Redactioneel

Ontbreekt nog

De verwikkeling van markt en staat in het licht van Hegels

Grundlinien der Philosophie des Rechts

FOCUSARTIKEL

KARIN DE BOER

1. Inleiding

Sinds een aantal jaren wordt de wereld overspoeld met de golven van een financiële crisis die velen met zich meesleurt en waarvan de gevolgen nog niet te overzien zijn. De crisis maakt onder andere duidelijk hoe moeilijk het is geworden voor politici om de lange-termijn belangen van de samenleving zwaarder te laten wegen dan de korte-termijn belangen van specifieke groepen kiezers, bedrijven of financiële instellingen. Het cliëntelisme, de corruptie, de bureaucratie en de buitensporige staatsschuld die we kennen uit de beschrijvingen van het hedendaagse Griekenland weerspiegelen een tendens die zich in mindere of meerdere mate ook voordoet in veel andere Europese landen, in de Verenigde Staten en in de rest van de wereld. De Verenigde Staten is niet alleen de bakermat van de moderne democratie, maar ook het land waar politieke beslissingen – en niet alleen ten tijde van verkiezingen – in steeds grotere mate bepaald worden door investeerders, multinationals en belangengroepen.

De economische, financiële en politieke factoren die tot de huidige crisis geleid hebben vormen het onderwerp van vele analyses. Filosofen lijken zich echter tot nu toe nauwelijks te wagen aan de vraag naar de betekenis van de recente ontwikkelingen.¹ Hiervoor is misschien meer afstand nodig. Maar het zou ook kunnen zijn dat de filosofie zich niet goed raad weet met democratische staten die in toenemende mate afhankelijk zijn geworden van financiële instellingen en met de status van een amorfe ‘markt’ die zowel nationale als internationale politieke beslissingen blijkt te kunnen afdwingen. Zijn begrippen zoals vrijheid, rechtvaardigheid, soevereiniteit, erkenning of herverdeling

1 In een recent artikel stelt Merrill (2012) dat “the economic dilemmas faced today may be ultimately the consequences of state failure” (27). Daarbij wijst hij met name op het onvermogen van staten om de financiële markten te reguleren. Merrill gaat echter niet specifiek in op het feit dat deze deregulering langs democratische weg tot stand is gekomen. Via het werk van R. D. Winfield doet hij een beroep op Hegels Rechtsfilosofie om op de huidige crisis te reflecteren. In mijn ogen is zijn analyse – in tegenstelling tot die van Hegel – onnodig op ethische categorieën gestoeld. In het Nederlandse taalgebied heeft Hans Achterhuis een bijdrage geleverd aan het debat omtrent de oorzaken van de financiële crisis door het neoliberalisme onder de loep te nemen (Achterhuis 2010). Aan het einde van zijn boek wijst Achterhuis erop dat er “moed vereist is om ons te verzetten tegen de uitwassen van de neoliberale logica”, evenals zelfbeheersing en maatgevoel (301). Dit verzet zou moeten voortkomen uit de burgerlijke maatschappij en niet aan de overheid moeten worden overgelaten (301). Achterhuis richt zijn pijlen echter met name op het neoliberale economische denken en laat de rol van de democratie grotendeels buiten beschouwing.

wel opgewassen tegen de werkelijkheid? Slaan de golven van de crisis niet ook tegen de fundamenteën van de hedendaagse politieke filosofie?

In dit artikel probeer ik de uiterst instabiele verhouding tussen politiek en markt te thematiseren middels een interpretatie van Hegels analyse van de verhouding tussen deze beide domeinen in de *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). De *Rechtsfilosofie* lijkt op het eerste gezicht misschien ongeschikt voor dit doel. Maar om te beginnen vinden we in de *Rechtsfilosofie* passages waarin Hegel, meer dan twintig jaar eerder dan Marx, zijn zorg uitspreekt over de toenemende kloof tussen arm en rijk die in zijn ogen het gevolg is van de moderne markteconomie:

Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige reguliert – und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen –, bringt die Erzeugung des Pöbels hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt.²

Uiteraard was de levensstandaard die Hegel in gedachten had veel lager dan degene die wij hanteren. Maar er is een veel belangrijker verschil tussen de eerste decennia van de negentiende eeuw en onze tijd. Hegel kon de snel groeiende tegenstelling tussen een kleine elite en een grote groep rechteloze dagloners nog toeschrijven aan de meedogenloosheid van de markt. In onze tijd daarentegen dreigt het domein van de *politiek* gereduceerd te worden tot een middel dat banken, investeerders en multinationals in staat stelt om een onevenredige mate van rijkdom in een klein aantal handen te concentreren.

Deze ontwikkeling had Hegel niet kunnen voorzien. Toch ben ik van mening dat de *Rechtsfilosofie* betere aanknopingspunten biedt om de veranderende relatie tussen politiek en markt te begrijpen dan het liberalisme of marxisme. Klassieke liberale theorieën vooronderstellen dat de onvermijdelijke strijd tussen de specifieke belangen van individuen ten goede komt aan het geheel of, indien nodig, door de politieke orde in de gewenste richting kan worden bijgesteld.³ Volgens Marx, anderzijds, behoort het nastreven van eigenbelang niet tot de menselijke natuur en is een moderne maatschappij niet noodzakelijkerwijs afhankelijk van een markteconomie om goed te functioneren.⁴ Vanuit het liberalisme kunnen we dus begrijpen wat er zo goed is aan het principe van eigenbelang, vanuit het marxisme waarom dit principe verwoestende gevolgen heeft. In mijn ogen kunnen we van Hegel leren waarom het principe van eigenbelang zowel van cruciaal belang is voor de moderne

2 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821], § 244 (hierna geciteerd als GPR).

3 Zie Herzog (2011) voor een heldere analyse van de relatie tussen Hegel en Adam Smith.

4 De vroege Marx beschouwde de bestaande politieke systemen slechts als middel om het belang van een kleine elite te bevorderen. Dat is de reden waarom hij het principe van algemeenheid niet toewijst aan een aparte politieke sfeer, maar aan het proletariaat. Het proletariaat zou in zijn ogen de basis moeten vormen van een systeem dat niet vatbaar was voor de strijd tussen de specifieke belangen van individuen en groepen. Zie Marx (1953a: 222-223). Hegel zou deze positie afwijzen omdat ze tegen het moderne principe van vrijheid indruist.

samenleving als haar van binnenuit dreigt te ontwrichten. Dit laatste is het geval wanneer de kracht van dit principe niet beperkt blijft tot het domein van de burgerlijke maatschappij, maar ook het domein van de politiek doordringt. In de *Rechtsfilosofie* probeert Hegel deze mogelijkheid – of tendens – op begripsmatig niveau uit te sluiten. Maar dat betekent dat hij zich terdege bewust was van de betekenis van het moderne principe van eigenbelang. Zijn argumentatie kan daarom gebruikt worden om na te denken over de veranderende relatie tussen markt en politiek in hedendaagse democratieën.

Om de *Rechtsfilosofie* in te zetten voor een dergelijke reflectie is het echter om te beginnen nodig om afstand te nemen van interpretaties die stellen dat het Hegel in dit werk gaat om de voorwaarden voor de verwerkelijking van individuele vrijheid. Hegel begrijpt deze liberale bepaling van vrijheid inderdaad als een noodzakelijk element van een moderne samenleving. Toch acht ik het niet gerechtvaardigd om de relevantie van de *Rechtsfilosofie* te verdedigen door dit aspect centraal te stellen, zoals wordt gedaan in, onder andere, Axel Honneths *Leiden an Unbestimmtheit: eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* en Robert Pippins *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*.⁵ Honneth en Pippin begrijpen Hegels opvatting van vrijheid in de eerste plaats in termen van het vermogen van individuen om hun eigen doelen te bepalen en te verwerkelijken. Beide auteurs beroepen zich op Hegel om te verdedigen dat deze individuele zelfverwerkelijking grotendeels afhangt van intersubjectieve verhoudingen en van maatschappelijke instituties die deze verhoudingen schragen. Maar op basis van het liberale begrip van vrijheid dat zij aan Hegel toeschrijven is het in mijn ogen onmogelijk om een principieel onderscheid te maken tussen, enerzijds, de vrijheid van burgers om hun mening te uiten en te kiezen uit een scala van mogelijkheden en, anderzijds, de vrijheid van bedrijven en financiële instellingen om politieke beslissingen te beïnvloeden met als doel om meer winst te maken.

Auteurs zoals Honneth en Pippin negeren mijns inziens de *kritiek* die Hegel uitoefent op de liberale bepaling van vrijheid – evenals zijn reden om aan de staat zelf een geheel andere vorm van vrijheid toe te kennen.⁶ Door onderscheid te maken tussen Hegels kritische analyse van de moderne samenleving enerzijds en de specifieke oplossingen die hij aandraagt anderzijds hoop ik aan te tonen dat de schijnbaar anti-moderne elementen van de *Rechtsfilosofie* ook begrepen kunnen worden als een moderne kritiek op de moderniteit waarmee Hegel bekend was. Als dat zo is dan hoeven we ons mis-

5 Dit werk is vertaald als *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Thought* (Princeton and Oxford: Princeton University Press 2010). Ik citeer de Duitse tekst, maar verwijs naar de paginanummers van resp. de Duitse en de Engelse editie. Een substantieel deel van de Duitse versie komt overeen met een eerdere Engelstalige uitgave, getiteld *Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right* (Assen: Van Gorcum 2000).

6 Smith (1991) is een van de weinigen die ingaan op Hegels kritiek op het liberalisme. Volgens Smith berust deze kritiek op een begrip van de staat als “an ethical institution which has a kind of dignity and sacred absoluteness of its own” (135) of ook als “a locus of shared understanding” (233). Omdat Smith noch Hegels analyse van de markt, noch zijn kritiek op de quasi-feodale regeringen bespreekt, lijkt hij de mate waarin Hegel reageerde op politieke ontwikkelingen en debatten die plaatsvonden in zijn tijd te onderschatten.

schien niet tegen Hegel te keren om hem weer op zijn voeten te zetten, zoals Marx meende. In wat volgt ga ik eerst kort in op recente interpretaties van de *Rechtsfilosofie* die passen in de liberale traditie (§ 2). Vervolgens bespreek ik een aantal elementen van Hegels analyse van de staat (§ 3) en de burgerlijke maatschappij (§ 4). Tenslotte betrek ik Hegels begripsmatige onderscheidingen op de veranderende verhouding tussen politiek en burgerlijke maatschappij die onze tijd kenmerkt (§ 5).

2. Enkele opmerkingen over Honneth, Pippin en Neuhausser

Zowel Honneth als Pippin benadrukken de elementen van de *Rechtsfilosofie* die zij als relevant beschouwen voor discussies binnen de hedendaagse politieke filosofie. Met behulp van Hegel problematiseren ze met name de atomistische visie op het individu die door filosofen zoals Hobbes en Locke vertegenwoordigd wordt. Individuen kunnen zich slechts verwerkelijken in sociale relaties waarbinnen ze erkend worden en anderen erkennen, en die wederzijdse erkenning moet worden ingebed in concrete sociale en politieke instituties. Hegel stelt inderdaad dat burgers afhankelijk zijn van een web van sociale en politieke structuren om zich te kunnen ontplooien. Maar in tegenstelling tot wat Honneth en Pippin suggereren vormt het idee van individuele vrijheid of zelfverwerkelijking niet het uitgangspunt van Hegels politieke filosofie. In mijn ogen blijven Honneths en Pippins interpretaties in veel grotere mate gebonden aan het klassieke liberale begrip van vrijheid dan de *Rechtsfilosofie* zelf.⁷ Volgens hen zijn sociale en politieke instituties alleen relevant voor zover ze burgers in staat stellen om zichzelf te verwerkelijken, dat wil zeggen als middelen om een bepaald doel te bereiken. Zo beschouwt Honneth Hegels analyse van de zedelijkheid in de *Rechtsfilosofie* als

eine normative Theorie gesellschaftlicher Gerechtigkeit . . . , die in Form einer Rekonstruktion von notwendigen Bedingungen der individuellen Autonomie zu begründen versucht, welche sozialen Sphären eine moderne Gesellschaft umfassen . . . muß, um allen ihren Mitgliedern die Chance einer Verwirklichung ihrer Selbstbestimmung zu gewähren.⁸

Evenals Honneth benadrukt Pippin in *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life* de rol van wederzijdse erkenning. Pippin biedt geen gedetailleerde interpretatie van de *Rechtsfilosofie*. Maar omdat hij Hegels politieke filosofie gebruikt om een liberale visie op het individu te verdedigen zouden zijn lezers gemakkelijk kunnen concluderen dat de *Rechtsfilosofie* goed te rijmen valt met de opvatting van vrijheid waarop de klassieke liberale traditie berust. Om Hegels filosofie toegankelijk en aanvaardbaar te maken voor

7 De termen 'liberaal' en 'liberalisme' hebben uiteraard vele betekenissen. In de context van dit artikel gebruik ik ze in brede zin, dat wil zeggen met betrekking tot alle politieke theorieën die uitgaan van de vrijheid van het individu om zijn of haar eigen doelen na te streven. Deze positie sluit niet uit dat maatschappelijke instituties erkend worden als middelen die burgers in staat stellen om bepaalde doeleinden te bereiken. Uit Hegels kritiek op dit methodologische individualisme volgt in mijn ogen niet dat hij een anti-moderne, totalitaire of communitaristische visie op de staat verdedigt.

8 Honneth (2001: 34/18).

hedendaagse lezers interpreteert Pippin Hegels begrip van objectieve vrijheid als de vrijheid die individuen gezamenlijk en voor hun eigen bestwil nastreven.⁹ Hij heeft geen oog voor het feit dat Hegel een bepaalde vorm van vrijheid toeschrijft aan de staat zelf. Hegel, schrijft hij,

wants to defend, in his own way, the supreme importance of an individual's free, reflective life, however much he regards it as a necessarily collective achievement.¹⁰

Pippin keert zich op nogal gemakkelijke wijze tegen de in zijn ogen gangbare misvattingen omtrent de betekenis van de *Rechtsfilosofie*:

But of course Hegel never says anything like "The common good has precedence over the individual good", or that the individual must *stop* thinking for herself and just obey the law, or that individuals don't *really* exist, that only some supra-individual ethical substance exists (as if Hegel were an "organicist").¹¹

Naar mijn mening schetst Pippin hier een karikatuur van een bepaald soort interpretatie van de *Rechtsfilosofie* met als doel om Hegel in te lijven bij de liberale traditie.¹² De tegenstellingen die Pippin hier aanvoert – en waarvan zijn eigen interpretatie afhankelijk blijft – getuigen van een abstracte vorm van denken die Hegel 'verstand' noemt. Bovendien valt nog te bezien of Hegel inderdaad het individuele belang boven het algemene belang stelt en een organistische opvatting van de moderne staat afwijst.

