselen*.²⁷ In het bijzonder tegen het feit dat axioma's en postulaten in de filosofie, als uitvloeisel van de aristotelische wetenschapsleer, nog steeds als onmiddellijke wetenschappelijke stellingen worden beschouwd, terwijl de natuurkunde als ervaringswetenschap voortdurende experimentele toetsing afdwingt en zich dus niet op aprioristische beginselen kan en mag baseren.

Daarom voerde men de onderscheiding van a priori en a posteriori in, die in de filosofie van Kant zulk een belangrijke rol speelt. Kant onderstelde, dat de aprioristische wetenschappen aan de wetenschapsleer van Aristoteles beantwoordden, en nam ook in de ervaringswetenschappen de aanwezigheid van aprioristische beginselen aan.²⁸

Als voorbeeld van deze aristotelische wetenschapsleer neemt hij de 'Elementen van Euclides waarin aan gebruikte termen als 'punt, 'rechte lijn' geen nadere verklaring werd gegeven, met als consequentie, dat daarvan afgeleide axioma's en postulaten als onmiddellijke evidente stellingen werden beschouwd. Hij geeft voorbeelden van filosofen, waaronder Galilei, Kepler en Newton die zo hun natuurverschijnselen verklaarden: *Zij allen waren ervan overtuigd, dat hun verklaring van de natuurverschijnselen niet op hypothesen, maar op evidente beginselen berustte*. Beth wijst erop dat deze deductie uit evidente beginselen één van de twee verklaringsmiddelen is eigen aan de wijsgerige traditie.

Conclusie

De Kant die naar voren komt uit zijn drie kritieken is een metafysicus die zich los heeft weten te redeneren van de profane werkelijkheid die de natuurwetenschap hem, als natuurkundige, had opgelegd. In het volgende citaat uit het slotwoord (*Besluit*) van de *Kritiek van de praktische rede*, komt de scheiding tussen filosofie, als metafysica, en de wetenschap, in aansprekende bewoording tot uitdrukking.

Twee dingen vervullen de geest met steeds nieuwe en toenemende bewondering en eerbied, hoe vaker en langduriger het denken zich ermee bezighoudt: *de sterrenhemel boven mij en de morele wet in mij*. Geen van beide hoef ik te zoeken en alleen te vermoeden alsof ze in nevelen gehuld zijn, of zich in het bovenwereldse, buiten mijn gezichtskring, bevinden; ik zie ze voor me en verbind ze direct met het bewustzijn van mijn bestaan.²⁹

Als metafysicus gelooft Kant dat er aan menselijk moreel gedrag universele beginselen ten grondslag liggen, ingegeven door de praktische rede. De praktische rede die de mens verheft boven de natuur en hem, anders dan dieren, de mogelijkheden verschaft om hartstochten ondergeschikt te maken aan rationele principes en om daarnaar te handelen. De mens als vrije, autonome, rationele actor die zichzelf morele wetten kan stellen en er zich vervolgens aan kan houden: de mens die de oorzaak van de besluiten van de wil in zichzelf vindt, de mens op de troon van god. Een metafysicus die heeft gemeend dat hij met zijn kritieken zijn bovenwereldse vermoedens, als zuivere wetenschap van de rede, heeft weten te funderen. Uit zijn kritieken komt echter ook een politiek filosoof naar voren wiens humanistisch gedachtengoed meer dan honderd jaar na zijn dood een bestemming heeft gekregen in de 'Volkenbond' als voorloper van de Verenigde Naties en in de 'Universele Verklaring van Rechten van de Mens'. Een gedachtengoed dat de geestestoestand, die volgens Habermas ontsprong aan de Amerikaanse en Franse revoluties, voorzag van een filosofisch kader.

²⁶ Evert W. Beth, *De strekking en het bestaansrecht der metafysica in verband met de toekomst der wijsbegeerte*. pp.12 - 13. Opmerking schrijver: *Levensphilosophie* sluit, in de betekenis die Beth er aan toekent, het best aan bij wat we tegenwoordig verstaan onder levenswetenschappen.

²⁷ E.W. Beth, *Verleden en toekomst der wetenschappelijke wijsbegeerte*, De Gids. Jaargang 107, 1943.

²⁸ E.W. Beth, *Verleden en toekomst der wetenschappelijke wijsbegeerte*, pp.60 - 61

²⁹ Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, A 288 - 289, Boom, Amsterdam, 2015, p. 213

HOOFDSTUK II

Filosofie als wetenschap: Spinoza's naturalisme

Filosofie als wetenschap

Tegen de in hoofdstuk I geschetste achtergrond van een wereld in beweging, waarin nieuwe en oude ideeën om voorrang streden en de analytische meetkunde een vlucht nam, ontwikkelde Spinoza een filosofie van het menselijk gedrag. Een gedrag dat, volgens Spinoza, geheel binnen de natuurlijke orde valt en wordt gedictieerd door de wetten van de natuur.

Spinoza was koopman, onderwezen in joodse geschriften en op filosofisch en natuurkundig gebied autodidact. Als lenzenslijper woonachtig in de buurt van Leiden - het wetenschappelijk epicentrum van die tijd - was hij goed op de hoogte van de nieuwste filosofische - lees natuurwetenschappelijke - ontwikkelingen. Spinoza trachtte in lijn met deze ontwikkelingen ook de menselijke geest en het gedrag dat de mens vertoont natuurwetenschappelijk te duiden en te ontdoen van het tot dan toe nog hiervoor geldende transcendentale, religieuze en/of metafysische kader. Het verkrijgen van kennis, dat wil zeggen kennis die je in staat stelt een gevolg te herleiden naar de adequate oorzaak¹ ziet hij als voornaamste bijdrage aan de deugd. Kennis zorgt voor 'vrijheid', het faciliteert de overgang van ondergaan naar handelen.² De politiek heeft, naast de zorg voor de veiligheid van zijn burgers, als belangrijke taak het bevorderen van die 'vrijheid' door het wegnemen van hindernissen die het vergaren van kennis en het communiceren daarover belemmeren. De politiek dient de omstandigheden te scheppen die vrijheid van filosoferen - *wetenschapsbeoefening en de daarbij behorende vormen van communicatie* (vrijheid van spreken, onderwijzen en publiceren)³ - niet alleen garandeert maar bovenal bevordert.

Spinoza's belangrijkste werk, de *Ethica* is geometrisch van opbouw. De tekst bestaat uit definities, axioma's en stellingen die synthetisch van aard zijn. In de bewijzen van de stellingen wordt de betekenis van de stelling duidelijk door de verbinding die gelegd wordt met definities, axioma's en eerdere stellingen. Ook legt Spinoza in de stellingen en bewijzen het verband tussen zintuigelijke ervaringen en vorming van ideeën die gepaard gaan met ervaringen. Ideeën die samenkomen als denkbeelden in het geheugen. De herinnering, het herkennen van de samenhang tussen de ideeën in de geest is een vorm van rationalisering van de ervaringen; een proces dat leidt tot kennis. Ervaringen, de relatie met de vorming van ideeën en het herinneren, zijn zaken die eenieder, vanuit zijn eigen belevingswereld bij zichzelf en bij anderen, kan toetsen. In de commentaren (scholia) geeft Spinoza een uitleg van de betreffende stellingen en zet hij zich, waar van toepassing, af tegen filosofieën die oordelen geven over zaken die niet vanuit de (eerste) oorzaak kunnen worden afgeleid. Deze opzet creëert een samenhang die los staat van een taalkundig of metafysisch discours en die vanuit de 'geometrische' opbouw en de (eigen) ervaring begrepen kan worden. Ze maakt het ook mogelijk aan te geven waar Spinoza afwijkt van andere denkers voor hem waaronder, Descartes en Hobbes, maar ook van denkers die na hem komen zoals Kant, Habermas en Rawls. De begrippen die Spinoza gebruikt waaronder substantie, attributen, modi, vrij, etc. zijn ontleend aan de scholastiek, maar krijgen via axioma's, definities en commentaren een eigen welomschreven betekenis.⁴

¹ Spinoza, *Ethica*, deel III, Definitie 1, p. 225

² Spinoza, *Ethica*, deel III, Definitie 2, p. 225

³ Spinoza, *Theologisch-Politieke verhandeling*, Eburon Delft, 2010, p. 9: *De 'libertas philosophandi'*, waar Spinoza zich zo heftig voor inzet ([.....]) moet dan ook worden gedacht als vrijheid voor wetenschapsbeoefening en de daarbij behorende vormen van communicatie (vrijheid van spreken, onderwijzen en publiceren). In geen geval bedoelt Spinoza in het bijzonder een pleidooi te voeren voor het bedrijven van filosofie in de moderne zin van het woord, iets wat zich meestal buiten de strikte of strenge wetenschapsbeoefening (bv. theoretisch en experimentele natuurkunde) afspeelt.

⁴ Zo ook met betrekking tot de drie kennissoorten: Spinoza, *Ethica*, deel II, commentaar 2 bij stelling 40, p. 195 noot 73, p.541

Een naturalistisch, a-humanistisch mensbeeld

In de *Ethica* stelt Spinoza dat alles inclusief ervaringen, hartstochten en ideeën onderworpen is aan de wetten van de natuur en ontnemt zo ook de geest zijn speciale status, een status die de geest of de ziel sinds Plato had verworven en bij Descartes (vergelijk begrippenkader substantiedualisme van Descartes) nog had behouden:

Er kan dus ook slechts één manier zijn om de natuur van de dingen te begrijpen, namelijk aan de hand van de universele wetten en regels van de natuur. De hartstochten haat, woede, afgunst enzovoort, in zichzelf beschouwd, volgen dus uit dezelfde noodzakelijke kracht van de natuur als de overige individuele dingen. [...] Ik zal dus de natuur en de kracht van de hartstochten en de macht van de geest daarover, volgens dezelfde methode behandelen, als in het voorgaande God en de geest, en ik zal de menselijke handelingen en de begeerten beschouwen als betrof het een vraagstuk van lijnen, vlakken of lichamen.⁵

Uit wat volgt zal blijken dat Spinoza ook een gemeenschap duidde als een lichaam. Een politiek lichaam, samengesteld uit steeds veranderde individuele lichamen. Een lichaam, dat zich, gegeven de eigenschappen van de mens, laat beschrijven als betrof het een natuurkundig vraagstuk.

Wanneer ik dus mijn aandacht op de politiek richt, is dat niet om iets nieuws of ongehoords naar voren te brengen, maar alleen om met stellige en onwrikbare argumenten uit de werkelijke menselijke natuur die principes af te leiden die het meest met de praktijk overeenstemmen. [...]. Daarom heb ik menselijke affecten zoals [...] niet als ondeugden beschouwd, maar als kenmerken die net zo eigen zijn aan de menselijke natuur als hitte, kou, storm, donder en dergelijke aan de aard van de atmosfeer die, hoe onbehaaglijk ook, noodzakelijk zijn en vaststaande oorzaken hebben aan de hand waarvan we ze proberen te begrijpen.⁶

Spinoza vraagt zich niet af wat iets is, maar hoe en waardoor iets ontstaat. Als je de oorzaak van een gevolg begrijpt is er sprake van weten. Dit zie je ook terug bij begrippen als kennis, waarheid, goed en kwaad enzovoort. Niet de vraag wat iets is maar de genesis, hoe het ontstaat, heeft zijn interesse. Hij beschrijft het streven naar zelfbehoud, de *conatus*, eigen aan alle dingen als fysische kracht en geometrisch - zoals we het nu zouden formuleren - als vector in een vectorruimte.

Spinoza's monisme (vergelijk begrippenkader substantiemonisme) leidt ertoe dat hij kan stellen, *dat de geest en het lichaam één en hetzelfde zijn, die men nu eens onder het attribuut van denken dan weer onder dat van uitgebreidheid opvat*.⁷ Deze formulering is baanbrekend en kent een zekere analogie met een moderne natuurkundige beschrijving. Als wetenschappelijk voorbeeld uit de 20^e eeuw kan het golf-deeltje-dualisme van bijvoorbeeld het elektron dienen. Je kunt het elektron, afhankelijk van hoe je het bestudeert, nu weer onder het attribuut golf, dan weer onder het attribuut deeltje opvatten. Golf of deeltje, elk van deze beschrijvingen kent zijn eigen wetmatigheid; het is geen ontologische scheiding maar een epistemologische. De vraag wat een elektron nu is, is daarbij minder of niet relevant. Wat belangrijk is hoe het zich gedraagt, hoe je het kunt beschrijven en wat je met de beschrijving kunt doen.

Spinoza schetst in zijn *Ethica* de dynamische ontwikkeling van de geest of ziel in relatie met het lichaam en hoe we de vereniging ziel-lichaam moeten verstaan.

Het lichaam is het object van de idee die de menselijke geest vormt, met andere woorden een bepaalde actueel bestaande *modus* van uitgebreidheid en niets anders.

Hieruit volgt dat de mens uit geest en lichaam bestaat en dat het menselijk lichaam zó bestaat, als wij het ervaren.

⁵ Spinoza, *Ethica*,, deel III, Woord vooraf, p. 225

⁶ Spinoza, *Politiek tractaat*, Ambo|Anthos, Amsterdam, 2020, 1.4, p.142

⁷ Spinoza, *Ethica*, deel III, commentaar bij stelling 2, p. 229

Hieruit leren wij niet alleen dat de menselijke geest verenigd is met het lichaam, maar ook wat wij onder de eenheid van geest en lichaam moeten verstaan.⁸

Het lichaam is samengesteld uit deeltjes van een steeds veranderende samenstelling, die zich bewegen *in een bepaalde constante verhouding tot elkaar*. Vanuit die gedachte postuleert Spinoza het menselijk lichaam en zijn afhankelijkheid van en interactie met zijn natuurlijke omgeving.⁹ Dat wil ook zeggen dat er geen 'ding an sich' is, er is geen ontologie, geen essentie of metafysica van een (menselijk) lichaam noch van de geest; er is eerder sprake, gedurende het bestaan, van een ontwikkeling van de lichaam-geest eenheid. De enige metafysica in Spinoza's werk is het begrip substantie (zie begrippenkader substantiëmonisme Spinoza respectievelijk metafysica). Het specifiek geestelijk vermogen, dat zijn eigen wetmatigheid kent in het denken, is afhankelijk van het lichamelijke vermogen:

De menselijke geest is in staat een zeer groot aantal dingen waar te nemen, en de grootte van dit vermogen is afhankelijk van het aantal manieren waarop het lichaam kan worden beïnvloed.¹⁰

Het idee dat wij van ons zelf vormen bestaat uit een heel aantal ideeën, het is meervoudig. Iedereen vormt zich een idee over een persoon inclusief het idee dat de persoon over zichzelf heeft en dat idee verandert voortdurend. Er is geen essentie van de menselijke geest of van het menselijk lichaam. De actualiteit van je geest wordt - naarmate je meer ideeën verwerft over jezelf en de wereld om je heen - steeds groter, steeds meervoudiger. Evenals ons lichaam, dat vanuit het niets ontstaat door het samenkomen van deeltjes, ontstaan ook onze denkbeelden - als geheugen - door het samenkomen van ideeën. Spinoza beschrijft het geheugen en het associëren van beelden in de geest als een puur materiële, lichamelijke en daarom ook persoonlijke zaak. Persoonlijk in de zin dat het niet universeel, noch objectief is, maar dat het geheugen zich bij ieder anders ontwikkelt en het associëren bij ieder anders verloopt:

Als het menselijk lichaam eenmaal door twee of meer lichamen tegelijk is aangedaan, dan zal de geest zich later wanneer hij er één verbeeldt, onmiddellijk ook het andere herinneren.¹¹

Dit maakt duidelijk wat het geheugen is, want het is niet meer dan een reeks van ideeën die de natuur insluiten van de dingen die buiten het menselijke lichaam zijn. Deze reeks van ideeën ontstaat in de geest overeenkomstig de orde en opeenvolging van de indrukken op het menselijk lichaam. [...] Dit maakt duidelijk waarom de geest van het denken aan iets, plotseling overgaat op de gedachte aan iets anders zonder gelijkenis met het eerste. [...] Iedereen springt zo van de ene gedachte over op een andere, overeenkomstig de wijze waarop de gewoonte de beelden van de dingen in het lichaam van een ieder heeft gerangschikt.¹²

In Spinoza's visie op de geest komen empirisme, materialisme en rationalisme samen. Ook de geest verenigt uitgebreidheid (materiële werking) en denken (verzameling denkactiviteiten; neurale interactie of neurale integratie zouden we tegenwoordig zeggen). Het geheugen en het associëren zijn geheel materieel en vinden plaats in de uitgebreidheid als gevolg van interactie tussen deeltjes. Je kunt echter de werkelijkheid ook ordenen vanuit het attribuut denken:

volgens de ordening van het verstand waarmee de geest de dingen op grond van hun eerste oorzaken kent, en die in alle mensen hetzelfde is.¹³

⁸ Spinoza, *Ethica*, deel II, stelling 13, p. 149, respectievelijk bijkomende stelling, pp. 149 - 151 en commentaar op stelling 13, p.151

⁹ Spinoza, *Ethica*, deel II, Postulaten bij hulpstelling 7 van stelling 13, pp 159 -161; zie ook noot 36, p 537 bij Axioma 1 bij stelling 13, p.151. Zie ook Henri Lopes Cardozo, *Het streven naar welbevinden is een universeel recht*, Bachelor scriptie wijsbegeerte EUR 2018, p. 8

¹⁰ Spinoza, *Ethica*, deel II, stelling 14, p. 161

¹¹ Spinoza, *Ethica*, deel II, stelling 18, p 167

¹² Spinoza, *Ethica*, deel II, commentaar bij stelling 18, pp. 167 - 169

¹³ Spinoza, *Ethica*, deel II, commentaar bij stelling 18, pp. 169

Kennis, emotie en het streven naar voortbestaan: grondslagen van menselijk handelen

Het verstand kan ordenen omdat de causale ordening die er is in de uitgebreidheid zich ook manifesteert in het denken. Deze ordening of deze rationalisatie is een activiteit van de geest die zich via het denken als het ware ontfermt over de 'verbeelding' van de waarneming en de correspondentie uitdrukt van de zijnsorde met de denkorde. Voornoemde analytische meetkunde is daar een voorbeeld van. Het is een rationalisatie van de werkelijkheid via de wetmatigheid van het denken waarin de ene idee de andere opwekt, zoals het koppelen van getallen aan symbolen die vervolgens in relatie gebracht worden met eigenschappen van figuren. Ook de euclidische meetkunde, die uitgaat van de vijf postulaten van Euclides is een voorbeeld daarvan, maar evengoed de, van latere datum, niet euclidische meetkunde die het vijfde postulaat betwijfelt. Een ander voorbeeld uit die tijd is het leggen van relaties tussen massa's, afstand en krachten zoals in de drie wetten van de newtoniaanse mechanica: krachten als relaties tussen deeltjes die vervolgens uitgedrukt in en verenigd kunnen worden als vectoren. Een voorbeeld van een totaal andere orde is het bestuderen van de interactie van 'menselijke lichamen', zoals Spinoza doet, en het daaruit destilleren van *voorschriften van de rede of geboden* waaronder:¹⁴

1. iedereen die zichzelf lief heeft moet op zoek naar zijn eigenbelang,
2. grondslag voor de deugd is het streven naar zelfbehoud.
3. deugd streeft men na ter wille van zichzelf,
4. nuttig zijn die dingen die het meest met onze natuur overeenstemmen,
5. voor de mens is er niets nuttiger dan een ander mens.

Regels 4 en 5 wijzen erop dat samenvoeging van twee dingen, die het meest met ons overeenstemmen, een individu oplevert dat sterker is dan de afzonderlijke dingen. We kunnen daarmee *één geest en één lichaam vormen*. Deze samenvoeging komt tot stand via gedeelde kennis.

Spinoza gaat uitgebreid in op deze regels, en de eventuele rol die kennis daarin speelt of kan spelen. Omdat alle kennis ontstaat uit de ervaring door interactie met de omgeving hebben de ideeën (geen representaties bij Spinoza) die daaruit voortspruiten een fysisch oorsprong. Ze zijn in die zin niet onwaar: *Onwaarheid bestaat uit een gebrek aan kennis dat inadequate of onvolledige en verwarde ideeën met zich meebrengen*.¹⁵ Er worden drie soorten kennis onderscheiden:¹⁶

- 1) *De eerste soort van kennis* is 'ongefilterde' kennis, die ontstaat uit de ervaring, uit de confrontatie met dingen. Ze komt op twee manieren tot stand. Ten eerste: *op grond van de individuele dingen, die de zintuigen onvolledig, verward en zonder relatie met het verstand weergeven*. Ten tweede doordat ons geheugen geprikkeld wordt door iets wat we horen, voelen, ruiken, lezen, etc. In het vervolg wordt deze 'ongefilterde' kennis - *uit de wanordelijke ervaring* of veroorzaakt door geheugenprikkeling - aangeduid als: kennis van de eerste soort, als mening of als verbeelding.
- 2) *De tweede soort van kennis* of *discursief inzicht* zou je 'gefilterde' kennis of rationalisering van de ervaring kunnen noemen. Ze is niet gebaseerd op de inwerking van deeltjes maar staat op zichzelf. Ze volgt uit een bewerkingssap die kennis van de eerste soort ondergaat, een proces dat loopt van herinneren naar het zien van verbanden. *Het zijn gemeenschappelijke begrippen en adequate ideeën van de eigenschappen van de dingen*. Het is kennis die je in staat stelt een gevolg te herleiden naar de oorzaak. Het is als het ware het kunnen toepassen van de verkregen inzichten van wetmatigheid op de verbeelding, een soort kortsluiting tussen de zijnsorde en de denkorde, die de verbeelding van zijn wanordelijkheid ontdoet. Het stelt je in staat de samenhang te herkennen en gebeurtenissen op adequate wijze te beoordelen, ze te herleiden naar de oorzaken.

¹⁴ Spinoza, *Ethica*, deel IV, commentaar bij stelling 18, pp. 371 - 373

¹⁵ Spinoza, *Ethica*, deel II, stelling 35, p.185. Voor adequaat zie definitie 4 deel II, p.129

¹⁶ Spinoza, *Ethica*, deel II, commentaar 2 bij stelling 40, pp. 195 - 197

3) *De derde soort of intuïtieve kennis* volgt op zijn beurt altijd uit discursief inzicht. Deze kennis laat ons de dingen in een totaal verband zien. Niet alleen het toepassen, maar vooral het doorzien van de wetmatigheid en het in staat zijn de wetmatigheid in voor mensen toegankelijke begrippen om te zetten is hier het kenmerk. Spinoza brengt deze derde soort van kennis in verband met God. Met deze kennis overzien we het geheel van de werkelijkheid. Dat kan zoals hiervoor gesteld *volgens de ordening van het verstand waarmee de geest de dingen op grond van hun eerste oorzaken kent, en die in alle mensen hetzelfde is*. Een intuïtie die met name in dat tijdsgewricht een vlucht nam, in het bijzonder met de ontwikkeling van de analyse in de wiskunde en het opstellen van wetten van de natuurkunde. Onder anderen de volgende namen uit die tijd zijn met deze ontwikkelingen verbonden: Descartes, Torricelli, Fermat, Hudde, Huygens, Newton, Leibniz, etc.

Zintuigelijke waarneming en analytische vaardigheden zijn dus de bronnen van kennis. Wij kunnen weten dat wij via ons denken kennis hebben van de wereld buiten ons denken omdat wij via die ene substantie ook toegang hebben tot uitgebreidheid: de wereld van de zintuigen en het experiment. Zo komen rationalisme, empirisme en materialisme (het begint met interactie van deeltjes) in Spinoza's filosofie samen.

Spinoza brengt begrippen als redeneren, rationaliteit, adequaat, willen, vrij, en begeren in verband met kennis.

Wanneer een idee in de geest volgt uit ideeën die in de geest adequaat zijn, is zij eveneens adequaat.

Hiermee heb ik de grond uiteengezet van de zogenaamde gemeenschappelijke beginselen die de grondslagen vormen van ons redeneren.¹⁷

Inadequate ideeën creëren hun eigen realiteit, hun eigen actualiteit en denkbeelden over de wereld net als adequate ideeën dat doen.¹⁸ De idee dat mensen menen vrij te zijn koppelt Spinoza aan een gebrek aan kennis, aan een inadequaat idee van de werkelijkheid oftewel aan kennis van de eerste soort:

Om dit nader toe te lichten, zal ik een voorbeeld geven, namelijk de vergissing van de mensen, die denken vrij te zijn. Deze mening berust alleen op het feit dat zij zich van hun handelingen bewust zijn, maar niet weten welke oorzaken hen daartoe aanzetten. Hun idee van vrijheid bestaat dus uit een onbekendheid met de oorzaak van hun handelen, want hun stelling dat de menselijke handelingen van de wil afhangen, bestaat uit woorden waarbij zij geen enkel idee hebben. Niemand weet immers wat de wil is en hoe zij het lichaam beweegt.

In de geest is er geen absolute of vrije wil, maar de geest wordt tot het willen van iets aangezet door een oorzaak die op zijn beurt ook door een andere is aangezet, en deze weer door een andere, en zo tot in het oneindige.¹⁹

De geest, de hersenen ontwikkelen zich door het gebruik ervan, gedreven door het streven naar zelfbehoud en onder invloed van externe prikkels. Ons denken bevat geen principes die er van voren af aan in besloten liggen, geen a priori beginselen. Kennis paart met het lichaam omdat we door middel van het lichaam gewaarworden. De werking van het denken moet ook niet gezien worden als een tabula rasa - die zich ergens in de hersenen of in de ziel bevindt en gevuld wordt met representaties van zintuigelijke waarneming - maar als arbeid die voortkomt uit het vermogen om voort te bestaan (de conatus) en gericht is op het streven daarnaar. Onder wil verstaat Spinoza *het vermogen om te bevestigen en te ontkennen*.²⁰ Door denken te zien als activiteit van de geest, is het mogelijk om kennen, willen en het verstand als één en hetzelfde te beschouwen. Spinoza wil hiermee tot uitdrukking brengen dat het geheugen, kennis en denken

¹⁷ Spinoza, *Ethica*, deel II, stelling 40 respectievelijk commentaar 1 bij stelling 40, pp. 191 - 193 en stelling 47, bewijs en commentaar, p. 207 - 209. Onderstreping Toegevoegd.

¹⁸ Spinoza, *Ethica*, deel II, stelling 36, p. 187

¹⁹ Spinoza, *Ethica*, deel II, commentaar bij stelling 35, p.187 respectievelijk stelling 48, p 209

²⁰ Spinoza, *Ethica*, deel II, commentaar bij stelling 48, p.209

altijd in dienst staan van het streven naar voortbestaan. Als je iets denkt, dan heb je er een beeld bij of dat al dan niet bijdraagt aan je voortbestaan in welbevinden. Je bevestigt of ontkent dat, of die bevestiging nu adequaat d.w.z. voortkomend uit kennis van de tweede of derde soort - die je de dingen of gevolgen uit hun oorzaken laat kennen - of inadequaet, voortkomend uit kennis van de eerste soort, blijkt te zijn. Dit streven of willen - het vermogen om te bevestigen en te ontkennen dat iets bijdraagt aan het voortbestaan - uit zich in de hartstocht begeren.

*Het streven van elk ding naar de voortzetting van het zijn, is hetzelfde als het actuele wezen.*²¹ Dit streven ligt aan elk handelen ten grondslag. Alle mogelijkheden die de mens van nature ter beschikking staan worden ten bate van het voortbestaan ingezet, zo ook de geest of die nu adequate of verwarde ideeën heeft m.a.w. of die nu slechts de verbeelding gebruikt, of de verbeelding weet te 'filteren' of nog anders gezegd of de mens nu wel of niet zijn verstand gebruikt. Vermogen, aandrift, begeerte en wezen zijn hetzelfde stelt Spinoza vast.

Zowel wanneer de geest heldere en onderscheiden ideeën heeft als wanneer hij verwarde ideeën heeft, streeft de geest voor een onbepaalde tijdsduur naar de voortzetting van het zijn en is zich van dit streven bewust.

Wanneer dit streven uitsluitend met de geest in verband staat, noemt men het wil; heeft het betrekking op zowel de geest als het lichaam, dan heet het aandrift. Deze is dus hetzelfde als het wezen van de mens, uit wiens natuur noodzakelijk voortvloeit wat tot zijn instandhouding dient. De mens is dus gedwongen om dat te doen. [...] We kunnen daarom begeerte definiëren als een aandrift samen met het bewustzijn ervan. Uit dit alles blijkt, dat wij niets nastreven, willen, verlangen of begeren omdat wij van mening zijn dat het goed is. Integendeel, wij zijn van mening dat iets goed is omdat wij het nastreven, willen, verlangen en begeren.²²

Je wezen is geen vast gegeven, geen algemeen kenmerk van de mens, maar verandert voortdurend onder invloed van prikkelingen die lichaam en geest als gemoedsaandoeningen beïnvloeden.²³ De rede is de capaciteit die tot uiting komt en zich ontwikkelt in de zoektocht naar wat je meent dat nuttig voor je is, een capaciteit in dienst van het overleven.