Een derde werk dat ik in dit verband zou willen noemen is Neuhausers *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom* (2000). Hoewel Neuhausers studie raakvlakken heeft met de genoemde werken van Honneth en Pippin is zij veel genuanceerder. Neuhouser reduceert de vrijheid waar het in de *Rechtsfilosofie* om gaat niet tot subjectieve vrijheid, maar stelt dat rationele wetten en instituties voor Hegel een vorm van vrijheid belichamen "that is independent of the conscious knowledge and will of social members".¹³ Maar ook Neuhouser probeert Hegels begrip van objectieve vrijheid aanvaardbaar te maken voor hedendaagse lezers. Hij doet dat door dit begrip te interpreteren als *sociale* vrijheid.¹⁴ Dit betekent dat hij evenals Honneth instituties opvat als middelen die individuen in staat stellen om zichzelf te verwerkelijken:

9 Pippin (2008: 7).

10 Pippin (2008: 23).

11 Pippin (2008: 26).

12 Patten (1999) verdedigt een vergelijkbare positie. Hij is zelfs van mening dat Hegel "absolute freedom" aan individuele subjecten toeschrijft (35).

13 Neuhouser (2000: 118).

14 Neuhouser (2000) begrijpt sociale vrijheid als de vrijheid "that individuals achieve through certain ways of participating in their social institutions and a freedom that can be predicated of those institutions themselves, insofar as they are rational." (5-6). Volgens Neuhouser bestaat de functie van politieke instituties er echter in om te voorzien in "the basic social conditions necessary for realizing the freedom (in a variety of senses) of all individuals" (8). Deze interpretatie lijkt geen rekening te houden met het onderscheid tussen de vorm van vrijheid die Hegel toeschrijft aan individuen (voor zover zij zich bewegen binnen het domein van de burgerlijke maatschappij) en de vorm van vrijheid die hij toeschrijft aan het domein van de staat zelf. In mijn ogen kan de laatste niet worden afgemeten aan de mate waarin de staat individuele burgers bepaalde vrijheden toekent.

Hegel's accounts of the inherent rationality of the particular institutions that make up ethical life . . . are in fact devoted in large part to the task of demonstrating how those institutions effectively secure the conditions necessary for the freedom of individuals to be realized.¹⁵

Eenzijds bevestigt Neuhouwer de holistische kant van Hegels theorie.¹⁶ Maar anderzijds richt hij zich vooral op een reconstructie van de elementen ervan die stroken met het methodische atomisme dat hij verdedigt:

[Hegel's theory] operates, albeit implicitly, with a conception of the good . . . of individuals as individuals and . . . takes the satisfaction of those interests for all social members as one of the conditions a social order must meet in order to count as fully rational. This means that the strongly holistic good that the rational social order allegedly realizes *must be compatible with* the satisfaction of the fundamental interests of all of its individual members considered as such.¹⁷

Maar wat als alle burgers het verwerven en behouden van zoveel mogelijk financiële voordelen, of een zo groot mogelijke culturele en etnische homogeniteit, zouden opvatten als hun meest fundamentele belang? Waarom zou datgene wat alle burgers, of veel burgers, als hun belang beschouwen op lange termijn goed zijn voor de samenleving als geheel? Neuhouwer stelt met recht dat voor Hegel een moderne samenleving slechts rationeel is wanneer ze burgers de ruimte geeft om hun eigen doelen na te streven. Maar Hegel *beperkt* deze vorm van vrijheid tot het domein van de burgerlijke maatschappij. In zijn ogen zou het uiteindelijke belang van de burgers binnen het domein van de politiek moeten samenvallen dat met dat van de samenleving als geheel.¹⁸ In tegenstelling tot wat Neuhouwer suggereert is het volgens Hegel echter niet zozeer aan de burgers als wel aan de staat om de uiteindelijke inhoud van dat algemene belang te bepalen. Zoals we zullen zien bestaat daarin precies de vrijheid die Hegel aan de staat toeschrijft. Ik ben daarom van mening dat Neuhouwer, evenals Honneth en Pippin, die elementen van de *Rechtsfilosofie* onderschat die *niet* stroken met het principe van alle liberale politieke theorieën, namelijk de bepaling van vrijheid in termen van individueel eigenbelang. Hun 'liberale' benadering van de *Rechtsfilosofie* maakt het werk zonder meer aantrekkelijker voor hedendaagse lezers. Ik betwist echter de aanname dat Hegel ofwel als liberaal ofwel als conservatief moet worden beschouwd en alleen in het eerste geval nog relevant is voor hedendaagse filosofische beschouwingen. In mijn ogen negeren Honneth, Pippin en Neuhouwer dat Hegel goede redenen had om zich te verzetten tegen de bepaling van de staat als middel dat burgers in staat stelt hun eigen belangen na te streven. Het zou wel eens kunnen zijn dat zij daarmee voorbijgaan aan het meest kritische en meest actuele element van de *Rechtsfilosofie*.

15 Neuhouwer (2000: 120-121).

16 Neuhouwer (2000: 122).

17 Neuhouwer (2000: 177-178).

18 Vgl. GPR § 258, Anm., § 260.

3. Hegels begrip van de moderne staat

Het belangrijkste deel van de *Rechtsfilosofie* is gewijd aan wat Hegel ‘zedelijkheid’ noemt. Dit begrip heeft betrekking op de verschillende manieren waarop individuen in een groter verband kunnen zijn opgenomen.¹⁹ Ten aanzien van moderne samenlevingen onderscheidt Hegel drie basale manieren waarop mensen zich kunnen organiseren, te weten het gezin, de burgerlijke maatschappij en de staat. Hegel bepaalt dit onderscheid met het oog op de vraag hoe de specifieke belangen van individuen zich verhouden tot het geheel waarvan ze deel uitmaken. Dit begripsmatige onderscheid stelt hem in staat om de verschillende aspecten van de staat – die feitelijk op allerlei manieren met elkaar verweven zijn – op systematische wijze te behandelen.

Zo onderscheidt Hegel het domein van het gezin van de andere twee domeinen omdat gezinsleden zich in principe identificeren met het belang van het hele gezin. In dit geval vallen specifiek belang en algemeen belang dus samen. Ook binnen het domein van de staat, dat wil zeggen de politiek, bestaat er in principe geen tegenstelling tussen de specifieke belangen van burgers en het belang van de samenleving dat door het staatshoofd en de regering vertegenwoordigd wordt. Burgers identificeren zich impliciet of expliciet met de doelstellingen van de staat door de wet te respecteren, belastingen te betalen, het land te verdedigen of zich op andere manieren in dienst van de samenleving te stellen.²⁰ Anders dan in het geval van het gezin moet de eenheid tussen specifiek en algemeen belang in dit geval uitdrukkelijk tot stand worden gebracht – ze is geenszins vanzelfsprekend en staat in de praktijk altijd onder druk.

Hegel bepaalt het domein van de burgerlijke maatschappij als het domein waarbinnen individuen middels bezit, werk en handel hun eigenbelang nastreven. Dit domein onderscheidt zich door een tegenstelling tussen de specifieke belangen van individuele burgers en het belang van de samenleving als zodanig.²¹ Hij rekent echter ook de verschillende manieren waarop mensen verbanden aangaan om hun specifieke belangen te verdedigen tot de burgerlijke maatschappij. Ook overkoepelende voorzieningen en instituties die de specifieke belangen van alle burgers beschermen, zoals nutsvoorzieningen en politie, behoren tot dit domein. Burgers die hun eigenbelang nastreven dragen bij aan de welvaart van de samenleving als geheel. Een goed georgani-

19 De eerste twee delen van de *Rechtsfilosofie* behandelen de domeinen van het ‘abstracte recht’ en de moraliteit. Dit zijn vormen van vrijheid die zich feitelijk alleen binnen de context van een concrete samenleving kunnen voordoen en om die reden het domein van de zedelijkheid vooronderstellen. In mijn ogen behandelt Hegel abstract recht en moraliteit voorafgaand aan zijn eigenlijke thema omdat binnen deze domeinen het individu centraal staat. Hegel abstraheert hier met andere woorden nog van de verschillende manieren waarop individuen deel uitmaken van een groter geheel.

20 Binnen het domein van de staat, zo schrijft Hegel, bestaat redelijkheid “in der Einheit der objektiven Freiheit, d.i. des allgemeinen substantiellen Willens, und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens.” (GPR § 258 Anm.). Binnen het domein van het gezin zijn algemeenheid en particulariteit “in der Einheit der Familie . . . gebundenen Momenten”. In dit geval heeft de “sittliche Idee” haar afzonderlijke momenten nog niet tegenover elkaar geplaatst (§ 181, vgl. § 255).

21 GPR § 182 Zus.

seerd ‘maatschappelijk middenveld’ dient eveneens het belang van de gehele samenleving. Daarom staat de burgerlijke maatschappij niet alleen in het teken van individuen die hun specifieke belangen nastreven, maar vormt zij ook het domein waarbinnen de tegenstelling tussen specifiek belang en algemeen belang op verschillende manieren wordt opgeheven.²² Maar omdat het specifieke belang van individuen hier het zwaarst blijft wegen is de eenheid tussen specifiek en algemeen belang hier slechts relatief.

Hegels analyse van de burgerlijke maatschappij lijkt op het eerste gezicht goed te passen binnen een liberale filosofie. Voor Hegel volgt uit het idee van een moderne staat inderdaad dat burgers hun eigen doelen moeten kunnen nastreven zolang ze geen afbreuk doen aan de vrijheid van anderen. Maar deze liberale opvatting van vrijheid is niet de enige vorm van vrijheid die in de *Rechtsfilosofie* aan de orde is.²³ Volgens Hegel wordt ware vrijheid slechts bereikt wanneer mensen, instituties of staten handelen op basis van rationele principes in plaats van willekeur. De betekenis van deze rationele vrijheid wordt concreter in het licht van Hegels impliciete kritiek op de quasi-feodale Duitse vorstendommen van zijn tijd.²⁴ Volgens Hegel wordt een feodale ordening van de samenleving niet gekenmerkt door ware vrijheid omdat de heer in dit geval zowel zijn land als de inwoners ervan als privé-eigendom kan beschouwen. Het lijfeigenschap werd in Pruisen pas in 1810 afgeschaft.²⁵ Hegel stelt dat een moderne staat slechts rationeel is indien de regering niet het specifieke belang van een vorst of de adel verdedigt, maar handelt in het belang van de samenleving als geheel. De vrijheid die Hegel aan de moderne staat zelf toeschrijft heeft dan ook geen betrekking op de vrijheid om te kiezen tussen een aantal mogelijkheden, maar op het vermogen om zich op basis van principes en wetten te verheffen boven het gewemel van botsende belangen en datgene te doen wat in het belang van de samenleving als geheel is.

In Hegels ogen articuleren liberale politieke theorieën slechts het – beperkte – begrip van moderne burgers omtrent hun eigen vrijheid. Op basis van deze theorieën valt te begrijpen waarom burgers vrijwillig een deel van hun vrijheid overdragen aan de staat, maar niet aan welke voorwaarden die staat zelf moet voldoen om rationeel te zijn. Het liberalisme heeft volgens Hegel slechts oog voor de vorm van vrijheid die eigen is aan de burgerlijke maatschappij en ziet niet dat dit slechts een *bepaalde vorm* van vrijheid is:

22 Vgl. GPR § 186.

23 “Die gewöhnlichste Vorstellung, die man bei der Freiheit hat, ist die der Willkür – die Mitte der Reflexion zwischen dem Willen als bloß durch die natürlichen Triebe bestimmt und dem an und für sich freien Willen. Wenn man sagen hört, die Freiheit überhaupt sei dies, daß man tun könne, was man wolle, so kann solche Vorstellung nur für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens genommen werden, in welcher sich von dem, was der an und für sich freie Wille, Recht, Sittlichkeit usf. ist, noch keine Ahnung findet.” (GPR § 15 Anm, vgl. § 258 Anm. (400/276)).

24 “In der ehemaligen Feudalmonarchie . . . waren die besonderen Geschäfte und Gewalten des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft . . . theils . . . Privateigenthum von Individuen und damit, was von denselben in Rücksicht auf das Ganze getan werden sollte, in deren Meinung und Belieben gestellt.” (GPR § 278 Anm.).

25 Vgl. Pinkard (2000: 423-486).

Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist *das Interesse der Einzelnen als solcher* der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, daß es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu sein. – Er hat aber ein ganz anderes Verhältnis zum Individuum; indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist. . . . [D]ie Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung, Tätigkeit, Weise des Verhaltens hat dies Substantielle und Allgemeingültige zu seinem Ausgangspunkte und Resultate.²⁶

Hegel zou niet ontkennen dat wetten en instituties feitelijk door mensen gemaakt zijn. Maar hij abstraheert van deze empirische kant van het verhaal om de staat te kunnen begrijpen zoals deze ‘op zichzelf genomen’ is.²⁷ Om die reden laat de vrijheid die hij aan de staat toeschrijft zich niet vertalen in termen van ‘sociale vrijheid’, zoals Neuhouser voorstelt. In overeenstemming met de methode die Hegel in de *Rechtsfilosofie* als geheel toepast, begrijpt hij de staat eerder als een organisme waarvan de verschillende functies uitsluitend bedoeld zijn om de rationele vrijheid die wezenlijk is voor de staat te verwerkelijken. Zo zouden we in ieder geval de volgende passage kunnen lezen:

26 GPR § 258, Anm., vgl. Anm. p. 400-401. Om dezelfde reden keert Hegel zich ook tegen de opvatting van de relatie tussen burgers en de staat die tot uitdrukking komt in het idee van een sociaal contract. Hij verwierp ook het algemeen kiesrecht als vorm van volksvertegenwoordiging, zoals duidelijk blijkt uit de volgende passage uit de *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: “Nicht zufrieden, daß vernünftige Rechte, Freiheit der Person und des Eigentums gelten, daß eine Organisation des Staates und in ihr Kreise des bürgerlichen Lebens sind, welche selbst Geschäfte auszuführen haben, . . . setzt der Liberalismus allem diesen das Prinzip der Atome, der Einzelwillen entgegen: alles soll durch ihre ausdrückliche Macht und ausdrückliche Einwilligung geschehen. Mit diesem Formellen der Freiheit, mit dieser Abstraktion lassen sie nichts Festes von Organisation aufkommen. Den besonderen Verfügungen der Regierung stellt sich sogleich die Freiheit entgegen, denn sie sind besonderer Wille, also Willkür. Der Wille der Vielen stürzt das Ministerium, und die bisherige Opposition tritt nunmehr ein; aber diese, insofern sie jetzt Regierung ist, hat wieder die Vielen gegen sich. . . . Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat.” (Hegel (1970: 534-535), vgl. GPR §§ 303 Anm., 308). Hegel was voorstander van een politiek stelsel waarin zowel de adel (GPR §§ 305-307) als vertegenwoordigers van de steden en de middenklasse (§§ 308-311) een bemiddelende rol spelen. Hegel lijkt deze organen slechts een informerende en adviserende rol toe te kennen (§§ 302, 311-14). Zie hiervoor Westphal (1993). Dit stelsel lijkt echter moeilijk te rijmen met een burgerlijke maatschappij die in toenemende mate bepaald wordt door de tegenstelling tussen arbeiders en eigenaren van productiemiddelen.