Volgens Spinoza vertegenwoordigt elke mode van de substantie, elk individueel ding, elk lichaam, elk samengesteld lichaam, dus ook de mens een zeker vermogen. De manier waarop het lichaam kan worden aangedaan bepaalt ook de grootte van het vermogen van de geest.²⁴ De beïnvloeding, de manier waarop individu of lichaam door een ander lichaam of andere lichamen in de uitgebreidheid wordt aangedaan laat een lichamelijke 'indruk', een aandoening, en een beeld in de geest achter. Aandoening, beeld en extern lichaam scheppen een idee, dat zowel de aandoening, de verbeelding daarvan (het beeld) en het externe lichaam insluit; ze versmelten. Nieuw idee en aanwezige denkbeelden resoneren; laten elkaar ongemoeid, mitigeren of versterken elkaar en scheppen nieuwe denkbeelden in het geheugen. Er ontstaat nieuwe betekenis die een geactualiseerde toestand van de mode, de individu in samenhang met zijn omgeving weergeeft; er ontstaat een nieuwe affectieve toestand.²⁵ De ideeën zeggen dus niet alleen iets over de dingen buiten ons, dingen die ons beroeren, maar meer nog over de gesteldheid van ons eigen lichaam, van onze gemoedstoestand in relatie tot de fysieke en sociale omgeving. Een immer, door de fysieke en sociale omgeving geactualiseerde gemoedstoestand, die bepalend is voor ons handelen.

Een recent voorbeeld, dat dit proces aandoenlijk illustreert is het volgende. Het is vijf december tweeduizendtweintig, zes kindertjes variërend in leeftijd van anderhalf tot zeven jaar oud - neefjes en nichtjes uit twee gezinnen van elk drie kinderen - uit één familie, zitten gespannen te wachten

²¹ Spinoza, *Ethica*, deel III, stelling 7, p. 239

²² Spinoza, *Ethica*, deel III, stelling 9, p. 239, respectievelijk commentaar bij stelling 9, p. 241, stelling 11 en commentaar bij stelling 11, pp. 241 - 243. Vergelijk ook het commentaar bij deel III stelling 2, pp. 229 - 235, i.h.b. 233 Iedereen laat zich immers in alles door zijn hartstocht leiden. [...] Het vervolg maakt dit nog duidelijker.

²³ Spinoza, *Ethica*, deel II, postulaten I tot en met V bij stelling 13, p. 161

²⁴ Spinoza, *Ethica*, deel II, stelling 14, p. 161

²⁵ Henri Lopes Cardozo, *Het streven naar welbevinden is een universeel recht*, p. 12

op Sinterklaas. De jongste van anderhalf voelt de spanning maar heeft geen enkel denkbeeld bij Sinterklaas. Sinterklaas, die gespeeld wordt door een onherkenbaar als Sinterklaas verklede opa - niet te onderscheiden van de 'echte' Sinterklaas behalve misschien door zijn stem - treedt plechtig het huis binnen. De vijf oudste kinderen reageren - afhankelijk van hun gemoedstoestand, mede gebaseerd op eerdere ervaringen met Sinterklaas en afhankelijk van hun aard - ieder op eigen wijze op de Goedheiligman: van angstig, respectvol tot vrijpostig. Geen van de kinderen herkent in de statige verklede man met witte baard en snor opa, behalve de jongste Pijke geheten. Als Sinterklaas vertrokken is en opa komt (weer) tevoorschijn vertellen de vijf oudste kinderen opa enthousiast over hun ontmoeting met Sinterklaas; behalve de jongste die wijst naar opa en zegt bij herhaling *klaas*. Geen van de kinderen reageert erop. De ouders en oma kijken elkaar verwonderd aan. Afwachten of volgend jaar de dan inmiddels tweeënhalfjarige Pijke opa nog herkent, of dat er zich een nieuwe affectieve staat heeft ontwikkeld waar Sinterklaas deel van uitmaakt.

Helaas moet geconstateerd worden dat we nu dagelijks worden geconfronteerd met grote groepen mensen in een affectieve staat die minder aandoenlijk en onschuldig is. Een staat waarin ook de realiteit, de waarheid achter hun gemoedstoestand, is verdrongen door hun verbeelding van de werkelijkheid. Vele Hongaren, Polen, Britten, Amerikaanse republikeinen, Covid-19 ontkeners of combinaties daarvan; allen zijn in de ban van hun vermeende Goedheiligman en zijn boodschap. Individuele gemoedstoestanden die collectief worden en zich politiek manifesteren, maar hierover in het volgende hoofdstuk meer.

Nico Frijda, voormalig hoogleraar psychologie beschrijft de betekenis van Spinoza voor het inzicht in menselijke emoties in *Spinoza en het moderne emotie onderzoek* als volgt:

Spinoza's voornaamste bekommernis was niet om emoties te definiëren. Zijn voornaamste bijdrage aan het inzicht in emoties ligt elders, namelijk in het systematisch uiteenvouwen van de voorwaarden voor de verschillende emoties, en voor hun variatie in macht.

Spinoza laat zien dat deze voorwaarden voortvloeien uit de eigenschappen van de geest, van het menselijke cognitieve apparaat enerzijds, en die van de fysieke en sociale omgeving anderzijds. Hij toont met andere woorden aan dat de verscheidenheid aan emoties niet toevallig is, niet het gevolg van het feit dat een mens nu eenmaal voor bepaalde dingen meer gevoelig is, of dat hij nu eenmaal met bepaalde emotionele reactievormen behept is. Spinoza biedt een systematische, deductieve emotiepsychologie, en laat zien dat zo'n deductieve emotiepsychologie zinvol is. Er bestaat bij mijn weten bijna geen soortgelijke onderneming waarin geprobeerd wordt aan te tonen dat de verschillende emoties niet een gevolg zijn van evolutionaire of sociale toevalligheden, maar van de algemene structuur van de geest en van de wereld.²⁶

Hij wijst op het volgende:

De hedendaagse theorie stoelt op dezelfde overwegingen als die Spinoza voor de zijne had. Of een gebeurtenis een emotie wekt hangt af van waar de persoon naar streeft of waaraan hij waarde hecht, en dat is iets wat van persoon tot persoon verschilt.²⁷

Vooral het algemene punt in Spinoza's emotieanalyse dat een emotie niet als een toestand wordt beschouwd, maar als een proces met name als een psychofysisch neutraal proces, sluit aan bij verscheidene moderne emotie theorieën aldus Frijda. Een en ander betekent drie dingen:

Ten eerste dat het er bij de studie van de emoties vooral om gaat dat het belang, de waarde van een gebeurtenis door de persoon wordt opgenomen, op hem of haar inwerkt en een verandering in gedragsbereidheid veroorzaakt. De emotie bestaat uit dat hele proces. [.....]

Ten tweede: het opvatten van betekenis zowel als de verandering in gedragsbereidheid gebeuren gewoon, of de persoon zich daar nu van bewust is of niet. [.....]

²⁶ Nico H. Frijda, *Spinoza en het moderne emotie-onderzoek*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 70, Eburon, Delft, 2000, pp. 11-12

²⁷ Nico H. Frijda, *Spinoza en het moderne emotie-onderzoek*, p. 6

Ten derde: veranderingen in gedragsbereidheid gebeuren, en leiden tot gedrag, of de persoon dat nu opmerkt en er zich rekenschap van geeft of niet. [.....]²⁸

Spinoza's benadering vormt daarmee het model voor of het prototype van een hele familie van hedendaagse emotietheorieën die "structurele emotietheorieën" worden genoemd, stelt Frijda.²⁹

Naast begeerte onderscheidt Spinoza blijdschap en droefheid als primaire hartstochten. Blijdschap vergroot de conatus en droefheid verkleint deze. Deze primaire hartstochten bepalen ons handelen, kennis speelt daar een ondergeschikte rol bij. Wel een rol, maar geen bepalende, omdat kennis wel degelijk kan bijdragen aan het beïnvloeden van hartstochten of emoties die het handelen domineren, namelijk door er een ander of tegengesteld idee voor in de plaats van te denken, dat vervolgens als hartstocht (altijd lichamelijk) tot uitdrukking komt in het handelen.³⁰ Frijda formuleert dat als volgt:

Een rationeel perspectief omzetten in een emotioneel perspectief lijkt effectiever om persoonlijk en sociaal geluk te bevorderen dan de emoties door de ratio te beheersen. De rede zet niet aan tot de rede; emoties doen dat wel.³¹

Zelfbeheersing is het resultaat van het vooruitzien van de emotionele consequenties van het eigen latere gedrag op lange-termijn. Dit impliceert dat effectieve zelfbeheersing alleen maar bewerkstelligd kan worden dankzij twee ingrediënten: kennis over de lange-termijn consequenties van het gedrag, en de verbinding van die kennis met emotionele macht.³²

Hoe lastig dat is moge blijken uit een voorbeeld over actuele gewenste en vereiste gedragsveranderingen die van belang zijn om de verspreiding van het virus Covid-19 terug te dringen. We moeten gedrag dat ons blij maakt, dat onze conatus versterkt, onderdrukken. Te denken valt aan het knuffelen van je naasten op bruiloften, feesten etc. of bijvoorbeeld aan het bieden van troost door een arm om iemand heen te slaan op begrafenissen. Hoewel onze kennis van oorzaak en gevolg zegt dat het verstandig is lichamelijk contact te vermijden, kost het verschrikkelijk veel moeite dat tot uitvoering te brengen. De enige manier om deze hartstocht te niet te doen is door er een tegengestelde, krachtigere hartstocht voor in de plaats te zetten, bijvoorbeeld de idee van een ernstige aandoening bij jezelf of het besmetten van een ander, een naaste, met alle gevolgen van dien. Die idee kan voldoende zijn om de emotie angst op te wekken, angst voor de gevolgen van lichamelijk sociaal affectief gedrag. Het verstand en de kennis blijken veelal onvoldoende om rationeel gedrag te vertonen, dat wil zeggen om de regels van de rede in acht te nemen. De overheid is voor de veiligheid van zijn burgers en om erger te voorkomen verplicht om met maatregelen te komen om die fysieke of fysische scheiding af te dwingen. Bijvoorbeeld social distancing, het dragen van mondkapjes en een avondklok. Die maatregelen gaan gepaard met de idee van een boete en de angst voor onnodig verlies van geld. En ook dat is vaak onvoldoende om de hartstocht blijdschap, die lichamelijk contact of nabijheid opwekt, te onderdrukken. Maatregelen die, als de mensen zouden handelen volgens de regels van de rede, dus zonder dwang, zouden leiden tot grotere cohesie en tot minder maatschappelijke en persoonlijke schade dan als je ze moet afdwingen. Balibar vat deze mens in zijn *Spinoza and Politics* kort en bondig als volgt samen:

De rede, die dus een zekere harmonie aan de mens oplegt is niet in het minst transcendent, maar drukt eenvoudig het vermogen van de menselijke natuur uit zoals die zich aan de dag legt en ontwikkelt in de zoektocht naar hetgeen nuttig is voor ieder op zichzelf genomen mens.[.....],

²⁸ Nico H. Frijda, *Spinoza en het moderne emotie-onderzoek*, pp. 6 - 7

²⁹ . Nico H. Frijda, *Spinoza en het moderne emotie-onderzoek*, p. 8

³⁰ Spinoza, *Ethica*, deel IV , stelling 7 en bewijs stelling 7, p.357. Zie ook deel IV stelling 17 en 18, p.369. Zie ook Henri Lopes Cardozo, *Het streven naar welbevinden is een universeel recht*, hoofdstuk III en IV.

³¹ Nico H. Frijda, *Spinoza en het moderne emotie-onderzoek* p. 19, onderstreping toegevoegd.

³² Nico H. Frijda, *Spinoza en het moderne emotie-onderzoek*, p. 18

de menselijke natuur wordt zowel bepaald door de rede als door onwetendheid, verbeelding en hartstocht.³³

Mens en Techniek

Spinoza kon niet voorzien welke invloed de vooral in zijn tijd in gang gezette wetenschap-technologiespiraal op het menselijk vermogen zou hebben, hoewel de versmelting mens-techniek al wel in zijn werk besloten ligt onder andere in de voornoemde stelling:

De menselijke geest is in staat een zeer groot aantal dingen waar te nemen, en de grootte van dit vermogen is afhankelijk van het aantal manieren waarop het lichaam kan worden beïnvloed.³⁴

Omdat de hedendaagse politieke en sociale ontwikkelingen niet los kunnen worden gezien van ontwikkelingen in de techniek zal hier in het kort een filosofische naturalistische kijk op het technisch kunnen van de mens worden behandeld. In hoofdstuk IV zal op de relatie techniek en ontwikkelingen worden ingegaan.

Een filosoof die het technisch kunnen van de mens op naturalistische wijze doordenkt is de socioloog, filosoof en bioloog Helmuth Plessner. In zijn filosofische en antropologische hoofdwerk uit 1928 gaat hij op zoek naar wat de mens onderscheidt van het andere.³⁵ Hij stelt: levende organismen onderscheiden zich van de dode materie doordat ze een begrenzing creëren: een fysieke afbakening gekenmerkt door een binnen, een buiten en een selectieve uitwisseling daartussen. Met dit voor elk levend wezen geldende kenmerk zet Plessner zich net als Spinoza af tegen de idee van een onafhankelijk van het lichaam opererende geest, de menselijke autonomie en een vrije wilsbeschikking.³⁶

De selectieve doorlaatbaarheid van de begrenzing maakt een drievoudige verhouding - positionaliteit- ten opzichte van de begrenzing mogelijk. Bij een plant is de uitwisseling tussen binnen en buiten onbemiddeld. Er is bij een plant geen centraal orgaan van waaruit dat gebeurt: geen positionaliteit. Bij een dierlijk organisme wordt de uitwisseling bemiddeld door een centraal zenuwstelsel en op het 'denkvlak' is het dier zich bewust van de omgeving. Een dierlijk organisme heeft niet alleen een lichaam, maar is ook in zijn lichaam: een centrische positionaliteit. Een menselijk wezen onderscheidt zich weer van een dier, volgens Plessner, doordat het de relatie met zijn centrum koestert. De mens reflecteert over zijn lichaam en kan er van afstand naar 'kijken'. Dat maakt de mens een dubbelwezen: Hij is zowel centrisch als excentrisch. De mens leeft en ervaart dit leven niet alleen, maar ervaart ook de ervaring van het leven. Vanuit het lichaam gezien is de mens zijn lichaam, ervaart hij het samenvallen met zijn lichaam en kan hij beide aspecten afstandelijk beschouwen. Dit geeft een drievoudige bepaaldheid: een binnenwereld, een buitenwereld en een gezamenlijke wereld.

De mens als het levende ding dat in het midden van zijn bestaan is gesteld, kent dit midden, ervaart het en staat er daarom boven. [...] Hij ervaart de directe aanzet tot zijn acties, de impulsiviteit van zijn emoties en bewegingen, [...] de keuzemogelijkheid net zo goed als het meegesleept worden in hartstocht en driften, hij weet zichzelf vrij en ondanks deze vrijheid verbannen naar een bestaan dat hem belemmert en waarmee hij vechten moet. Waar het leven van het dier centrisch is, is het leven van de mens, zonder de centrering te kunnen doorbreken, tevens vanuit zichzelf, excentrisch.³⁷

De mens valt echter met geen van drieën samen, is in geen van die werelden op zijn plaats. De mens is ontheemd, nooit af. Op zoek naar een huis en naar zichzelf wordt het verhaal

³³ Etienne Balibar, *Spinoza and Politics*, Verso, London, 2008, p. 83. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: *The Reason that thus imposes a necessary harmony upon men is not in the least transcendent but simply expresses the power of human nature as it manifests itself and develops in its search for what is useful to each man.*

³⁴ Spinoza, *Ethica*, deel II, stelling 14, p. 161

³⁵ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin 1928 in: GS

³⁶ Carola Dietze, *Helmuth Plessner, leven en werk*, Lemniscaat b.v., Rotterdam 2015, pp. 59 - 60, zie ook p. 124.

³⁷ Carola Dietze, *Helmuth Plessner, leven en werk*, p.60

gecreëerd. Plessner leidt hier drie antropologische wetten uit af die het wezen van de menselijke soort kenmerken: natuurlijke kunstmatigheid, bemiddelde onmiddellijkheid en als derde een utopische positie. Het nooit af zijn resulteert in de kunstmatigheid. Die kunstmatigheid uit zich in onder andere het maken en toepassen van werktuigen om ten eerste vorm te geven aan een cultuur en ten tweede om te overleven. Techniek maakt het ook mogelijk de bemiddeling tussen de drie werelden te verdiepen en te versnellen, om de drie werelden te exploreren, te exploiteren en om zich onafhankelijk van de omgeving te 'verbeelden'. Het is een instrument dat het utopisch streven lijkt te kunnen waarmaken. Je zou kunnen stellen dat cultuur en technologie ons de mogelijkheid geven een volgende begrenzing aan te brengen, een gelaagdheid waarbinnen we ons menen te kunnen afsluiten van ongewenste externe invloeden. Een virtuele begrenzing, een bubbel, die de 'verbeelding' faciliteert aan de macht te komen.³⁸

Jos de Mul omschrijft dit als volgt:

Technologische en culturele handelingen brengen allerlei vormen van onbedoelde neveneffecten met zich mee. Deze stellen strikte grenzen aan voorspelbaarheid en controleerbaarheid van de natuur en de sociale wereld, en daarmee ook aan het menselijk vermogen het eigen lot te bepalen.

Niet alleen de wetenschappelijke en technologische hoop om natuur en samenleving te beheersen, maar ook de religieuze en seculiere hoop om in genade het ultieme heil te ontvangen dan wel in de toekomst zelf te realiseren, is een illusie. Deze opvatting komt tot uitdrukking in Plessners derde antropologische wet, die van de *utopische positie* van de mens.

En in het verlengde daarvan:

De mens als centrisch-excentrisch dubbelwezen is zoals Plessner hem beschrijft immers niet het autonome morele subject waarvoor Descartes, Kant en Scheler hem hielden, en ook niet louter de speelbal van zijn natuurlijke aandriften, maar een wezen dat vanuit zijn excentrische positie op die aandriften kan reflecteren, zich ertoe kan verhouden en ze binnen bepaalde grenzen kan sturen, zonder overigens de illusie te koesteren dat hij ze volledig kan beheersen.³⁹

Spinoza biedt een kader waarin de filosofie van Plessner begrepen kan worden. Er zijn dan ook parallellen te trekken tussen de filosofieën van Plessner en Spinoza. Met name hun radicale afwijzing van zowel het cartesiaans dualisme als van de menselijke autonomie. Een afwijzing die volgt uit hun positionering van de mens in het geheel van de natuur. De manier waarop Plessner over de menselijke bepaaldheid schrijft kan gezien worden als een verbijzondering van Spinoza's ideeën daarover. Het geeft de verstrengeling van mens en techniek niet alleen een filosofische, maar ook een functionele onderbouwing. Macht, vermogen of identiteit komen tot stand in de wisselwerking tussen mens, techniek en omgeving. De mens gaat daar in de 'verbeelding' van de werkelijkheid mee op de loop. De Mul zegt daar met betrekking tot Plessner over:

Het is volgens Plessner eigen aan de mens te dromen van datgene wat hij op grond van zijn excentrische positionaliteit per definitie moet ontberen: 'Geborgenheid, verzoening met het noodlot, begrip van de werkelijkheid, een thuis.' Juist omdat de mens principieel thuisloos is, zal hij altijd religieuze en politieke dromen blijven koesteren over een thuis, maar deze dromen zijn ook veroordeeld om voor altijd illusies te blijven. In werkelijkheid verkeren pogingen om een paradijs te vinden of te creëren vaak in het tegendeel. Dat zou ons evenwel niet hoeven te verbazen, aangezien *onmenselijkheid* onlosmakelijk verbonden is met de menselijke excentriciteit. Of om Plessners eigen woorden in zijn essay *Unmenschlichkeit* te gebruiken: 'Onmenselijkheid is aan geen enkel tijdvak gebonden en geen historische grootheid, maar een met de mens gegeven mogelijkheid om zichzelf en zijn gelijken te negeren'.⁴⁰

³⁸ Opmerking Henri Lopes Cardozo: Tegenwoordig meer dan ooit. Informatietechnologie geeft de mens alleen, of met anderen, de mogelijkheid een eigen bubbel, een eigen schijnwereld, te creëren

³⁹ Jos de Mul, (Carola Dietze), *Helmuth Plessner, leven en werk*, Inleiding p. 21, respectievelijk p. 22

⁴⁰ Jos de Mul, (Carola Dietze), *Helmuth Plessner, leven en werk*, Inleiding p. 21

Het beeld van de mens als veranderende kracht

De mens die uit deze filosofieën naar voren komt opereert als een voortdurend in grootte en richting veranderende kracht. Zijn lichaam is het vermogen om het streven naar voortbestaan, eigen aan alles in de natuur, kracht bij te zetten. Het handelen, het uitoefenen van lichamelijke kracht staat geheel in dienst van het voortbestaan en is erop gericht dit vermogen te versterken. Het vermogen staat niet op zichzelf maar moet altijd gezien worden in relatie tot vermogens van andere dingen waar het zich mee kan verenigen tot een groter vermogen of mee in competitie kan zijn: het is meervoudig. Tot dat vermogen behoort ook het verkrijgen van kennis over de wereld. Een wereld waar het onlosmakelijk mee is verbonden, waarin het zich moet handhaven en waar hij de wetmatigheid van ondervindt en daarom ook kan kennen en 'verwoorden'. Vermogen en wezen zijn hetzelfde. De interactie met de wereld, de registratie daarvan als verbeelding en/of als kennis van oorzaak en gevolg versterken of verminderen dat vermogen via de hartstochten die de interactie met de wereld oproept. Die confrontatie veroorzaakt zo de hartstochten die het handelen bepalen. Handelen wordt dus volledig bepaald door de causale orde en is onderworpen aan de wetten van de natuur. Deze stellingname sluit de menselijk vrijheid en menselijke autonomie uit. Willen en verstand zijn geen verschillende vermogens maar bevestigingen en ontkenningen of iets bijdraagt aan ons voortbestaan. De bevestiging of ontkenning voedt de emotie begeerte. Redeneren of het gebruik van de rede is niets anders dan het creëren van een adequate idee uit adequate ideeën. Plessner voegt daar zijn antropologische wetten aan toe: natuurlijke kunstmatigheid, bemiddelde onmiddellijkheid en als derde een utopische positie. Deze wetten kunnen zowel helpen bij het begrijpen van de voornoemde wetenschap-technologiespiraal, als bij het begrijpen van de teleologische, religieuze, sociale en politieke beeldvorming van de mens door de eeuwen heen. In die zin kunnen de wetten als aanvulling op of misschien wel als hedendaagse randvoorwaarden voor Spinoza's *voorschriften van de rede* worden gezien.

De vraag die nu voorligt is hoe uit deze mens - uit deze 'amorele bouwsteen' van een gemeenschap wiens wezen niets anders is dan begeerte - een gemeenschap kan ontstaan; in het bijzonder een gemeenschap gebaseerd op waarden als vrijheid en gelijkheid, rechtvaardigheid en algemene welvaart? Het antwoord dat Spinoza geeft is eigenlijk simpel en tweeledig. Ten eerste met betrekking tot een gemeenschap: om te overleven heeft de ene mens de ander nodig en de affecten die hij ondergaat maken hem dat duidelijk. Balibar vat deze mens in relatie met politiek als volgt samen:

De individu is noch gecreëerd door God volgens een onveranderlijk model noch bezorgd door de natuur als een soort ruw materiaal. De individu is een constructie. Deze constructie is het resultaat van een streven (*conatus*) door het individu zelf, binnen de door zijn "manier van leven" bepaalde grenzen. Die "manier van leven" is niets anders dan een gegeven *regiem van communicatie* (affectief, economisch of intellectueel) met andere individuen. De verschillende vormen van communicatie vormen een opeenvolging door middel waarvan een collectieve inspanning wordt uitgewerkt - de inspanning om de manier van communiceren om te vormen, weg van relaties van identificatie (dat wil zeggen, vanuit de manier van *verbinding*) naar relaties gebaseerd op *uitwisseling* van goederen en of kennis. De politieke toestand zelf is in essentie één zo een regiem.⁴¹

Ten tweede een gemeenschap gestoeld op democratische waarden: door zich te laten leiden door *de voorschriften van de rede*.

Deze punten zullen in het volgende hoofdstuk nader worden uitgewerkt.

⁴¹ Etienne Balibar, *Spinoza and Politics*, p. 124. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: The individual is neither created by God according to an eternal model nor delivered by nature as a kind of raw material. The individual is a construction. This construction is the result of a striving (*conatus*) by the individual himself, within the determinate conditions of his "way of live". And that "way of live" is nothing other than a given *regime of communication* (affective, economic or intellectual) with other individuals. The different regimes of communication form a sequence through which a collective effort is being worked out - the effort to transform the mode of communication, to move from relationships of identification (that is, from the mode of *communio*) to relationships based on *exchange* of goods and of knowledge. The political state itself is essentially one such regime

Conclusie

Ik zou de Spinoza die uit de *Ethica* naar voren komt willen duiden als een vroege gedragswetenschapper of in moderne termen 'een computational behavioral scientist', die het menselijk gedrag beschreef als een natuurkundig fenomeen, *als betref het een vraagstuk van lijnen, vlakken of lichamen*. Een wetenschapper uit wiens *theorie van de menselijke natuur* een materialistische, im-moralistische en atheïstische handelingsleer volgt. Handelen staat in dienst van de conatus, het streven naar voortbestaan. Niet rationaliteit maar affectiviteit bepaalt het handelen. De rede - het vermogen om oorzaak en gevolg te onderscheiden en te (her)kennen - kan door kennis van het eigenbelang de affectiviteit beïnvloeden, maar niet uitschakelen.

De drie vragen die Kant stelde en samenkomen in de beroemde vierde vraag *wat is de mens*, had Spinoza honderd jaar daarvoor al beantwoord: de mens is genatuurde natuur (zie begrippenkader genatuurde natuur), een modus, onderhevig aan voortdurende verandering, veroorzaakt door de eeuwige wetten van de natuur. De drie vragen die Spinoza beantwoordt zijn: wat doet de mens oftewel hoe gedraagt deze modus zich; hoe is ontische kennis te herleiden uit oorzaak en gevolg en tenslotte stelt hij niet de vraag wat mogen we hopen, maar stelt: er is geen doel, maar we kunnen ervan uitgaan dat we de werkelijkheid en dus ook het menselijk gedrag kunnen kennen omdat we er als modus deel vanuit maken en bij ons zelf ervaren. De mens wordt niet vrij geboren, is niet vrij, niet autonoom, maar in alles afhankelijk van zijn omgeving. Met dat gegeven moet de mens zelf ondervinden wat het goede is, wat nuttig voor zijn voortbestaan is. Vanuit die optiek is er ook geen normatieve moraal. Mensen spreken bepaalde regels af en die regels bepalen de moraal. Er is niet iets dat de mens voorschrijft hoe te leven, geen god en geen natuur. Moraliteit ontstaat in de samenleving en is daarom altijd sociaal en politiek georiënteerd.

HOOFDSTUK III

Mens, gemeenschap en politiek

Inleiding

In de hieraan voorafgaande hoofdstukken zijn twee niet verenigbare filosofieën van de mens aan de orde gekomen: een humanistische en naturalistische. Uit Kants humanistische filosofie komt een dichotome mens naar voren: enerzijds een door de zintuiglijkheid en verstandsbegrippen beperkte mens, anderzijds een 'goddelijk' mens, de mens van de rede: de zintuigelijke mens die door middel van de zintuigen en zijn verstand de wereld die zich aan hem voordoet slechts op een beperkte en bepaalde manier kan kennen, de goddelijke mens die als transcendentale subject zich geheel los van externe invloeden kan laten leiden door de praktische rede. Een rede die de mens verheft boven de natuur en hem, anders dan dieren, de mogelijkheden verschafft om hartstochten ondergeschikt te maken aan rationele principes en daarnaar te handelen; een morele mens die belangeloos, geheel vanuit zichzelf, de 'goddelijke' opdracht - om te komen tot een voor ieder mens rechtvaardige wereld - kan denken en bewerkstelligen.

Spinoza's mens daarentegen is a-moreel; onlosmakelijk verbonden met de natuur en net als alles in de natuur onderworpen aan de wetten van de natuur. Zijn rede is de capaciteit die tot uiting komt en zich ontwikkelt in de zoektocht naar wat de mens meent dat nuttig voor hem is. Een zich ontwikkelend vermogen dat de mens in staat stelt om gevolgen naar oorzaken te herleiden. De ervaring, afhankelijk van en gevoed door lichamelijke vermogens, is de enige maatstaf voor het kennen van de werkelijkheid. Het handelen, in die werkelijkheid, is gericht op het streven naar voortbestaan. Niet rationaliteit maar affectiviteit bepaald het handelen. De rede kan de affectiviteit beïnvloeden, maar niet uitschakelen.