27 Hegel zou natuurlijk niet ontkennen dat geen enkele staat tot stand kan worden gebracht zonder samenwerkende individuen. Het gaat hem echter uitsluitend om het idee van de moderne staat, een idee dat hij om methodologische redenen behandelt als een quasi-subject dat in staat is om bepaalde handelingen te verrichten. Dit was natuurlijk een doorn in het oog van de vroege Marx, die geen rekening lijkt te houden met de methodologische kant van Hegels benadering. Hegel, zo schrijft Marx, “geht vom Staate aus und macht den Menschen zum versubjektivierten Staat; die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivierten Menschen. Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung.” Marx (1953b: 47).

Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens . . . das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren *höchste Pflicht* es ist, Mitglieder des Staats zu sein.²⁸

Burgers kunnen van mening zijn dat hun plaats in de maatschappij bepaald wordt door omstandigheden zoals geboorte en talent en door de vrijheid om een bepaalde opleiding of een bepaald beroep te kiezen. Maar vanuit een speculatief oogpunt gezien is het begrip dat burgers van zichzelf hebben niet doorslaggevend. Hegel begrijpt uiteindelijk zelfs de domeinen van het gezin en de burgerlijke maatschappij als middelen die de staat inzet om zichzelf als organische eenheid in stand te houden:

Die wirkliche Idee, der Geist, der sich selbst in die zwei ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft . . . scheidet, . . . teilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, [teilt diesen Sphären] die Individuen . . . zu, so daß diese Zuteilung am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und eigene Wahl seiner Bestimmung *vermittelt* erscheint.²⁹

Zo bezien is het dus uiteindelijk de staat die bepaalt – of zou moeten bepalen – hoeveel bakkers, soldaten, onderwijzers en ambtenaren op een bepaald moment nodig zijn om de samenleving als geheel op rationele wijze te laten functioneren.

Hegel benadrukt dat een moderne staat slechts werkelijk rationeel is indien hij beschikt over een voor iedereen toegankelijke grondwet.³⁰ Deze grondwet verleent objectiviteit aan de rationele vrijheid die de staat eigen is. De staat is bovendien slechts rationeel indien de burgers, die in vrijheid hun eigen doelen nastreven, handelen in overeenstemming met de door de staat vastgestelde wetten:

Die Vernünftigkeit besteht . . . dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit . . . und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens – und deswegen der Form nach in einem nach *gedachten*, d. h. *allgemeinen* Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln.³¹

Zoals gezegd kunnen we uit dergelijke passages niet opmaken dat de *burgers* gezamenlijk de inhoud van die wetten en principes zouden moeten kunnen bepalen. Als die ‘liberale’ interpretatie wordt uitgesloten, zou men kunnen concluderen dat Hegels opvatting van de staat een sterke gelijkenis vertoont met de autoritaire en totalitaire Pruisische staat van zijn tijd. Maar moeten we wel voor een van beide kanten kiezen? In mijn ogen betoogt Hegel hier alleen dat een moderne staat slechts rationeel is voor zover zijn wetten en instituties niet de specifieke belangen van een vorst, de adel of een andere elite dienen,

28 GPR § 258, vgl. § 260.

29 GPR § 262.

30 Vgl. GPR § 224.

31 GPR § 258 Anm., p. 399, vgl. § 224, § 260 Zus..

maar die van de samenleving als geheel. Pruisen kreeg pas in 1850 een grondwet. Na de nederlaag van Napoleon in 1815 beloofde Frederik Willem III zijn volk een grondwet, maar hij hield zich niet aan zijn belofte. Toen Hegel enkele jaren later, in 1818, naar Berlijn kwam, werden de economische en politieke hervormingen die tijdens de Napoleontische jaren waren voorgesteld en (deels) doorgevoerd in toenemende mate gedwarsboemd door de adel. Hegel was het in veel opzichten eens met de ideeën van de hervormers.³² En wanneer hij schrijft dat individuen de plicht hebben om zich te gedragen als deelnemer aan de staat, dan betekent dit in mijn ogen niet veel meer, zoals gezegd, dan dat ze de wet gehoorzamen, belasting betalen en hun land verdedigen als dat nodig is. Zo bezien is er geen reden om Hegel een totalitaire opvatting van de staat te verwijten. Dit betekent echter geenszins dat zijn begrip van de voorwaarden waaraan een moderne staat moet voldoen om rationeel te zijn te rijmen valt met de liberale opvatting van vrijheid die auteurs zoals Honneth aan Hegel toeschrijven.

4. Hegels begrip van de burgerlijke maatschappij

Tot nu toe heb ik Hegels begrip van de staat opgevat als een kritische reactie op politieke systemen – waaronder het Pruisen van zijn tijd – die werden gedomineerd door de specifieke belangen van een vorst of een adellijke elite. Maar dit is slechts één kant van het verhaal. Hegel reageert in de *Rechtsfilosofie* evenzeer op de opkomst van de markteconomie. Hij zag de markteconomie als een systeem dat enerzijds wezenlijk tot een moderne samenleving behoort, maar anderzijds op gespannen voet staat met het belang van die samenleving als geheel. Hegels analyse van de burgerlijke maatschappij zou gezien kunnen worden als een poging om de aard van deze spanningsverhouding in filosofische termen te vatten. Zijn analyse heeft duidelijk raakvlakken met liberale economische theorieën zoals die van Adam Smith. Evenals Smith, naar wiens werk hij uitdrukkelijk verwijst, stelt Hegel dat moderne vormen van productie en handel een uiterst complex netwerk tot stand brengen waarvan alle burgers op de een of andere manier afhankelijk zijn.³³ Door het produceren, kopen en verkopen van goederen brengen burgers zonder het te weten “ein System allseitiger Abhängigkeit” tot stand, zodat

die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist.³⁴

32 Vgl. Pinkard (2000: 418-494), Wood (1999: 12-14), Lee (2008).

33 GPR § 189 Anm., Hegels diagnose anticipeert duidelijk Marx' latere analyse van het kapitalisme. Hoewel Hegel nog geen weet had van het kapitalisme zoals zich dat in de loop van de negentiende eeuw ontwikkelde, waren de fundamentele kenmerken van wat kapitalisme zou gaan heten rond 1820 in Engeland al gerealiseerd. MacGregor (1996) stelt dat Hegel in de *Rechtsfilosofie* eerder reageert op de economische, sociale en politieke ontwikkelingen in Engeland dan op de situatie in Duitsland (23). Hegel had inderdaad een levendige interesse in Engeland. Maar hij reageert in de *Rechtsfilosofie* eveneens op de Pruisische hervormers die tussen 1810 en 1819 verscheidene pogingen hadden gedaan – met matig succes – om de economische, sociale en politieke structuren van Pruisen te moderniseren. Zie hiervoor Lee (2008).

34 GPR § 183, vgl. § 198.

Hegels analyse van de burgerlijke maatschappij vormt echter geen verdediging van de vrije markt, want hij deelt niet het optimisme dat inherent is aan liberale economische theorieën. In zijn ogen zijn deze theorieën niet in staat om te begrijpen waarom een markteconomie die overgelaten wordt aan zichzelf eerder ellende en ethische corruptie tot gevolg heeft dan welvaart en stabiliteit:

Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar.³⁵

Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.³⁶

Gezien dergelijke passages zouden we Hegels analyse van de burgerlijke maatschappij kunnen opvatten als een vroege kritiek op de markteconomie en op de theorieën die deze verdedigen. Maar hieruit volgt niet noodzakelijkerwijs dat Hegel in dit opzicht een conservatieve positie inneemt. Hegel lijkt eerder van mening te zijn dat de bepaling van vrijheid waarop moderne samenlevingen gebaseerd zijn de markteconomie vooronderstelt, maar dat deze markteconomie *tegelijkertijd* een bedreiging vormt voor de samenleving als geheel. De markteconomie is gebaseerd op een bepaling van vrijheid in termen van eigenbelang, dat wil zeggen in termen van de specifieke belangen van afzonderlijke individuen. Deze bepaling van vrijheid heeft in de moderne wereld enorme krachten ontketend. Het welzijn van een moderne samenleving hangt volgens Hegel af van haar vermogen om deze krachten in goede banen te leiden. Een belangrijk deel van Hegels analyse van de burgerlijke maatschappij is gewijd aan de instituties die hiervoor nodig zijn.

Een van deze instituties is de corporatie. Het systeem van corporaties waar Hegel vertrouwd mee was gaat terug op de middeleeuwse gilden. Corporaties verdedigden de belangen van een bepaalde beroepsgroep. Ze bepaalden wie het betreffende beroep mocht uitoefenen, zorgden voor de opleiding van haar leden, stelden prijzen vast, ondersteunden de leden en hun gezinnen in geval van ziekte of overlijden en speelden een rol in de lokale en nationale politiek.³⁷ In de tijd dat Hegel de *Rechtsfilosofie* schreef werden de corporaties in Pruisen afgeschaft.³⁸ Hegels begrip van de corporatie kan daarom gemakkelijk worden opgevat als bewijs van conservatisme. Maar ook in dit geval zou ik een onderscheid willen maken tussen de problemen die de *Rechtsfilosofie* blootlegt en de concrete oplossingen die Hegel in dit werk voorstelt. Hegel beseftte dat er goede redenen waren om de bestaande corporaties af te schaffen, want deze hadden zich meer en meer vereenzelvigd met de specifieke belangen van hun leden en lieten zich steeds minder gelegen liggen aan het belang van de samen-

35 GPR § 185, vgl. §§ 241-245. See Avineri (1972: 147-154), Wartenberg (1981: 169-182).

36 GPR § 245.

37 GPR § 252. Het spreekt vanzelf dat de corporaties waar Hegel over spreekt weinig gemeen hebben met hedendaagse multinationals. Zie hiervoor Heiman (1971).

38 Vgl. GPR § 255 Anm.

leving als geheel. Om deze tendens tegen te gaan zouden de corporaties volgens Hegel niet zozeer afgeschaft als wel gemoderniseerd moeten worden. Ze zouden onder “die höhere Aufsicht des Staates” geplaatst moeten worden en moeten worden gecontroleerd door ambtenaren die uiteindelijk onder de verantwoording vallen van “der oberste, den Monarchen berührenden Spitzen”.³⁹

Auteurs zoals Honneth zien de corporatie zoals Hegel die schetst als een instituut dat burgers in staat stelt om erkend te worden door hun medeburgers en op die manier om zichzelf te verwerkelijken.⁴⁰ Deze benadering strookt met een liberale opvatting van vrijheid. Ik denk echter dat Hegel nog twee andere redenen had om de corporatie op te vatten als een noodzakelijk element van moderne samenlevingen. Ten eerste stelt een corporatie haar leden in staat om de abstracte vorm van vrijheid die constitutief is voor de markteconomie te overstijgen. Zonder de functies die Hegel aan de corporatie toeschrijft zouden individuen gereduceerd worden tot atomistische entiteiten die uitsluitend worden voortgedreven door eigenbelang:

Ohne Mitglied einer berechtigten Korporation zu sein . . . ist der Einzelne ohne *Standesehre*, durch seine Isolierung auf die selbstsüchtige Seite des Gewerbes reduziert, seine Subsistenz und Genuß nichts *Stehendes*. Er wird somit seine *Anerkennung* durch die äußerlichen Darlegungen seines Erfolgs in seinem Gewerbe zu erreichen suchen, Darlegungen, welche unbegrenzt sind, weil seinem Stande gemäß zu leben nicht stattfindet, da der Stand nicht existiert.⁴¹

Ten tweede acht Hegel de corporatie van belang voor de vorm van vrijheid die hij toeschrijft aan de staat *zelf*. Als we de staat zelf als uitgangspunt nemen, zoals Hegel doet, dan kan de corporatie opgevat worden als één van de middelen die de staat inzet om de markt in toom te houden.⁴² Volgens Hegel zijn staten slechts *modern* indien ze de ruimte geven aan de markteconomie, maar slechts *rationeel* – en dus bestendig – wanneer ze de nietsontziende dynamiek van de markt ondergeschikt weten te maken aan het belang van de samenleving als geheel. Hiervoor is volgens Hegel meer nodig dan een verstandig staatshoofd:

[S]o ist . . . zu bemerken, daß bei einem ausgebildeteren Zustande der Gesellschaft . . . die Tugend der Häupter des Staats unzureichend und eine andere Form des vernünftigen Gesetzes als nur die der Gesinnung erforderlich wird, damit das Ganze die Kraft, sich zusammenzuhalten und den Kräften der entwickelten Besonderheit ihr positives wie ihr negatives Recht angedeihen zu lassen, besitze.⁴³

Juist een moderne samenleving vereist volgens Hegel dus zowel krachtige maatschappelijke instituties als een politiek systeem dat krachtig genoeg is

39 GPR § 255 Zus., § 289.

40 Vgl. Honneth (2001: 120/75).

41 GPR § 253, vgl. § 255.

42 “Diese Institutionen machen die Verfassung, d. i. die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit, im Besonderen aus und sind darum . . . die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit, da in ihnen die besondere Freiheit realisiert und vernünftig . . . ist.” (GPR, § 265, vgl. § 262).

43 GPR § 273 Anm..

om te voorkomen dat deze instituties een eigen leven gaan leiden. De rationele vorm van vrijheid die Hegel aan de staat zelf toeschrijft bestaat precies in deze kracht.

Hegel beweert in de *Rechtsfilosofie* echter niet dat staten zoals Pruisen feitelijk over een dergelijke kracht zouden beschikken. Hij analyseert slechts de voorwaarden waaraan een moderne samenleving moet voldoen om het hoofd te bieden aan het principe van eigenbelang dat binnen een markteconomie vrij spel krijgt. Zijn opmerkingen over de bestaande corporaties en de opkomst van een rechteloze onderklasse maken duidelijk dat hij zich in dit opzicht niet al te veel illusies maakte.

Uiteraard zijn de *oplossingen* die Hegel voorstelt – waaronder hervormde corporaties en een constitutionele monarchie – verouderd. Maar Hegels analyse van de spanningsverhouding tussen de vorm van vrijheid die het domein van de burgerlijke maatschappij bepaalt en de vorm van vrijheid die eigen is aan het politieke domein heeft in mijn ogen niet aan betekenis ingeboet. Zoals gezegd bestaat die laatste vorm van vrijheid in het vermogen om, op grond van rationele principes, te handelen in het belang van de samenleving als geheel. Omdat de samenleving als doel heeft om zichzelf in stand te houden valt dit belang samen met het belang van toekomstige generaties. Hegels analyse van de zedelijkheid zou gelezen kunnen worden als een analyse van de gevaren die een eenzijdige bepaling van vrijheid in termen van eigenbelang met zich meebrengt. Zoals we gezien hebben wijst Hegel in dat verband enerzijds op het gevaar van een vorst of adellijke elite die hun eigenbelang zwaarder laten wegen dan dat van de samenleving als geheel, dat wil zeggen zich laten leiden door een principe dat – binnen de moderne wereld – thuishoort in de burgerlijke maatschappij. Anderzijds wijst Hegel op corporaties die het eigenbelang van hun leden zwaarder laten wegen dan het belang van de samenleving en op die manier het domein van de burgerlijke maatschappij tegenover dat van de politiek plaatsen. In beide gevallen gaat het om de vraag in hoeverre de specifieke belangen van individuen en groepen in dienst gesteld kunnen worden van het belang van de samenleving als zodanig. Volgens Hegel vooronderstelt dat ten eerste dat het domein van de politiek duidelijk gescheiden is van het domein van de burgerlijke maatschappij, ten tweede dat het primaat bij de politiek ligt en ten derde dat het domein van de politiek de lange-termijn belangen van de maatschappij als geheel dient. Het lijkt erop dat het in onze tijd alleen maar moeilijker is geworden om aan deze drie voorwaarden te voldoen. Dat brengt ons bij het punt van de democratie.

5. Democratie

Tot nu toe heb ik laten zien hoe Hegel zijn onderscheid tussen specifiek belang en algemeen belang gebruikt om de verhouding tussen de burgerlijke maatschappij en de staat te begrijpen. Dit onderscheid zelf is echter niet onproblematisch, want wie bepaalt wat in het belang is van de samenleving als zodanig? Omdat een dominante groep altijd kan pretenderen te handelen in het landsbelang is het gebruik van de term ‘algemeen belang’ niet onschuldig. Wat dat betreft is Marx’ kritiek nog steeds relevant. Dit is echter in mijn ogen geen reden om de term op te geven. Want zonder het begripsmatige

onderscheid tussen specifiek belang en algemeen belang zou er geen kritiek mogelijk zijn op een praktijk die gedomineerd wordt door de strijd tussen specifieke belangen.

Tot op zekere hoogte vertoont Hegels tijd grote overeenkomsten met de onze. De functies die Hegel toekende aan corporaties zijn overgenomen door instituties zoals vakbonden, beroepsverenigingen, zorgverzekeraars, pensioenfondsen en de staat. Maar evenals de corporaties in Hegels tijd lijken deze moderne instituties steeds minder opgewassen tegen de enorme uitdagingen die zich in onze tijd voordoen: de globalisering zet nationale arbeidsmarkten onder druk, verouderende bevolkingen doen dat met de kosten voor zorg en pensioenen. Daarnaast hebben moderne maatschappijen te maken met een mondiale financiële sector die zich in steeds grotere mate losmaakt van de reële economie en risico's neemt waarvoor afzonderlijke staten verantwoordelijkheid moeten nemen. Deze financiële sector vormt enerzijds een element van wat Hegel burgerlijke maatschappij noemt, maar is anderzijds een element dat het principe van eigenbelang zodanig verabsoluteert dat het zich in zekere zin buiten dat domein plaatst. Doordat de financiële sector in tegenstelling tot politieke besluitvormingsprocessen in steeds mindere mate aan plaats en tijd gebonden is, is de druk die ze op afzonderlijke staten kan uitoefenen exponentieel toegenomen. Denk aan de deregularisering van de banken aan het einde van de twintigste eeuw.

Gezien vanuit Hegel moet het domein van de burgerlijke maatschappij enerzijds een zekere onafhankelijkheid bezitten, maar moet het zich anderzijds in goede banen laten leiden door de staat die het belang van de samenleving als zodanig vertegenwoordigt. Maar is de hedendaagse democratie nog wel opgewassen tegen deze uitdaging? Na Hegel heeft de democratie zich ontwikkeld tot een staatsvorm die bij uitstek geschikt is om de inhoud van het 'algemene belang' niet door een kleine elite te laten bepalen. Zo gezien heeft de democratie bijgedragen aan de verwerkelijking van rationele vrijheid in een mate die Hegel zich niet had kunnen voorstellen. Maar anderzijds is de democratie geenszins gevrijwaard van de strijd tussen specifieke belangen. Ze bestaat immers bij gratie van de strijd tussen verschillende bepalingen van wat goed is voor de samenleving als geheel. Vaak leidt deze strijd als vanzelf – geleid door een onzichtbare hand – tot beslissingen die inderdaad in het belang van die samenleving blijken te zijn. Maar dit is niet altijd het geval. Democratisch gekozen politici zijn afhankelijk van groepen kiezers wiens belangen niet noodzakelijk samenvallen met die van de samenleving als geheel, bijvoorbeeld als het gaat om elementen van de verzorgingsstaat die in het licht van toekomstige generaties niet langer te verantwoorden zijn. Zoals het kapitalisme de tegenstelling tussen eigenaren en werknemers in de hand werkt, werkt de democratie hoe dan ook een zekere mate van populisme in de hand. Hoe meer kiezers de politiek beschouwen als een manier om hun korte-termijn belangen veilig te stellen, hoe moeilijker het voor politici is om tegen die vermeende belangen in te gaan, met als gevolg dat veel staten een buitensporige schuld opgebouwd hebben en de belangen van toekomstige generaties dreigen te verwaarlozen. Uiteraard is de druk die kiezers op politici kunnen uitoefenen in veel gevallen in het belang van de samenleving als zodanig geweest. Dat zal ook in de toekomst zo blijven. Maar als het gaat om beslissingen die indruisen

tegen de korte-termijn belangen van kiezers en andere belangengroepen kan de kracht van de democratie ook haar zwakte blijken te zijn. Hetzelfde geldt voor de rol van vakbonden en werkgeversverenigingen.

Democratieën zijn niet alleen kwetsbaar voor de druk die door kiezers wordt uitgeoefend, maar ook voor de druk die door *multinationals* en financiële instellingen wordt uitgeoefend. In de Verenigde Staten en een aantal Europese landen is de politiek zodanig verweven geraakt met de specifieke belangen van banken, bedrijven en belangengroepen dat ze gereduceerd dreigt te worden tot een middel dat een kleine elite in staat stelt haar doelen te bereiken, dat wil zeggen tot een systeem dat de democratie voor eens en voor altijd meende te hebben uitgebannen. We kunnen deze voorbeelden natuurlijk afdoen als aberraties die de ware kern van de democratie niet raken. Maar we kunnen ze ook opvatten als uitdrukking van een tendens die inherent is aan de democratie als zodanig en zich steeds meer lijkt te doen gelden. Hegel kon de strijd tussen specifieke belangen en het algemeen belang nog opvatten als een strijd *tussen* de burgerlijke maatschappij en de staat. Hij meende dat een constitutionele monarchie het politieke domein voldoende zou kunnen vrijwaren van de strijd tussen specifieke belangen. Maar feitelijk is de strijd tussen de specifieke belangen enerzijds en het algemene belang anderzijds zich juist in steeds grotere mate gaan afspelen *binnen het domein van de politiek zelf*, en wel op zo'n manier dat aandacht voor het algemene belang steeds meer in het gedrang lijkt te komen.

Dit is mijns inziens geen toeval. De moderne wereld heeft het principe van specifieke belangen – ofwel individuele vrijheid – omarmd en had ook niet anders kunnen doen. Maar omdat dit principe de grondslag vormt van zowel kapitalisme als democratie dreigt het principiële onderscheid tussen het domein van de politiek en dat van de burgerlijke maatschappij te vervagen. Dit heeft als gevolg dat de politiek steeds kwetsbaarder wordt voor de druk die wordt uitgeoefend door burgers die zich opstellen als consumenten en door bedrijven die hun winst trachten te maximaliseren. Liberale politieke theorieën verdedigen met recht de vorm van vrijheid die constitutief is voor de moderniteit. Maar een filosofisch begrip van de ontwikkelingen die tot de huidige sociale, economische en politieke crisis hebben geleid vraagt mijns inziens om een benadering die de verabsolutering van deze moderne bepaling van vrijheid problematiseert. Op basis van Hegels onderscheid tussen twee complementaire vormen van vrijheid heb ik willen aantonen dat de liberale bepaling van vrijheid zowel wezenlijk is voor de moderne samenleving als haar van binnenuit ondermijnt.

Dit betekent echter niet dat we in alle opzichten met Hegel mee kunnen gaan. Hegel kon zijn hoop nog vestigen op een constitutionele monarchie bijgestaan door volgzame corporaties en een kundig ambtenarenapparaat. Vanuit ons standpunt gezien is duidelijk dat de liberale bepaling van vrijheid die Hegel alleen aan de burgerlijke maatschappij toewees zich ook binnen het domein van de politiek moest gaan ontwikkelen. De oplossing die Hegel voorstelt is daarom een gepasseerd station. Neuhausser stelt met recht dat Hegels bewering “that the state possesses absolute authority in relation to its indivi-

dual members . . . is most jolting to our modern (liberal) ears”.⁴⁴ Maar juist om die reden hebben we nu te maken met democratieën die steeds minder opgewassen lijken te zijn tegen de krachten die de markteconomie ontketend heeft. Het is in mijn ogen een illusie om te denken dat ‘meer democratie’ een oplossing biedt voor de problemen die zich nu voordoen. We kunnen – in ieder geval in Europa en de Verenigde Staten – niet langer in naam van de democratie strijden tegen corruptie, cliëntelisme of de disproportionele macht van een kleine elite omdat de democratie zelf deel is geworden van het probleem.

Is er een uitweg? De westerse wereld is zodanig vergroeid geraakt met het idee van democratie dat alternatieven zoals het klassieke communisme of China's niet-democratische vorm van kapitalisme volstrekt uitgesloten lijken. Maar tegelijkertijd zien we hoe Europese staten gedwongen zijn om steeds meer macht over te dragen aan niet-democratische financiële instellingen die bescherming zouden moeten bieden tegen een meedogenloze markt. Ook op het niveau van de nationale politiek krijgen onafhankelijke technocraten in tijden van crisis een grotere rol toebedeeld. En de schaalvergroting die Europa met zich meebrengt betekent onvermijdelijk dat de rol van de kiezer uitgehold wordt. Deze ontwikkelingen wijzen erop dat de democratie zoals wij die kennen aan het evolueren is in een richting die niet overeenkomt met haar huidige zelfbeeld. Of we het willen of niet, ons politieke bestel begint trekken te vertonen van de bureaucratische regeringsvorm die we kennen van het hedendaagse China.⁴⁵

Het is in mijn ogen niet de taak van de filosofie om een oordeel te vellen over deze tendens. Ook geloof ik niet dat het zin heeft om, bijvoorbeeld op basis van de *Rechtsfilosofie*, een alternatief te verdedigen dat haaks staat op de feitelijke situatie en van weinig realisme getuigt. Ik heb Hegels filosofie slechts willen inzetten om de huidige crisis te begrijpen als het resultaat van een zekere verabsolutering van de liberale bepaling van vrijheid binnen zowel de burgerlijke maatschappij (kapitalisme) als de politiek (democratie). Omdat deze verabsolutering inherent lijkt te zijn aan de moderniteit als zodanig, zie ik geen uitweg uit de situatie die door de huidige crisis zichtbaar is geworden. We zullen zoveel mogelijk vasthouden aan de democratie in haar huidige vorm, ook wanneer dit impliceert dat het politieke domein steeds kwetsbaarder wordt voor de verschillende vormen van druk die er vanuit de burgerlijke maatschappij op worden uitgeoefend. Een filosofische reflectie op deze tendens zou hooguit van betekenis kunnen zijn voor de wijze waarop de democratie zichzelf begrijpt. Ze zou de democratie kunnen aanzetten om zich niet zozeer tegenover een vijandelijke – of tot vijand geworden – markt te plaatsen, maar haar aandeel in de ontwikkelingen die tot de huidige crisis

44 Neuhouwer (2000: 215, vgl. 219).

45 Vgl. GPR, §§ 287-289. Deze tendens zou men met Crouch als ‘post-democratie’ kunnen aanduiden. Het gaat Crouch (2004) echter vooral om de toenemende invloed van multinationals op nationale regeringen (onder druk van de globalisering) en de overeenkomstige beïnvloedbaarheid van politici door lobbyisten. Hij wijt deze ontwikkeling onder andere aan het wegvallen van de druk die grote groepen fabrieksarbeiders traditioneel op de politiek uitoefenden. Crouch lijkt niet te onderkennen dat ook de invloed die kiezers langs democratische weg uitoefenen niet noodzakelijkerwijs tot beslissingen leidt die de samenleving als geheel ten goede komen.

geleid hebben onder ogen te zien. Ze zou de democratie er met andere woorden toe kunnen brengen zichzelf niet alleen te herkennen in de belofte om een rechtvaardige samenleving tot stand te brengen, maar ook in haar onvermogen om deze belofte gestand te doen.

Literatuurlijst

- Achterhuis, H. (2010) *De utopie van de vrije markt*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Avineri, S. (1972) *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crouch, C. (2004) *Post-Democracy*. Cambridge: Polity.
- Hegel, G.W.F. (1986) *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke*, uitgegeven door E. Moldenhauer en K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp (geciteerd als GPR).
- Hegel, G.W.F. (1970), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, uitgegeven door E. Moldenhauer en K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heiman, G. (1971) 'The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine', in: Z.A. Pelczinski (red.), *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 111-135.
- Herzog, L. (2013) *Inventing the Market: Smith, Hegel and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, A. (2001) *Leiden an Unbestimmtheit: eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Lee, D. (2008), 'The legacy of medieval constitutionalism in the *Philosophy of Right*: Hegel and the Prussian reform movement', *History of Political Thought* 29, pp. 601-634.
- MacGregor, D. (1996) *Hegel, Marx, and the English State*. Toronto: University of Toronto Press.
- Marx, K. (1953a) 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung', in S. Landshut (red.): *Die Frühschriften*. Stuttgart: Kröner.
- Marx, K. (1953b) 'Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie', in S. Landshut (red.): *Die Frühschriften*. Stuttgart: Kröner.
- Merill, D.C. (2012) 'The Great Financial Crisis: An Ethical Rejoinder', *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 65, pp. 19-32.
- Neuhouser, F. (2000) *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge: Harvard University Press.
- Patten, A. (1999) *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Pinkard, T. (2000) *Hegel: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, R. (2008) *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, S.B. (1991) *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Wartenberg, T. E. (1981) 'Poverty and class structure in Hegel's theory of civil society', *Philosophy and Social Criticism* 8, pp. 169-182.
- Westphal, K. (1993) 'The basic context and structure of Hegel's *Philosophy of Right*', in: F. C. Beiser (red.), *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 234-69.
- Wood, A. (1999) *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zeden en staatseconomie bij Hegel

COMMENTAAR

JELLE VAN BAARDEWIJK

De Nederlandse economie verkeert in crisis. Wat begon op de huizenmarkt in de Verenigde Staten is via het bankwezen en de staatshuishouding inmiddels uitgegroeid tot een Eurocrisis. Karin de Boer probeert met behulp van Hegels *Rechtsfilosofie* de financiële crisis te verhelderen. De crisis illustreert volgens haar dat de kortetermijnbelangen van specifieke groepen kiezers, bedrijven en financiële instellingen zwaarder wegen dan de langetermijnbelangen van de samenleving als zodanig. Het principe van ‘eigen belang’ dat volgens De Boer wezenlijk is voor zowel de moderne democratie als de moderne markt lijkt beide domeinen te hebben ontwricht.