Beide denkers worden gezien als belangrijke verlichtingsdenkers; Kant als een architect van de gematigde verlichting en Spinoza als grondlegger van de radicale verlichting. Een gematigde verlichting die theologische, teleologische en traditionele begrippen op filosofische wijze in overeenstemming trachtte te brengen met de nieuwe *kritisch-mathematische rationaliteit*; tegenover de denkers in de traditie van de radicale verlichting die elk vorm van dualisme afwezen en *die de materiële en de geestelijke wereld in een enkel continuüm zagen en eenvoudige wetten opstelden die de hele werkelijkheid regeerden*.¹ In *Verlichting onder vuur* gaat Jonathan Israel in op het onderscheid tussen de twee stromingen en de consequenties voor het huidige filosofisch denken over democratie en individuele vrijheid:

Niettemin wordt de hedendaagse lezer die zich een beeld wil vormen van hoe de 'moderniteit' als een systeem van democratische waarden en individuele vrijheid in de verlichting gevormd is, dankzij de teneur in een groot deel van de recente historiografie en de antihistorische benadering van de twintigste-eeuwse Anglo-Amerikaanse filosofie, met een verbazingwekkende paradox geconfronteerd. De smeltkroes waarin deze waarden ontstonden en zich ontwikkelden - de radicale verlichting - is immers niet alleen tot voor kort door geleerden weinig onderzocht, maar stelt ons tegelijk voor een belangrijke filosofische uitdaging, want haar voornaamste kenmerk is een opvatting van 'filosofie' (en ook van 'revolutie') waarvan het westerse liberale denken en [...], in de loop van de negentiende en twintigste eeuw geheel is vervreemd. [...]. Deze benadering maakt 'filosofie' tot het volstrekte tegendeel van wat de radicale verlichting (evenals Marx en Nietzsche) als filosofie beschouwde, namelijk een discipline die de *condition humaine* en de toestand van de kosmos in zijn geheel ter sprake brengt en naar een samenhangend beeld zoekt van de grondstructuur van alles wat we weten en zijn.²

In wat volgt zullen twee voorbeelden van Anglo-Amerikaanse sociale en politieke filosofische 'teneur' worden besproken, een teneur die toegedicht kan worden aan John Rawls, maar ook, naar ik meen, een teneur die waar te nemen is in de meer continentale sociale en politieke filosofie van Jürgen Habermas. Allereerst worden daartoe de democratische denkbeelden van Rawls belicht, waarna die van Habermas over de democratische opbouw aan de orde komen. Het gaat in dit

¹ Jonathan I. Israel, *Verlichting onder vuur*, Uitgeverij Van Wijnen, Franeker, 2006, p. 32

² Jonathan I. Israel, *Verlichting onder vuur*, pp. 33 - 34

bestek niet om een kritische sociologische of politieke analyse of om de al dan niet maatschappelijke wenselijkheid van de denkbeelden van Rawls en Habermas over democratie, maar om de filosofische beginselen en de kantiaanse invloeden die eraan ten grondslag liggen zichtbaar te maken. Tenslotte zal de a-morele en van plicht verstoken naturalistische ethiek van Spinoza op zijn politieke merite worden beschouwd.

Rawls' publieke rede als grondslag voor deliberatieve democratie

Zelfbeschikking en zelfontplooiing en vertrouwen in een rationeel discours vooronderstellen een redelijke - in de zin van bereidheid om naar een ander zijn mening te luisteren en deze te overwegen - en rationele actor. De ethische en politieke filosoof John Rawls schrijft in zijn essay *The idea of Public Reason* over deze actor en zijn rol in de samenleving het volgende:

Een politieke samenleving, en feitelijk elke redelijke en rationele actor, of het nu een individu, of een familie of een vereniging, of zelfs een verbond van politieke samenlevingen is, heeft een manier om zijn plannen te formuleren, zijn doelen te prioriteren en/of dienovereenkomstig zijn beslissingen te nemen. De manier waarop een politieke samenleving dat doet is zijn rede (zijn oorzaak of grond); de kundigheid om deze dingen te doen is ook zijn rede, echter in een ander betekenis: het is een intellectueel en moreel vermogen, geworteld in de hoedanigheid van zijn menselijke deelnemers.³

Het gaat Rawls om de publieke rede, kenmerkend voor een democratie. In aristocratische en autocratische regimes is het welzijn, als het al een issue is, geen publieke overweging, maar een overweging van de heersers. *Publieke rede is karakteristiek voor een democratisch volk: het is de rede van zijn burgers, van degenen die de status delen van gelijk burgerschap.*⁴ Andere verbanden waaraan mensen deelnemen, kerken, universiteiten of andersoortige instituten of verenigingen, hebben weliswaar ook hun rede in de betekenis van bovenstaande citaat, maar vallen niet onder Rawls' publieke rede. Het gaat bij de publieke rede om een manier van redeneren, die zich beperkt tot datgene dat volgens de burgers gedaan moet worden in het kader van het publieke belang en fundamentele gerechtigheid.⁵ Het zijn de idealen en beginselen die ten grondslag liggen aan het maatschappelijk begrip van publieke rechtvaardigheid. Beginselen die zich als categorisch openbaren, herkenbaar zijn, in de zin van universeel, en gedragen kunnen worden door de burger. Het is een ideaalbeeld van het soort burgerschap dat behoort bij een constitutionele democratie. Het weerspiegelt hoe de dingen kunnen zijn, en een rechtvaardig en goed georganiseerde maatschappij zou willen dat haar burgers zijn.⁶ In die zin is het publiek, zodra de politiek of bijvoorbeeld een belangengroep zich erover buigt, wordt het derhalve niet-publiek. De essentie van een democratische maatschappij is dat men zich aan elke niet publieke verbintenis met een bepaald beïnvloedend vermogen - religieus, filosofische, moreel of academische - kan onttrekken, maar aan de publieke niet. De niet publieke verbintenissen zijn weliswaar van invloed op de wijze van redeneren en de manier waarop je in het leven staat, maar vanuit de politiek gezien zijn het, althans in een constitutionele democratie, vrijwillig aangegane verbintenissen en zijn de daaruit voortvloeiende verplichtingen derhalve uit politiek oogpunt niet bindend. Aan de autoriteit van de overheid kan men zich echter niet onttrekken, ondanks dat de democratische politieke gemeenschap is voortgekomen uit de publieke rede. De binding met het land waarin je bent

³ John Rawls, *Deliberative Democracy*, Essay *The idea of Public Reason*, p.93. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: A political society, and indeed every reasonable and rational agent, whether it be an individual, or a family or an association, or even a confederation of political societies, has a way of formulating its plans, of putting its ends in an order of priority and of making its decisions accordingly. The way a political society does this is its reason; its ability to do these things is also its reason, though in a different sense: it is an intellectual and moral power, rooted in the capacities of its human members

⁴ John Rawls, *Deliberative Democracy*, p.93. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: Public reason is characteristic of a democratic people: it is the reason of its citizens, of those sharing the status of equal citizenship

⁵ In het kader van deze scriptie zal niet nader worden ingegaan op de inhoud van de publieke rede. Deze wordt geformuleerd onder een "politiek begrip van rechtvaardigheid" en is in de kern liberaal. Voor een nadere uitleg wordt verwezen naar John Rawls, *Deliberative Democracy*, pp. 101 - 103

⁶ Als voorbeeld zou kunnen gelden de intelligente lockdown zoals in 2020 gepropageerd, in het algemeen belang, door de Nederlandse overheid om de verspreiding van het Covid-19 virus in Nederland te mitigeren.

geboren en opgegroeid is sociaal-maatschappelijk en cultureel zo sterk, dat het recht op emigratie onvoldoende is, om - in politieke zin - te spreken van vrije acceptatie van het overheidsgezag:

Niettemin kunnen we er gedurende ons leven toe komen om de idealen, beginselen en maatstaven waaruit onze fundamentele rechten en vrijheden voortvloeien, en die daadwerkelijk de politieke macht waaraan we ondergeschikt zijn richting geven en temperen, vrijelijk te accepteren als uitkomst van reflectief denken en beredeneerd oordelen. Dit is de buitengrens van onze vrijheid.⁷

De niet publieke verbintenissen behoren, in tegenstelling tot de publieke politieke verbintenis, tot wat Rawls de *achtergrondcultuur* noemt. Een achtergrondcultuur die in combinatie met de publieke politieke cultuur de burger zijn gehele waarheid bepaalt. Rawls merkt daarbij op dat iedere manier van redeneren, individueel, in verenigingsverband of politiek, gehouden is aan bepaalde gemeenschappelijke elementen zoals beoordeling, beginselen voor gevolgtrekkingen, regels voor bewijs etc. Ze kunnen verschillen en hun eigen kaders opleggen, afhankelijk van het domein, justitie, religie, wetenschap, etc. maar moeten wel standaarden voor juistheid en criteria voor rechtvaardiging bevatten. Als deze er niet zouden zouden zijn, dan kun je ook niet spreken van redeneren, maar is er misschien eerder sprake retoriek of manieren van overreding. *We houden ons bezig met redelijkheid, niet simpel met discours.*⁸

De volgende paradoxale vraag doet zich, volgens Rawls, bij het onderscheid tussen publieke en culturele achtergrond voor: waarom zouden burgers zich bij het discussiëren en bij het uitbrengen van hun stem over de meest fundamentele politieke vragen laten leiden door de beperkingen van de publieke rede? Waarom zouden ze zich beperken tot alleen het publieke begrip van waarheid en niet tot de gehele waarheid zoals ze die ervaren. De paradox lost volgens Rawls op als we de twee volgende kenmerken in ogenschouw nemen, kenmerken die de politieke relatie tussen democratisch burgers typeren en tevens een beroep doen op de liberale legitimiteit⁹:

Ten eerste is het een verhouding tussen personen binnen de fundamentele structuur van de maatschappij waarin ze zijn geboren en waarvan ze normaal gesproken hun hele leven deel uitmaken.

Ten tweede is in een democratie politieke macht – die altijd dwingende macht is – de macht van het publiek, dat wil zeggen, van vrije en gelijke burgers als een collectief lichaam.

Dit, als steeds, onder de aanname dat de diversiteit van redelijke religieuze, filosofische, en morele overtuigingen zoals we die aantreffen in democratische samenlevingen een permanent kenmerk vormt van de publieke cultuur en niet enkel een historische situatie die snel overwaait.¹⁰

⁷ John Rawls, *Deliberative Democracy*, p.101 (onderstreping is toegevoegd). Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: Nevertheless, we may over the course of life come freely to accept, as the outcome of reflective thought and reasoned judgement, the ideals, principles, and standards that specify our basic rights and liberties, and effectively guide and moderate the political power to which we are subject. This is the outer limit of our freedom.

⁸ John Rawls, *Deliberative Democracy*, p.99. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: We are concerned with reason, not simply with discourse

⁹ John Rawls, *Deliberative Democracy*, p. 96. Begrip van liberale legitimiteit in Rawls opvatting van politiek liberalisme: Ons uitvoeren van politiek vermogen is geëigend en dus gerechtvaardigd alleen als dat vermogen wordt uitgeoefend in overeenstemming met een constitutie waarvan in alle redelijkheid mag worden aangenomen dat de essentiële aspecten, door alle burgers worden onderschreven, in het licht van beginselen en idealen die voor hen gelden als redelijk en rationeel. Dit is het liberale beginsel van legitimiteit. Dit citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: our exercise of political power is proper and hence justifiable only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to them as reasonable and rational. This is the liberal principle of legitimacy.

¹⁰ John Rawls, *Deliberative Democracy*, p.96. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: First, it is a relationship of persons within the basic structure of the society into which they are born and in which they normally lead a complete life. Second in a democracy political power, which is always coercive power, is the power of the public, that is, of free and equal citizens as a collective body. As always, we assume that the diversity of reasonable religious religions, philosophical, and moral doctrines found in democratic societies is a permanent feature of the public culture and not a mere historical condition soon to pass away.

Als nu de opvatting over politiek wordt ondersteund door een overlappende consensus van nogal uitgebreide overtuigingen, dan verdwijnt de paradox die in de vraag besloten ligt en blijven de wezenlijke kenmerken over voor publieke overeenstemming als subject van de publieke rede. Deze kenmerken zijn te onderscheiden in ten eerste zaken die de overheid en het politiek proces betreffen: de wetgevende macht, de rechterlijke macht en de parlementaire mores en ten tweede zaken die de rechten en vrijheden van de burgerschap betreffen waaronder stemrecht, vrijheid van vereniging, vergaderen, godsdienst en levensovertuiging, meningsuiting, etc. Van een democratische burger wordt dus verwacht dat hij deze kenmerken, als ideaal van de publieke rede, begrijpt. Het legt een morele plicht op, geen wettelijk vereiste, maar een beleefdheidsplicht (duty of civility) ten opzichte van elkaar. Een plicht om in staat te zijn elkaar over bovenstaande kenmerken uitleg te geven; over hoe beginselen en beleid dat men voorstaat en waar men voor stemt kunnen worden ondersteund door de politieke waarden van de publieke rede. Deze plicht houdt ook de bereidheid in om naar anderen te luisteren en je mening in alle redelijkheid eventueel aan te passen.

Democratie volgens Habermas: een teleologische proces van vrije en autonome burgers

Volgens de filosoof en socioloog Jürgen Habermas ontspringen de ideeën die aan constitutionele democratieën en mensenrechten ten grondslag liggen aan de Amerikaanse en Franse revoluties. De bezieling die met die revoluties gepaard ging deed een nieuwe mentaliteit ontstaan; een mentaliteit die de weg effende om te breken met tot dan toe heersende politieke concepten. Die geestestoestand creëerde een nieuwe politieke praktijk gebaseerd op aardse (this-worldly) en post-metafysische concepten als zelfbeschikking en zelfontplooiing en vertrouwen in een rationeel discours. Elk politiek gezag werd geacht zichzelf te rechtvaardigen vanuit die post-metafysische concepten. Concepten die zich in het bewustzijn van een in beweging gebrachte volksmassa hebben vastgezet en sindsdien de politieke wil-vorming bepalen. Dit in schril contrast met de pré-revolutionaire idee, die ervan uitging dat de bestuurlijke continuïteit een natuurlijk gegeven is. Met betrekking tot de drie concepten, zelfbeschikking, zelfontplooiing en vertrouwen in een rationeel discours stelt Habermas respectievelijk het volgende:

- a) Het revolutionaire bewustzijn kwam tot uitdrukking in de overtuiging dat een nieuw begin kon worden gemaakt. Dit weerspiegelde een verandering in historische bewustzijn [.....]. Op de achtergrond speelde de ervaring van een breuk met traditie. [.....]. De heersende generatie zag zichzelf belast met de verantwoordelijkheid voor het lot van toekomstige generaties, terwijl het voorbeeld van vorige generaties zijn verplichtende karakter verloor.
- b) Revolutionair bewustzijn kwam verder tot uitdrukking in de overtuiging dat geëmancipeerde burgers gezamenlijk zijn geroepen om de auteurs van hun lot te zijn. [.....]. Autonomie en zelf-realisatie zijn de kernbegrippen voor een praktijk met een immanent doel, namelijk de productie en reproductie van een leven waardig aan menselijke wezens.
- c) Het revolutionaire bewustzijn kwam tenslotte tot uitdrukking in de overtuiging dat het uitoefenen van politieke autoriteit niet vanuit een religie (door een beroep te doen op goddelijke autoriteit) noch metafysisch (door een beroep te doen op een ontologisch gegronde natuurwet) kon worden gelegitimeerd. [.....]. Revolutionaire praktijken konden zo begrepen worden als een theoretische kenbare realisatie van mensenrechten; de Revolutie zelf leek te zijn afgeleid van beginselen van praktische rede.¹¹

¹¹ Jürgen Habermas, *Deliberative Democracy, Essay Popular Sovereignty as Procedure*, pp. 37 - 42. Citaat is mijn vertaling van de volgende teksten: a) The revolutionary consciousness was expressed in the conviction that a new beginning could be made. This reflected a change in historical consciousness.[.....]. In the background lay the experience of a break with tradition: [.....]. The current generation saw itself burdened with responsibility for the fate of future generations, while the example of past generations lost its binding character. b) Revolutionary consciousness was further expressed in the conviction that emancipated individuals are jointly called to be authors of their destiny. [.....]. Autonomy and self-realization are the key concepts for a practice with an immanent purpose, namely, the production and reproduction of a life worthy of human beings. c) Revolutionary consciousness was expressed, finally, in the conviction that the exercise of political domination could be legitimated neither religiously (by appeal to divine authority) nor metaphysically (by appeal to an ontologically grounded natural law). [.....]. Revolutionary practice could thus be understood as a theoretically informed realization of human rights; the Revolution itself seemed to be derived from principles of practical reason.

Uitgaande van bovengenoemde post-metafysische kantiaanse concepten krijgt politiek bij Habermas, afhankelijk van het gekozen democratische model, zijn historische en filosofische betekenis.

In *Three normative models of democracy* schetst Habermas een proceduralistische zienswijze op democratie en de deliberatieve exponent daarvan. Vanuit parallelle kenmerken van de twee gangbare democratische modellen, het liberale model en het republikeinse model, ontwikkelt Habermas een theorie die laat zien hoe het communicatieve proces, als rationeel discours, de verschillen tussen de stromingen overbrugt of kan overbruggen en als derde model functioneert of kan functioneren.¹²

Volgens Habermas heeft politiek in de liberale visie de volgende functie: het samenbrengen en "verkopen" van private belangen aan een overheidsapparaat dat gespecialiseerd is in het toepassen van politiek vermogen ten bate van collectieve waarden. Het vertegenwoordigt de systeemwereld, de wereld van doelgerichte rationele actie van individuen en instituten. In het republikeinse model krijgt de politiek een geheel andere betekenis. Niet de functie van belangenbehartiging is primair, maar zedelijkheid wordt belangrijk. Politiek wordt in dat model de reflectieve materialisatie van een ethisch leven. Het vertegenwoordigt de leefwereld, de wereld van de communicatieve rationaliteit.

"Politiek" wordt opgevat als de reflectieve vorm van een substantieel ethisch leven, namelijk het medium waarin de leden - van een op de een of andere manier te onderscheiden gemeenschap - zich bewust worden van hun onderlinge afhankelijkheid en als burgers, in vol gemeenschappelijk overleg, hun bestaande wederzijds erkende relaties nader vormgeven en uitwerken binnen een verbond van vrije en gelijkwaardige gemeenschappen onder de wet.¹³

Het liberale ontwerp van de staatsinrichting put zijn kracht uit het administratieve vermogen gekenmerkt door een hiërarchisch georiënteerde staatsregulering en uit een gedecentraliseerd vrije markt als belangenbehartiger van individuele private belangen.

In Habermas' republikeinse model fungeert een horizontale autonome basis als onafhankelijke derde bron voor vereniging van belangen. Die horizontale basis dient ter ondersteuning van de solidariteit en het algemeen belang. Ze ondersteunt niet alleen de sociale integratie maar dient ook richting te geven aan de burgerlijke zelfbepaling en moet tevens de politieke communicatie behoeden voor de staatsmacht en het vrije marktbeginnsel. Er treedt zo een verschuiving op van privaat belang naar gemeenschappelijk belang. Niet de bescherming van de individuele private rechten van elke burger, maar de waarden en normen die van gelijk belang zijn voor ieder, in de te onderscheiden gemeenschappen, krijgen prioriteit. Afhankelijk van de bril - republikeins of liberaal - waarmee je naar het politieke ontwerp kijkt, resulteert dat niet alleen in een verschillende kijk op het politieke ontwerp, maar levert het ook een ander beeld van de burger op.

In het liberale paradigma garandeert de staat, onder andere door de constitutionele scheiding van machten, de burger zijn gelijke rechten, zolang deze zich in het nastreven van zijn privébelangen houdt aan de wet. Deze rechten omvatten onder andere: private rechten zoals familie- en vermogensrecht, burgerrechten waaronder bescherming tegen ongeoorloofde staatsinmenging en politieke rechten zoals stemrecht en vrijheid van meningsuiting. Via verkiezingen wordt de samenstelling van de politieke partijen bepaald en van daaruit de regering geformeerd. Op deze wijze komen de privébelangen in geaggregeerde vorm tot uiting in het door de verkiezingen gecreëerde politieke vermogen, een vermogen waaraan het bestuur zijn kracht en richting ontleent.

In het republikeinse model zijn niet de liberale negatief geformuleerde rechten - die de burgers hun individuele rechten geven en vrijwaren van externe dwang - primair, maar wordt een positief recht

¹² Jürgen Habermas, *Constellations* Volume I, No I, 1994, Blackwell Publishers, 108 Cowley Road, Oxford UK, *Three normative models of democracy*, pp. 1 - 10

¹³ Jürgen Habermas *Constellations*, p.1. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: "Politics" is conceived as the reflective form of substantial ethical life, namely as the medium in which the members of somehow solitary communities become aware of their dependence on one another and, acting with full deliberation as citizens, further shape and develop existing relations of reciprocal recognition into an association of free and equal consociates under law.

geformuleerd, namelijk de garantie te worden betrokken bij de vorming van een gemeenschappelijke mening door te participeren in een gemeenschappelijke praktijk die leidt tot politieke wil-vorming. Door dit positieve recht uit te oefenen kunnen de burgers zich eerst transformeren in wat ze willen zijn: namelijk politiek autonome scheppers van een gemeenschap van vrije en gelijke personen om vervolgens als vrije en gelijke burgers overeenstemming te bereiken over de waarden en normen. Waarden en normen die in gelijk belang voor iedereen zijn en in de politieke wil-vorming tot uitdrukking komen.

In het liberale model zijn, volgens Habermas, de menings- en wilsvorming, zowel in de publieke ruimte als in het parlement, de uitkomst van een competitie tussen strategisch handelende collectieven die hun machtspositie trachten te behouden en/of nieuwe pogen te verwerven. De staat dient de voor iedereen gelijke private rechten te beschermen. In het republikeinse model veranderen deze arena's, vanuit een communicatief proces gericht op wederzijds begrip, in agora's voor publiek debat. In de republikeinse kijk behoudt democratie zijn oorspronkelijke betekenis: namelijk het gebruik van de rede, in gezamenlijkheid uitgeoefend door autonome burgers, voor het besturen van de gemeenschap. De staat garandeert daarin de mogelijksvoorwaarden voor de politieke opinie- en wil-vorming die de overeenstemming over de waarden en normen zijn politieke legitimatie geeft. *Dit zijn precies de condities waaronder het politieke proces verondersteld kan worden redelijke resultaten voort te brengen.*¹⁴

In het republikeinse model komen het kantiaanse 'categorisch recht' - handelingsvrijheid die naast de handelingsvrijheid van een ander kan bestaan - en de kantiaanse aangeboren rationaliteit - dat zich ontwikkeld door het debat in de publieke ruimte aan te gaan - tot uiting. Komt in deze zienswijze echter de nadruk te liggen op de gemeenschapsnormen, dan kunnen politieke vraagstukken verenigen tot ethische, dan gaat als het ware de categorische over in een hypothetisch imperatief. De collectieve identiteit komt voorop te staan, wordt doel, met het risico dat de democratische wil-vorming zijn legitieme kracht ontleent aan reeds in de gemeenschap gevormde overtuigingen of vooroordelen. 'Discours theorie' kan dit risico volgens Habermas voorkomen door elementen van het liberale- en het republikeinse-concept in één model te integreren. De democratische procedure die zo ontstaat brengt pragmatische overwegingen, compromissen en discoursen van zelf-begrip en rechtvaardigheid met elkaar in overeenstemming. Een dergelijk procedurele zienswijze weekt de praktische rede los van mensenrechten en/of van het dogmatisch ethisch gedachtengoed van een bepaalde gemeenschap en maakt deze onderdeel van discours-regels en vormen van argumentatie. Op die manier komen lokale groepen, inwoners van landen of andere verbonden, tot het besef welke tradities van belang voor ze zijn, hoe ze elkaar willen behandelen, hoe ze minderheden willen bejegenen etc., als onderdeel van het politieke proces. Volgens Habermas zijn deze aan pragmatische kwesties gekoppelde vragen van zelfbepaling ondergeschikt aan morele vragen.

Morele vragen zijn in de beperkte betekenis van de kantiaanse traditie, vragen die gaan over recht.¹⁵ De vragen die prioriteit hebben in wetgevende politiek gaan over hoe een zaak kan worden gereguleerd in het gelijk belang van iedereen. Het opstellen van normen is vooral een wettelijke aangelegenheid en wordt gelegd langs de meetlat van wat in ieders belang is. En anders dan ethische vragen, zijn vragen van recht in eerste instantie niet gerelateerd aan een speciale in een gemeenschap geldende vorm van samenleven. Een door de politiek bekrachtigde wet van een rechtsgemeenschap moet, wil het als rechtmatig erkend worden, op

¹⁴ Jürgen Habermas, *Constellations*, p.3. Citaat is mijn vertaling van de zin: These are precisely the conditions under which the political process can be presumed to generate reasonable results.

¹⁵ Zie hiervoor m.b.t. de categorische imperatief. Kant geeft verschillende mogelijkheden waarop de categorische imperatief kan worden uitgedrukt. Voor het recht luidt deze: *Handel zodanig dat dat het gebruik van jouw handelingsvrijheid met de handelingsvrijheid van ieder ander tezamen kan bestaan volgens een algemene wet.* Recht bij Kant is handelingsvrijheid die naast de handelingsvrijheid van een ander kan bestaan.

zijn minst overeenkomen met morele beginselen en normen die aanspraak maken op algemene geldigheid die boven de rechtsgemeenschap uitstijgt.¹⁶

Politiek is een zaak van het sluiten van compromissen, waarbij voorkomen moet worden dat ethische- of culturele-waarden die voor bepaalde groepen van belang zijn, maar niet voor de leefgemeenschap als geheel, in de wet worden genormeerd. Gaat men volgens bovenstaand model het politieke debat in, dan wordt de sociale werkelijkheid een belangrijk deel van de politieke bepaling van waarden van waaruit wettelijke normering zijn beslag en de politiek zijn doelgerichtheid kan krijgen. Op deze wijze worden private belangen in overeenstemming gebracht met het algemeen belang en worden universele beginselen van recht gebracht binnen de leefhorizon van gemeenschappen met hun specifieke levenswijze. Het in de staat geïnvesteerde administratieve vermogen, wordt via het communicatieve proces omgezet in de daadkracht van het woord en de sociale culturele werkelijkheid wordt de basis waarop de liberale pijlers uiteindelijk worden gefundeerd en waaraan ze hun draagkracht kunnen ontlenuen.

Deze proceduralistische kijk van Habermas op de deliberatieve democratie - als verwoord in de discours theorie - lijkt de procesgeoriënteerde omschrijving van democratie - als regeringsvorm die ernaar streeft de afstand tussen bestuur en zijn burgers zo veel mogelijk te verkleinen en er tevens voor zorgt dat de plaats van de macht altijd leeg blijft - te benaderen. De sociaal-culturele, aan verandering onderhevige basis voor bestuurlijke daadkracht lijkt beide voorwaarden - afstand verkleinen en leeg blijven van de macht - in theorie te kunnen waarborgen omdat de horizontale basis voorkomt dat òf het administratieve vermogen òf de vrije markt zich als autonome machten, los van de basis, kunnen ontwikkelen. Een ontwikkeling die de weg naar een autonome vrije burger als drager van het algemeen belang zou kunnen ondermijnen. De betrokkenheid in de meningsvorming, die de burgers moet omvormen tot een gemeenschap van vrije en gelijke personen die overeenstemming bereiken over de waarden en normen, moet voorkomen dat de sociale mens onderworpen wordt aan staatsmacht en/of door begeerte verandert in een door de markt gedreven asociale consument.

Habermas meent dat het evenwicht tussen de systeem- en leefwereld ten gunste van de systeemwereld verschuift en de leefwereld door de systemen dreigt te worden gekoloniseerd. Bureaucratisering en juridisering nemen zo de plaats in van de communicatieve rationaliteit. Machtsvrije communicatie zou hier een antwoord op zijn. De *machtsvrije* communicatie lijkt ook een wetgeving te kunnen waarborgen die door vrije en autonome burgers kan worden nageleefd, omdat de autonome burger via het communicatieve proces betrokken is bij het ontwikkelen en legitimeren van de wetten waarmee eenieder kan instemmen: een kantiaans proces.

In het essay *Popular Sovereignty as Procedure* kritiseert Habermas een dergelijk, op deze deliberatieve basis, van *machtsvrije* communicatie en burgerparticipatie gevestigd, constitutioneel democratische bouwwerk. Hij stelt dat:

De instituties van publieke vrijheid staan op de bewegende basis van de politieke communicatie van degenen die, bij het gebruik ervan (de instituties), ze tezelfdertijd interpreteren en verdedigen.¹⁷

Om daar in het vervolg de volgende opmerking, die naar mijn mening naadloos aansluit bij de actualiteit van het heden, aan toe te voegen:

Op dit moment is de controversiële *realisatie* van universalistische constitutionele beginselen een permanent proces geworden dat al aan de gang is bij normale wetgeving. De debatten die

¹⁶ Jürgen Habermas, *Constellations*, p.5. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst:

Moral questions in the narrow sense of the Kantian tradition are questions of justice. The question having priority in legislative politics concerns how a matter can be regulated in the equal interest of all. The making of norms is primarily a justice issue and is gauged by principles that state what is equally good for all. And unlike ethical questions, questions of justice are not related from the outset to a specific collective and its form of life. The politically enacted law of a concrete legal community must, if it is to be legitimate, at least be compatible with moral tenets that claim universal validity going beyond the legal community.

¹⁷ Jürgen Habermas, *Deliberative Democracy*, p. 58. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: The institutions of public freedom stand on the shifting ground of the political communication of those who, by using them, at the same time interpret and defend them.

aan beslissingen voorafgaan vinden plaats onder condities van sociale en politiek-culturele veranderingen waarvan de richting, ofschoon zeker niet toegankelijk voor directe politieke interventie, indirect versneld of afgeremd kan worden. De constitutie heeft zo zijn statische karakter verloren. Zelfs als gesteld kan worden dat de formulering van normen niet veranderd is, dan nog is de interpretatie ervan aan verandering onderhevig.¹⁸

Een antwoord dat tevens Habermas' twijfel weergeeft over de haalbaarheid van een door de politiek bekrachtigde wet, die aanspraak maakt op algemene geldigheid, die boven de legale gemeenschap uitstijgt.