In mijn bijdrage ligt het accent op thema's in het werk van Hegel die in de gedachtegang van De Boer enigszins onderbelicht blijven, maar die naar mijn smaak wel helpen om de crisis beter te begrijpen. Mijn grondgedachte is dat de verhouding tussen politiek en markt moet worden begrepen in relatie tot de culturele gemeenschap die beide domeinen doortrekt en draagt – datgene wat Hegel *zedelijkheid* noemt. Ik zal de zedelijkheid van de Anglo-Amerikaanse cultuur onderscheiden van de Rijnlandse cultuur, waartoe ik ook het denken van Hegel reken.

1. Zedelijkheid – het geleefde gedeelde goede

Zedelijkheid betreft volgens Hegel het levende gemeenschapsleven dat gericht is op het gedeelde goede. “Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute [...]”¹ In een wat bredere zin van het woord kan zedelijkheid vermoedelijk met cultuur worden vertaald. Voor Hegel is het van belang dat in de sfeer van de zedelijkheid de objectieve orde en het subjectieve willen samenvallen.

De Boer wijst op de drie domeinen waarin Hegel de zedelijkheid nader begrijpt: het familieleven, de burgerlijke maatschappij en de staat. Zij laat overtuigend zien dat de staat een eigen vorm van vrijheid toekomt bij Hegel. De werkzaamheid van zeden *binnen* deze drie domeinen dreigt evenwel ondergesneeuwd te raken in de gedachtegang van De Boer. Zij onderstreept vooral de opkomst van het principe van ‘eigen belang’ in de markt en de staat en de teloorgang van de zorg voor het algemene belang. Ik denk dat het spreken over ‘het algemene belang’ pas zinvol wordt tegen de achtergrond van een gedeelde en doorleefde opvatting van het goede leven. Wanneer er op zedelijk niveau

1 Hegel (1986, §142).

amper sprake is van een lotsverbondenheid tussen de leden van een staatsgemeenschap, is het onduidelijk wat eigenlijk het 'algemene belang' is.

In die lijn interpreteer ik de slotzin van De Boer over het onvermogen van de democratie om een rechtvaardige samenleving tot stand te brengen. Dat ligt aan het gebrek aan innerlijke samenhang van het volk (*demos*) en pas daaruit volgt het onvermogen van de macht (*kratein*) om de samenleving rechtvaardig te organiseren. De oplossing van de Eurocrisis ligt mede daarom ook niet in een verdere democratisering van de Europese Unie. De zedelijke samenhang tussen mensen kan niet middels de politiek worden gecreëerd; zij ligt er juist aan ten grondslag. Als politiek instituut mist de Europese Unies een levende zedelijke gemeenschap met een politiek centrum; zij ontbeert Hegeliaans gesproken concrete algemeenheid.

Wél blijkt de Europese Unie een ideale open ruimte te zijn voor financieel en economisch verkeer. Het ideaal van kwantitatieve groei kon in de zakenwereld gemakkelijk de richtlijn worden in een abstracte ruimte waarin een kwalitatief inhoudelijke richting van zedelijkheid mist.

2. Rijnlands denken over de crisis

Om de financiële crisis beter te kunnen begrijpen is het daarom zaak om de culturele kant van economie en politiek nader uit te diepen. In Anglo-Amerikaanse landen bestaat van oudsher een zeker wantrouwen ten opzichte van de overheid en politiek. Dat wantrouwen staat in scherp contrast met Hegel die – getuige de ondertitel van de *Rechtsfilosofie* – zijn filosofie als staatswetenschap begreep. Met die typering in gedachte heb ik mijn aarzelingen bij het herhaaldelijke spreken van De Boer over 'de samenleving als zodanig' en 'het algemene belang'. Die woorden komen enerzijds uit een liberaal vocabulaire waarin de staat geen of een beperkt vanzelfsprekende culturele rol heeft, bijvoorbeeld inzake belastingmoraal, begrotingsdiscipline en rechtschapenheid. Anderzijds suggereert 'algemeen belang' teveel een tegenstelling met 'bijzondere belangen', een suggestie die de feitelijke economische situatie van Nederland onvoldoende recht doet.

De Boer refereert in voetnoot 1 aan Hans Achterhuis' boek *De Utopie van de Vrije Markt*. In de epiloog van dat boek spreekt hij de hoop uit dat het neoliberale denken kan worden beantwoord door de belangeloze participatie van burgers. Niet de staat, noch de overheid, maar de *civil society* biedt volgens hem de nodige zelfbeheersing en het maatgevoel. Met deze analyse volgt Achterhuis een Anglo-Amerikaanse denkrant, gekenmerkt door een licht staatswantrouwen, die eveneens doorwerkt in de gedachtegang van De Boer. De ironie wil echter dat juist Milton Friedman en andere aanhangers van de neoliberale school, Achterhuis' analyse op dit punt zullen delen. Zij hebben in de jaren '70 bedacht dat winst maken het enige doel van het bedrijfsleven betreft. Voor solidariteit kun je aankloppen bij organisaties in het maatschappelijk middenveld, zoals kerken of de kankerstichting.² Zo deelt Achterhuis dus met de Neoliberalen een zeker enthousiasme voor de belangeloze participatie van mensen en organisaties in de *civil society*.

2 Vgl. Friedman (1970).

Bij Hegel is de burgerlijke maatschappij niet zozeer de sfeer van belangeloze participatie, maar juist direct of indirect aan het bedrijfsleven gekoppeld. Hegel gaat het in de *Rechtsfilosofie* om de zedelijke dimensie in de markt. Als Nederlander valt in dit verband te denken aan de woonwijken en opleidingen die de familie Philips oprichtte in het begin van de twintigste eeuw. Denk ook aan het poldermodel: Nederlandse werkgevers en werknemers staan van oudsher niet lijnrecht tegenover elkaar, zoals De Boer suggereert, maar bepalen gezamenlijk de inrichting van het bedrijfsleven. Zo een samenwerking kan niet zomaar in marxistische termen worden begrepen als een spanning tussen onderdrukkende kapitaalbezitters en onderdrukte arbeiders. De retoriek van Occupy Wall Street – 99% armen versus 1% rijken – bleef wellicht om die reden vooral een mediahype in Nederland. Nederland is vergeleken met Anglo-Amerikaanse landen een relatief egalitair land. Dat geldt zelfs voor de veel bekritiseerde bonussen in de financiële sector: die vallen in het niet in vergelijking met de beloningen bij Goldman Sachs.

Dat alles neemt niet weg dat ook in Nederland de zelfverrijking in de top van het bedrijfsleven – en zelfs in de publieke sector – om een politiek antwoord vraagt. Toch ligt de kern van het probleem van de Nederlandse economie goeddeels bij burgers. Dat blijkt uit de schulden die de afgelopen decennia juist door Jan Modaal zijn opgebouwd door een zware hypotheeklast op zich te nemen, niet zelden in de hoop daar ook nog aan te kunnen verdienen. Hier speelt een economisch zedenverlies onder burgers en onder marktpartijen die daarop hebben ingespeeld met nieuwe financiële producten. De nadruk is komen te liggen op de plezierige consumptie van het heden, vaak zelfs met geleend geld, in plaats van de gedisciplineerde investering in de toekomst.

De komende jaren vragen om een herbezinning op de Anglo-Amerikaanse en neoliberale invloeden in de Nederlandse staatseconomie en de Europese Unie. De Boer heeft gelijk wanneer zij het vermogen van een democratische oplossing voor de crisis betwijfelt. Het is evenwel de vraag of haar appel op het algemene belang wel een oplossingsrichting biedt. Mij lijkt het beter om te benadrukken dat de toekomstige economie lokaal georganiseerd moet zijn. Politiek moet de zedelijke verschillen van regio's en landen kunnen representeren. Voorts zou een heroriëntatie op de maakindustrie in plaats van de financiële sector welkom zijn. Juist door waarde te creëren, iets toe te voegen aan de wereld waarin we leven, ontstaat persoonlijke- en staatsvrijheid. Dat is goed te verdedigen vanuit Hegel die een moment van vorming en bevrijding onderscheidt in het arbeidsproces – arbeid adelt.

3. De beroepseer van de spaarbankier

De Boer noemt kort Hegels begrip van corporaties als instituties binnen de markt waarvan mensen lid kunnen worden en waaraan zij hun 'Standesehre' ontleen. Het thema beroepseer verdient denk ik nog wat meer aandacht om de huidige situatie te verhelderen. Mensen werken niet louter voor de bevrediging van het eigen belang – of het belang van de organisatie – maar hebben vaak een intrinsieke motivatie om het werk conform vakstandaarden te verrichten. Dat klinkt op het eerste gezicht wellicht ouderwets, maar onder bijvoorbeeld artsen, advocaten en onderwijzers is de ervaring deel uit te

maken van een specifieke beroepsgroep cruciaal. Voor velen is het bovendien gewoonte om van collega's te spreken als een 'tweede familie', geheel in de lijn van Hegels duiding van de identiteitscomponent van de corporaties. Het gaat in de werksfeer echter niet om het subjectieve plezier om iets om handen te hebben, om de gezelligheid, maar juist om de eer om te behoren tot een objectieve orde waarin iets van concrete waarde en betekenis wordt gemaakt.

Nog niet zo lang geleden was zelfs de Nederlandse bankier onderdeel van een beroepsgroep die risicomijdend investeerde en argwanend stond tegenover snelle winsten. Die mentaliteit zou wederom in cultuur kunnen worden gebracht op universiteiten en hogescholen. Daar werkt men onder het mom van wetenschappelijke kwaliteit met abstracte modellen terwijl er eigenlijk bescheidenheid en vakmanschap zou moeten worden bijgebracht. Het gaat dus niet zozeer om nieuwe regelgeving vanuit de overheid maar om het cultiveren van een zedelijkheid die eerder meritocratisch dan democratisch van aard is. Hier ligt een eervolle taak voor de economische en financiële elite die nog vertrouwd is met de oude spaar- en productiemoraal.

4. Tot slot – een culturele kritiek van de economie

De op Hegel geïnspireerde crisisanalyse van De Boer eindigt met een bescheiden opmerking over wat de filosofie in de echte wereld volgens haar vermag. Daaruit blijkt een zekere affiniteit met het liberalisme waarin de hoofdrolspelers van de economie zelf bepalen hoe zij dit domein invullen. Ik heb geprobeerd duidelijk te maken dat de *Rechtsfilosofie* van Hegel tevens geactualiseerd kan worden als een culturele kritiek van de economie en financiële wereld. Vanuit de culturele lijn in Hegel kan wel degelijk een concrete aanzet worden gegeven naar een solide staatseconomie, waarin economen een vak leren, in plaats van louter abstracte modellen, de maakindustrie belangrijker is dan de geldmarkten en nationale en supranationale verbanden zo zijn ingericht dat bedrijven dienstbaar zijn aan burgers. Burgers die op hun beurt worden gemotiveerd om werk te verrichten waarmee zij waarde scheppen en waaraan zij eer beleven, in plaats van louter *self interest*. Hegel ziet de economie niet als een domein geïsoleerd van de staat. De verbinding van beide domeinen is een typisch Rijnlands motief in zijn denken dat samenhangt met de culturele identiteit van Noordwest Europese landen. Laten we die traditie koesteren en in cultuur brengen.

Bibliografie

- Friedman, M (1970) The Social Responsibility of a Business is to increase Its Profits, *The New York Times Magazine*, 13 september.
Hegel, G.W.F. (1986) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

De uitwendigheid van de globale economie en de loze aanspraak van de staat op het algemeen belang

COMMENTAAR

GIDO BERNIS

Het opstel van Karin de Boer vraagt naar de betekenis van de crisis van de hedendaagse Westerse samenlevingen. Deze crisis is het gevolg van de verabsolutering van de subjectieve, individuele vrijheid. Die crisis kan niet bestreden worden met een beroep op democratie, want deze is nu eveneens gebaseerd op die verabsolutering en daarom deel van het probleem. De Boer meent dat de hedendaagse politieke filosofie niet goed raad weet met deze crisis. Zij verwijst daarvoor naar de liberale en de marxistisch geïnspireerde politieke filosofie. Daarom pleit zij voor een terugkeer naar Hegels rechtsfilosofie. Niet omdat deze zou passen bij de hedendaagse wereld en oplossingen zou aanreiken, maar omdat zij de betekenis van wat er gaande is zou kunnen verhelderen. Hegel geeft namelijk de voorwaarden aan waaronder een staat rationeel is. Die voorwaarden zijn slechts vervuld als de staat het algemeen belang behartigt in onderscheid met en met voorrang tot de specifieke belangen die beperkt dienen te blijven tot het domein van de burgerlijke maatschappij. Naast vrijheid in individuele zin moet dan ook een tweede begrip van vrijheid als algemeen belang en eigen aan het politieke domein worden onderscheiden.

Ik ben het eens met De Boer dat de politieke filosofieën die zij noemt te kort schieten om de betekenis van de hedendaagse crisis aan te geven. Ik deel haar bewondering voor Hegels rechtsfilosofie. Haar betoog is geconstrueerd rond de tegenstelling eigenbelang/algemeen belang. *For the sake of the argument* neem ik deze terminologie over. Eerst wordt in haar opstel deze tegenstelling aan de hand van Hegel nader geduid om vervolgens op de hedendaagse situatie van de democratie toegepast te worden. Ik heb echter moeite met De Boers interpretatie van Hegel. In plaats van haar abstracte tegenstelling tussen eigenbelang behorende tot de burgerlijke maatschappij en het algemeen belang dat de staat vertegenwoordigt, stel ik dat volgens Hegel alleen de dialectiek van eigenbelang en algemeen belang *binnen* de burgerlijke maatschappij het voetstuk kan verschaffen waarop de aanspraak van het algemeen belang van de staat rust. Indien die dialectiek het laat afweten, zoals dat nu in feite het geval is en wellicht al bij Hegel zelf te lezen staat, kan het daarom alleen maar om een loze aanspraak gaan. Hieruit volgt dat de betekenis van de crisis alleen maar verhelderd kan worden als de tegenstelling zelf, als tegenstelling, tussen eigenbelang en algemeen belang gedeconstrueerd wordt.¹

Mijn bewondering voor Hegel en de reden waarom ik óók denk dat zijn

1 Ik ben zo vrij te vermelden dat dit het onderwerp is, zij het lang niet alleen betrokken op Hegel, van mijn recente publicatie: E. Berns, *La porosité. Un essai sur le rapport entre économie et politique*, Brussel, Ed. Ousia (distributie, Parijs, Vrin), 2012.

politieke filosofie iets kan zeggen over de hedendaagse crisis, gaat grotendeels verloren in De Boers interpretatie. In mijn ogen ligt de kracht van Hegels visie in haar dialectisch gehalte en die vind ik in haar tekst en vooral in de abstracte tegenstelling eigenbelang/algemeen belang onvoldoende terug. Het is juist dat het eigenbelang zijn speelveld heeft in de burgerlijke maatschappij; dit geldt in het bijzonder voor 'het systeem der behoeften' daarin, waarvan volgens Hegel de staatshuishoudkunde de wetten formuleert. Maar de diepgang van Hegel bestaat er in dat hij voortdurend laat zien dat in en onder dat eigenbelang zoiets als een algemeen belang werkzaam is en tot uitdrukking wordt gebracht. Niets is louter of op natuurlijke wijze individueel. Behoeftes zijn sociaal bepaald. Mijn belang als producent en consument komt slechts in en dankzij de interdependentie met alle andere marktpartijen tot vervulling. De *Bildung* die het leven in de burgerlijke maatschappij afdwingt – het disciplineren van verlangens en gedrag door de tucht van de markt, het beheersen van de taal van de klant, het zich verplaatsen in de behoeften van de klant, de omgang met de willekeur van de klant, de verwerving van kennis en techniek om een product te maken dat aftrek vindt – zijn allemaal socialiserend. Dit geldt ook voor de verschillende instellingen van de burgerlijke maatschappij, waarvan De Boer vooral de corporaties noemt. Vanuit dit Hegeliaanse perspectief is het heel begrijpelijk dat de idee van maatschappelijk verantwoord ondernemen en de stakeholdertheorie de sesam van de bedrijfsethiek zijn. Hegel zegt dan ook uitdrukkelijk dat de burgerlijke maatschappij niet één maar twee principes heeft: het eigenbelang van de concrete, particuliere persoon is het ene principe; het algemeen belang is het andere principe: deze “besondere Person als wesentlich in *Beziehung* auf andere solche Besonderheit, so dass jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als die Form der *Allgemeinheit*, das andere Prinzip, vermittelt sich geltend macht und befriedigt.” (par. 182)

Ook De Boer verwijst aan het begin van de vierde paragraaf van haar artikel naar dit “System allseitiger Abhängigkeit”. Maar in haar betoog verdwijnt het onmiddellijk naar de achtergrond om plaats te maken voor Hegels pessimisme met betrekking tot de markteconomie. Dit laatste is tot op zekere hoogte waar. De paragrafen 243-248 waar zij ook naar verwijst, zijn somber. Zij komen er op neer dat Hegel voor de groeiende tegenstellingen binnen de nationale economie alleen maar een uitweg ziet door de overschotten van producten en arbeidskrachten te exporteren.² Een globalisering *avant la lettre*. Het welslagen daarvan veronderstelt dat de *Far West* eindeloos is. Maar aangezien de aarde rond is, zit aan deze exportmogelijkheid een grens. Dat werpt echter onmiddellijk een majeur probleem op voor de Hegelse politieke filosofie. Want het zou betekenen dat de burgerlijke maatschappij met het voor haar karakteristieke eigenbelang *niet* in staat is de werkzaamheid van het algemeen belang tot uitdrukking te brengen. En dat ontkracht Hegels bewering dat de staat een aanspraak kan maken op algemeen belang.

Deze aanspraak van de staat of het domein van de politiek vindt, dialectisch gesproken, immers haar fundament in de ontwikkeling van algemeenheid binnen de burgerlijke maatschappij. Het is dankzij de objectieve interdependentie

2 *Ibid.*, pp. 30-31 waar ik een economische reconstructie heb proberen te maken van de paragrafen 243-248.

en subjectieve *Bildung* en dankzij instellingen als syndicale saamhorigheid, gezondheidsvoorzieningen, scholen en pensioenregelingen dat de particuliere persoon zichzelf leert begrijpen als een wezen wiens socialiteit *uitdrukkelijk* gestalte krijgt in het algemeen belang dat de staat vertegenwoordigt. Maar als de burgerlijke maatschappij deze ontwikkelingen juist dwarsboomt, komt de aanspraak van de staat in de lucht te hangen. Haar betoog over het algemeen belang is dan niet meer dan een partijdige ideologie en de individuele vrijheid die de burgerlijke maatschappij geniet niet meer dan de bevoegdheid van de ene klasse om de andere uit te buiten, zoals Marx Hegel voor de voeten zal werpen.

Het is niet nodig om Hegels analyse in de paragrafen 243-248 bij te vallen om mijn conclusie inzake het loze karakter van de politieke aanspraak op algemeen belang te delen. Op Hegels economische beweringen in die paragrafen valt veel aan te merken en sindsdien heeft het kapitalisme zichzelf weten te overleven. Men hoeft daarvoor geen beroep te doen op een eindeloze *Far West* en men zou het liberalisme met recht kunnen definiëren als het vertrouwen dat het menselijk vernuft altijd in staat zal zijn een uitweg uit impasses te vinden. Hegel geeft trouwens een veel bredere onderbouwing van de voorrang en zedelijke natuur van de staat. Voor het probleem dat De Boer aankaart, de betekenis van de crisis, is het veel belangrijker in te zien waar het volgens Hegel in de burgerlijke maatschappij om draait, te weten dat het op eigenbelang gebaseerde streven van haar actoren, weliswaar nog onbedoeld, het algemeen belang tot uitdrukking brengt. Dit betekent dat wat wij nu 'economie' noemen onderdeel is van de burgerlijke maatschappij en zij deze mede zedelijke en sociale vorm geeft. Welnu, dat is, in onze tijd van globalisering, volstrekt irreeel, als het al ooit reëel was. Bij Hegel is de economie de dynamische kern van de burgerlijke maatschappij. Zij heeft door de interdependentie die zij sticht, de *Bildung* die zij afdwingt en de corporaties die zij tot ontwikkeling brengt een integrerende kracht. Economie is bij hem deel van het sociale leven. En dat is niet het geval. De economie wordt nu als een vreemde, soms zelfs destructieve kracht ervaren die ondergaan wordt, wier investeringsbeslissingen buiten elke bekommernis van sociale territorialiteit en ecologische en generationele duurzaamheid worden genomen, die arbeid fragiliseert (in de afgelopen dertig jaar heeft de arbeidsbeloning veel terrein verloren op de kapitaalbeloning) en wier *Bildung* nog slechts het product is van *business schools*. De Boer raakt dit aspect als zij op het einde van haar betoog zegt dat "de financiële sector (...) het principe van eigenbelang zodanig verabsoluteert dat [hij] zich in zekere zin buiten [het] domein [van de burgerlijke maatschappij] plaatst".

In deze situatie is het inroepen van de 'staat' en haar vermeende algemeen belang nogal wereldvreemd. Dat betekent echter niet dat de staat geen zedelijke rol meer speelt of dat democratie geen toekomst meer heeft. Maar die komen we alleen maar op het spoor als we de onoplosbare spanning en niet-synthetiseerbare relatie zelf tussen eigenbelang en algemeen belang als uitgangspunt nemen. Dat lijkt mij de essentie van de politiek te zijn, in het bijzonder als deze een democratie is.

Herdefiniëring van politiek voorbij de markt – en de staat?

COMMENTAAR

LOUIS CARRÉ

tijd gebonden aan een crisissituatie. In ons alledaagse leven of in onze sociale en politieke instituties, vindt kritiek pas plaats wanneer dingen zijn misgegaan. Dit is met name het geval voor de financiële en economische crisis die begon rond 2008 en vooral vanwege de grote politieke invloed die het sindsdien heeft gehad. Niet dat het daarvoor wel fantastisch ging, maar na dat specifieke jaar begonnen we kritisch te reageren, alsof we ineens getroffen waren door iets waar we te lang blind voor zijn geweest. In dit opzicht heeft wellicht op dezelfde manier gewerkt voor ons politieke bewustzijn als hoe sommige externe (en vaak onschadelijke) gebeurtenissen twee geliefden tot reflectie kunnen brengen over wat hen uiteindelijk bindt: dat is, als een symptoom (en niet als oorzaak) van een reeds bestaande malaise. Het grootste verschil is dat in het eerste geval de liefdesrelatie er een was van politiek en economie. Het is daarom geen verrassing dat sommige mensen op de crisis reageren door een beroep te doen op een vernieuwde “kritiek van de politieke economie”. Het feit dat een ogenschijnlijk ouderwets ‘marxistisch’ vocabulaire een hoop mensen heeft aangetrokken (vooral natuurlijk in het intellectuele milieu) is een prachtig symptoom van onze hedendaagse crisis.

In haar uitdagingende paper laat Karin de Boer de verdienstelijke referenties naar Marx achterwege. Daarentegen houdt zij vol dat Hegel meer relevant is dan Marx om de crisis filosofisch te begrijpen. De relevantie van Hegel heeft iets te maken met zijn “moderne kritiek van moderniteit” (p. 5). Een vorm van is gericht is op moderniteit en tegelijkertijd geformuleerd is met het perspectief van moderniteit zelf. Volgens haar (en hiermee ben ik het grotendeels eens) is Hegels kritiek op moderniteit anders dan elke ‘liberale’ verontschuldiging voor de moderne markteconomie en ook anders dan elke ‘conservatieve’ neiging om een soort ionele *Gemeinschaft* te herstellen. Het idee van een “moderne kritiek van moderniteit” klinkt trouwens tautologisch. Want no liter zouden we zeggen dat een van de meest specifieke eigenschappen van moderniteit (als de algemene eigenschap) precies bestaat in de capaciteit tot het uiten van zelfkritiek. Als dit waar is, dan is het articuleren van zijn gehele systeem rond het idee van een ‘geest’ die in vrijheid bewust wordt van zichzelf binnen de historische grenzen van moderniteit Hegels grootste filosofische prestatie geweest. Uit het oneindige proces van het in vrijheid bew worden van zichzelf trekt Hegel een politieke conclusie: de opdracht van moderne politiek betekent voor het ethische

1 Voor een ‘Lacaniaanse’ lezing van de crisis, zie Zizek (2009)

leven in het algemeen bewustwording zelf, tegen iedere vorm van “onbewuste noodzakelijkheid” (PR § 255 Z)² in, zoals het voorbeeld van de “onzichtbare hand” van de markt. Moderne politiek is per definitie een “onbehaaft project” (Habermas) en markeert nooit het “einde van de geschiedenis”. Als ik haar goed begrijp, gaat De Boer in haar paper dezelfde richting in. Ze biedt geen evidente oplossing voor onze hedendaagse crisis. Haar filosofische bewering is meer bescheiden dan dat. Ze wil alleen enkele inherente problemen en moeilijkheden aanduiden (hegelianen en marxisten zouden aan spreken van “objectieve contradicties”) die onze moderne democratieën en kapitalistische economieën bezetten.

Maar kritiek is niet alleen een kwestie van de bevrijding van een eigen “onbewuste noodzakelijkheid”. Het is ook – ten minste etymologisch (‘kritiek’ komt van het oud-Griekse woord *krinein* dat ‘oordelen’, ‘onderscheiden’ betekent) – een kwestie van het aanbrengen van de onderscheiding op de juiste plaats. Dit essentiële probleem zit in de absolute kern van De Boers argument. De vraag die zij stelt is inderdaad niet zozeer of we zouden moeten onderscheiden tussen politiek en economie (ze argumenteert tegen zowel liberalen als marxisten dat we dat zouden moeten doen), maar eerder: waar we de grenzen tussen die twee centrale domeinen in ons moderne ethische leven kunnen vinden. Haar antwoord op de laatste vraag is helder: aangenomen dat er een primaat van “de samenleving als geheel” is ten opzichte van de particuliere voorkeuren van de leden, zouden we voorrang moeten geven aan het politieke domein van de staat ten opzichte van het economische domein van de kapitalistische markt. Ik zou haar misschien willen volgen in sommige aspecten van dit voorstel. Maar ik moet bekennen dat haar identificatie van politiek met de staat (“het domein van de staat, dat wil zeggen de politiek”, p. 9) me verbaast.

Hegel zelf is niet zo categorisch als De Boer. In zijn *Philosophie des Rechts* lijkt hij te suggereren dat de moderne staat ten minste twee verschillende kanten kent. Hij maakt expliciet van “de externe staat” (*der äussere Staat*, PR § 261) en van “de correct politieke staat” (*der eigentlich politische Staat*, PR § 262). De eerste karakteriseert in het algemeen de “burgerlijke samenleving” (met inbegrip van niet alleen de markt, maar ook het rechtssysteem, de politie en de corporaties), de laatste beschrijft de “staat” als zodanig en zijn constitutie. Als we Hegels beschrijving van de moderne staat als tweeledig accepteren, dan verwijst De Boers voorstel (evenals van vele anderen), dat de staat op de een of andere manier de markt zou moeten ‘reguleren’, naar de “externe” en niet naar de “correct politieke” kant van de staat. Ik zie daarom niet hoe de Boer kan ontsnappen aan de marxistische kritiek die zegt dat de regulerende functie van de moderne staat simpelweg het pacificeren (en niet het overnemen) van “het slagveld” is – merk op dat dit Hegels beschrijving is – “waarop de individuele private interesses tegen elkaar botsen” (PR § 261). De marxistische kritiek op de staat mag dan wat waarheid bevatten als we herinneren dat, uiteindelijk, de deregulatie van de financiële markt in de vroege jaren tachtig een besluit was van verkozen regeringen (Reagan in Amerika, Thatcher in Engeland)³.

2 Hegel (1986). Hiernaar wordt verder verwezen als PR. De letters A en Z refereren aan de opmerkingen en de toevoegingen van de paragrafen.

3 Vergelijk met Pierre Bourdieus analyse van “neoliberalisme” als “politiek van depolitiseren” (Bourdieu 1998).

Verre van het “koloniseren” van de markt heeft de staat een essentiële rol gespeeld in het uitlokken van de huidige crisis.

Marxisten hebben de neiging om snel de conclusie te trekken dat politiek simpelweg een “illusie” (of een “ideologie”) is die bestaat uit hoopvol geloven dat voorbij de antagonistische interesses van de burgerlijke samenleving er een soort gedeeld idee van het gemeenschappelijke goed moet liggen. Zou het zover te gaan, zou ik willen zeggen dat deze vorm van politiek een vergroting van onze opvatting van politiek vereist, in plaats van het lichtelijk te identificeren met de staat. Een huidige auteur als Jacques Rancière (1998) (symptomatisch bestempeld als een ‘post-marxist’) beschouwt politiek als een daad van herdefiniëring van de doorgaans geaccepteerde grenzen die onze dominante sociale stand afbakenen (denk bijvoorbeeld aan hoe feministische politiek ernaar neigt om het normale onderscheid tussen het ‘private’ en het ‘publieke’ domein te hervormen). Volgens Rancière is politiek gelijk aan kritiek in de zin dat het leidt tot hervorming van de manier waarop we doorgaans dingen waarnemen en ordenen. Met terugwerkende kracht doet dit ook de betekenis van Hegels onderscheid tussen de “externe” en de “concrete publieke” kant van de moderne staat kunnen zijn: de staat handelt niet politiek als het ingrijpt op de markt (dit is de rol van het rechtssysteem, de politie en de beroepscorporaties), maar als ze het ethische leven en de verschillende domeinen vormt op een manier die past bij de moderne opvatting van vrijheid (dit, in contrast, is de rol die Hegel toeschreef aan de staat en haar constitutie). Nu lijkt het, in tegenstelling tot Hegel in zijn tijd, dat we het vertrouwen in de “concrete politieke” capaciteit van de staat om het ethische leven te hervormen hebben verloren. Hier zijn natuurlijk verschillende redenen voor, waarvan één de belangrijke rol van de staat in de crisis is. De vraag die we onszelf zouden moeten stellen na Hegel is dan ook: als dit niet meer de taak van de staat is, wat betekent het heden ten dage dan om politiek te handelen en ons ethische leven te hervormen (met inbegrip van de relaties tussen de markt en de staat)? Omdat zij politiek met de staat identificeert, ontgaat De Boer deze cruciale vraag⁴. Ze heeft gelijk wanneer ze suggereert dat filosofie geen enkele oplossing te bieden heeft voor onze huidige crisis. Kritische filosofie (nog een tautologie) gaat over het aantonen van problemen, niet het oplossen. Maar ze heeft het mis, in mijn optiek, wanneer ze politiek met de staat identificeert. Omdat een echt kritische reactie op de crisis wellicht zou leiden tot politieke herdefiniëring van de ongeordende relatie tussen de markt en de staat. Ik wil niet voorstellen welke vorm deze soort politiek zou moeten krijgen, maar ik ben er bijna zeker van dat een nieuw politiek kader ons moderne ethische leven niet (alleen) zal komen van de staat.