Veel van de ideeën die ten grondslag liggen aan Rawls' publieke rede en Habermas' drie modellen zijn ook terug te vinden in de kritieken van Kant. Rawls meent dat de democratie gedragen wordt door de publieke rede, de rede van zijn burgers. Het betreft een manier van redeneren, kenmerkend voor een democratie, die zich beperkt tot datgene dat gedaan moet worden in het algemeen belang van welzijn en fundamentele rechtvaardigheid. Het is de rede van elke redelijke en rationele actor. Een actor die de beginselen van een democratie begrijpt, onderschrijft en uitdraagt ongeacht zijn *achtergrondcultuur*. De rede die de vrijheid creëert om als samenleving, los van achtergrondcultuur van zijn burgers, beslissingen te nemen. Een rede die voortkomt uit een intellectueel en moreel vermogen, geworteld in de hoedanigheid van zijn menselijke deelnemers. Een vermogen dat de burger in staat stelt zich in het publieke debat te onttrekken aan sociale en culturele invloeden die niet in de nationale staat geworteld zijn. Dit bepaalt de menselijke vrijheid, een vrijheid die begrensd wordt door de nationale sociale en culturele invloeden van het land waarin je geboren en getogen bent. In die zin krijgt Rawls' menselijke vrijheid een nationaal tintje en wijkt het af van de universele beginselen die Kant als a priori aanwezig veronderstelt.

Voor Habermas brengt met name de menselijke natuur om via taal te communiceren de rationaliteit tot ontwikkeling. Uit de analyses komt de mens als politieke actor te voorschijn, een actor die weliswaar verbonden is met en emotioneel betrokken is bij zijn sociale, culturele en maatschappelijke omgeving, maar zich door een rationeel discours in de publieke ruimte kan ontplooien en over zichzelf kan beschikken. Het rationeel discours entameert en stimuleert de ontwikkeling van het intellectueel en moreel vermogen dat in elk mens besloten ligt. Het vermogen dat de mens in staat stelt, als rationele actor, autonoom en verantwoordelijk vorm te geven aan zijn eigen leven en tevens om een rol te spelen bij de vorming en het in stand houden van een rechtvaardige democratische maatschappij.

Dit sluit aan bij Kants idee van rationele actor wiens rationaliteit zich ontwikkelt door het debat in de publieke ruimte aan te gaan. Ook voor Habermas geldt Kants primaat van de niet instrumentele wetenschap (cultural sciences) boven de natuurwetenschap. Joas stelt in relatie tot de ambiguïteit die Habermas ten aanzien van de toenemende technologisering inneemt: *Maar hij klampte zich vast aan het idee dat we een andere vorm van rationaliteit nodig hebben om de technisch-instrumentele rationaliteit aan te vullen.*¹⁹ Een aanvulling die hij ziet door naast het domein van *instrumentele rationele actie*, de systeem-wereld, een domein gereguleerd door communicatieve processen, de leef-wereld, te veronderstellen.

Verskil met Kant is de bepaling en ordening van rechtvaardige waarden die aan politiek moreel handelen en dus aan een rechtvaardige maatschappij ten grondslag liggen. Komen die autonoom, heteronoom of in een versmelting tot stand, m.a.w. komen ze voort uit zelfbeschikking respectievelijk extern, vanuit de gemeenschap bepaald, of uit een combinatie ervan? Dit voorbehoud komt zowel bij Habermas als Rawls in hun analyse tot uiting. Habermas spreekt uit dat het gebruik van de rede, door autonome burgers, voor het juiste evenwicht tussen eenzijdig

¹⁸ Jürgen Habermas, *Deliberative Democracy*, p. 61. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: Rather today the controversial *realization* of universalist constitutional principles has become a permanent process that is already under way in ordinary legislation. The debates that precede decisions take place under conditions of a social and politicocultural transformation whose direction, though certainly not open to control by direct political intervention, can be indirectly accelerated or inhibited. The constitution has thus lost its static character. Even if the wording of norms has not changed, their interpretations are in flux.

¹⁹ Hans Joas and Wolfgang Knöbl, *Social Theory*, p.215. Het citaat is mijn vertaling van: But he clung to the idea that we need another form of rationality to supplement technical-instrumental rationality. (p. 215)

gevormde overtuigingen of vooroordelen enerzijds en algemene geldigheid anderzijds kan zorgen. Rawls, als politiek constructivist, is van mening dat rationele actoren betekenis geven aan hun politieke handelingen. In relatie met Kant schrijft hij daarover

Zeker geldt dat politiek constructivisme zijn inzicht accepteert, dat de principes van praktische rede ontstaan, als we volhouden te stellen dat ze ergens ontstaan, in ons morele bewustzijn als zijnde geïnformeerd door praktische rede. Ze komen nergens anders vandaan. Kant is de historische oorsprong van de idee dat rede, zowel theoretisch als praktisch, zelf-voortbrengend en zelf-bekrachtigend is.²⁰

In zowel het betoog van Habermas als van Rawls blijven autonome en gelijke burgers, als scheppers van (universele) waarden, normen en rechtvaardigheid, burgerlijke zelfbepaling en gelijkheid, de constituerende elementen voor een democratisch bestel.

Habermas ziet de liberale politiek, die zijn oorsprong vindt in het 'common sense' empirisme van John Locke, als een lobbycircuit van private belangen die via het overheidsapparaat omgezet worden in collectieve belangen. Het liberale model legt de nadruk op het individu wiens (welbegrepen) eigenbelang gewaarborgd wordt door de instituties van de staat en de vrije markt. Behalve voor het kanaliseren van private belangen gebruikt de overheid zijn administratief vermogen om de private belangen en de marktwerking te garanderen. De burger is volgens Habermas in deze liberale politieke constellatie allereerst een consumerend individu wiens begeerten de weg naar een autonome vrije burger, als drager van algemeen belang en universele waarden, ondermijnen.

Door het inbrengen, via de weg van *machtsvrije* communicatie, van republikeinse ethische componenten - die aanspraak kunnen maken op algemene geldigheid dankzij het onderliggende rationeel discours - kunnen het algemene belang en universele waarden als universalistische constitutionele beginselen onderdeel worden van de politieke wil-vorming van de autonome zelfbewuste sociale burger. De *machtsvrije* communicatie kan zo de liberale democratie doen overgaan in een deliberatieve vorm daarvan.

Als echter de *realisatie van universalistische constitutionele beginselen*, zoals Habermas meent te zien gebeuren, inderdaad een permanent proces wordt, dan is het universalisme aan de kritiek van de dag overgeleverd en veranderen universalistische constitutionele beginselen in temporale utopische beginselen. De republikeinse basis van de deliberatieve democratie wordt daarmee instabiel, waardoor ook de pijlers, instituties en vrije markt, van de liberale democratie hun draagvermogen verliezen.

In Rawls' liberale individuele benadering vanuit de individu worden de 'onrechtvaardige' aspecten, die Habermas voor het sociale politieke proces van beslissen in het liberale model ziet, weggenomen door een scheiding aan te brengen tussen achtergrond en publieke politieke cultuur - gesymboliseerd door een 'veil of ignorance' - bij het vormgeven aan de democratische rechtstaat. Habermas meent dat te kunnen doen door de 'systeemwereld' gescheiden te houden van de 'leefwereld' en de bemiddeling tussen de twee werelden te laten plaatsvinden via het communicatieve proces van machtsvrije communicatie. Dit laatste doet sterk denken aan Kants oordeelsvermogen dat, zoals in hoofdstuk I is betoogd, een brug zou slaan tussen de zuivere rede en de praktische rede, tussen het natuurlijke domein en het domein van de menselijke vrijheid

Democratie als emergent verschijnsel van hartstochtelijke actoren

Tegen deze kantiaanse morele zienswijze voor het ontstaan van en vormgeven aan een democratie, in het bijzonder tegen de individuele en gemeenschappelijke capaciteit om rationeel normatieve keuzes te maken los van doelen, begeerten en waarden eigen aan een individu en groepen mensen gevormd in een sociale, culturele, technische of wetenschappelijke omgeving,

²⁰ John Rawls, *political liberalism*, Columbia University Press, New York, 2003, p. 100. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: And certainly political constructivism accepts his view that the principles of practical reason originate, if we insist on saying they originate anywhere, in our moral consciousness as informed by practical reason. They derive from nowhere else. Kant is the historical source of the idea that reason, both theoretical and practical, is self-originating and self-authenticating.

kan het nodige worden ingebracht.²¹ Veel van de kritiek zou kunnen worden ondervangen door in de sociale en politieke theorievorming uit te gaan van een filosofie waaruit een geheel ander mensbeeld en een andere genealogie van groepsvorming tevoorschijn komen; een mensbeeld vanwaaruit groepsvorming en politiek - als de aard van de menselijke gemeenschap en bestuur, en relaties tussen het collectief en de individu - naturalistisch tot stand komen. Een filosofie die geen scheidingen toestaat en waarin autocratie, totalitarisme, democratie, (neo) liberalisme, socialisme, communisme, etc. tevoorschijn komen als mogelijke uitkomsten van een sociale orde, opgevat als fragiele en steeds slechts tijdelijk opgeroepen wisselwerking tussen verschillende groeperingen en individuele actoren.

Spinoza's filosofie biedt een dergelijk alternatief. Niet een ontstaan dat kan worden toegeschreven aan aangeboren 'menselijke redelijkheid' of aan een van nature 'voorgeprogrammeerde' weg van zich in de tijd ontwikkelende rationale actoren, maar een ontstaan dat veeleer als resultaat gezien kan worden van een ongewis proces van hartstochtelijke actoren.

Voorafgaand is betoogd dat de mens die uit Spinoza's filosofie naar voren komt opereert als een voortdurend in grootte en richting veranderende kracht, die geheel in dienst staat van het voortbestaan en erop gericht is het lichamelijke vermogen te versterken. Tot dat vermogen behoort ook de rede. Bij Spinoza echter is redeneren of het gebruik van de rede niets anders dan het ordenen van kennis verkregen uit discursief inzicht. Een activiteit die bijdraagt aan het vermeerderen van perspectieven op voortbestaan.

De menselijke krachten zijn echter beperkt in relatie tot andere krachten of modi die de naturende natuur (zie begrippenkader naturende natuur) voortbrengt. De mens kan met die andere modi een relatie aangaan in de vorm van symbiose of anderszins, mens-machine interactie of bijvoorbeeld domesticatie van dieren bijvoorbeeld een bijenvolk, honden, paarden. Maar de belangrijkste relatie, zowel in positieve als negatieve zin, is de relatie met zijn medemens. In positieve zin:

Want, als bijvoorbeeld twee individuele dingen met geheel en al dezelfde aard met elkaar worden samengevoegd, vormen zij een individu dat tweemaal zo sterk is als één afzonderlijk. Voor een mens is dus niets nuttiger dan een ander mens. [...] Heruit volgt dat de mensen die door de rede geleid worden, dat wil zeggen, de mensen die onder de leiding van de rede hun eigen belang zoeken, voor zich alleen verlangen wat zij ook voor de andere mensen begeren. Zij zijn daarom rechtvaardig, trouw en eerlijk.²²

In negatieve zin, omdat de mens die de rede niet in acht neemt, maar wiens hartstochten geheel door zijn verbeelding van de werkelijkheid worden bepaald, niet zonder meer deugdzaam handelt, m.a.w. tegen het belang van zichzelf en van anderen in kan handelen en zo zijn eigen vermogen en het gezamenlijke vermogen kan verminderen of zelfs te niet kan doen.²³ Dit leidt er toe dat Spinoza stelt:

Van de zojuist bewezen stelling levert ook de ervaring dagelijks zo vele en overtuigende bewijzen dat het spreekwoord luidt: de mens is de mens een god. Het gebeurt echter zelden dat de mensen onder de leiding van de rede leven, maar hun toestand is van dien aard dat zij meestal jaloers en elkaar tot last zijn. Toch zijn zij nauwelijks in staat een leven in eenzaamheid te leiden, zodat de meeste mensen instemmen met de definitie dat de mens een sociaal wezen is. Het is inderdaad zo dat de samenleving de mensen veel meer voor- dan nadelen biedt. [...] Toch weten de mensen uit ervaring dat zij door elkaar te helpen veel gemakkelijker de dingen die zij nodig hebben, kunnen bemachtigen en alleen met vereende kracht aan de overal dreigende gevaren kunnen ontkomen.²⁴

Uit dit alles kan worden afgeleid dat er vanuit begeerte (het wezen van de mens) twee wegen ontspringen die beide onvermijdelijke naar een politieke gemeenschap leiden. Een weg die loopt

²¹ Voor een kritische analyse van het werk van Habermas en Rawls wordt o.a. verwezen naar Hans Joas and Wolfgang Knöbl, *Social Theory*, hoofdstukken IX en X respectievelijk hoofdstuk XVIII pp. 484 - 491.

²² Spinoza, *Ethica* deel IV, commentaar bij stelling 18, p. 371

²³ Spinoza, *Ethica* deel IV, stelling 22 - 38, pp. 377 - 399

²⁴ Spinoza, *Ethica* deel IV, commentaar bij stelling 35, p. 391, onderstreping is toegevoegd.

via de deugd of het welbegrepen - tot stand gekomen via *tweede soort van kennis of discursief inzicht* - eigenbelang en een weg die loopt via het herkennen van het goede in de ander (liefde voor elkaar) en of onberedeneerde angst voor de ander en het andere, het verbeelde - tot stand gekomen via *eerste soort van kennis* - eigenbelang dat ons in conflict kan brengen met anderen.²⁵ Spinoza zet, met de regels van het verstand en de idee dat uit de hartstocht 'begeerte' een sociale gemeenschap kan ontstaan, de tot op de dag van vandaag geldende idee van deugdzaamheid en plichtsbesef als voorwaarde voor het ontstaan van een sociale gemeenschap op zijn kop en richt zich met deze regels en zijn commentaar tot de mensen die menen dat het najagen van het eigenbelang *de basis van gewetenloosheid en niet van deugd en plichtsbesef is*.²⁶

Uit het voorgaande volgt dat volgens Spinoza een politieke gemeenschap niets anders is dan een lichaam met een bepaald vermogen. Een lichaam, net als elk lichaam, samengesteld uit andere lichamen, zijn burgers, die zich ontwikkelen in verhouding tot elkaar, in interactie met elkaar en beïnvloed door een meer of minder vijandige omgeving. Een vectoriële optelling van door affecten almaar veranderende krachten; met als uitkomst een groepsgedrag dat de aard van de menselijke gemeenschap en bestuur bepaalt. Gemeenschappelijke voorkeuren, liefde voor de ander, het andere en anderen, binden, maar ook gemeenschappelijke haat bindt. Je zou dus kunnen stellen dat een politieke gemeenschap een emergent verschijnsel is van individuele, maar niet onafhankelijk van elkaar, door hartstochten gedetermineerde politieke actoren. Je kan het groepsgedrag of de aard van de gemeenschap op zich beschouwen, maar je kunt het groepsgedrag ook herleiden tot de individuele lichamen en krachten die de groep constitueren.

Hoe meer de richtingen van de individuele krachten met elkaar overeenkomen, hoe groter het vermogen van het geheel. De uit de gezamenlijkheid ontstane kracht, belichaamt het vermogen van de staat om zich te handhaven. Een vermogen dat tot uitdrukking komt in het voorschrijven van een gemeenschappelijke leefwijze en het uitvaardigen van wetten. Hoe meer gemeenschappelijkheid er van de actoren uitgaat, hoe meer vermogen en hoe groter het gezag dat daaruit spreekt. De ideale situatie is die waarin het gezag er is, maar niet hoeft te worden gehandhaafd. Dit is de situatie van 'vrijheid' waarin de mensen onder leiding van de rede leven, kunnen filosoferen, en de gemeenschappelijke banden en belangen, waaronder veiligheid (vrij van angst), verdeling van welvaart en bescherming van persoonlijke en gemeenschappelijke eigendommen, onderkennen. Hoe verder de gemeenschap zich van deze ideale situatie verwijderd, des te meer de macht - die het overblijvend vermogen nog kan ontwikkelen - genoodzaakt is zich te handhaven hetzij door het uitoefenen van geweld of door het versterken van angst voor de ander, anderen of voor het andere. Een situatie die steeds verder afdrijft van vrijheid en democratie. Het vermogen van de staat zal verdwijnen en er zal een nieuwe revolutionaire situatie ontstaan waarin individuele krachten samenbundelen tot een nieuwe staatsmacht.

Recht is in Spinoza's zienswijze identiek aan macht, kracht of vermogen. Dit geldt voor elk individuele lichaam, maar ook voor de gezamenlijkheid. En juist in de gezamenlijkheid ligt het menselijk vermogen of zijn kracht verborgen:

De aard van het eigenbelang leert ons namelijk een band met mensen aan te gaan, maar niet met dieren of dingen met een andere natuur dan de mens. Zij hebben hetzelfde recht over ons als wij over hen. Sterker nog, omdat ieders recht door zijn kracht of vermogen bepaald wordt, hebben de mensen veel meer rechten over de dieren dan omgekeerd.²⁷

De mens zijn macht is zijn recht en als een dier of wat dan ook meer macht heeft is zijn recht ook groter. Vermogen - en in het verlengde daarvan of eigenlijk gelijkwaardig daaraan recht - is weliswaar variabel en ongelijk verdeeld, maar wel een natuurlijk gegeven. Er geldt altijd het recht van de sterkste. Een levensvatbare samenleving vereist dat mensen elkaar zekerheid geven en elkaar kunnen vertrouwen. Mensen moeten dus, zolang zij denken meer voordeel dan nadeel van de samenleving te hebben, afstand doen van het recht van de sterkste en dat recht in handen

²⁵ Spinoza, *Ethica* deel IV, commentaar 1 respectievelijk commentaar 2 bij stelling 37, p. 393 - 399

²⁶ Spinoza, *Ethica*, deel IV, commentaar bij stelling 18 en opvolgende stellingen tot en met 28, pp. 371 - 381

²⁷ Spinoza, *Ethica* deel IV, commentaar 1 bij stelling 37, p. 395

leggen van de staat. Een staat, die via de wet, gewenst gedrag normeert. Privileges, recht, rechtvaardigheid, onrechtvaardigheid, goed en kwaad, moreel en immoreel ontstaan in de samenleving. De staatsmacht wordt in handen gelegd van degene die is of degenen die zijn belast met het beheer van de staatszaken, maar blijft uiteindelijk altijd in handen van het volk liggen. Verdwijnt de samenhang, dan valt de staat uit elkaar en herneemt ieder of elke groep het recht weer in eigen hand. De democratie is één van de vormen die de staatsmacht kan aannemen. Behoort het beheer van de staat tot een *Raad die gekozen is uit het volk als geheel, dan wordt deze staatsvorm een democratie genoemd*.²⁸

Spinoza laat zowel in de *Ethica* als in zijn *Politiek tractaat* zien hoe dit proces van gemeenschapsvorming via de begeerte, zowel vanuit het verlangen naar de deugd oftewel het welbegrepen eigenbelang, een situatie ontstaan uit kennis en uit redelijk overleg, als vanuit de hartstochten als liefde, haat en angst (bijvoorbeeld voor straf bij wetsovertreding) voor de ander of het andere verloopt. De eerste weg is niet eenvoudig en loopt via kennis, de tweede loopt vooral via wetgeving en handhaving:

Het staat namelijk vast, zoals ik heb aangetoond in mijn *Ethica*, dat mensen noodzakelijk zijn blootgesteld aan affecten en [.....]. Ik heb bovendien aangetoond dat de affecten door de rede beteugeld en getemperd kunnen worden, maar ook dat de weg die de rede ons wijst steil is. Wie zich dan ook inbeeldt dat de menigte, of degenen die over openbare aangelegenheden met elkaar in conflict zijn, ertoe gebracht kunnen worden alleen volgens het voorschrift van de rede te leven, droomt over de gouden eeuw van de dichters of over een sprookje.

Een hartstocht kan namelijk alleen door een krachtigere en eraan tegengestelde hartstocht worden bedwongen en ieder mens wordt van het toebrengen van schade afgehouden door de angst voor een groter nadeel. Op deze wet kan dus een maatschappij worden gevestigd. [.....] Zij moet dus de bevoegdheid hebben een gemeenschappelijke leefwijze voor te schrijven, wetten uit te vaardigen en deze niet door de rede, die geen hartstochten kan remmen [.....], maar door straffen te handhaven. Een gemeenschap nu, die op wetten steunt en de bevoegdheid bezit zichzelf te handhaven, noemt men een politieke gemeenschap, en zij die door haar recht verdedigd worden burgers.²⁹

Hoe groter het vermogen hoe beter de gemeenschap in staat is de rechten van haar burgers in een staat met instituties te ontwikkelen en te (waar)borgen. Uit deze analyse volgt dat de mens, hoewel in wezen hetzelfde maar niet gelijk in vermogen, als burger gelijkheid kan verkrijgen vanuit de krachten die de gemeenschap zijn vermogen geven om dat af te dwingen; krachten waaraan de burgers zelf in positieve of negatieve zin een bijdrage kunnen leveren. Het concept dat lichaam en geest één en hetzelfde zijn komt ook hier tot uitdrukking in de gelijkheid van de gemeenschap en de staat en zijn instituties. Het is één instabiel politiek lichaam (samengesteld uit vele lichamen: de gemeenschap van burgers) en geest (de staat met zijn instituties). Dit krachtenspel constitueert de politiek: de aard van de menselijke gemeenschap en bestuur en relaties tussen het collectief en de individu. Vanuit deze gedachtengang vormen de staat, in het bijzonder de politieke gemeenschap en zijn bestuur, een metastabiel lichaam. Een lichaam dat door onderling overleg ten bate van het algemeen belang bijeengehouden kan worden, door externe oorzaken uiteen kan vallen, maar vooral wordt bedreigd door onenigheid en diversiteit van hartstochten onder zijn burgers.³⁰

Spinoza spreekt ook zijn voorkeur uit voor een maatschappij met een grote mate van openbaarheid van bestuur en een zekere betrokkenheid.

Hoogmoed is kenmerkend voor machthebbers. [.....] Dat er tenslotte onder het volk waarheid noch oordeelsvermogen te vinden is, hoeft niet te verbazen, als het in onwetendheid wordt gehouden over de belangrijkste staatszaken, [.....] Het is dan ook domheid ten top om alle

²⁸ Spinoza, *Politiek tractaat*, 2/16 - 17, p. 149

²⁹ Spinoza, *Politiek tractaat*, 1/5 pp. 142 - 143, respectievelijk Spinoza, *Ethica* deel IV, commentaar commentaar 2 bij stelling 37, pp. 397 - 398

³⁰ Spinoza, *Politiek tractaat*, 6/6, p.168

staatszaken achter de rug van de burgers te willen afhandelen om te verhinderen dat zij zich daar een vals oordeel over vormen en alles verkeerd uitleggen.³¹

Maar er spreekt ook uit zijn werk, onder andere uit hoofdstuk 7/27 waaruit bovenstaand citaat afkomstig is, een waarschuwing, namelijk dat de natuur van eenieder dezelfde is en ieder dus geneigd is de zaak, wanneer daar de gelegenheid toe is, naar zijn hand te zetten. Daarenboven geldt voor alle betrokkenheid: het (welbegrepen) eigenbelang. Aan de basis van welbegrepen staat kennis van de tweede en derde soort. Kennis die toegang geeft tot oplossingen, maar vooral tot het besef van onderlinge afhankelijkheid en de wetenschap dat vrijheid in de zin van autonomie een illusie is, die voortkomt uit een inadequaat idee van de werkelijkheid. In dat besef ligt ook het gevaar van een participatiemaatschappij of deliberatieve democratie verscholen, namelijk dat: *Inspraak zonder inzicht leidt tot uitspraak zonder uitzicht.*³²

Etienne Balibar geeft de onvermijdelijkheid van menselijke gemeenschapsvorming, of die nu via de weg van vurige hartstochten of via de rede loopt, op heldere wijze weer in een schema dat start vanuit de begeerte oftewel het wezen van de mens.³³ In het schema komt tot uitdrukking dat er een alternatieve - dan de hiervoor besproken kantiaanse morele zienswijze - ontstaansgeschiedenis van de maatschappij te geven is, namelijk één waarin de deugd (het redeneren of de rationaliteit in de betekenis van welbegrepen eigenbelang) en de menselijke hartstochten (affectiviteit), de aanjagers van een welvarende gemeenschap zijn. Deze idee gaat diametraal in tegen de sinds Plato gangbare gedachte dat deugd het nastreven van het goede is, en dat de hartstochten een voortdurende bron van conflicten zijn en zo de vorming van elke sociale orde belemmeren of in de weg staan en dus bedwongen moeten worden hetzij door de redelijke ziel of door de staat; een staat die door middel van een of andere sociaal contract in leven wordt geroepen, en elk mens op zichzelf, vrijwillig of gedwongen, afstand laat nemen of doen van zijn natuurlijke impulsen tot handelen. Balibar omschrijft Spinoza's gedachten over de ontstaansgeschiedenis van een gemeenschap als volgt:

Wat het meest nuttige is voor elk mens zijn andere mensen, waarvan de krachten, indien die samengaan met zijn eigen kracht, hem meer veiligheid, voorspoed en kennis zal opleveren. De begeerte voor zelf-behoud betekent vanuit een rationele benadering, voor elk mens, dat hij zou moeten wensen wat goed is voor de anderen en met die anderen een stabiele verbinding willen aangaan. [...], mensen zijn wederkerig nuttig voor elkaar niet in zoverre dat ze identiek en uitwisselbaar zijn (dat ieder de plaats van ieder kan innemen en "de maxime voor zijn handelen als een universele wet kan vaststellen", zoals Kant zoveel later zou zeggen), maar juist voor zover ze van elkaar verschillen in hun "temperament" (*ingenium*), dat wil zeggen, in hun vermogens en hun karakters. [...]

Zoals we gezien hebben, gaat *de affectieve ontstaansgeschiedenis* in tegen de rationale ontstaansgeschiedenis op één belangrijk punt: wil een mens effectief een gemeenschappelijk goed nastreven, dan moet dat goede in zijn verbeelding een zaak van liefde zijn. De liefde die ik voor iets voel neemt toe door het feit dat deze zaak ook geliefd (en daarom verlangd) wordt door anderen, en neemt alleen maar toe, naarmate er meer mensen zijn die ervan houden.

³¹ Spinoza, *Politiek tractaat*, 7/27, p. 187 - 188

³² Stelling bij het proefschrift van een oud collega-promovendus aan de VU, Amsterdam.

³³ Etienne Balibar, *Spinoza and Politics*, Verso, 2008, p. 82

Het samenkomen van al deze affecten en de wederzijdse versterking kan een vorm van sociale binding geven.³⁴

Deze affectieve gang verdient, volgens Balibar op twee punten aanvulling die kort samengevat op het volgende neerkomen:³⁵

- a) De versterking is een objectief voordeel, maar is echter gegrond op een illusionaire werkzaamheid; namelijk mijn verbeelding dat anderen voor de zaak dezelfde liefde koesteren en ook nog op dezelfde manier als ik.
- b) De versterking is ambivalent. Het is namelijk gebaseerd op een gevoel dat ik de zaak (waar mijn liefde of voorkeur naar uitgaat) niet alleen kan verwerven of bewerkstelligen en dat dat alleen lukt met behulp van anderen en tegelijk op mijn angst dat ze me de zaak ontnemen.

Dit maakt deze ontwikkelingsgang gebaseerd op affecten een krachtig, maar tegelijk ook instabiel mechanisme, dat het voordeel van verenigen snel in het tegendeel kan doen omslaan. Liefde voor een zaak en gemeenschappelijke haat voor een andere zaak bindt ook en kan groepen uiteendrijven. Het is helaas een mechanisme dat van links tot rechts, omwille van het doel, als politiek middel in gang wordt gezet.

In het voorwoord op Balibars boek schrijft Warren Montag, literatuurtheoreticus, dat Balibar met de titel *Spinoza and Politics* i.p.v. bijvoorbeeld de titel 'Spinoza en politieke filosofie' duidelijk wil maken dat Spinoza van meet af een scheiding tussen speculatieve en praktische filosofie afwijst. Een scheiding waar het geest-lichaam dualisme een perfect voorbeeld van is, maar ook andere hiervoor beschreven scheidingen die in Spinoza's filosofie geen plaats hebben.

Alle filosofie is politiek, onvermijdelijk belichaamd, ongeacht hoe die (filosofie) zich ook inspant om dit feit te ontkennen, in de praktische vormen van zijn historisch bestaan.³⁶

Een ontkenning die, naar mijn mening, geduid kan worden als een blinde vlek (met verwijzing naar de subtitel van deze these) van vele filosofen. Een blinde vlek die er de oorzaak van is dat een groot aantal filosofen deugd, goed en moraliteit als (a priori) menselijke eigenschappen zien (transcendentiaal) of als eigenschap van transcendente oorsprong, zetelend in een al dan niet onsterfelijke ziel.