(Vertaling : Jeroen Geurts)

4 Axel Honneth – naar wie De Boer in haar paper niet altijd even eerlijk is – stelt in zijn laatste boek een deweyaanse idee van een “democratisch publiek” voor, als een soort institutionele vervanging van de hegeliaanse staat (Honneth, 2011, p. 612-624). Honneths voorstel is misschien over het algemeen niet overtuigend, maar het heeft de verdienste het probleem aan te pakken dat ik hier aan het benoemen ben.

Bibliografie

- Bourdieu, P. (1998) The essence of neoliberalism, *Le monde diplomatique*, December 1998, (URL: <http://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu>).
- Hegel, G.W.F. (1986) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt : Suhrkamp, 1986
- Honneth, A. (2011) *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rancière, J. (1998) *Disagreement: Politics and Philosophy*. University of Minnesota Press.
- Zizek, S. (2009) *First as a tragedy, then as a farce*. London: Verso.

Voorbij de liberale opvatting van vrijheid?

COMMENTAAR

MAARTEN COOLEN

De huidige crisis wordt door Karin de Boer begrepen als een noodzakelijk gevolg van de verabsolutering van de liberale vrijheid binnen de burgerlijke maatschappij en de staat. De *mogelijkheid* van het feitelijk optreden van deze verabsolutering is inderdaad met de moderne attitude meegegeven, maar de verabsolutering zelf is naar mijn oordeel niet een element dat noodzakelijk inherent is aan de moderne houding als zodanig. Het strikte marktdenken kan inderdaad, feitelijk gezien, de economische orde volledig overheersen, en de fixatie op de particuliere belangen van wisselende delen van de bevolking kan inderdaad, feitelijk gezien, de democratie haar aandacht doen verliezen voor de algemene redelijke principes die ten grondslag liggen aan een samenleving waarin iedereen in een zekere mate van vrijheid een goed leven kan leiden. De verhouding tussen de bijzondere belangen en het algemene element van de vrijheid ziet Hegel in zijn tijd, althans tendentieel, verwerkelijkt in twee onderscheiden domeinen, de burgerlijke samenleving en de staat, maar de aard van deze verhouding wordt niet vanuit het verschil begrepen dat zich in zijn tijd tussen deze twee domeinen voordeed. De feitelijke historische gestalte van de huidige democratie hoeft dan ook niet in overeenstemming te zijn met de omvattende idee van vrijheid die Hegel in zijn *Rechtsfilosofie* heeft ontwikkeld.

Het spreken over een algemeen belang dat staat tegenover de bijzondere belangen kan ons op een vals spoor brengen, zeker als men er daarbij impliciet van uitgaat dat deze twee types van belangen volgens Hegel over twee domeinen van de samenleving verdeeld behoren te zijn. Dat zegt hij volgens mij niet. In elk van de drie domeinen – gezin, burgerlijke maatschappij en staat – speelt de verhouding tussen wat iemand in het bijzonder voor zichzelf wenst, en wat hij daarbij als een algemene grondslag voor zijn wensen mede verwerkelijkt, een rol, zij het steeds op een andere, voor die sfeer kenmerkende wijze. In de sfeer van het affectieve maakt iemand onmiddellijk deel uit van een geheel, waarin de gezinsleden op een niet geëxpliciteerde wijze ervoor zorgen dat ze samen een goed leven hebben, voor zover dat mogelijk is. In de sfeer van het economische moeten we bijvoorbeeld de ander toch altijd minimaal als drager van zekere rechten en plichten erkennen, want anders zouden we nooit erin slagen door een rechtvaardige koop een zaak voor onszelf te verwerven. Zeker, in deze sfeer gaat het expliciet om de bijzondere belangen, maar deze kunnen niet worden nagestreefd zonder dat er een algemeen perspectief wordt bevestigd waarbinnen de particulariteiten kunnen ontstaan. In het domein van de politiek, tenslotte, gaat het om een nadere articulatie en rechtvaardiging van

het algemene perspectief dat aan het doen en laten van de individuele burgers weliswaar grenzen stelt, maar tegelijk deze op het eigen belang gerichte activiteiten pas werkelijk mogelijk maakt.¹

Een eenvoudig voorbeeld kan wellicht als een toelichting op deze verhouding tussen de bijzonderheid en de algemeenheid van de vrijheid dienen. Het is het fenomeen van de 'ongewilde algemene wil'.² Aan het begin van een college gaan de studenten zitten, en geven zich over aan het uitwisselen van allerlei alledaagse wetenswaardigheden. Ze komen voor wat er in het college aan de orde zal komen. Maar de aandacht daarvoor blijft ongewild, totdat de docent het initiatief neemt in te grijpen. Hierdoor komt tot uitdrukking, dat tegen de eerdere toevallige individuele wensen in, iedereen toch wil dat het college zal plaatsvinden. Op dat moment vertegenwoordigt de docent de ongewilde algemene wil van alle aanwezigen.

Volgens De Boer kan in onze tijd feitelijk gezien de politiek niet langer het overkoepelende institutionele kader bieden waardoor het algemene perspectief wordt doorgezet tegenover de onderlinge wedijver van de verschillende particuliere belangen in de economische sfeer. In plaats daarvan is er nu een strijd gaande tussen de specifieke belangen en het algemene belang "binnen het domein van het politieke zelf". Hoewel ik het hier niet mee oneens ben, zou ik de nadruk net iets anders willen leggen. Wat ik zie gebeuren, is dat het algemene perspectief als een apart belang wordt opgevat, *op hetzelfde niveau* als de bijzondere belangen van de individuele burgers. Het taalgebruik van de markt heeft zich inderdaad steeds meer in de politieke discussie genesteld: de burger is bijvoorbeeld een calculerende consument, die van de staat verwacht dat deze de bevrediging van zijn particuliere behoeften, bijvoorbeeld op het gebied van de zorg, veilig zal stellen. In dit soort fenomenen manifesteert zich inderdaad de hedendaagse verabsolutering van de liberale vrijheidsgedachte. Dat de strijd tussen bijzonder en algemeen zich afspeelt binnen de politiek, lijkt mij echter niet zozeer het probleem, maar eerder dat het algemene perspectief zijn specifieke karakter dreigt te verliezen de dragende grondslag te zijn van een 'zedelijke' samenleving – de term van Hegel waarmee hij aanduidt dat normatieve oriëntaties hun verwerkelijking hebben gevonden in het concrete leven dat mensen met elkaar delen.

Waar we in onze tijd mee krijgen te maken, is dat de overzichtelijkheid die de verdeling van het leven van de moderne mens over de drie domeinen gezin, burgerlijke maatschappij en staat had gebracht, verloren is gegaan. Daarbij blijkt niet alleen in het politieke domein, maar ook in de andere twee domeinen, de verhouding tussen het bijzondere en het algemene moment van de vrijheid op te gaan spelen. Niet langer is in het gezin die onmiddellijke eenheid van bijzonderheid en algemeenheid gerealiseerd, waardoor gezinsleden zich in zekere mate als vanzelfsprekend opgenomen weten in een verband dat voor hen een concrete vorm van een goed leven behelst. Wie we zijn of willen

1 Ik heb mij hier onder andere laten inspireren door het boek van Ludwig Heyde (1987), zie onder meer p. 152 e.v.

2 Het voorbeeld stamt uit een van de colleges van Jan Hollak. De weergave is voor mijn rekening. Ik heb het in zijn geschriften niet letterlijk kunnen terugvinden. Maar een verwante problematiek komt voor onder andere in zijn artikel 'Rousseau en de huidige maatschappijkritiek', in het verzamelde werk (2010).

zijn, en hoe we ons leven dienen in te richten opdat het op een goede wijze vervullend is, blijkt het onderwerp geworden te zijn van een voortdurend zelfonderzoek.³ Ik moet mijn levensverhaal voortdurend herzien, mijn 'zelf' is een reflexief project geworden.⁴ En ook binnen de burgerlijke samenleving blijkt de vervulling van particuliere interesses allerlei problemen op te werpen die betrekking hebben op de algemene inrichting van de samenleving. Binnen de strikt economische sfeer van productie en consumptie, bijvoorbeeld, geldt weliswaar de liberale ideologie van de mondige consument die voor zichzelf transparant is, die precies weet wat hij voor zichzelf wil en die volstrekt rationeel zijn keuzes bepaalt. Maar in feite vragen mensen zich steeds meer af wat ze aan het ene goed hebben in relatie tot andere mogelijke goederen, en zoeken zij daarbij naar een hiërarchie van meer en minder belangrijke waarden, die dan als een algemeen kader kan functioneren om afzonderlijke beslissingen te evalueren. In sommige instituties van de burgerlijke maatschappij buiten het strikt economische, speelt de vraag hoe we onze particuliere wensen in relatie kunnen brengen met een meer algemene opvatting over wat een goed leven eigenlijk inhoudt, uiteraard veel sterker. Dit is zeker het geval bij de discussies in en rond de gezondheidszorg: de kordate pogingen van de overheid om de verstrekking van geneeskundige behandelingen voor te stellen als een gezondheidsmarkt waarop consumenten toeslaan, kunnen niet verhullen dat het uiteindelijk toch om zoiets weinig afgebakends gaat als de kwaliteit van leven – een term die zeker om nadere reflectie vraagt.

Aan het einde van haar artikel stelt De Boer, geheel in de lijn van Hegel, dat de filosofie niet de taak heeft en ook niet in staat is om een alternatief te bieden voor de crisis waar onze samenleving feitelijk in is geraakt. Daar ben ik het geheel mee eens: filosofen moeten geen futuristen willen zijn. Ik onderschrijf ook haar gedachte dat een filosofische reflectie een bijdrage kan (en moet) leveren aan het begrip van de wijze waarop de specifieke verwerkelijking van de moderne idee van de vrijheid in onze tijd tot de door haar beschreven crisis heeft geleid. Ze ziet geen uitweg uit die situatie, omdat de moderniteit onvermijdelijk – niet alleen feitelijk, maar ook in de orde van het denken – een verabsolutering van de liberale opvatting van vrijheid inhoudt. Wat dat laatste punt betreft scheiden zich onze denkwegen. Ik zie in dat de feitelijke vorm van de hedendaagse democratie lijdt aan een onvermogen om haar belofte in te lossen een rechtvaardige samenleving te vestigen, maar de verabsolutering van de liberale vrijheid is daarvan een symptoom, niet de grond. Ik denk dat het nodig is te gaan begrijpen in welke mate het zich eenzijdig vastklampen aan de absoluut gestelde liberale vrijheidsgedachte zelf al een reactie is op een onzekerheid waarin mensen geraken wanneer in alle drie domeinen van de samenleving de verhouding tussen het bijzondere en het algemene moment van de vrijheid op scherp komt te staan. In gewonere woorden uitgedrukt, we moeten trachten te begrijpen, wat er allemaal aan de orde is, wanneer we ervaren dat er een conflict bestaat tussen wat wij als dit bijzondere individu voor onszelf

3 Op deze kwestie ben ik veel uitvoeriger ingegaan in mijn artikel (2008).

4 Zie Giddens (1991), o.a. p. 9. De these dat het hebben van een identiteit en zich rekenschap geven van wat een goed leven onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, is het centrale onderwerp van Taylor (1989), hetgeen hij al helemaal aan het begin van zijn boek uitlegt.

willen realiseren en wat wij als dragend fundament voor deze mogelijkheid mede in stand moeten en willen houden. In een leven dat als vervullend en goed kan gelden, moeten deze twee in een eenheid samengaan. Of we feitelijk in staat zullen zijn de daartoe benodigde zelfreflectie door te voeren, zal nog moeten blijken. Zeker is, dat dit alleen kan lukken, wanneer de samenleving institutionele structuren kent, die ons helpen uit te houden dat we geen definitief antwoord meer kunnen verwachten op de vraag wat een goed leven is, doordat zij ons in het doorvoeren van deze zelfreflectie ondersteunen.

Literatuur

- Coolen, M. (2008) Reflexieve zedelijkheid in de hoogmoderne samenleving, in: J. Buve, T. Slootweg en J. Bartels (red.) *Hegel actueel: Over de betekenis van het Hegeliaanse denken voor wetenschap, religie en politiek in de XXIe eeuw*. Deventer: Universitaire Pers, pp. 17-54.
- Hollak, J. H. A. en W. Platvoet (red.) (2010) *Denken als bestaan: Het werk van Jan Hollak*. Budel: Damon.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Heyde, L. (1987) *De verwerkelijking van de vrijheid: Een inleiding in Hegels rechtsfilosofie*. Leuven: Universitaire Pers Leuven.
- Taylor, C. (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ik ben het helemaal met De Boers stelling eens, dat Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* voor de hedendaagse discussie over de verhouding tussen de staat en de vrije markt nog steeds relevant is. Ook ben ik het met haar eens dat de staatsopvatting, die Hegel in dit werk verdedigt, niet liberaal is; en dat dit niet het tekort, maar juist de verdienste van de *Grundlinien* is. Ik ben het echter niet eens met De Boers kritiek op de democratie. In mijn ogen bekritiseert zij weliswaar terecht een bepaalde opvatting over democratie, die lijkt te verwijzen naar bijvoorbeeld Habermas, maar het is wel degelijk mogelijk een *andere* democratieopvatting te verdedigen, die bovendien veel dichter bij Hegels staatsopvatting staat. Hegels *Grundlinien* kan ons helpen om een democratiebegrip te ontwikkelen, dat niet liberaal is, maar wel recht doet aan de moderne vrijheid van het individu. Ondanks mijn verdediging van democratie, blijf ik het dan ook eens met De Boers aanval op het liberalisme.