Nadat de filosoof Etienne Balibar in zijn *Spinoza and Politics de Tractatus theologico-politicus en Tractatus politicus* heeft besproken, stelt hij zich de vraag of Spinoza zichzelf expliciet de belangrijke vraag stelde naar de onderlinge implicaties van politiek en filosofie. *Heeft hij geprobeerd te verklaren hoe deze twee domeinen zijn verenigd? Het antwoord blijkt ja te zijn.* Om te vervolgen dat Spinoza de grondslagen voor deze politieke geschriften in zijn *Ethica* uitwerkt in

³⁴ Etienne Balibar, *Spinoza and Politics*, Verso, 2008, pp. 110 - 111. Het citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: What is most useful to any man is other men, whose strength, when combined with his own, will provide him with greater security, prosperity and knowledge. The desire for self-preservation therefore rationally implies, for each man, that he should desire what is good for others and want to form a stable association with them. [...], men are reciprocally useful to one another not to the extent that they are identical and interchangeable (that each can take the place of any other and "establish the maxim of his action as a universal law", as Kant was to say some time later), but precisely insofar as they differ from each other in their "temperament" (*ingenium*), that is, in their capacities and their characters.

As we have seen, the *affective genesis* contradicts the rational genesis on one central point: for man effectively to pursue a common good this good must be for each man an object of love in his imagination. The love which I feel for something is increased by the fact that this object is also loved (and therefore desired) by others, and is increased the more, the more people there are who love it. The convergence of all these affects and their reciprocal reinforcement of one another can constitute a form of social bond.

³⁵ Etienne Balibar, *Spinoza and Politics*, Verso, 2008, p. 111

³⁶ Etienne Balibar, *Spinoza and Politics*, p. vii. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: [...] *all philosophy is political, inescapably embodied, no matter how it may strain to deny this fact, in the practical forms of its historical existence.* Ter verduidelijking (filosofie) toegevoegd in vertaling.

een conceptueel kader voor een antropologie (een theorie van de "menselijke natuur").³⁷ In de uitleg over de bevestiging op die vraag is waarschijnlijk ook de oorzaak van de blinde vlek te vinden. Vrij vertaald komt zijn antwoord erop neer dat de natuur in een filosofische systeem vorm krijgt, vooruitlopend op de manier waarop het de begrippen menselijke individualiteit en gemeenschap wil onderbouwen, veelal vanuit een bepaalde politieke, ideële, dystopische, utopische of ideologische stellingname over de menselijke natuur en/of maatschappelijke orde.

Veiligheid, en voornoemde democratische waarden komen tot stand in de samenleving door bundeling van krachten. Ze worden met meer of minder succes in stand gehouden door het bestuur en zijn instituties, die hun vermogen daartoe aan de bundeling ontleen. Ze ontstaan niet uit het feit dat mensen van nature aan elkaar gelijk zijn en ook niet door te wijzen naar een abstracte en anonieme wet of een juridische entiteit. Ze ontstaan door je te laten leiden door de regels van de rede en/of uit emotie, een gevoel van veiligheid dat een gemeenschap verschaft. Een gevoel van veiligheid dat ontstaat door de angst, die men van nature ervaart voor de ander, voor anderen en voor het andere, te mitigeren door te wijzen op het gemeenschappelijke dat we delen en op de onderlinge afhankelijkheid, maar niet door te verwijzen naar rechten waar ieder om universele redenen - welke dat ook zijn mogen - aanspraak op kan maken. Juist dat gezamenlijke kan identiteitspolitiek voorkomen, een politiek die onherroepelijk leidt tot ontbinding van de samenleving. Abstracte begrippen en het teruggeven respectievelijk toekennen van op de op een of andere wijze ontnomen of onthouden universele rechten kunnen dat niet, omdat de natuur geen universele rechten toekent. Het enige recht dat een individu heeft is het door God of de natuur gegeven recht om zijn streven naar voortbestaan kracht bij te zetten vanuit een van nature gegeven, maar niet gelijk verdeeld, vermogen. De macht die van dat vermogen uitgaat is zijn recht. In de samenleving is ieder aan elkaar gelijk omdat we dat via wetten zo hebben vastgesteld.

Wie zich door de rede laat leiden, is vrijer in een politieke gemeenschap waar hij volgens een algemeen geldende wet leeft, dan in eenzaamheid waar hij alleen aan zichzelf gehoorzaamt.³⁸

Zo kan de samenleving, geholpen door de menselijke kunstmatigheid, de mens verlichten van zijn natuurlijke ketenen en een mate van vrijheid voor nu en voor in de toekomst creëren. Balibar sluit zijn studie van Spinoza's filosofie en politiek af met vijf punten van belang voor een angstvrije samenleving.³⁹ Punten die ook in het hieraan voorafgaande aan de orde zijn geweest. Enkele aspecten uit die vijf punten van belang voor wat volgt wil ik tot slot, als conclusie van deze paragraaf, er, vrij vertaald en kort samengevat, uitlichten:

- Vrijheid is noch een geboorterecht, noch iets wat we in het hiernamaals kunnen verwerven. Het is gelegen in het streven tot voortbestaan, in de *conatus*. Als van dat streven wordt uitgegaan, dan is bevrijding altijd begonnen en wordt het het best behartigd door kennis van onze oorzaken.
- Als verbeelding het speelveld van politiek is - een zaak van sociale verhoudingen - en als verwachtingen en angsten van de massa - liefde en haat voor onze "medemens" - onafscheidelijk verbonden zijn in het collectieve geheugen, dan is de staat het noodzakelijk instrument van onze bevrijding.
- Het verschil tussen degenen die worden bestuurd en degenen die besturen is een verschil tussen domineren en gedomineerd worden, een verhouding waarvoor vele verschillende redenen zijn aan te geven. Maar uiteindelijk komt het verschil neer op het monopoly over kennis op het niveau van de staat, in wiens naam gehoorzaamheid wordt geëist. Vanwege de onderlinge afhankelijkheid kan deze situatie eenvoudig worden omgekeerd. De geschiedenis van theocratische staten laat zien hoe het monopolie op kennis verkeert in een monopolie op

³⁷ Etienne Balibar, *Spinoza and Politics*, p. 76. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: [...] *crucial question, that of the reciprocal implications of philosophy and politics. Did Spinoza himself pose this question explicitly? Did he try to explain how these two domains are united? The answer would appear to be yes. In his later work, he went on to elaborate the ideas that had underpinned the arguments of the TTP and the TP into a full-blown conceptual framework for an anthropology (a theory of "human nature").*

³⁸ Spinoza, *Ethica* deel IV, stelling 73, p. 445

³⁹ Etienne Balibar, *Spinoza and Politics*, pp. 122 - 124

onwetendheid (en we kunnen hetzelfde zeggen van de technocratische staten waarin we vandaag leven). Daar staat tegenover, dat die zichzelf vernieuwende instituties ("living institutions), die de democratisering van de staat kunnen bewerkstelligen, ook de instituties zijn die kennis beschikbaar stellen en dus de conditie zijn waar kennis uiteindelijk vorm krijgt. Zij zijn daarom niet eenvoudigweg een externe conditie van kennis en wijsheid, maar een immanente.

HOOFDSTUK IV

De crisis van de westerse democratie

Inleiding

Zoals in de inleiding is aangegeven wil deze scriptie de vraag onderzoeken of het beeld dat men heeft van de mens van invloed is op het waarden- en normenstelsel en zo ja, welke invloed daarvan uitgaat op de democratische praktijken en de daaraan voorafgaande besluitvormingsprocessen. Meer in het bijzonder wil het de vraag onderzoeken óf het mensbeeld, dat de sociale en politieke filosofie hanteert, van invloed is op de praktijk van de politiek. In dit hoofdstuk zal worden beargumenteerd dat niet de rede - in de betekenis die Kant er aan toekent - regeert, maar de verbeelding van een kantiaans verhaal, een driehonderd jaar oud verhaal gebaseerd op een vermeend menselijk transcendentiaal vermogen.¹

Beth als filosoof met een achtergrond in de wiskunde en logica wijst een metafysica gescheiden van de wetenschap in het algemeen en die van Kant in het bijzonder vanuit zijn vakgebieden af. In dit hoofdstuk volg ik een lijn, die meer aansluit bij mij als persoon met een achtergrond in toegepast natuurwetenschappelijk onderzoek, door te kijken naar wat de geschiedenis van het menselijk samenleven ons leert in combinatie met wat ik zelf ervaar en ervaren heb.

Het voorliggende hoofdstuk houdt het voornoemde driehonderd jaar oude verhaal tegen het licht en kritiseert een maatschappelijke ontwikkeling, die zich onder het mom van democratisering lijkt af te zetten tegen kennis als basis voor politieke besluitvorming. Een ontwikkeling die veelal wordt toegeschreven aan opkomend populisme. Een ontwikkeling waarvan men, afhankelijk van de bril waarmee men naar de ontwikkeling kijkt, ook kan stellen dat ze het uiteindelijk gevolg is van het verlichtingsverhaal.

In hoofdstukken I en II zijn twee incompatibele filosofische zienswijzen op de mens besproken: een humanistische of antropocentrische visie, respectievelijk een a-humanistische of naturalistische visie. De gepresenteerde humanistische visie baseert zich op het gedachtengoed van Kant en de naturalistische visie op dat van Spinoza aangevuld met inzichten van Plessner. In hoofdstuk III zijn verschillende sociale en politieke filosofische theorieën - zich baserend op een humanistische respectievelijk naturalistische filosofische kijk op de mens - aan de orde gekomen.

Belangrijke verschillen in de visies zijn terug te voeren op de scheiding die Kant aanbrengt tussen filosofie en wetenschap. Een scheiding met gevolgen voor de inzichten over de reikwijdte van het verstand, de aard van de menselijk rede, de plaats van de mens in het geheel van de natuur, de vrije wil en de betekenis van moraliteit en emoties en het belang dat men aan die betekenis toekent op het menselijk handelen. Hoofdstuk I, II en III samenvattend komt het er in het kort op neer dat Kant stelt dat het verstand beperkingen oplegt aan de ervaring. Ruimte, tijd, oorzaak en gevolg zijn (aangeboren) a priori begrippen die het verstand aan de waarneming toevoegt. De verstandssynthese van waarneming en a priori begrippen levert maar in beperkte zin menselijke kennis op. Er is echter nog een hogere orde van menselijk kenvermogen: de rede. De zuivere rede geeft de mens de mogelijkheid zich oordelen te vormen buiten de zintuigelijke ervaring om. De praktische rede geeft de mens de mogelijkheid, anders dan dieren, hartstochten ondergeschikt te maken aan rationale principes en buiten externe bepalingen om moreel te handelen. Deze laatste mogelijkheid postuleert de vrije wil, geeft de mens waardigheid, verheft hem boven de natuur en bepaalt zijn vrijheid tot handelen oftewel zijn autonomie. Niet de hartstochten veroorzaken moreel handelen, maar moreel handelen komt, in deze zienswijze, tot uiting in de mogelijkheid van vrije keuze die aan het handelen voorafgaat. De praktische rede zal uiteindelijk ook in staat zijn een

¹ Recent verschenen essays en boeken van historici laten zien hoe gebeurtenissen - van natuurlijke of antropogene aard, die grote impact hebben op gemeenschappen - elke keer een nieuw verhaal doen ontstaan. Een verhaal waar groepen mensen hun vermogen om met Habermas te spreken hun bezieling aan ontlenen om aan de nieuw ontstane situatie het hoofd te bieden of er richting aan te geven. Steeds opnieuw maken kennisniveau en technische ontwikkelingen daar deel van uit doordat ze andere onderlinge verhoudingen mogelijk maken, een ander krachtenveld creëren. Voorbeelden zijn het filosofisch essay van Philipp Blom, *Het grote wereldtoneel: Over de kracht van de verbeelding in crisistijd*, De Bezige Bij, Amsterdam, 2020; Yuval Noah Harari, *Sapiens: Een kleine geschiedenis van de mensheid* en *Homo Deus: Een kleine geschiedenis van de toekomst*, Thomas Rap, 2018

revolutie in ons wetgevend proces te bewerkstelligen. Een revolutie die ons in staat stelt om wetten voort te brengen waaronder de vrijheid *volstrekt met zichzelf* harmonieert.

Deze kantiaanse gedachtengang over de mens vindt zijn vertaling in theorievorming over (deliberatieve) democratische ontwikkelingen met als genoemde theoretische modellen die van Habermas en Rawls; modellen waarin burgers de autonome scheppers zijn van zaken die de democratie vormgeven waaronder (universele) waarden, normen, rechtvaardigheid, burgerlijke zelfbepaling en gelijkheid.

Bij Spinoza daarentegen zijn filosofie en wetenschap één, is de rede geen hogere orde van menselijk kenvermogen die de mens in staat stelt te oordelen en te handelen buiten de zintuiglijkheid om, maar een vermogen dat tot uiting komt en zich ontwikkelt in de zoektocht naar wat nuttig is voor overleven. Redeneren of gebruik van de rede is niets anders dan het ordenen van kennis verkregen uit discursief inzicht. Een gebruik dat in staat stelt kennis op te doen over de wereld en daar denkbeelden over te ontwikkelen. Denkbeelden die de gemoedstoestand bepalen; een immer, door de fysieke en sociale omgeving geactualiseerde gemoedstoestand die het handelen bepaalt. Er is geen vrije wil. Kennen, willen en verstand zijn één en hetzelfde, het is het vermogen om te ontkennen of te bevestigen dat iets bijdraagt aan het voortbestaan in welbevinden. De natuur kent geen goed en kwaad, moraliteit is niet aangeboren, maar sluit aan bij het verhaal dat in de samenleving ontstaat over goed en kwaad. Een verhaal, een discours, dat de constituenten van de samenleving verbindt, dat bevestigt of ontkent wat bijdraagt aan het voortbestaan in welbevinden van de individu in die samenleving en van die samenleving als geheel. Spinoza wil laten zien dat het ontstaan van een politieke gemeenschap kan worden gezien als resultaat van een ongewis proces van hartstochtelijke actoren. Hoe beter de mensen hun gezamenlijke belangen onderkennen en op elkaar afstemmen, of hoe meer mensen leven onder de *voorschriften van de rede*, hoe meer gezag van het politieke bestuur uitgaat bij het uitvoeren en handhaven van wetten. Wetten die democratische waarden kunnen waarborgen, zolang het gezamenlijk (welbegrepen) eigenbelang dat in voldoende mate toelaat.

Plessner legt in de formulering van zijn drie antropologische wetten de verbinding met de hierboven genoemde kennis. Antropologische wetten die de mens zijn natuurlijke kunstmatigheid, bemiddelde onmiddellijkheid en utopische positie beschrijven. Natuurlijke kunstmatigheid, in de vorm van technologie, maakt het mogelijk de binnenwereld, de buitenwereld en de gezamenlijke wereld te exploreren, te exploiteren en om zich onafhankelijk van de omgeving te 'verbeelden' oftewel zich boven de natuur verheven te wanen. De verbinding met kennis krijgt extra betekenis als men bedenkt dat voortbrengsels van de wetenschap-technologiespiraal - in de vorm van drugs, geneesmiddelen, medische apparatuur, social media, artificiële intelligentie, virtuele realiteit, genetische manipulatie, etc. - onze binnenwereld binnendringt en vormt. Dit vormen geldt ook voor onze buitenwereld en gezamenlijke wereld, met inbegrip van de 'verbeelding' daarover. Deze werelden worden - door en met de ons ten dienste staande technische hulpmiddelen - op voorziene en onvoorziene wijze vormgegeven en bepalen mede onze denkbeelden en zo onze gemoedstoestand. Een vormgeving, 'verbeelding' en gemoedstoestand die soms op onheilspellende wijze ons individuele en gemeenschappelijk voortbestaan beïnvloeden. Kort samengevat verwoordt de Mul dit in de in hoofdstuk II gegeven citaten naar aanleiding van Plessers drie antropologische wetten, als onbedoelde neveneffecten en het creëren van illusionaire technische, religieuze en seculaire hoop.

2020 in retrospect

Een aantal ogenschijnlijke los van elkaar staande gebeurtenissen markeren het jaar 2020: het virulente Covid-19 virus, de Nobelprijs voor de natuurkunde, de film *A life on Our Planet* van David Attenborough, de presidentsverkiezing in Amerika, en de Brexit. In wat deze vijf gebeurtenissen, door de focus van mijn bril, markeert en met elkaar verbindt, krijgen Plessers antropologische wetten en Spinoza's theorie van de menselijke natuur een hedendaags sociaal en politiek gezicht. Een gezicht dat de ideeënwereld die ten grondslag ligt aan Kants ideeën over de mens en de gevolgtrekkingen daaruit voor de bestendigheid van de (deliberatieve) democratie op losse schroeven zet; een gedachte die zijn schaduw vooruitwerpt.

Het in het voorjaar opgedoken virus Covid-19 heeft wereldwijd geleid tot vele honderdduizenden doden en grote maatschappelijke en economische ontwrichting. Covid-19 was ook aanleiding voor de cartoon die op de titelpagina staat afgebeeld. Een cartoon die opeenvolgende crises verbeeldt die mede veroorzaakt zijn door het exploiteren van onze gezamenlijke leefwereld en besloten liggen in de wetten van de natuur. Crises die ook op indringende wijze in beeld zijn gebracht door de rasoptimist David Attenborough in zijn recent uitgebrachte film *A life on Our Planet*. De film begint met een dystopisch vooruitzicht en eindigt met een optimistische boodschap. Het dystopisch vooruitzicht is gebaseerd op de wetenschappelijk en technologisch mogelijk gemaakte explosieve bevolkingsgroei en ongebreidelde consumptiedrift en de overall merkbare ecologische gevolgen daarvan. Het optimisme is gebaseerd op diezelfde wetenschappelijke en technische vooruitgang die ook de mogelijkheden biedt om de bevolkingsgroei en ecologische gevolgen te beteugelen zo vertelt Attenborough ons.

Begin en eind van de film zijn geënceneerd in Tjernobyl. Tjernobyl, de plaats waar in 1986, als gevolg van een bedieningsfout bij de opstart van de daar gesitueerde kerncentrale, de grootste ramp met een kernenergiecentrale ooit heeft plaatsgevonden. Schattingen van het aantal doden tengevolge van deze kernramp lopen sterk uiteen.² Deze kernramp gaf toentertijd een boost - bij sociale en politieke filosofen - aan belangstelling voor het in 1986 verschenen boek *Risk Society, Towards a new Modernity* van de socioloog Ulrich Beck, een boek waarin op wat volgt zal worden teruggekomen.

Een ander in het oog springende gebeurtenis was de toekenning van de Nobelprijs voor natuurkunde aan drie natuurkundigen voor hun onderzoek aan zwarte gaten. Zwarte gaten ontstaan als zware sterren aan het eind van hun levensduur in elkaar storten, een theoretische en inmiddels experimenteel bevestigde gevolgtrekking uit de algemene relativiteitstheorie. Een theorie die gebaseerd is op niet-euclidische meetkunde en differentiaalmeetkunde. De relativiteitstheorie kwam voort uit een wiskundige en rationele analyse, maar werd pas breed aanvaard in de gemeenschap van natuurkundigen toen metingen tijdens een zonsverduistering in 1919 de eerste experimentele bevestiging van deze theorie lieten zien. Tot op de dag van vandaag hebben de speciale- en algemene relativiteitstheorie - die ook de wet van de zwaartekracht van Newton verving - alle experimentele toetsen doorstaan.

Een derde belangrijke gebeurtenis was de presidentsverkiezing in de Verenigde Staten. Een verkiezing die de sociale en politieke status-quo en fragiliteit van de democratie in (Amerika) weerspiegelt. Ongeacht de uitslag zal deze verkiezing en wat eraan voorafging, niet alleen zijn stempel op de Amerikaanse democratie drukken, maar ook op democratieën in de rest van de wereld. Democratieën die gedragen worden door de kracht van hun instituties als voorbereiders en uitvoerders van overheidsbeleid en bewakers van democratische waarden. Een kracht die mede is gebaseerd op het vertrouwen dat mensen hebben in vrije nieuwsgaring en in de kennis die instituties kunnen mobiliseren. En juist het vertrouwen in kennis, althans wetenschappelijk verworven kennis, staat al vele jaren onder druk. Dit onder druk staan uit zich op vele manieren: protocollering en juridisering van vele sectoren in de samenleving, complottheorieën, hoaxes, 'alternatieve feiten', etc. Uitingen, die elk op eigen wijze, wantrouwen opwekken bij grote groepen mensen tegen kennis als leidraad voor het herleiden van gevolgen naar de oorzaken. Een wantrouwen mede gevoed door de inmiddels gewezen Amerikaanse president met grote gevolgen onder andere voor het verloop van de Covid-19 pandemie met name in Amerika, de wereldwijde klimaatdoelstellingen en de Europese politiek. Het wantrouwen tegen discursief inzicht en op feiten gebaseerde kennis lijkt zich te verbreden tot een wantrouwen tegen de onafhankelijke pers. Eliza Mackintosh formuleert dit wantrouwen in een analyse voor CNN als volgt: *Wie de Amerikaanse verkiezingen ook wint, het probleem van 'fake news' is niet meer uit de wereld weg te denken*. In de analyse haalt ze het volgende citaat aan van Marietje Schaake, international policy director at Stanford University's Cyber Policy Center:

² De spreiding in de schattingen komt onder ander door verschillende interpretaties van de dosis-effectrelatie voor kleine doses. De dosis-effectrelatie is de ontvangen hoeveelheid straling en hun effect op het krijgen van een effect, in dit geval kanker, met dodelijke afloop.

Nooit tevoren heeft een leider in het hoogste ambt in een van de werelds meest machtige, zo niet de meest krachtige, democratieën, zelf de sloophamer ter hand heeft genomen, om aan te vangen met het afbreken van de meest elementaire beginselen waar het land eens zo trots op was om ze te verdedigen. 'Wie er ook wint. Ik denk dat het ook erg moeilijk zal worden om dat te herstellen, als dat al mogelijk is.'³

Hoe belangrijk vertrouwen in de instituties en een vreedzame overgang van de macht voor een democratie is, laten de gebeurtenissen rond deze verkiezingen zien. De politiek moest zich uiteindelijk verlaten op de instituties - onder andere justitie, veiligheidsdiensten en het militaire apparaat - om de wil van een meerderheid van het volk gestalte te kunnen geven en een vreedzame machtswisseling mogelijk te maken. Ook laat de aanloop naar de verkiezingen zien dat als de nadruk komt te liggen op de gemeenschapsmores, de collectieve identiteit voorop komt te staan en tribale neigingen de overhand krijgen. Angst voor de ander, anderen of het andere doet het wederzijds begrip ineenschrompelen. Veiligheid, democratische waarden en vreedzame machtsoverdracht, allemaal kenmerken van een democratie, stonden en staan onder druk door, wat Spinoza zou duiden als, kennis van de eerste soort of de 'verbeelding' van de werkelijkheid; in dit geval van miljoenen mensen. Een verbeelding, die wordt gevoed door leugens en fake news, geloofd en 'bemind' door velen, zaken die de emoties angst en haat versterken en het democratische lichaam - De Verenigde Staten van Amerika - door het handelen van zijn burgers vanuit die emoties, bedreigt. Een lichaam dat door het ontbreken van overleg ten bate van het algemeen belang aan vermogen verliest, met alle nationale en internationale gevolgen van dien.

En tenslotte is er nog de Brexit - de uittreding van het verenigd koninkrijk uit de Europese Gemeenschap - die zijn beslag heeft gekregen op 31 december 2020. Een scheidingsproces, dat niet los kan worden gezien van Amerikaanse nationalistische politieke ontwikkelingen en dat mede zijn ontstaan dankt aan opgekropt en door de tabloids opgeklopt wantrouwen tegen de in dit geval Brusselse instituties. Een wantrouwen dat een geestestoestand bij grote groepen mensen creëerde waarop een politiek antwoord moest komen. Dat antwoord kwam er in 2016 in de vorm van een referendum, een initiatief dat als hét voorbeeld van burgerparticipatie wordt gezien. Een gebeurtenis met als uitkomst een ja tegen de Brexit. Een uitkomst die ook in dit geval de kracht van fake news op de publieke meningsvorming laat zien. Een uitkomst die een gezamenlijke Europese aanpak voor het mitigeren van mondiale problemen belemmert en alleen daarom al ingaat tegen het lange termijn eigenbelang van vele pro-Brexit stemmers.

Het zijn gebeurtenissen die de fragiliteit van de democratie verbinden met een 'verbeelding' van de werkelijkheid, met inadequate ideeën, met het onvermogen tot kritische reflectie en discussie, bij grote groepen mensen. Het illustreert tevens voor mij de neiging van veel filosofen om uitspraken te willen doen over een transcendentale 'waarheid' zonder die uitspraken te toetsen aan de waarneembare 'werkelijkheid'. Een neiging die Spinoza in de zeventiende eeuw aan de kaak stelde en die in de achttiende eeuw met Kants copernicaanse of antropologische wending in de filosofie zijn herintroductie meemaakte. Een wending die tevens een scheiding tussen filosofie en wetenschap inluidde. Neiging en scheiding die ook tot uitdrukking komen in Kants vier paren *conflicterende transcendentale eigenschappen* (Antinomieën)⁴, en doorklinken in de uitspraak van de Boer aan het eind van haar toelichting op Kants derde antinomie: *bestaat er menselijke vrijheid*,

³ CNN news van 25 oktober 2020, <https://edition.cnn.com>. Citaat is mijn vertaling van de volgende teksten: No matter who wins the US election, the world's 'fake news' problem is here to stay. [...] Citaat Marietje Schaake, international policy director at Stanford University's Cyber Policy Center: Never before has a leader in the highest office in one of the world's most powerful, if not the most powerful, democracies, taken the hammer himself, to start breaking down the very principles that the country once was proud to defend. "No matter who wins. I think it's also going to be very hard to repair, if it's even possible."

Zie ook commentaar van Ivana Kottasová journalist CNN October 26, 2020: [US Republicans are starting to look a lot like authoritarian parties in Hungary and Turkey, study finds](#). US Republicans are starting to look a lot like authoritarian parties in Hungary and Turkey, study finds. A study van the V-Dem Institute at the University of Gothenburg in Sweden. The study, the largest of its kind, looked at the shifts in the identity of political parties across 169 countries between 1970 and 2019, based on the assessments of 665 experts who considered 30 detailed indicators in their research.

⁴ Voor een uitleg van het door Kant ingevoerde begrip Antinomie wordt verwezen naar: Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, pp. 454 - 489.

In de praktijk zien we echter dat de strijd die in Kants tijd woedde nog lang niet gestreden is. Door de uitkomsten van hedendaags neurologisch en genetisch onderzoek lijkt er niet veel over te blijven van onze vrijheid. Kant leert ons dat we onszelf en andere mensen desondanks altijd als vrije wezens kunnen blijven zien.⁵

De laatste zin vormt een vreemd contrast met de zin daarvoor. Moet uit dit contrast opgemaakt worden dat de filosoof de Boer Kant ziet als profeet van het humanisme? Of kan het beschouwd worden als een voorbeeld van de breuk tussen wetenschap - die immers leert dat de mensen geen vrije wezens zijn - en filosofie. Ik veronderstel het laatste.

Opgeleid in de traditie van de natuurwetenschappen is voor mij echter het meest illustratief voor de finaliteit van de scheiding tussen filosofie en wetenschap de tweede genoemde gebeurtenis van 2020, de toewijzing van de Nobelprijs voor natuurkunde. Het brengt de onthouding van de Nobelprijs voor natuurkunde aan Einstein voor zijn relativiteitstheorie bij mij in herinnering. De theorie die zwarte gaten voorspelde, maar ook kern-, waterstofbommen en kerncentrales zoals die in Tjernobyl mogelijk maakte.

De Nobelprijs die Einstein in 1921 kreeg toegekend en in 1922 mocht ontvangen, was niet voor zijn, in die tijd meest tot de verbeelding sprekende, relativiteitstheorie, maar voor het foto-elektrisch effect; een theorie waarin Einstein het begrip energiekwantum introduceerde (nu bekend als foton). De theorie gaat uit van het golf-deeltje dualisme van licht. In filosofische termen zou men het golf-deeltje dualisme een vorm van substantiëmonisme kunnen noemen (zie golf-deeltje dualisme van het elektron in hoofdstuk II). De relatie die het foto-elektrisch effect verklaarde, luidde de geboorte van de kwantummechanica in.

Einstein kreeg de Nobelprijs niet voor zijn relativiteitstheorie, omdat de toen beroemde en invloedrijke Franse filosoof Henri Bergson de theorie ter discussie stelde en het Nobel Comité ervan wist te overtuigen dat de relativiteitstheorie behoort tot de epistemologie, tot de filosofie en niet tot de natuurkunde. Op de back-cover van *The Physicist & the Philosopher*, wordt het debat dat daarover tussen Einstein en Bergson werd gevoerd kort samengevat:

Bergson, die als filosoof roem had verworven met zijn betoog dat tijd niet alleen vanuit de optiek van de wetenschap moest worden begrepen, bekritiseerde Einstein's theorie over tijd, als zijnde een metafysica geënt op wetenschap, één die het intuïtieve aspect van tijd negeert.

The Physicist and the Philosopher vertelt het bijzondere verhaal over hoe het explosieve debat ons begrip van tijd transformeerde en een breuk veroorzaakte tussen wetenschap en de geestwetenschappen die tot op de dag van vandaag voortduurt.⁶

Drie aspecten verbinden deze toewijzing van de Nobelprijs met Kants filosofie:

Ten eerste zijn ruimte en tijd geen a priori universele eigenschappen van het menselijk bewustzijn. Ruimte en tijd zijn geen aparte begrippen, maar met elkaar verknoot. Het universum, ruimte-tijd, is een eigenschap los van de mens en zijn verstand.

Ten tweede is de euclidische meetkunde niet a priori, maar behoort tot één van de mogelijke - echter in zijn mogelijkheden beperkte - wiskundige logische systemen voor de beschrijving van de uitgebreidheid.⁷ De toen nog theoretische consequenties van Einsteins werk bepalen voor een belangrijk deel onze huidige kennis en ons handelen, nu directer, dat wil zeggen met kortere tijdsintervallen, dan ooit tevoren. Van laser, computer, kwantumcomputer, MRI, internet, smart

⁵ Karin de Boer, *Kants Kritiek van de zuivere rede*, Boom, Amsterdam, 2014, p.133. Onderstreping toegevoegd

⁶ Jimena Canales, *The Physicist & the Philosopher: Einstein, Bergson, and the Debate That Changed Our Understanding of Time*, Princeton University Press, 2016. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: Bergson, who gained fame as a philosopher by arguing that time should not be understood exclusively through the lens of science, criticized Einstein's theory of time for being a metaphysics grafted on to science, one that ignored the intuitive aspects of time. *The Physicist and the Philosopher* tells the remarkable story of how this explosive debate transformed our understanding of time and drove a rift between science and the humanities that persists today.

⁷ E.W. Beth, *Verleden en toekomst der wetenschappelijke wijsbegeerte* pp.61 - 62. Beth zegt daarover: Ook hier geldt, dat de schijn bedriegt. [...], is gebleken, dat Euclides opsomming van de beginselen van de meetkunde verre van volledig is geweest. [...]. Bovendien is het mogelijk niet slechts formeel-sluitende, maar tevens wetenschappelijk waardevolle theorieën op te bouwen waarvan de axioma's in strijd zijn met evidente inzichten. [...]. Wij moeten dus concluderen, dat de moderne wiskunde en natuurkunde niet aan Aristoteles' wetenschapsleer beantwoorden.

phone tot global positioning, ze komen als technische mogelijkheden voort uit de toen ontwikkelde theorieën. Het zijn maar enkele voorbeelden van hoe de wetenschap-technologiespiraal het leven in zijn greep heeft gekregen. De enige beperkingen die aan onze kennis en technische mogelijkheden lijken te worden gesteld, zijn de wetten van de natuur en niet de synthese die het verstand aan de empirische aanschouwingen oplegt.

Ten derde heeft de filosofie zich met de interventie van Bergson bij het toekennen van de Nobelprijs voor natuurkunde, definitief afgescheiden van de natuurwetenschap en daarmee van de werkelijkheid die voor ons - door middel van zintuigelijke ervaring en rationalisatie daarvan - toegankelijk is. Een scheiding, in gang gezet met de wedijver tussen natuurwetenschap en filosofie, die Kant, als filosoof, met zijn drie kritieken introduceerde, teneinde in aanraking te komen met voor de wetenschap ontoegankelijke kennis. Kennis, die inmiddels ook in de neurologie en gedragswetenschappen door de inzet van moderne technische hulpmiddelen empirisch toegankelijk wordt gemaakt (zie ook noot 7 Inleiding). De basis waarop Kant zijn filosofie over de mens en zijn handelen heeft gebaseerd lijkt met de voortschrijding van wetenschap en techniek onderuitgehaald. Bergson parafraserend zou je kunnen stellen dat Kant metafysica heeft bedreven die geënt was op parawetenschap.

Bij dit alles dient te worden opgemerkt dat Bergson in 1927 de Nobelprijs voor literatuur kreeg en geen aanhanger was van Kants deugdethiek. Ook trok hij de betekenis van de relativiteitstheorie voor de natuurkunde niet in twijfel. Hij maakte bezwaar tegen bepaalde filosofische uitbreidingen van relativiteit. Hij beschouwde zijn eigen filosofische project als 'boven-intellectueel'.⁸ *Bergson leidde het gevecht tegen een vermeende inbreuk van de fysica op de filosofie - een gevecht dat makkelijk vele jonge nieuwelingen aantrok.*⁹ Dit roept de vraag op of Bergson zichzelf de rol toebedeelde, die daarvoor door Kant werd vertolkt.

Met de ontwikkeling van de ruimtevaart, commerciële kerncentrales, computers, televisies, etc. leken de natuurwetenschappen het primaat op het modelleren van de werkelijkheid ca. 40 jaar na het debat tussen Einstein en Bergson definitief te hebben verkregen. Niets is echter minder waar, het metafysisch denken heeft zich met Kants duiding van de praktische rede en de menselijke autonomie diep genesteld in de sociale en politieke 'werkelijkheid'. Een antropocentrische 'werkelijkheid' die in combinatie met de wetenschap-technologiespiraal tot een ongewisse uitkomst leidt, of zoals Jos de Mul het heeft geformuleerd: *dat de hoop om natuur en samenleving te beheersen, maar ook de religieuze en seculiere hoop om in genade het ultieme heil te ontvangen dan wel in de toekomst zelf te realiseren, een illusie is.*¹⁰(vergelijk hoofdstuk II)

Een 'werkelijkheid' en utopische positie die zich echter niet kunnen onttrekken aan de wetten die de natuur de mens oplegt. Covid-19 en de reactie van mensen daarop laat dat zien. 'Social distancing', 'intelligente lockdown' begrippen die direct lijken te volgen uit de categorisch imperatief *Handel zodanig dat het gebruik van jouw handelingsvrijheid met de handelingsvrijheid van ieder ander tezamen kan bestaan volgens een algemene wet* zijn niet aangeboren, zijn niet vanzelfsprekend, maar moeten worden aangeleerd, geprotocolleerd en gehandhaafd. Covid-19 vertegenwoordigt nog een relatief gering risico, mede omdat het gevaar verschilt van persoon tot persoon. Het risico voor de mensheid is vooralsnog beperkt. Er liggen echter grotere gevaren voor de mensheid op de loer, laat *A life on Our Planet* zien en de kans op het tot uiting komen van die gevaren wordt door ons handelen met de dag groter. De kernenergieramp in Tjernobyl zinkt daarbij in het niet, zeker vanuit het ecosysteem bezien, laat Attenborough ons weten. Gegeven de noodzaak om de oorzaken van klimaatverandering te mitigeren, was de emotionele reactie om kerncentrales te sluiten en het onderzoek naar inherent veilige kerncentrales op een laag pitje te zetten op zijn minst betwistbaar, kunnen we met de kennis en bedreigingen van nu zeggen.

⁸ Jimena Canales, *The Physicist & the Philosopher*, p.35

⁹ Jimena Canales, *The Physicist & the Philosopher*, 36. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: Bergson led the fight against a perceived encroachment of physics on philosophy - a fight that easily attracted young recruits.

¹⁰ Jos de Mul, Carola Dietze, *Helmuth Plessner, leven en werk*, Jos de Mul, *Inleiding* p. 21, respectievelijk p. 22

Zoals in hoofdstuk III beschreven, brachten, volgens Habermas, de Amerikaanse en Franse revoluties een geestestoestand op gang die een nieuwe politieke praktijk creëerde gebaseerd op moderne, wereldse en post-metafysische concepten als zelfbeschikking en zelfontplooiing en vertrouwen in een rationeel discours. Ook is beargumenteerd dat Kant met zijn Kritieken deze bezieling voorzag van een filosofisch kader, van een verhaal over het menselijk kenvermogen en het menselijk (teleologisch) handelen: een optimistische en utopisch verhaal.¹¹ Een verhaal dat zijn bezieling mede putte uit de in gang gezette wetenschap-technologiespiraal met als toenmalig zichtbaar hoogtepunt de eerste wereldtentoonstelling in 1851.¹² Een verhaal dat filosofen nog steeds aanspreekt zoals onder andere blijkt uit het voornoemde citaat van de Boer.

Met zijn uitspraak *Durf te denken, sapere aude*, voorvoelde Kant de ontwikkeling die de moderne mens doormaakte scherp aan. Van Oenen formuleert dat in zijn boek *Overspannen Democratie* als volgt:

Naar mijn idee is democratisering de politieke implicatie van het proces van emancipatie, zoals dat in gang gezet is in de Verlichting vanaf midden zeventiende eeuw. Emancipatie betekent, zoals Immanuel Kant het klassiek formuleerde, voor jezelf durven denken (*sapere aude*) en niet afhankelijk zijn van bevoogding door anderen. [...]. Belangrijk is dat dit proces van voor jezelf denken noodzakelijkerwijs ook een sociaal proces is. Niemand kan in zijn eentje verlicht zijn of worden, zoals Kant ook al onderkende. Voor jezelf denken doe je samen met anderen - al is het maar omdat je die anderen nodig hebt als publiek om je opvattingen aan te verwoorden en te verantwoorden.¹³

Kant meende dat de mensheid met zijn cultureel overdraagbaar erfgoed in een proces van verlichting tot perfectie kan komen. Een teleologisch proces gekenmerkt door opeenvolgende stadia: Ten eerste: de verdere ontwikkeling van de menselijke aanleg voor het gebruik van de rede. Ten tweede: het ontstaan van de perfecte civiele constitutie, te bereiken via gezamenlijke inspanning van zelfwetgeving in de publieke ruimte. Ten derde: de verankering daarvan in de instituties van de burgerlijke samenleving. En ten slotte: door het bereiken van een kosmopolitisme conditie - dat wil zeggen een juridisch orde tussen staten - die mogelijk maakt dat verschillen via de wet worden beslecht.¹⁴ Deze gedachtegang is nog steeds van betekenis in de politieke filosofie en is min of meer in analogie met bovenstaande citaat van van Oenen. Zoals vermeld in hoofdstuk I liggen Kants ideeën ook ten grondslag aan de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (UVRM) en de oprichting van de Verenigde Naties (VN). In het Handvest van de VN worden deze UVRM en de kantiaanse waardigheid en de waarde van de mens bevestigd. We zien, zoals beargumenteerd in hoofdstuk III, de kantiaanse begrippen ook terug in de geïdealiseerde modellen voor een deliberatieve democratie van Habermas en Rawls.

Artikel 1 van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens luidt: *Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren. Zij zijn begiftigd met verstand en geweten, en behoren zich jegens elkander in een geest van broederschap te gedragen.*

De problemen waar de mens het hoofd aan moet bieden vragen om een mondiale aanpak. Een aanpak in VN verband waarin niet de menselijke waardigheid, maar juist het streven naar voortbestaan, als universeel beginsel erkend en onderkend zou moeten worden.

Zeker zijn mensen begiftigd met de rede - in de betekenis dat de mens de mogelijkheid heeft kennis te vergaren over de wereld en zijn aanwezigheid daarin -, maar dat maakt de mens nog geen gewetensvol en redelijk wezen, geen rationele actor. En juist nu rationeel handelen zo nodig

¹¹ Zie hoofdstuk I van deze scriptie: *Het onderscheid tussen filosofie en wetenschap: Kants antropocentrisme*.

¹² <https://nl.wikipedia.org/wiki/Wereldtentoonstelling>: De wereldtentoonstellingen zijn ontstaan uit de nationale exposities die in verschillende landen sinds 1756 werden gehouden. Deze nationale exposities belichtten vooral het eigen (koloniale)rijk, terwijl een wereldtentoonstelling een weerspiegeling zou moeten zijn van de universele mensheid in de betreffende tijdsperiode. De wereldtentoonstelling (ook wel Expo genoemd) is een typisch product van het optimisme dat midden 19e eeuw gold ten aanzien van de voortgang in de wereld. Belangrijke vindingen zoals de eerste telefoon, auto en platenpeler werden allemaal op een wereldtentoonstelling aan de wereld gepresenteerd.

¹³ G. van Oenen, *Overspannen Democratie*, Boom uitgevers, Amsterdam, 2018, pp. 158 - 159

¹⁴ Pauline Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, 2015, pp. 164 - 189

is, blijkt uit de ontwikkelingen die democratieën als Brazilië, Turkije, Hongarije, Polen, Engeland en Amerika op dit moment doormaken, dat er vele krachten aan het werk zijn, die de vrijheid van filosoferen onderdrukken, het vermogen van de instituties en het beginsel van vrije nieuwsgaring uithollen en adequaat en gezamenlijk handelen bemoeilijken, zo niet onmogelijk maken. Niet de rede blijkt te regeren maar de verbeelding van een verhaal. Een verhaal dat grote groepen mensen heeft gebonden en hun handelen richting geeft en heeft gegeven.

De historicus Philipp Blom beschrijft in zijn essay *Het grote wereldtoneel* in het hoofdstuk met de - gegeven de huidige klimaatverandering - aansprekende titel *De opstand van de natuur*, hoe de kleine ijstijd die vooral in de tweede helft van de zestiende en de eerste helft van de zeventiende eeuw Europa in zijn greep hield grote sociale en politieke veranderingen teweegbracht. Veranderingen die om een nieuw verhaal vroegen. Hij zegt daarover:

Tijdens de kleine ijstijd konden de toenmalige samenlevingen zich pas aan de nieuwe omstandigheden aanpassen vanaf het moment dat ze andere beelden in hun hoofden gingen ontwikkelen (empirische kennis, gelijkheid voor de wet, tolerantie, vrijheid), andere verhalen gingen vertellen en van daaruit ook anders gingen handelen. Dat duurde even, vooral omdat pakkende verhalen maar moeilijk door andere te vervangen zijn.¹⁵

Uit het toen, met behulp van kennis, gerealiseerde antwoord op die klimatologische bedreiging voor de mens, ontstond een nieuwe maatschappelijk orde en een nieuw daarbij passend verhaal: het verlichtingsverhaal, filosofisch gegoten in de kritieken van Kant. Een verhaal, zo stelt Blom met een *achilleshiel* namelijk:

het misverstand dat menselijke samenlevingen zich lineair en rationeel ontwikkelen, omdat mensen verstandelijke wezens zijn. Dat idee faalde: homo sapiens deelt met alle andere dieren de eigenschap dat zijn drijfveren niet rationeel zijn, niet op een leven volgens rationele principes zijn gericht en niet in de eerste plaats rationele motivaties volgen.

[.....] Het dualisme tussen geest en materie, dat Descartes onder woorden had gebracht, was uitstekend geschikt voor een transfusie van een oude inhoud in een nieuwe gedaante. De mens als rationeel wezen in de strijd met de irrationele lichamelijkeheid kon makkelijk geïntegreerd worden in bestaande denkgewoonten.

De verlichte ratio en de christelijke ziel leken zo sterk op elkaar dat de ratio de ziel kon vervangen. De ziel van het christendom moest gereinigd worden van lage driften en lichamelijke lust. De verlichte ratio vertaalde dat mechanisme in haar eigen vocabulaire. Zinnelijkheid en instinct werden niet rationeel bekeken en bestreden; alleen het zuivere verstand kon naar het doel leiden. Het was een soort etikettenzwendel. Er stond verstand op, maar er zat vaak ziel in.

[.....] Kant had geëist dat de mens de 'onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft' achter zich zou laten, maar intussen is gebleken dat als de mens dat heeft bereikt er verschrikkelijke dingen mogelijk worden, en dat steeds meer mensen er helemaal niet meer naar op zoek zijn die 'onmondigheid' vaarwel te zeggen.¹⁶

De vier gebeurtenissen, Covid-19, de film *A life on Our Planet*, de presidentsverkiezing in Amerika, en de Brexit markeren, voor mij, die etikettenzwendel en luiden, naar mijn mening, het eind van het verhaal dat de samenleving zichzelf vertelt, in. Natuurlijk kan men daar terecht tegen inbrengen dat er aan deze gebeurtenissen sociaal-economische, demografische, religieuze, raciale en/of ecologische oorzaken ten grondslag liggen. Sociale en politieke oorzaken waar talloze kritieken aan zijn gewijd. Analyses die uiteindelijk ook weer uitmondde in verhalen die de mens zich zelf vertelt.

Waar het echter in het bestek van deze verhandeling over gaat is, dat aan deze oorzaken (sociaal-economische, etc.) weer andere oorzaken ten grondslag liggen die te maken hebben met het wezen van de mens. Een hartstochtelijke van nature kunstmatige actor wiens handelen voortkomt uit de conatus, begeerten, (welbegrepen) eigenbelang en kennis die de conatus ondersteunt; kennis uit de ervaring die leidt tot adequate of inadequate ideeën van de werkelijkheid. Adequate ideeën die individueel en collectief aanleiding kunnen zijn tot adequaat handelen, dit tegenover

¹⁵ Philipp Blom, *Het grote wereldtoneel*, p. 38

¹⁶ Philipp Blom, *Het grote wereldtoneel*, pp. 84 - 86

inadequate ideeën die individueel en bij grote groepen mensen kunnen leiden tot angst; angst voor de ander, anderen of het andere. Angst die uiteindelijk tot de gruwelijkheden en destructie van de eerste en tweede wereldoorlog hebben geleid, en nu tot de Brexit, het verloop van de Amerikaanse democratie en de schier onmogelijkheid om in te spelen op de mondiale bedreigingen. Inadequate ideeën die mede hebben geleid tot de verwijdering tussen wetenschap en filosofie en die het verlichtingsverhaal hebben voortgebracht, een antropocentrisch verhaal, dat weer kan worden verbonden met Covid-19 en de ecologische crisis.

In Hoofdstuk II is beargumenteerd dat vanuit een ander filosofisch kader de mens niet vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren wordt; dat de mens geen absolute, maar dezelfde waardigheid - in de betekenis van achting of bewondering voor de genatuurde natuur - verdient als al het andere op deze wereld; dat de mens nooit handelt vanuit de categorisch imperatief - hoe men zich jegens elkaar behoort te gedragen vanuit een innerlijke aangeboren 'stemmetje' - maar altijd, om in Kant zijn termen te blijven, handelt vanuit een hypothetisch imperatief, dat wil zeggen altijd handelt vanuit welbegrepen eigenbelang (passend hypothetisch of assertorisch imperatief) of vanuit 'verbeeld' eigenbelang (niet passend hypothetisch of problematisch imperatief). Niets in deze wereld is een doel in zichzelf; de mens vormt daar geen uitzondering op. Waarde van de mens, is voor eenieder een perceptie, namelijk de perceptie of de ander of anderen bijdraagt respectievelijk bijdragen aan het individueel- en/of groepsvoortbestaan in welbevinden. Blom beschrijft dat als volgt:

[.....] Mensenrechten als vrijheid en gelijkheid zijn dat soort bedenksels, want ze bestaan niet in de natuur. Geen grashalm, geen haring en geen woestijnvos heeft recht op wat dan ook.

Rechten worden binnen een groep verleend op grond van sociale hiërarchie en uit eigenbelang, op grond van een verhaal dat een samenleving zichzelf vertelt.

[.....] Geen god, geen scheppingsmythe en geen hemelse gebodscatalogus dicteert die mensenrechten. Ze zijn nergens anders van afhankelijk dan van de vastberadenheid van de mensen die zich ervoor inzetten.

De dubbele denkrichting van de verlichting verbindt empirische, beschikbare kennis met noodzakelijke bedenksels. Wat zou er gebeuren als we de verlichting ambitieuzer, consequenter zouden doordenken?¹⁷

De Nobelprijs voor de natuurkunde, markeert *de dubbele denkrichting van de verlichting*. Een ambiguïteit die niet zonder consequenties voor de ideeën over de democratische ontwikkelingen kan zijn. Een en ander betekent namelijk ook dat democratisering - *de politieke implicatie van het proces van emancipatie, zoals dat in gang gezet is in de Verlichting vanaf midden zeventiende eeuw* - gebaseerd is op die dubbele denkrichting. Een denkrichting die, zoals Blom het formuleert, empirische beschikbare kennis voortbrengt en een denkrichting gebaseerd op bedenksels. De eerste heeft een wetenschap-technologiespiraal op gang gebracht, de tweede een filosofie over de mens en zijn ontwikkeling die los staat van de waarneembare, de zintuigelijke en lichamelijke werkelijkheid. Als aan de begrippen zuivere rede, publieke rede, autonomie, rationale actor, etc. die uit deze filosofie volgen geen praktische betekenis kan worden toegekend, hoe kan de genealogie van (deliberatieve) democratische samenlevingen dan wel beschreven worden en wat moet dan verstaan worden onder een proces van emancipatie?

Het antwoord lijkt voor de hand te liggen, namelijk op de eerste plaats een ander filosofisch discours, een andere kritiek van de mens voor het doorgronden van de moderne en postmoderne ontwikkelingen en de daaraan ten grondslag liggende genealogie. Een discours dat aansluit bij een naturalistische denkrichting. De kritiek van Spinoza's *theorie van de menselijke natuur* oftewel de *Ethica* en Plessner's antropologische wetten lijken daaraan te kunnen voldoen. Daaruit zou een nieuw verhaal, een pakkend verhaal dat aansluit bij het wezen van de mens, en de nieuwe emotionele geestestoestand, moeten worden gecreëerd, één die aansluit bij de emotionele werkelijkheid van vandaag.

¹⁷ Philipp Blom, *Het grote wereldtoneel*, pp. 86 - 87

Democratie als emergent verschijnsel

Volgen we het gedachtegoed van Spinoza en in het verlengde daarvan dat van Plessner, dan ligt er aan de ontwikkeling van een politiek staatsbestel, bijvoorbeeld een democratisch bestel, geen rationeel discours, geen autonome schepper of rationele actor en geen teleologisch proces ten grondslag; de natuur heeft immers geen doel en geen richting. De onbepaaldheid en onderlinge subjectieve verhoudingen laten zich niet vertalen tot één universeel beginsel of doel, maar resulteren in een verandering in het krachterspel waaruit een zekere orde ontstaat, een natuurlijk fenomeen. De natuur laat zien dat in ensembles van entiteiten, bepaalde eigenschappen kunnen ontstaan uit entiteiten die die eigenschap zelf niet hebben: een emergent proces. Bijvoorbeeld de afzonderlijke cellen van de organen hebben niet dezelfde eigenschap als het orgaan zelf. Voldoende cellen met afwijkend gedrag kunnen echter wel de functie van het orgaan ernstig verstoren. Vergelijkbaar zou men kunnen zeggen ontstaan ook goed en kwaad - als reguleringsmechanismen voor het goed functioneren van het gezamenlijk lichaam de staat - in de staat en kunnen andere ideeën over goed en kwaad het functioneren van de staat verstoren.

Bij zowel Spinoza als Plessner zijn er grenzen aan een vrije gemeenschap. Vrije, niet op vrees gebaseerde, gemeenschappen ontstaan, volgens Spinoza en Plessner, uit liefde (het herkennen van het goede in de ander) voor de medemens en onderling vertrouwen, of zoals Plessner het formuleerde: *De kans haar [de gemeenschap] te verwerkelijken neemt af met de waarschijnlijkheid van de liefde, d.w.z. met een groeiende afstand tot de individuele werkelijkheid*.¹⁸ Die liefde en dat vertrouwen zijn nauw verbonden met de ontwikkeling van het individu en zijn mede bepalend voor de wisselwerking tussen individuen. Men moet zich met de ander kunnen identificeren en het persoonlijk belang in het algemeen belang kunnen herkennen, wil men elkaar aanvullen en versterken. Men zou kunnen stellen dat het ensemble van individuele krachten, in een geestelijk en materieel krachtenveld, het gezamenlijke sociale, politieke en culturele vermogen voortbrengt waar de (deliberatieve) democratie zijn kracht en voortbestaan aan kan ontleen.

Het kantiaans discours van Habermas en Rawls over de moderniteit werd ook zeker wel ter discussie gesteld door postmoderne denkers, met als argument dat rationaliteit - zo verweven met het verlichtingsdenken - onlosmakelijk is verbonden met vermogen en daarom de claim van universaliteit onmogelijk kan waarmaken. Een van de denkers waarop de postmoderne en sociale en politieke filosofie zich baseert is de socioloog Ulrich Beck. In zijn eerder vermelde boek *Risk Society, Towards a New Modernity* geeft hij een analyse van het toenmalige (1986) tijdsgewricht gebaseerd op zijn empirische bevindingen. De titel suggereert een breuk met het moderne denken. Een breuk die er volgens Beck op neerkomt dat we niet meer in een klassenmaatschappij leven, maar in een risicomaatschappij.¹⁹

De naoorlogse sociaal-politieke ontwikkelingen in een ander perspectief

In 2018 herdachten we het einde van de eerste wereldoorlog. Met de Vrede van Versailles ook wel Dictaat van Versailles genoemd, kwam er in juni 1919 formeel een einde aan die zeer bloedige oorlog. Een Dictaat dat de kiem in zich droeg van een minstens even gruwelijke tweede wereldoorlog. Met de herdenking leek het besef even terug dat de lange periode van vrede en het huidige maatschappelijk bestel mede voortgekomen zijn uit afschuw van de verschrikkingen van die oorlogen en het besef dat bij een eventuele volgend groot conflict, toen tussen de nieuwe supermachten Amerika en Rusland, Europa opnieuw slagveld zou worden. De beelden van de door totalitaire regimes in gang gezette verschrikkingen en de kernbommen op Hiroshima en Nagasaki stonden lange tijd op ieders netvlies gebrand.²⁰ Zowel de afkeer van totalitarisme als het in het geheugen gegrift besef van vernietigingspotentieel en menselijk leed zullen bijgedragen hebben aan de naoorlogse democratische ontwikkelingen en aan de twintigste eeuwse sociale en

¹⁸ Spinoza, *Ethica*, deel IV stelling, 35, bijkomende stellingen en commentaar, pp. 387 - 391. Carola Dietze, *Helmuth Plessner, leven en werk*, p. 55. Over zijn werk *Grenzen der Gemeinschaft*.

¹⁹ Hans Joas and Wolfgang Knöbl, *Social Theory*, Cambridge University Press, 2013, lecture *A crisis of modernity? New diagnoses*, pp. 463 -464.

²⁰ De totalitaire regimes toentertijd Japan, Duitsland en Italië, maar ook de reactie van de geallieerden veroorzaakte enorme verwoestingen zowel in Duitsland als in Japan.

politieke filosofie. Wederzijdse afschrikking, sociale rechtvaardigheid en het verzekeren van een bestaansminimum in combinatie met democratische waarden (zie inleiding) konden conflicten in Europa voorkomen en hielden het democratisch proces op de rails. Snelle technologische ontwikkelingen maakten het mogelijk het bestaansminimum materieel te verhogen en immaterieel te verbeteren. Elke nieuwe generatie had zicht op een welvarender bestaan dan de daaraan voorafgaande; zekerheid, welvaart, consumptie en welzijn werden synoniem. Het ensemble van naoorlogse krachten gaf de democratie zijn vermogen. Een democratische ontwikkeling die zich, kort en ongedifferentieerd als volgt laat aanzien: van klassen- of standen-maatschappij naar welvaartsstaat, van welvaartsstaat naar verzorgingsstaat, van verzorgingsstaat naar de participatieve samenleving om in het nu te zijn beland in de mythe van de risicoloze samenleving.²¹

De naoorlogse wederopbouw - mede mogelijk gemaakt door de snelle industrialisatie - die de gang naar de welvaartsstaat versnelde, bracht echter ook de volgende ernstige 'man made' milieu en ecologische problemen met zich mee: verzuring, uitputting van de ozonlaag in de stratosfeer, vorming van ozon in de atmosfeer (smogvorming), humane- en ecotoxiciteit (waaronder genotoxische stoffen en straling), vermessing, teruglopen van biodiversiteit en klimaatverandering. Daarbij dient te worden aangemerkt dat klimaatverandering in die tijd minder zichtbaar was dan nu. Deze problemen, die - met betrekking tot hun gevaar - geen onderscheid maken in sociale status en iedereen leken te raken, lagen ten grondslag aan Beck's analyse en wetenschapscepsis. Een wetenschapscepsis, die mede lijkt ingegeven door onbekendheid met de natuurwetenschappelijke technieken, het gebruikte jargon en de waarde die aan wetenschappelijk onderzoek moet worden toegekend en bovenal de rol die de wetenschap speelt bij het veroorzaken van voornoemde problemen. En ook hier geldt dat de oorzaak niet werd gezocht in de menselijke aard, maar in erachter liggende hogere machten in dit geval het kapitalisme met zijn industrie en daaraan 'schatplichtige' wetenschap. Met betrekking tot de wetenschappelijke oriëntatie stelt Beck:

Door de manier waarop de wetenschappen in elkaar zitten - hun over-gespecialiseerde arbeidsdeling, hun gerichtheid op methodologie en theorie, hun extern bepaalde afzien van praktijken - zijn de wetenschappen volstrekt *onbekwaam* om adequaat te reageren op maatschappelijke risico's, omdat zij overduidelijk betrokken zijn bij de wording en groei van dezelfde risico's. In plaats daarvan - soms met een schoon geweten van 'puur wetenschappelijke methodiek', soms met een toenemende pijscheut van schuld - worden de wetenschappen de *gelegitimeerde beschermers* van een wereldwijde industriële vervuiling en verontreiniging van lucht, water, levensmiddelen, etc., alsmede van de daaraan gerelateerde ziektes en dood van planten, dieren en mensen.²²

Beck heeft een punt als hij zegt: wetenschappen zijn volstrekt *onbekwaam* om adequaat te reageren op maatschappelijke risico's (zie voor verschil tussen risico, gevaar en veiligheid het begrippenkader). Een maatschappelijk risico is vooral een inschatting die de politiek moet maken. Ze kan zich daarbij laten adviseren door diverse wetenschapsdisciplines. Echter een risico inschatting (assessment) voor gevaren op het gebied van fysieke veiligheid, fysieke (volks)gezondheid en milieu zal altijd gebaseerd moeten zijn op berekende risico's. Risico's vastgesteld met geactualiseerde door de exacte wetenschap aangeleverde informatie; de rol van de exacte wetenschap in het geheel. De menswetenschap zou zich moeten baseren op een juist mensbeeld, al dan niet aangeleverd door neurologen, gedragswetenschappers, ethologen, etc..

²¹ Voor een meer gedifferentieerde social en politieke analyse wordt verwezen naar: Hans Joas and Wolfgang Knöbl, *Social Theory*, Cambridge University Press, 2013, I. Helsloot et al., *Risico's en redelijkheid, Verkenning van een rijksbreed beoordelingskader voor de toetsbaarheid van risico's*, Boom Juridische uitgevers, Den Haag, 2010 en G. van Oenen, *Overspannen Democratie*, Boom uitgevers, Amsterdam, 2018.

²² Citaat van U. Beck in: Hans Joas and Wolfgang Knöbl, *Social Theory*, lecture *A crisis of modernity? New diagnoses*, p. 467. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: As they are constituted - with their overspecialized division of labour, their concentration on methodology and theory, their externally determined abstinence from practice - The sciences are entirely incapable of reacting adequately to civilizational risks, since they are prominently involved in the origin and growth of those very risks. Instead - sometimes with the clear conscience of 'pure scientific method', sometimes with increasing pangs of guilt - the sciences become the legitimating patrons of a global industrial pollution and contamination of air, water, foodstuffs, etc., as well as the related generalized sickness and death of plants, animals and people.

Hoe Beck met voornoemde citaat het ook bedoelde, ironisch, als waarschuwing - let op wetenschap hoe je maatschappelijk gezien wordt - of gewoon zijn mening verkondigde; wat je er ook van mag denken, Joas en Knöbl trekken wel een bijna profetisch te noemen conclusie uit Beck's analyse:

Bekendheid met deze werkelijkheden zorgt ervoor dat mensen die leven in de risico-samenleving, ofwel kritisch staan tegenover wetenschap ofwel erin geloven. Op dit moment is niet te voorspellen wat de politieke consequenties hiervan zullen zijn. [...] De algemeenheid van risico's en het plaatsvinden van grote rampen kunnen leiden tot een 'politiek van interventie van de noodtoestand', tot een 'wetenschappelijk en bureaucratisch autoritarisme'.²³

Beck's maatschappelijk risico is ambigu laat Helsloot zien. Het bevat risico's, bedreigingen voor de fysieke wereld uit te drukken in een getal en via assessments te ranken, en een door Beck geannoteerd maatschappelijk risico. De laatste is een risicoperceptie, een beleving van een al dan niet terechte angst. Een angst die door belangengroepen kan worden gemunt. Kennis van de tweede of derde soort is, naar mijn mening, de enige manier om de angst in lijn te brengen met de ranking; de enige manier om een assessment op waarde te kunnen schatten. Inspraak en deliberatie, om angst en terechte risico's te kunnen mitigeren, zullen alleen met de juiste kennis bij alle belanghebbenden, een adequaat politiek instrument kunnen zijn.

In Nederland werd het ambigue begrip 'maatschappelijk risico' al rond 1980 zichtbaar, zoals onder ander blijkt uit een artikel in Het Historisch Nieuwsblad over de Brede Maatschappelijke discussie die in 1982 werd gevoerd:

Het karakter van de discussie verschoof bovendien van praktisch en technisch naar ethisch. Veel mensen die op de informatieavonden kwamen wilden uiteindelijk helemaal geen discussie over de kosten en bezwaren van kernenergie. Ze wilden gewoon geen kernenergie, omdat die een symbool was geworden van veel angsten van deze tijd: de ontwrichting van de natuur, het kapitalisme, het imperialisme, de menselijke vervreemding van de natuur of de macht van de technologie.²⁴

Inmiddels ging de regering in Nederland door met de planning van kernenergiecentrales. In april 1986 veranderde echter alles met het ongeluk in Tsjernobyl. Lubbers, nu overtuigd van de gevaren van kernenergie, annuleerde alle plannen voor de verdere bouw van kerncentrales, valt te lezen in het Historisch Nieuwsblad.

De deliberatieve democratie ontwikkelde zich uit welbegrepen eigenbelang. Een proces in gang gezet en in gang gehouden door, met betrekking tot kennis en ervaring, veelal gelijkwaardige gesprekspartners. In termen van Spinoza: een proces dat volgens *de voorschriften van de rede* in gang werd gezet en in gang werd gehouden.

En inderdaad de naoorlogse participatiemaatschappij is ontstaan uit de wil van gelijkwaardige gesprekspartners om invulling te geven aan de democratische waarden. Daarna volgde de wil om de problemen, die voortvloeiden uit de snelle industrialisatie van de zestig- en zeventiger jaren, het hoofd te bieden. Met gebruikmaking van de resultaten van wetenschappelijk onderzoek is niet alleen de productie vergroot en zijn de producten verbeterd, maar kreeg men ook steeds meer zicht op risico's voor mens en ecosysteem, die met de productie en producten gepaard gingen. Processen werden verbeterd en voornoemde milieuproblemen veroorzaakt door industriële uitstoot werden aangepakt. Klimaatverandering, en biodiversiteit werden zeker onderkend, maar leken nog beheersbaar laat ook Attenborough ons zien.

In gezamenlijk overleg tussen overheid, bedrijfsleven en belanghebbende groeperingen, in nationaal, in Europees en internationaal verband, zijn processen, systemen, normen en protocollen, wetten en voorschriften ontwikkeld en ingevoerd om milieu-, veiligheids- en

²³ Hans Joas and Wolfgang Knöbl, *Social Theory, lecture A crisis of modernity? New diagnoses*, pp. 467 - 468. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: Knowledge of these realities makes those living in the risk society both science of critical and believers in it. It is as yet impossible to say what the political consequences of this will be. [...] The pervasiveness of risks and the occurrence of major disasters may lead to an 'interventionist policy of the state of emergency', to a 'scientific and bureaucratic authoritarianism'.

²⁴ Guido van Hengel, *De Brede Maatschappelijke Discussie over kernenergie*, Historisch Nieuwsblad 4/2007

gezondheidsproblemen door langdurige blootstelling aan humaan toxische stoffen en of andere door externe - welzijn ondermijnende - oorzaken (geluid, geur, fysieke belasting, verkeer, etc.) te verminderen.²⁵ De toen gekozen samenwerking kan buitengewoon succesvol worden genoemd. Op tal van gebieden zijn de vervuiling en de risico's voor veiligheid en gezondheid teruggedrongen.²⁶

Het wetenschappelijk jargon behorende bij dat normenkader, opgesteld door deskundigen van bedrijfsleven in samenwerking met deskundigen uit de publieke sector, is door de politiek overgenomen om een beoordelingskader voor de acceptatie van risico's te ontwikkelen.

Parallel aan deze ontwikkeling veranderde ook de rekrutering voor de bezetting van instituties, en daarmee de ervaring en deskundigheid van het ambtenarenkorps en de samenstelling en de expertise van de leden van het parlement. Waar eerst de gesprekspartners van industrie, overheid, en non gouvernementele organisaties (NGO's), als bijvoorbeeld Natuur en Milieu, uit inhouds- en ervaringsdeskundigen bestonden en er een levendige uitwisseling niet alleen van ideeën, maar ook van medewerkers tussen de maatschappelijke groeperingen plaatsvond, veranderde dat aan het eind van de vorige eeuw snel. Systemen, normen en protocollen maakten juridisering mogelijk. Milieu en veiligheid werden juridische begrippen. De inhoudsdeskundigen bij de overheid, in het parlement, bij maatschappelijk groeperingen maar ook in het bedrijfsleven maakten plaats voor meer procedureel en in communicatie onderlegde personen. Juristen, mensen uit het onderwijs, activisten, communicatiemanagers, etc. deden hun intrede.

De gezamenlijke inspanning heeft in eerste instantie geleid tot een op de wetenschap gebaseerd risicobeleid. Echter met het verankeren van 'het goede gesprek' tussen gelijkwaardige partners in het recht, is tevens het wantrouwen in de instituties en de politiek ontstaan. Door de voortschrijdende technische ontwikkelingen konden steeds meer stoffen, waarvan men de risico's niet kende, in het milieu en in de voedselketen worden aangetroffen. In de media kwam steeds meer aandacht voor risico's en dus nam de politiek die aandacht over.

Het wetenschappelijk jargon - bedoeld voor het inschatten van risico's om beleid op te baseren - werd losgeweekt van het oorspronkelijke doel, om te worden gebruikt of misbruikt door pressiegroepen om publiek momentum te creëren en door de politiek om partijpolitiek mee te bedrijven. Kortom niet om risico's zichtbaar te maken en eventueel te mitigeren, maar om de massa in beweging te krijgen. Begrippen als risico, gevaar en veiligheid werden synoniem. Risico's moesten naar nul. Het voorzorgbeginsel deed zijn intrede. Emoties kregen een gelijke waarde als (wetenschappelijke) feiten. De mythe van de risicoloze maatschappij was geboren. De voormalige nationale ombudsman Alex Brenninkmeijer zegt daarover:

We hebben de maakbare samenleving gehad. Dat was al funest. Nu zoeken we naar een volledige beheersing van de samenleving. Alles wat er mis kan gaan moet onder controle.²⁷

Waardering voor en vertrouwen in experts en hun kennis nam sterk af: de burger wordt in toenemende mate gezien als ervaringsdeskundige.²⁸ 'Beoordelingsbevoegd' werd toegevoegd aan zijn curriculum vitae. Ira Helsloot et al. doen in hun verkenning *Risico's en redelijkheid* daarover een aantal uitspraken die het begrip inspraak en democratie in een ander perspectief plaatsen.

Het voorzorgbeginsel, daarentegen, neemt afstand van deze objectiverende risicobenadering waarin de wetenschappelijke kennis van experts de doorslag geeft; de angst voor onbekende risicomechanismen wordt nu als gelijkwaardig aan wetenschappelijke kennis beschouwd. [.....]

Samenvattend moet de conclusie echter zijn dat het fysiek veiligheidsbeleid momenteel gekarakteriseerd wordt door een voortdurende ontwikkeling naar een absolute zorgplicht voor

²⁵ Dit maakte het mogelijk dat ook vrouwen werkzaamheden konden verrichten die daarvoor vooral door mannen werden gedaan.

²⁶ Uitgave VROM, *De STILLE REVOLUTIE*, Zoetermeer, 1998

²⁷ NRC Weekend 7 & 8 april 2012

²⁸ I. Helsloot et al., *Risico's en redelijkheid*, Boom Juridische uitgevers, Den Haag, 2010, p. 37

de overheid, die haar beleid moet baseren op de risicoperceptie van de burger. [...] Democratische besluitvorming wordt hierdoor belemmerd, omdat sommige belangen(groepen) beter naar voren komen dan objectief verantwoord zou zijn.²⁹

Men zou kunnen stellen dat het voorzorgbeginsel de beleidsmakers passief heeft gemaakt en de burger participatief. Politiek is een kwestie geworden van (juridisch) reageren op wensen van burgers en inspelen op burgerlijk wantrouwen. Wantrouwen dat zich op verschillende manieren kan manifesteren: angst voor het onbekende, woede, verzet en agressie tegen een vermeende elite. Participatie, niet op basis van redelijke argumenten, maar op basis van emoties. Dit is zichtbaar op tal van gebieden zoals: zorg, infrastructuur, energievoorziening, milieu, veiligheid, migratie, etc. Geen beleidsterrein dat zich eraan onttrekt en geen burger die er immuun voor is.³⁰

Becks waarschuwing voor de verandering in risicoperceptie is gegrond gebleken. De maatschappij heeft daar toen lering uitgetrokken. Onveilige en milieuvervuilende industriële activiteiten zijn in de westerse wereld voor een groot deel gestopt, gesaneerd of vervangen, en milieugevaarlijk producten uitgefaseerd. Levensbedreigende ziekten zijn voor een belangrijk deel onder controle gebracht en de voedselveiligheid is nog nooit zo groot geweest, mede dankzij de wetenschap-technologiespiraal. De angst voor fysieke veiligheid is echter gebleven. Helsloot zegt, in relatie met Beck's analyse, daarover:

De moderne burger beschouwt zijn door technologie gegeven levensduur en welvaart als een gegeven en kijkt nog slechts naar de individuele bedreiging van zichzelf.³¹

Diezelfde wetenschap-technologiespiraal heeft echter, naast de hierboven geschetste voordelen en nadelen, ook een wereldwijde bevolkingsaanwas mogelijk gemaakt, een aanwas die met de overal gegroeide welvaart het vermogen van het ecosysteem verre te boven gaat. De huidige ecologische problemen zoals verbeeld op de voorplaat worden voornamelijk veroorzaakt door de sterke toename van de bevolkingsgroei en ongebreidelde consumptiepatronen met als gevolg een enorme toename van menselijke activiteiten die leiden tot stijging van de concentratie van broeikasgassen (voornamelijk kooldioxide en methaangas), agrarische uitbreidingen, vermessing, ontbossing, en uitstoot van schadelijke stoffen door een aantal industriële processen.³²

De technologische versmelting

Vanuit de filosofieën van Plessner en Spinoza krijgt de sluipende versmelting van mens en machine, voor mij, gegeven hun filosofie over de mens, betekenis. Deze versmelting heeft vanaf de zeventiger jaren van de vorige eeuw een enorme vlucht genomen. Communicatie en informatievoorziening zijn tegenwoordig bijna geheel technologisch bemiddeld. Ze komt tot stand via electronica en rekenkracht. Of het nu verloopt door middel van Fouriertransformaties, neurale netwerken of anderszins; zintuigelijke effecten als zien, horen, voelen kunnen mathematisch bemiddeld worden opgewekt en een niet van echt te onderscheiden werkelijkheid creëren. In zijn *Coda: The Algorithmic Imagination* beschrijft Ed Finn hoe kunstmatige intelligentie, onze 'verbeelding' beïnvloedt en zal gaan beïnvloeden:

Wat verbeelding dan ook moge zijn, we weten dat de focale lenzen van onze gereedschappen het verbuigen en veranderen.

²⁹ I. Helsloot et al., *Risico's en redelijkheid*, pp. 27 respectievelijk 39

³⁰ Een voorbeeld van deze protocollering, juridisering en zorgplicht is het afzeggen van AstraZenica vaccinaties voor 60 minners. Hier komt met name de angst van de overheid tot uiting voor rechtszaken, omdat ze zich niet houdt aan het in de wet geformuleerde normenstelsel (maximaal toelaatbaar risico van één op de miljoen) en de woede van mensen die gegeven hun opleiding wel degelijk in staat zijn de risico's in te schatten. Zie ook Frederiek Weeda, *Kwetsbare Groepen* NRC In het nieuws 10 april 2021.

³¹ I. Helsloot et al., *Risico's en redelijkheid*, p. 36

³² Amy Woodyatt en Ivana Kottasová, *Top scientists warn of 'ghastly future' for planet as leaders underestimate ecological threats*, CNN world, januari 2021 (<https://www.cnn.com/2021/01/13/world/biodiversity-climate-intl-scli/index.html>) brengen in het artikel een alarmerende studie van een groep vooraanstaande bezorgde wetenschappers onder de aandacht waarin onder andere de volgende opmerking van professor Paul Ehrlich van Stanford University is opgetekend: Population growth, along with over-consumption per capita, is driving civilisation over the edge: billions of people are now hungry or micronutrient malnourished, and climate disruption is killing people.

We zijn voor een groeiend deel van het ruwe materiaal van ons intellectuele leven, van boeken en nieuws tot het zeer basale, zoals woordenschat, ideeën om te delen, en mensen om ze mee te delen, afhankelijk van rekenkundige systemen. Des te meer we van onszelf investeren in deze culturele machines, des te verder bewandelen we het pad van collaboratie. Meer dan collaboratie: een soort mede identiteit. We gaan er toe over dat we ons zelf definiëren door bemiddeling van digitale praktijk omdat virtuele ruimten meer werkelijk aan ons overkomen dan lichamelijke.³³

Internet verenigt vreemden en geeft virtuele gemeenschappen betekenis en macht; het scheidt door middel van algoritmes een bubbel, die mensen kan bevestigen in hun 'verbeelding' van de wereld. Zo bezien krijgen Plessner's natuurlijke kunstmatigheid en Spinoza's 'verbeelding' via geassocieerde ideeën en de daaraan gekoppelde emoties onheilspellende betekenis.³⁴

Technologie beïnvloedt onze identiteit, onze groepsprocessen en dus het sociaal-maatschappelijk handelen. De Nationaal Coördinator Terrorismedebestrijding en Veiligheid (NCTV) zegt daar in zijn laatste dreigingsbeeld in relatie tot Covid-19:

Dat de coronacrisis complotdenkers in hun mening bevestigt. Mensen die de overheid, wetenschap en traditionele media wantrouwen, zien hun denkbeelden bevestigd in de complottheorieën en desinformatie die rondgaan. Sociale media fungeren daarbij als "blaasbalg".

Conclusie

In of misschien door de naoorlogse democratische ontwikkelingen die uiteindelijk zijn uitgemond in de mythe van de risicoloze samenleving is vrijheid verworden tot risicomijding en democratische waarden tot een soort keuzemenu waaruit naar gelieven geshopt kan worden. De idee van de risicoloze maatschappij, het wantrouwen, de vermeende beoordelingsbevoegdheid van burgers, tasten het reflectievermogen aan. Als men meent dat alle risico's kunnen worden weggenomen, is er bij elke onvoorziene of onbegrepen gebeurtenis die schade veroorzaakt wel een falende instantie of een schuldige aan te wijzen. Dit alles wordt nog versterkt door de *focal Lenses of our tools* die de 'verbeelding' of het eigen 'gelijk' bevestigt, ondersteunt en gemeenschappelijk maakt. Het maakt deel uit van de hedendaagse ervaringswereld en geeft dus vorm aan de huidige identiteit van individuen, groepen mensen, culturen en nationaliteiten. De gezamenlijke macht die daaruit ontstaat en welke regeringsvorm daaruit emergeert is ongewis. Democratisering, als proces van voor zichzelf denkende burgers, die in toenemende mate bij het bestuur betrokken worden, draagt onder andere door deze ontwikkelingen, niet bij aan de stabiliteit van de uitkomst. Zeker als de stelling *Inspraak zonder inzicht leidt tot uitspraak zonder uitzicht*, onderschreven kan worden.

De radicalisering van de kernenergieramp, maatregelen en de reacties op de maatregelen ter voorkoming van de verspreiding van Covid-19 van groepen mensen, de Amerikaanse democratische status quo, de Brexit, en talloze andere voorbeelden laten zien dat de mens geen rationeel maar een emotioneel handelend wezen is. We moeten constateren dat de ervaring ons leert, dat er geen zuivere- en helaas ook geen praktische rede bestaat. Een praktische rede die de mens zou verheffen boven de natuur en hem, anders dan dieren, de mogelijkheden verschaft om hartstochten ondergeschikt te maken aan rationele principes en om daarnaar te handelen. De (politieke) ervaring laat zien dat het verlichtingsverhaal uitmondend in de (deliberatieve) democratie zijn glans verliest. Blom schrijft daarover:

³³ Ed Finn, *What Algorithms Want*, The MIT press, 2017, Coda, The Algorithmic Imagination p. 186 respectievelijk p.190: Citaat is mijn vertaling van de volgende teksten : *Whatever imagination is, we know that the focal Lenses of our tools inflect and change it.*

We depend on computational systems for a growing share of the raw material of intellectual life, from books and news stories to the very basics, like vocabulary, ideas to share, and people to share them with. The more we invest ourselves in these culture machines, the further we proceed down a path of collaboration. More than collaboration: a kind of co-identity. We are coming to define who we are through digital practice because virtual spaces are becoming more real to us than visceral ones.

³⁴ Spinoza, *Ethica*, deel III, stellingen 13 tot en met 29 beschrijven hoe die 'verbubbeling' werkt, pp. 245 - 267

De politieke ervaring in onze tijd laat zien dat nationalistisch-autoritaire regimes de uitbuiting van de natuur en de klimaatcatastrofe versnellen en tegelijkertijd de democratie tot een schijnvertoning laten verschrompelen, massieve vijandbeelden opbouwen en binnenlands geweld aanwakkeren. Een intensivering van de angst vergroot het potentieel van een politieke omwenteling of een als het ware democratisch verlopende vernietiging van de liberale democratie en van de verlichting door gekozen dictators. Het liberale verhaal heeft zijn verbeeldingskracht verloren, en er zijn nog te weinig beelden die een leven onder volkomen andere voorwaarden denkbaar en ervaarbaar maken, en dus grijpen angst en frustratie om zich heen. [.....]. Liberale democratieën met een algemeen, vrij en gelijk kiesrecht zijn historisch gezien een recent fenomeen, in wezen uitzonderingen op de historische ontwikkeling, een product van de naoorlogse tijd, van het oorlogstrauma, van de aardolie-boem, van de opbloei, [.....]. Er is niets dat erop duidt dat die steeds weer haperende ontwikkeling onomkeerbaar is.³⁵

David Attenborough sluit zijn *A life on Our Planet* optimistisch af. Willen we de op ons afkomende problemen het hoofd bieden en de biodiversiteit herstellen, stelt hij, dan moet de bevolkingstoename in de wereld worden beheerst. In ontwikkelde landen zien we al dat de bevolkingsaanwas als gevolg van welvaart terugloopt. Als we de welvaart in ontwikkelingslanden verhogen zal de bevolkingsdruk ook daar afnemen. We hebben de kennis en technische mogelijkheden om dit proces met minder milieuschade te bewerkstelligen aldus Attenborough

Willen we dat kunnen doen, met behoud van onze democratische waarden, dan zou Spinoza's antropologie - in de betekenis van sociaal politieke filosofische beïnvloeding - daaraan kunnen bijdragen. We zullen dan echter de idee van de menselijke autonomie, de vrije wil en de menselijke rede als uitgangspunten voor een democratisch bestel los moeten laten en de universele rechten van de mens moeten herwaarderen, in het besef dat deze begrippen niet universeel zijn, maar hun betekenis krijgen in een samenleving. Met het accepteren van de uitkomsten van de wetenschap, waaronder ook begrepen de gedragswetenschap, zou de kloof tussen de sociale en politieke filosofie en de wetenschap kunnen worden overbrugd. Een kloof die sinds Kant, Bergson en Beck alleen maar lijkt te zijn verdiept.

³⁵ Philipp Blom, *Het grote wereldtoneel*, pp. 116 - 117

HOOFDSTUK V

Conclusie

Thematisering van het mensbeeld

De mens wordt geconfronteerd met mondiale crises, crises die nationale consequenties hebben, maar niet nationaal kunnen worden bezworen, crises met naar verwachting grote gevolgen voor elk van de politieke systemen die de wereld rijk is. In het bijzonder geldt dit voor westerse democratieën en voor de waarden waar deze democratieën voor staan. In hoofdstuk IV is betoogd, dat de ontwikkeling van de westerse democratieën, om met de historicus Blom te spreken, gebaseerd is op *de dubbele denkrichting van de verlichting*, een denkrichting die empirische kennis met noodzakelijke bedenkensels verbindt. Noodzakelijk, omdat mensen niet door wetenschappelijke verhandelingen in beweging worden gebracht, maar wel door een tot de verbeelding sprekend verhaal. De historicus Harari omschreef die noodzakelijkheid van een goed verhaal in een interview bij DWDD als volgt: Mensen binden creëert machten, dat binden doe je met verhalen, met het werken op de verbeelding, want, zegt Harari, op grootschalige samenwerking berust de menselijke macht. Om iets groots te creëren, bijvoorbeeld het maken van de atoombom, is grootschalige samenwerking nodig:

Je krijgt geen miljoen mensen achter een project met de simpele mededeling $E=mc^2$. Dat is een religie van niks, een ideologie van niks. Niet omdat het niet waar is, maar omdat het mensen niet motiveert [.....]. Je brengt een miljoen chimpansees niet tot samenwerking met de belofte: als je me helpt deze grote tempel te bouwen kom je na je dood in de chimpansee hemel, waar je volop bananen kunt eten. Geen chimpansee die dat gelooft. Mensen wel. Daarom regeren wij de wereld en chimpansees niet.¹

De mondiale crises laten zien dat er aan het regeren van de wereld, in ieder geval aan de manier waarop de westerse mens dat sinds de verlichting pleegde te doen, een einde lijkt te komen. De op empirie gebaseerde kennis zal niet veranderen, die is vastgelegd; ze zal zich naar alle waarschijnlijkheid in de toekomst alleen maar verdiepen en wellicht een andere interpretatie krijgen. Echter om de crises het hoofd te bieden of ze tenminste als mensheid te doorstaan is er niet zo zeer behoefte aan meer kennis, maar aan een ander verhaal. Een verhaal dat zich baseert op wetenschappelijke inzichten, en dat tevens, om met Habermas te spreken, een geestestoestand weet te creëren, die een andere politieke praktijk voortbrengt en een ander politiek gezag mogelijk maakt. Een gezag dat zichzelf nu niet meer rechtvaardigt vanuit post-metafysische concepten als zelfbeschikking en zelfontplooiing, een rationele actor en vertrouwen in een rationeel discours, maar een gezag dat zich baseert op de plaats die de mens inneemt in het geheel van de natuur en de daaruit voortkomende drijfveren tot (politiek) handelen.

Deze gedachte ligt ten grondslag aan de in inleiding geformuleerde stelling en bijkomende stelling: *Het verlichtingsverhaal en het daaraan ten grondslag liggende mensbeeld hebben hun zeggingskracht verloren en dienen terwille van de sociale en politieke realiteit te worden herzien, zo niet te worden vervangen respectievelijk het is van maatschappelijk belang om de sinds de zeventiende eeuw ontstane verwijdering tussen filosofie en wetenschap te overbruggen.* Om de stellingen te onderbouwen zijn in hoofdstuk I en II en III twee incompatibele mensbeelden besproken en geplaatst in een wetenschappelijke en een sociale en politieke filosofische context.

Het verlichtingsverhaal belichaamt het in hoofdstuk I besproken humanistisch mensbeeld en de scheiding tussen filosofie en wetenschap; een scheiding en mensbeeld die verrijzen uit de kritieken van Kant. De Ethica van Spinoza waaruit een naturalistisch mensbeeld - zoals besproken in hoofdstuk II - naar voren komt is - anders dan Kant zijn kritieken - filosofie als wetenschap en in bepaalde opzichten politieke filosofie. Hoewel uit de Ethica de boodschap spreekt 'hebt uw naasten lief', is deze boodschap materialistisch of natuurwetenschappelijk verpakt en daardoor, om met Harari te spreken, slechte religie, een niet pakkend verhaal.

¹ DWDD Adriaan van Dis in De Wereld Draait Door (DWDD) van dinsdag 4 februari om 19.00 uur uitgezonden bij BNNVARA op NPO 1. Transcriptie gesproken tekst door BNNVARA.

Hoofdstuk IV is niet zozeer een sociaal-politieke filosofische analyse, maar meer een persoonlijke reflectie waarin de beleving van de 20^e- en 21^e eeuwse sociale en politieke ontwikkelingen worden afgezet tegen de mensbeelden en de behandelde filosofische contexten. Daaruit wordt, door mij, de conclusie getrokken, dat het verlichtingsverhaal en het daaraan ten grondslag liggende mensbeeld niet in overeenstemming zijn te brengen met de rauwe werkelijkheid. Wordt het verlichtingsverhaal, Kants mensbeeld en de werkelijkheid tezamen genomen, dan is de volgende zinsnede op dit samenpakken toepasselijk: *omdat de mens principieel thuisloos is, zal hij altijd religieuze en politieke dromen blijven koesteren over een thuis, maar deze dromen zijn ook veroordeeld om voor altijd illusies te blijven. In werkelijkheid verkeren pogingen om een paradijs te vinden of te creëren vaak in het tegendeel.* Illusies die ik ook ervaar bij de in deze scriptie weergegeven theorieën over het tot stand komen en het in stand houden van de democratie van Rawls en, hoewel in mindere mate, van Habermas. Theorieën waarin Kants ideeën over de mens en de scheiding filosofie en wetenschap doorklinken.

De werkelijkheid vraagt om een ander filosofisch discours, een andere kritiek van de mens en een ander verhaal. Die andere kritiek is naar mijn mening te vinden in Spinoza's antropologie van de mens. Uit zijn kritiek van de mens kan worden geconcludeerd dat de menselijke macht, zijn vermogen of identiteit, tot stand komt in de wisselwerking tussen mens, techniek en omgeving, en dat de gemeenschappen en bestuursvormen, die uit het samenspel van al die identiteiten voortkomen, kunnen worden beschouwd als de ongewisse resultante van interacterende identiteiten. Het is de taak van de politicus om met het begrip identiteit, omwille van de stabiliteit en de veiligheid van de gemeenschap en de daaraan ten grondslag liggende waarden, prudent om te gaan. Martin Saar, hoogleraar filosofie aan het Goethe Universiteit te Frankfurt schrijft daarover:

Spinoza werd een van de eerste politieke filosofen die begreep dat staatkunde vooral gezien moest worden als een probleem van collectief vermogen in een veld van onderscheiden actoren en als een probleem van de altijd fragiele en ambivalente vormen van collectief gedrag.

Spinoza zou wel eens een van de meest belangrijke auteurs in de historie van het Westerse politieke denken kunnen blijken te zijn om je tot te wenden om de contouren van een conceptie van democratie en politiek te zien die niet illusoir is, omdat het empatisch is: het bevestigt democratie als een onovertroffen vorm van politieke organisatie, terwijl het zich van het ingrijpende dynamische karakter en de kenmerkende instabiliteit van zijn basis bewust blijft. Deze basis is de macht van de mensen of, om met Spinoza te spreken, van de 'multitude', die gemakkelijk tot onrust en chaos kan leiden.

En politiek is voor wat Spinoza betreft de kunst om deze samenvoegingen te faciliteren opdat de verscheidenheid aan machten scheppend wordt in plaats van destructief.²

Het voorgaande leidt ertoe dat gesteld kan worden dat de in hoofdstuk III beargumenteerde stellingname dat democratie een instabiel emergent verschijnsel is en een minder rationeel gedreven proces dan aangenomen wordt in de gangbare sociale en politieke filosofie, een zekere grond heeft.

De verwevenheid van politiek, filosofie en wetenschap

Politiek en filosofie zijn al sinds de oudheid nauw verweven. Politiek - als aard van de menselijke gemeenschap en bestuur, en relaties tussen het collectief en de individu - vraagt om wijsheid;

² Martin Saar, *The Immanence of Power*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 106, uitgeverij het Spinozahuis, 2014, pp. 4, respectievelijk 5 en 10. De citaten zijn mijn vertaling van de volgende teksten:

[.....], Spinoza became one of the first political philosophers to understand politics essentially as a problem of collective power in a field of divers actors and as a problem of the always fragile and ambivalent forms of collective agency

Spinoza might prove to be one of the most important authors in the history of Western political thought to turn to in order to see the outlines of a conception of democracy and politics that is as non-illusory as it is emphatic: It affirms democracy as an unsurpassable form of political organization but it remains aware of its radically dynamic character and the essential instability of its basis. This basis is the power of the people, or, in Spinoza's idiom, of the "multitude", that can easily lead to turmoil and chaos.

And politics for Spinoza is the art to facilitate these unions so that the multiplicity of powers becomes creative and not destructive.

filosofie omarmt wijsheid en kan vanuit die gesteldheid de politiek onbevooroordeeld voorzien van wijsheid.

In de zeventiende eeuw veranderde de scope van de filosofie en daarmee veranderde ook de aard van de verwevenheid met de politiek. Allereerst splitsten, door het veranderde beeld van de materiële werkelijkheid en Kants, om met Beth te spreken, *merkwaardige verknochtheid aan opvattingen*, de natuurwetenschappen zich af van de filosofie. Door de sinds Galilei in gang gezette wetenschap-technologiespiraal ontstond een praktisch belang en veranderende langzaam de filosofische vraagstelling van wat is het (ontologie) en wat is het intrinsieke doel, naar hoe werkt het, hoe kan het worden beschreven en wat is het praktisch nut. De industriële revolutie die daarop volgde bracht vervolgens in de achttiende en daaropvolgende eeuwen grote sociale en culturele veranderingen teweeg. Veranderingen die ook in dit geval om duiding, buiten het resterende filosofisch kader om, vroegen; duiding die de gedragswetenschappen losweekte van de filosofie. Filosofie bleef zich bezighouden met de door Kant zo bondig geformuleerde vragen: wat kan ik weten (epistemologie), wat mag ik hopen (teleologie), wat moet ik doen (plichtsethiek) en de drie vragen tezamen genomen: wat is de mens (seculiere theologie). De toets met de ervaring - voor deze, volgens Kant, belangrijke onderzoeken naar de mens, naar zijn mogelijkheden tot het verkrijgen van kennis, naar zijn handelen en naar zijn hoop voor de toekomst - kon daarbij, zo was zijn mening, *geen enkele leiding of correctie geven*. Deze onderzoeken zonder empirische correctie bepalen, sinds die tijd voor een belangrijk deel de sociale en politieke filosofie.

De toets met de ervaring bleef voor de, van de filosofie losgeweekte, natuur- en gedragswetenschappelijke onderzoeken een *sine qua non*. De natuurwetenschappen verschillen van de gedragswetenschappen in de objecten van hun studie. Dit verschil vereist andere onderzoeksmethoden en een andere vraagstelling met als gevolg dat elk van de disciplines zijn eigen discours ontwikkelde, maar de wetenschappelijke spelregels zijn echter hetzelfde. Voor de gedragswetenschappen veranderde bijvoorbeeld Kants onderzoekingsvraag *wat moet ik doen* in de onderzoeksvraag: wat doet de mens en/of hoe doet de mens of een organisme dat. In de filosofie bleef de door Aristoteles ingevoerde logica een belangrijke redeneertrant. Een redeneertrant die zich sinds de moderniteit verder ontwikkelde en, in combinatie met de empirische cyclus, de huidige uitgangspunten voor het beoefenen van wetenschap vormen.³ Empirische weerlegging van een via deductie verkregen gevolgtrekking laat de geldigheid van de redenering ongemoeid, maar noopt, in de wetenschap anders dan in de filosofie of wiskunde, wel tot een herziening van de premissen. Met betrekking tot de wiskunde blijft bijvoorbeeld de Euclidische meetkunde gebaseerd op zijn vijf beroemde postulaten of premissen als bouwwerk voor de vlakke meetkunde logisch intact. De werkelijkheid is echter niet vlak en liet zich beter beschrijven wanneer het vijfde postulaat, het parallellenpostulaat, werd losgelaten. Een nieuwe werkelijkheid diende zich met dat inzicht aan; er ontstond een nieuw wetenschappelijk verhaal, een nieuwe theorie, één die de weg effende voor vele nieuwe theoretische en praktische toepassingen.

Betekent dit nu dat de wetenschap alles kan verklaren? Nee, ook de wetenschap houdt zich bezig met zaken die ze niet kan of nog niet kan verklaren, maar ze zal altijd, anders dan de filosofie, op zoek gaan naar empirische bevestiging of beter nog falsificatie van de theorie en onderdeel worden van de wetenschap-technologiespiraal.⁴

Wetenschap is beleidsondersteunend en heeft als 'opdracht' de politiek bij de feiten te houden. Juist waar de feitelijkheid in het geding komt, blijkt de democratie in gevaar te komen. De sociale en politieke filosofie is niet zozeer beleidsondersteunend maar bepaalt veeleer - onder andere via zijn premissen over de mens of om in hedendaagse termen te spreken door zijn framing - het sociale en politieke discours.

³ Een cyclus van waarnemen, inductie, deductie, empirische toets, reflectie, etc.

⁴ Als voorbeeld mag dienen het uit de kwantummechanica volgende fenomeen 'kwantumverstremming'. Een nog steeds onbegrepen maar inmiddels experimenteel bevestigd (toets aan de werkelijkheid) fenomeen, en ook dit keer is er een praktische toepassing: kwantumversleuteling.

De verwording van democratische waarden

In hoofdstuk IV is een genealogie van vooral de naoorlogse deliberatieve democratische ontwikkelingen geschetst; een genealogie die losstaat van het verlichtingsverhaal. Ontwikkelingen die hun beslag kregen door een samenkomen van emotionele en rationeel ingegeven krachten. Emotioneel in de vorm van angst voor herhaling van de gruwelen en vernietiging die de eerste en tweede wereldoorlog met zich meebrachten en afkeer van totalitaire regimes; rationeel in de vorm van welbegrepen eigenbelang. Welbegrepen eigenbelang dat zich onder andere vertaalde in welvaart, sociale rechtvaardigheid, het verdiepen en in stand houden van democratische waarden en in de vorming van de Europese Gemeenschap. Ironisch genoeg ontwikkelingen die zich laten lezen als een verlichtingsverhaal, niet ontstaan uit de categorisch imperatief, maar ontstaan uit hartstochten, al dan niet vertaald in hypothetische imperatieven. Langzamerhand vervaagde het welbegrepen deel van welbegrepen eigenbelang en veranderde ook de aard van de angst. Eigenbelang en angst voor het onbekende, voor de ander en angst voor verlies aan welvaart kwamen ervoor in de plaats. Het samenkomen van deze aspecten creëerde een nieuwe politieke dynamiek, een dynamiek van ongebreidelde consumptie. Consumptie van een veelheid aan materiële en immateriële producten, veeleer mogelijk gemaakt door de wetenschap-technologiespiraal en gedreven door democratisering van menselijke begeerten als opstap naar menselijk geluk, dan door rijkdom of politieke en economische macht.⁵

De daarbij behorende ontwikkeling van het democratisch bestel is in hoofdstuk IV als volgt geschetst: van klassen- of standen-maatschappij naar welvaartsstaat, van welvaartsstaat naar verzorgingsstaat, van verzorgingsstaat naar de participatieve samenleving om in het nu te zijn beland in de mythe van de risicoloze samenleving. De welvaartsstaat ging uit van een maakbare samenleving als uitkomst van een rationeel discours. De daaropvolgende mythe van de risicoloze samenleving is een veiligheidsutopie, gebaseerd op de illusie van gelijkheid, van menselijke vrijheid en autonomie, van universele rechten en bovenal de illusie dat de mens boven de natuur staat. Een mythe die de gevolgen van de (veelal consumptieve) keuzes die men maakt, wegwuift en de schuld van de gevolgen afschuift op de ander, anderen of het andere.

Beck heeft de maatschappelijke risico's die deze mythe met zich meebrengt zichtbaar gemaakt en op de agenda van de sociale en politieke filosofie gezet. Zijn analyse schiet, naar mijn mening echter tekort, doordat hij maatschappelijke risico's (uiteindelijk een sociale en politieke afweging), risico perceptie (een gevoel van veiligheid), vastgesteld risico (een getal berekend met wetenschappelijke, op basis van de stand der techniek, verkregen informatie) en risico assessments (ranking tegen andere risico's) onvoldoende lijkt te onderscheiden en de oorzaken van het samenkomen van deze risico's lijkt te wijten aan de wetenschap en/of een ideologie, in plaats van de oorzaak te zoeken in de krachten die ten grondslag liggen aan de menselijke samenleving.

Kant meent dat moraliteit alleen kan voortkomen uit 'normatieve zelf-sturing', een zuiver rationeel proces van een 'spontaan' handelend mens, waarin de wilsbesluiten de oorzaak in zichzelf vinden en de wil zo een staat binnen een staat vormt.⁶ Het is een volstreekte negatie van de relationele afhankelijkheid waaruit moreel handelen ontstaat. Wellicht dat de al dan niet vermeende verschillen tussen mens en dier en de gewaande menselijke autonomie van filosofisch belang zijn, maar ze dienen geen praktisch belang. Het is als het logisch uitdiepen van het geocentrisch systeem van Ptolemeus. Een systeem, onder andere ontstaan uit de idee dat de mens een bijzondere positie inneemt in het heelal. Een positie van de mens, die het niet toelaat dat de aarde zich ergens anders dan in het centrum van dat heelal bevindt. Een antropocentrische gedachte, ondersteund door de argumenten dat de mens zich niet bewust is van het feit dat de aarde beweegt, dit ook niet voelt en ziet dat de zon en de sterren om de aarde heen lijken te draaien.

⁵ Kerryn Higgs, *How the world embraced consumerism*, BBC Future, 21st January 2021, An edited version of an article that originally appeared in The MIT Press Reader, and is republished with permission. Kerryn Higgs is an Australian writer and historian. She is the author of "Collision Course: Endless Growth on a Finite Planet," from which this article is adapted.

⁶ Henri Krop, *Tussen Spinoza en Kant moet de strijd gestreden worden*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 109, uitgeverij het Spinozahuis, 2018, p.33

Kennis van de eerste soort zou Spinoza daarover zeggen. Het loslaten van het geocentrisch systeem van Ptolemeus heeft het, via de denkbeelden van Galilei, Newton en andere filosofen mogelijk gemaakt dat alternatieve modellen, waaronder de in hoofdstuk IV genoemde relativiteitstheorie, zich hebben kunnen ontwikkelen. Modellen, die het belang en de positie van de aarde in een ander perspectief plaatsen. Modellen van de werkelijkheid, die ons letterlijk en figuurlijk in staat hebben gesteld onze kwetsbaarheid in het grotere geheel vanuit de ruimte te zien en bijvoorbeeld onze individuele positie op aarde via satellieten zeer nauwkeurig te bepalen. Het toelaten van a-humanistische inzichten in de moraalfilosofie kan, analoog aan bovenstaand voorbeeld, de ethiek uit zijn kantiaanse sluimer doen ontwaken en de politiek uit zijn kantiaanse houdgreep verlossen. Dit zal helpen onze plaats in het geheel van de natuur beter te doorgronden en in een ander perspectief te plaatsen.

Ik zou daar het volgende aan willen toevoegen. De mensheid staat na de gruwelijkheden van de 20ste eeuw opnieuw voor grote existentiële uitdagingen. Uitdagingen die eerder een gevolg zijn van het moderne denken, dan dat dat denken daar een oplossing voor biedt. Als we de wetenschap mogen geloven, dan is een ecologische crisis niet alleen nabij, maar is die zich al in volle hevigheid aan het ontvouwen. Een crisis, die onderhuids aanwezige sentimenten als xenofobie, nationalisme, cynisme alleen maar lijkt te versterken. We zijn getuige van het verkruimelen van onaantastbaar geachte instituties, het verdacht maken van betrouwbare informatie, het belemmeren van vrije meningsvorming en van minachting voor het recht op voortbestaan in welbevinden van mens en dier. Het gedrag van mensen blijkt eenvoudig te sturen en artificiële intelligentie blijkt het gedrag van de mens beter te kunnen voorspellen en te beïnvloeden dan tot voor kort voor mogelijk werd gehouden. In dat licht bezien kan Kant's filosofie met betrekking tot universele waarden, menselijke autonomie en menselijke waardigheid als onwaarschijnlijk en zelfs ongewenst worden bestempeld. Deze uitdagingen vragen om een herbezinning, één die moet leiden tot een filosofie waar de overeenkomsten met en de samenhang tussen de ander en het andere tot uiting komen en niet de afwijking van het universele, van de verschillen; want zoals Spinoza laat zien, is het de overeenkomst met de ander en het andere dat ons bindt en het denken in differenties dat ons uiteendrijft. Overeenkomsten en samenhang die de wetenschap aan het onthullen is. Een filosofie waar de mens noch als middel noch als doel in zichzelf wordt gezien, maar wordt gezien als één van de vele mogelijke vormen van leven en net als alles wordt gedreven door de wil tot voortbestaan en als een wezen met grote wetenschappelijke en technische vermogens. Het kan mensen en politiek in de positie brengen die maatregelen te nemen, die nodig zijn om het voortbestaan in welbevinden van grote groepen mensen in stand te houden en de leefomstandigheden van velen te verbeteren. Voortbestaan in welbevinden, dat juist vanuit antropocentrisch (humanistisch) denken op het spel lijkt te zijn gezet.

Helaas moet geconstateerd worden dat Spinoza's filosofie van de materialistische werkelijkheid, hoewel het wetenschappelijke waardering krijgt, geen aansprekend verhaal biedt, het pakkende verhaal dat nodig is om de op ons afkomende politieke en ecologische crises het hoofd te bieden. Misschien is dat wel de reden dat sociaal en politiek filosofen zich, wellicht tegen beter weten in, liever door het mensbeeld van Kant dan door dat van Spinoza laten leiden. Het doet mij denken aan de opmerking gemaakt door Mirjam van Reijen, naar aanleiding van de briefwisseling tussen Spinoza en Van Blijenbergh:

Mijn idee is echter dat hij (van Blijenbergh) Spinoza wel degelijk begreep, maar het niet met hem eens was. Spinoza is voor van Blijenbergh en voor veel andere lezers juist niet moeilijk te begrijpen. Hij is voor sommigen wel moeilijk te verteren. Al eeuwenlang blijken juist zijn tegenstanders Spinoza goed begrepen te hebben en zij willen er niet aan omdat ze hem zo goed begrijpen.⁷

⁷ Mirjam van Reijen, *Brieven over het kwaad*, Wereldbibliotheek Amsterdam, 2012, p.16, onderstreepte door mij toegevoegd.

Spinoza's antwoord.

Zoals in de inleiding is aangegeven wil deze scriptie de vraag overdenken of het beeld dat men in de filosofie heeft van de mens van invloed is op het waarden- en normenstelsel en zo ja, welke invloed daarvan uitgaat op de democratische praktijken en de daaraan voorafgaande besluitvormingsprocessen. Praktijken die uiteindelijk van invloed zijn op de bestendigheid van de democratie als bestuursvorm. Van belang, omdat, naar mijn mening, elke beschouwing over politiek - de aard van de menselijke gemeenschap, zijn bestuur en de relaties tussen het collectief en de individu - afhankelijk is van het wezen van de belangrijkste actor in politiek: de mens. Habermas, Rawls en de Boer (*Kant leert ons dat we onszelf en andere mensen desondanks altijd als vrije wezens kunnen blijven zien.*) laten ons echter zien hoe hardnekkig Kants idee over de mens, zijn rede, zijn vrijheid, zijn autonomie en het daaruit volgende (universele) handelen, kan zijn.

De vraag bij dit alles is, of uit Spinoza's politieke filosofie een bepaalde regeervorm volgt of dat er een bepaalde morele boodschap uitspreekt. Mijn antwoord is: Ik denk het niet. Overeenkomstig Saar ben ik de gedachte toegedaan dat *Spinoza's belangrijkste bijdrage aan de theorievorming over de democratie niet gevonden kan worden in zijn begrip over democratie als regeervorm, maar in de manier waarop hij gemeenschapsvorming, democratie en politiek vanuit de aard van de mens benadert.*⁸

Ik zie in Spinoza geen verlichtingsdenker maar een gedragswetenschapper, die de gemeenschapsvorming en de verhalen, die de mensen aan elkaar vertellen om die gemeenschap te legitimeren, vanuit de menselijke 'bouwsteen' van die gemeenschap benadert, of om in Spinoza's eigen woorden te spreken:

Omdat tenslotte alle mensen, barbaars of beschaafd, overal sociale contacten aanknopen en samenlevingen vormen, moeten de oorzaken en natuurlijke grondslagen van de staat niet worden gezocht in de lessen van de rede, maar afgeleid worden uit de natuur of aard van de mens in het algemeen, [.....]

Deze woorden schrijft Spinoza aan het slot van de inleiding van zijn *Politiek Tractaat*.⁹ Een inleiding, die zich laat lezen als een conclusie en als korte samenvatting van deze scriptie. Een conclusie die gegeven de hedendaagse gebeurtenissen na bijna 350 jaar actueler lijkt dan ooit.

Als we de binnenlandse en buitenlandse politieke ontwikkelingen vanuit het geschetste perspectief bezien, is het niet uit te sluiten dat we ons al in de aanloop naar andere dan (deliberatieve) democratische (bestuurs)vormen bevinden. Welke (politieke) gemeenschap daaruit zal voortkomen is ongewis. Als we aan de existentiële bedreigingen het hoofd willen bieden en de democratische waarden willen behouden, dan zijn andere uitgangspunten en oplossingsrichtingen nodig dan die ten grondslag liggen aan de verzorgingsstaat en de risicoloze maatschappij. Misschien is een belangrijke les wel dat het gevaar van een participatiemaatschappij of deliberatieve democratie verscholen ligt in de uitspraak: *Inspraak zonder inzicht leidt tot uitspraak zonder uitzicht*. Inzicht in de menselijke natuur en inzicht dat in staat stelt gevolg naar oorzaak te herleiden mag vereist worden van iedereen die deelneemt aan het politieke debat en betrokken wordt bij beleidsbeslissingen. Niet het activistisch verleden of economisch gezag moet daarbij doorslaggevend zijn, maar kennis van de tweede en derde soort. Misschien ligt de belangrijkste politieke boodschap die Spinoza aan de mensen mee wil geven wel verscholen in de de lyriek van de song *Teach Your Children* van het album *Déjà Vu* van Crosby, Stills, Nash & Young uitgekomen in 1970. De boodschap, naar mijn mening, aan politici luidt: er is geen belangrijker taak voor het bestuur dan het verzorgen van gedegen onderwijs, handhaafbare en welbegrepen wetten en een adequaat handhavingskader. Onderwijs dat kennis bijbrengt over de relatie tussen oorzaak en gevolg. Kennis die zowel de individuele mens, maar ook de gemeenschap vrijheid en veiligheid

⁸ Martin Saar, *The Immanence of Power*, p. 4. Citaat is mijn vertaling van de volgende tekst: Returning to this important debate more from the perspective of contemporary political theory rather than the interests of Spinoza scholarship. I will try to argue that Spinoza's most important contribution to democratic theory does not lie in the his conception of democracy as a form of government but in the way he addresses the question of democracy. Framing it as the ontological question of the relationship between state and the power of the *multitude*, [.....]

⁹ Spinoza, *Politiek tractaat 1/7*, p 143 respectievelijk pp. 141 - 143

geeft, omdat ze dan adequate oorzaak zijn van handelen. Handelen in het stembokje, handelen in de publieke ruimte en handelen in de politieke arena. Een en ander zou betekenen dat de prioriteit van een maatschappij zou moeten liggen bij de opleiding van zijn onderdanen en de bemanning van zijn instituties. Onderwijs gegeven door ervaren en hoogopgeleide leerkrachten; leerkrachten geselecteerd uit de besten en beloond als de besten. Instituties en uitvoeringsapparaat bevolkt door goed opgeleide, (in de uitvoering) ervaren en materie-deskundige medewerkers.

Vele filosofen geloven dat je de mens kan beïnvloeden door ze regels voor te schrijven. Spinoza niet. Spinoza is geen bewustzijnsfilosoof die meent dat de filosofie, die zich richt op het bewustzijn, het gedrag van mensen kan beïnvloeden. Onderricht, goede naleefbare wetten en een strikt handhavingskader wel. Een goed gesprek over Rawls' publieke rede zal niet helpen.

Maatschappelijke regels geven je een onaangename emotie als je ze overtreedt, een bon bij het rijden door een rood stoplicht bijvoorbeeld, helpt daarom vaak beter dan een goed gesprek over verkeersveiligheid, tenzij dat gesprek bij een emotie aansluit. Graag wil ik afsluiten met een op eigen ervaring gebaseerde anekdote.

In een locatie met chemische bedrijven stond op elke telefoon het alarmnummer - een nummer van een dienst dag en nacht bemand en repressie (beteugelen) gereed - waar men naar toe moest bellen ingeval van een calamiteit. Toch belde men in voorkomende gevallen niet naar dat nummer, maar afhankelijk van de calamiteit bijvoorbeeld naar de gezondheidsdienst, technische dienst, etc.. Dat zorgde elke keer opnieuw voor vertraging in de repressie, met soms ernstig risico's voor betrokkenen. Na weer zo een situatie, met dit keer ernstige negatieve gevolgen voor een medewerker, riepen wij de collega's bij elkaar en vertelde wat met een van hun collega's was gebeurd door het niet volgen van de procedure. Op deze wijze werd de procedure met een emotie - de 'liefde' voor een collega - verknoopt, dat hielp vooralsnog.

Zo simpel kan het zijn, mits je begrijpt wat mensen drijft en er het juiste verhaal bij vertelt.

Dankwoord en nabeschuiving

Mijn begeleiders, Gijs van Oenen en Henri Krop wil ik graag bedanken voor hun niet aflatende, veelal opbouwende, aan- en opmerkingen en verbetervoorstellen, die ik tijdens de totstandkoming van deze scriptie heb mogen ontvangen. Nens Coebergh bedank ik voor haar geduld, begrip en taalkundige adviezen. Haar meewarige blikken naar aanleiding van mijn obsessieve schrijfgedrag heb ik liefdevol ondergaan.

Het schrijven van deze scriptie, deze proeve van filosofisch onderricht, heeft mij de nodige moeite gekost, niet in de laatste plaats omdat ik mijn ervaring en mijn kijk op recente ontwikkelingen wilde ijken aan mijn nieuwe, door de studie verkregen, filosofische inzichten. Het zou een verhandeling moeten worden die ook niet filosofen kunnen plaatsnemen. Het is aan de lezer om te bepalen of ik daar in ben geslaagd.

Hoofdstuk I, II en III zijn een weerslag van die opgedane filosofische inzichten. In hoofdstuk IV vindt de ijking en vermenging met mijn eigen ervaring plaats en in hoofdstuk V probeer ik de lezer te overtuigen van het belang van de these. Een these waarin de verbazing over het politieke onvermogen om in te spelen op bedreigingen tot herleiding naar de oorzaken komt.

Gaandeweg mijn studie filosofie, maar vooral tijdens het schrijven van deze scriptie, verwonderde ik mij over de verwijdering die er tussen filosofie en wetenschap blijkt te zijn ontstaan en realiseerde ik me dat veel van de moeite die ik had bij het schrijven besloten ligt in de woorden die de voormalige U.S. Secretary of State Rex Tillerson gaf - in een interview een week voordat het Amerikaanse Capitool in Washington op 6 januari 2021 werd bestormd door Trump aanhangers - over zijn samenwerking met de nu voormalige president van de Verenigde Staten.

"So then you spent an inordinate amount of time working through why that's not true, working through why that's not factual, working through why that's not the basis on which you want to understand this, you need to set that aside, let's talk about what's real. I think that was as big a challenge as anything," Tillerson said.¹⁰

¹⁰ Interview met Rex, Tillerson <https://foreignpolicy.com/2021/01/11/rex-tillerson-interview-trump/> Citaat niet vertaald.

Literatuur

- Etienne Balibar, *Spinoza and Politics*, Verso London, 2008.
- Evert W. Beth, *De strekking en het bestaansrecht der metaphysica in verband met de toekomst der wijsbegeerte*, Rede uitgesproken bij de aanvaarding van buitengewoon hoogleeraar aan de Universiteit van Amsterdam op maandag 23 september 1946, P. Noordhoff N.V. Groningen.
- Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University press, Oxford, second edition revised, 2008.
- Philipp Blom, *Het grote wereldtoneel*, De Bezige Bij, Amsterdam, 2020.
- Karin de Boer, *Kants Kritiek van de zuivere rede*, Boom, Amsterdam, 2014.
- Jimena Canales, *The Physicist & the Philosopher*, Princeton University Press, Princeton, 2016.
- James Boham and William Rehg (editors), *Deliberative Democracy*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997
- Hendrik .B.G. Casimir *Het toeval van de werkelijkheid*, Meulenhof Informatief bv, Amsterdam, 1984.
- Antonio Damasio, *Het gelijk van Spinoza*, Wereldbibliotheek bv, Amsterdam, 2014.
- Gilles Deleuze, *Spinoza: practical Philosophy*, City Lights Books, San Francisco, 1988.
- René Descartes, *Over de methode*, Boom, Amsterdam, 2011
- Carola Dietze, *Helmuth Plessner, leven en werk*, Lemniscaat b.v., Rotterdam 2015.
- Ed Finn, *What Algorithms Want*, The MIT press, 2017, Coda, The Algorithmic Imagination.
- Nico H. Frijda, *Spinoza en het moderne emotie-onderzoek*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 70, Eburon, Delft, 2000.
- Jürgen Habermas, *Three normative models of democratie, Constellations*, Volume I , No I , 1994, Blackwell Publishers, 108 Cowley Road, Oxford UK.
- Yuval Noah Harari, *Sapiens*, Thomas Rap, 2018
- Yuval Noah Harari, Homo Deus*, Thomas Rap, 2018
- I. Helsloot et al., *Risico's en redelijkheid*, Boom Juridische uitgevers, Den Haag, 2010.
- Jonathan I. Israel, *Verlichting onder vuur*, Uitgeverij Van Wijnen, Franeker, 2006
- Hans Joas and Wolfgang Knöbl, *Social Theory*, Cambridge University Press, New York, 2013.
- Immanuel Kant, *prolegomena*, Boom, Amsterdam, 2012.
- Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, Boom, Amsterdam 2013.
- Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, Boom, Amsterdam, 2004.
- Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, Boom, Amsterdam, 2015.
- Pauline Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, 2015.
- Henri Krop, *Tussen Spinoza en Kant moet de strijd gestreden worden*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 109, uitgeverij Spinozahuis, 2018.
- Henri Lopes Cardozo, *Het streven naar welbevinden is een universeel recht*, Bachelor scriptie wijsbegeerte EUR 2018.
- Henri Lopes Cardozo, *Op zoek naar Leibniz en Spinoza*, Essay in het kader van de cursus, Metafysics in Spinoza, voor de Masteropleiding wijsbegeerte, EUR, 2020.
- Sankar Muthu, *Enlightment Against Empire*, Princeton University Press, Princeton, 2003.

G. van Oenen, *Overspannen Democratie*, Boom uitgevers, Amsterdam, 2018.

James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw-Hill Education, New York, 2015.

John Rawls, *political liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005.

Mirjam van Rijen, *Brieven over het kwaad*, Wereldbibliotheek bv, Amsterdam, 2012.

Martin Saar, *The Immanence of Power*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 106, uitgeverij Spinozahuis, 2014.

Spinoza, *Ethica*, vertaald en ingeleid door H.A. Krop, Bert Bakker, Amsterdam, 2012.

Spinoza, *Theologisch-politieke verhandeling*, vertaald, uitvoerig ingeleid en toegelicht door Wim Klever, Eburon Delft, 2010.

Spinoza, *Politiek tractaat*, vertaald, ingeleid en toegelicht door Maarten van Buuren, Ambo|Anthos, Amsterdam 2020.