Maar met de analyse van De Boer, dat de problemen in onze democratie “uitdrukking van een tendens” zijn, “die inherent is aan de democratie als zodanig”, en we op zijn minst open moeten staan voor alternatieve systemen, kan ik daarom uiteindelijk niet instemmen. In deze bijdrage zal ik een democratiebegrip uiteenzetten dat De Boers kritiek op de democratie weerstaat. Om te beginnen wil ik een drietal elementen uit De Boers artikel naar voren halen:

1. De Boer brengt de bepaling van het algemene belang in verband met “rationele principes”, maar wat is de eigen rationaliteit van de staat? Voor zover de staat redelijk moet zijn is het belang van rationele principes evident, maar het is onhelder hoe deze bij De Boer van de rationaliteit van de markt onderscheiden worden. Zij maakt in dit kader gewag van het “lange-termijn belang”, waar vooral de staat rekening mee zou houden, maar dat lijkt mij juist een belang dat nog aan de economische rationaliteit gebonden is.
2. De Boer merkt op dat het niet aan de markt, maar aan de staat is om te bepalen hoeveel “bakkers, soldaten, onderwijzers en ambtenaren op een bepaald moment nodig zijn om de samenleving als geheel op rationele wijze te laten functioneren”. Dat is waar, maar aangezien dat *ook* afhangt van de individuele behoeftes van de burgers, kan de staat dit niet *los* van de vrije markt bepalen. En welke rol speelt de markt dan?
3. De Boer stelt vast dat de democratie niet alleen slecht in staat is autoritair op te treden tegen uitwassen van de vrije markt, maar ook haar eigen legitimiteit ondergraaft. De Boer lijkt daarbij een democratiebegrip in de

trant van Habermas te hanteren: democratische besluitvorming is louter een algemene bemiddeling van particuliere belangen, die rationeel is en legitimiteit heeft, voor zover ze intersubjectief tot stand wordt gebracht. Een dergelijk democratiebegrip zou Hegel inderdaad hoogst problematisch vinden, maar in mijn optiek is het niet noodzakelijk om onze door een grondwet gekenmerkte democratische rechtsorde op deze manier te begrijpen.

Wat betreft het eerste punt zou ik in het licht van Hegels filosofie antwoorden, dat de rationaliteit van de staat berust op de redelijke idee van zelfwetgeving. De legitimiteit van de rechtsorde berust er op dat de burger de wet niet beschouwt als een vreemde macht, waar hij zich aan dient te onderwerpen, maar dat de wet zijn eigen wezen tot uitdrukking brengt. Met andere woorden, de burger dient de wet, omdat hij zich in de wet herkent. Deze nogal metafysische formulering betekent voor Hegel niets anders dan dat de wet vrijheid moet uitdrukken. Dit vereist niet alleen een inspanning van de kant van de burger, waar bijvoorbeeld de door De Boer aangehaalde Neuhouser eenzijdig op wijst, maar ook een inspanning van de kant van de staat. De redelijke staat verplicht zich hierdoor namelijk ook om wetten uit te vaardigen waarin de vrije burger zich inderdaad kan herkennen.

De eis, zich in de wet te kunnen herkennen, betekent dat de inhoud van de wet in overeenstemming moet zijn met de vrijheid van de burger. De staat is voor haar legitimering verplicht om de vrijheid van iedereen onvoorwaardelijk tot uitgangspunt te nemen. Dit uitgangspunt lijkt mij niet vreemd aan de moderne Westerse democratie. Door bepaalde fundamenteel geachte vrijheden grondwettelijk vast te leggen, blijkt hoezeer onze democratie zich niet op de dictatuur van de meerderheid baseert, maar op mensenrechten. In Hegels optiek heeft ook vrije markt uiteindelijk tot doel de vrijheid van iedereen te dienen, maar het feit dat ze toch mensen uitsluit (Marx' centrale thema, de uitstoot van arbeidskracht, is al bij Hegel te vinden), roept de vraag op, hoe de vrije markt precies de vrijheid van iedereen dient.

Dit brengt ons bij het tweede punt. Volgens Hegel is de zelfwetgeving, opgevat als vrijheid voor iedereen, het wezen van de Verlichting. De Verlichting heeft echter ook nog een andere erfenis, de natuurwetenschap. Dat het resultaat van de natuurwetenschap de vrijheid problematiseert is niet pas door Dick Swaab ontdekt. Kant zag al in dat natuurwetten determinisme impliceren, wat zich problematisch verhoudt tot het verlichte vrijheidsideaal. Desondanks wijst Kant, en Hegel in zijn voetspoor, determinisme noch vrijheid af. Dit is geen zijdelingse opmerking, maar raakt aan de kern van Hegels project: zolang de vrijheid *tegenover* de gedetermineerde natuur blijft staan, heeft het geen enkele betekenis om over menselijke vrijheid te spreken.

Menselijke vrijheid in de meest verlichte zin is een vrijheid die alleen in verhouding tot de natuur ontwikkeld kan worden. Die natuur komt tot uitdrukking in de behoefte van de mens. Het liberalisme heeft de neiging om vrijheid te zien in het toestaan van bevrediging van behoeftes. Maar wanneer de vrijheid om eigen doelen te stellen eenzijdig met behoeftebevrediging wordt verbonden, dan is er helemaal geen sprake meer van vrijheid. Waarom zou het niet simpelweg de continuering van onze pathologische driftnatuur

zijn? Deze gedachte is ook niet conform de vrije markt. Zaken als eigendom en contract veronderstellen uitstel van bevrediging. Dat veronderstelt cultivering van behoeftes, niet de onmiddellijke bevrediging ervan.

Dit is vergelijkbaar met Marx' kritiek op het liberalisme, die duidelijk aan Hegel ontleend is. Anders dan Hegel en Marx legt de liberale doctrine geen rekenschap af van het feit, dat de vrije markt haar bijdrage aan een vrije samenleving alleen kan leveren als ze wordt opgevat als een leer- en ontwikkelingsproces (*Bildung*). De waarheid van de vrije markt, dat de bijzondere behoefte alleen in een algemene sfeer bevredigd kan worden, betekent niet slechts dat de markt dienstbaar is aan onze behoefte, maar stelt evenzogoed het omgekeerde: niet uitgestelde behoeftebevrediging is fundamenteel onvrij. Dat kunnen uitstellen moet geleerd worden. Anders geformuleerd, de biologie van de mens (Aristoteles' eerste natuur) moet in de cultuur (tweede natuur) worden opgenomen. Maar anders dan bijvoorbeeld voor Marx, is voor Hegel het resultaat van de *Bildung* niet de afschaffing van de vrije markt.

Voor Hegel vormt de *Bildung* de innerlijke ontwikkeling van de burger om de staat, als verwerkelijking van het algemeen goede, niet als een uitwendige macht over hem, maar als de verwerkelijking van zijn eigen vrijheid te leren inzien. Het is uiteindelijk de rechtsorde, die de enig mogelijke garantie geeft, dat de mens niet is overgeleverd aan het willekeurige krachtenspel van de natuur. Hegel mag dan vinden dat de staat de vrijheid van de individuen verwerkelijkt, hij is niet zo naïef om te denken dat een staat die zijn autoriteit slechts oplegt aan zijn burgers op erkenning kan rekenen. Alleen voor een burger, die zijn behoefte tot een moment van de verwerkelijking van zijn vrijheid gemaakt heeft, verschijnt de autoriteit van de staat niet langer als een uitwendige macht. Juist omdat de staat in wezen een zelfwetgevende instantie is, moet ze actief aan deze ontwikkeling bijdragen en de vrije markt als relatief autonoom domein in de moderne samenleving een plaats geven.

Uitgaande van Hegels idee van de rede als zelfwetgeving kun je mijns inziens dus een verhouding tussen democratie en vrije markt schetsen die tegelijk de rechtsorde als zodanig legitimeert. Nu heeft De Boer gelijk, dat de bemiddelende mechanismen (stemmingen, verkiezingen, referenda, bezwaarschriften etc.), waarmee we democratie in onze tijd concretiseren, zich vaak ook uitstekend lenen als middelen om machtspolitiek mee uit te oefenen en louter eigenbelang te realiseren. Ook is het zeker waar dat de politiek op dit moment nog geen antwoord heeft op de financiële crisis. Maar *princiep* is het wel degelijk mogelijk de legitimiteit van een wet door een democratisch proces te waarborgen, zonder dat dit proces ten prooi valt aan willekeur en subjectivisme. De grondslag van de democratie is immers geen contesteerbare intersubjectief gedeelde consensus, maar het onvoorwaardelijke principe van de zelfwetgeving die de waarborging van ieders vrijheid eist.

Het echte probleem van de huidige democratie is daarom misschien vooral dat ons begrip ervan door een te liberaal vrijheidsidee gekleurd wordt. Uit dit liberalisme vloeien onoverkomelijke problemen voort, die De Boer terecht op tafel legt, maar wie de moderne vrijheid en de democratie op grond van deze problemen diskwalificeert, gooit het kind met het badwater weg.

De geestelijke dimensie van de verhouding tussen eigenbelang en algemeen belang.

COMMENTAAR

BART LABUSCHAGNE

*Een mee – maar ook verder denkend
commentaar*

Helder legt Karin de Boer in haar artikel uit hoe Hegels denken bij kan dragen aan het begrijpen “waarom het principe van eigenbelang zowel van cruciaal belang is voor de moderne samenleving als haar van binnenuit dreigt te ontwrichten.” Het vergt nogal wat om markt en staat niet té zeer verward met elkaar te laten geraken, en het artikel laat mooi zien hoe Hegel probeert de domeinen van de burgerlijke samenleving en die van de staat van elkaar gescheiden te houden, zodat het principe van het eigenbelang vooral slechts binnen dat eerste tot ontwikkeling komt en het algemene belang, dat van de samenleving als geheel, in het politieke domein centraal komt te staan. Het kernprobleem hier is de vraag hoe burgers, politici en bestuurders ertoe komen hun vrijheid en verantwoordelijkheid zodanig uit te oefenen dat daarbij het algemeen belang tenminste ook nog enigszins door hen gedragen en bevorderd wordt.

Dit brengt ons bij het thema van de gezindheid (*Gesinnung*) van de burger waar Hegel in de Grundlinien uitdrukkelijk over spreekt.¹ Vervolgens is de vraag hoe deze *Gesinnung* om het zo te zeggen *gebildet* wordt, wat ons achtereenvolgens op het thema van de *Bildung* brengt,² maar ook op de deugdzaamheid,³ de daaraan ten grondslag liggende opvoeding,⁴ en uiteindelijk op het diepste integrerende moment van de zedelijkheid: de religie.⁵ In onderstaand commentaar zou ik graag deze dimensies willen belichten, omdat juist deze meer geestelijke kanten van de zaak bij Hegel volop gethematiseerd worden én op deze gebieden vandaag de dag ontwikkelingen gaande zijn die in hoge mate afwijken van wat Hegel in zijn tijd nog als min of meer vanzelfsprekend kon veronderstellen – wat kan bijdragen tot een juiste diagnose van de problematiek die Karin de Boer signaleert.

Voor het functioneren van de staat is het cruciaal dat de substantialiteit ervan niet alleen een objectief bestaan in de vorm van een constitutie bezit, maar ook een subjectieve bestaanswijze verwerft in het bewustzijn van de burgers. Dit noemt Hegel de politieke gezindheid, ofwel het patriottisme:

1 Grl. § 268.

2 Grl. § 187.

3 Grl. § 150.

4 Grl. §§ 174, 175.

5 Grl. § 270A, Enz. § 552.

Die politische *Gesinnung*, der *Patriotismus* überhaupt (...) ist überhaupt das *Zutrauen* (das zu mehr oder weniger gebildeter Einsicht übergehen kann), das Bewußtsein, daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines Anderen (hier des Staats) als im Verhältnis zu mir als Einzelnem bewahrt und enthalten ist, womit eben dieser unmittelbar kein anderer für mich ist und Ich in diesem Bewußtsein frei bin.⁶

Deze gezindheid komt natuurlijk niet zomaar tot stand. Het democratisch ethos is het resultaat van een *Bildungs*proces dat een lange en diepgaande transformatie inhoudt van het natuurlijk bewustzijn van het individu dat niet automatisch vanuit zichzelf tot een oriëntatie op het algemene komt, maar van nature juist egoïstisch en op het eigen belang gefixeerd is.⁷ Dit begint uiteraard concreet met de opvoeding, waarover Hegel schrijft wanneer hij de familie behandelt, als eerste en onmiddellijke gestalte van de zedelijkheid, waarin de mens geboren wordt en opgroeit. Men leert er in eerste instantie lid te zijn van een hogere eenheid, in dit geval van de gevoelseenheid van de liefde die in het gezin belichaamd wordt.⁸ De opvoeding is erop gericht het kind zich te leren richten naar de algemeenheid die in de ouders gerepresenteerd wordt,⁹ en wel op zodanige wijze dat de zedelijkheid

in ihnen zur unmittelbaren, noch gegensatzlosen *Empfindung* gebracht [werde] und das Gemüt darin, als dem *Grunde* des sittlichen Lebens, in Liebe, *Zutrauen* und Gehorsam sein erstes Leben gelebt habe (...).¹⁰

Wanneer de overgang naar de burgerlijke samenleving gemaakt wordt en de mens als burger volop de gelegenheid krijgt om zijn bijzonderheid te ontplooiën en te ontwikkelen, is er inderdaad meer dan genoeg ruimte om het eigenbelang na te jagen, zij het dat ook hier de algemeenheid niet helemaal verdwenen is, maar integendeel op nieuwe wijze werkzaam is teneinde het eigenbelang te richten op het algemene belang. Dit geschiedt in de *Bildung*:

Die *Bildung* ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die *Befreiung* und die *Arbeit* die höhere Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit. Diese Befreiung ist im Subjekt die *harte Arbeit* gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens.¹¹

Het resultaat van deze individuele vorming laat zich aflezen in de deugdzaamheid, die in Hegels ogen vooral de rechtschapenheid is:

6 Grl. § 268.

7 Eigenlijk al hét thema in de gehele Einleitung van de Grundlinien.

8 Grl. § 158. Ik zou hier graag aan willen toevoegen: of uiteraard modern equivalenten daarvan.

9 Grl. § 174.

10 Grl. § 175.

11 Grl. § 187A.

Das Sittliche, insofern es sich an dem individuellen durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflektiert, ist die *Tugend*, die, insofern sie nichts zeigt als die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört, *Rechtschaffenheit* ist.¹²

Arbeid, het lid zijn van een stand, van een corporatie, maar ook de werking van de wetten van de economie en van het recht zijn allemaal factoren die het individu reeds binnen het niveau van de burgerlijke samenleving *bilden* tot algemeenheid.

Er is echter in Hegels ogen nog een diepere dimensie relevant voordat de mens zich tot een deugdzame, op het algemeen georiënteerde burger kan ontwikkelen, waarmee de laatste en beslissende stap gezet kan worden naar een individueel bewustzijn dat het algemene kan schragen en waarmee het eigenbelang en het algemene belang op de bodem van de ziel met elkaar in harmonie gebracht kunnen worden, en dat is de religieuze. De godsdienst is immers de plaats waar een volk zich een definitie geeft van wat het voor het ware houdt.¹³

Die Religion hat die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt, und damit fällt auch das Höchste der Gesinnung in sie. Als Anschauung, Gefühl, vorstellende Erkenntnis, die sich mit Gott, als der uneingeschränkten Grundlage und Ursache, an der alles hängt, beschäftigt, enthält sie die Forderung, daß alles auch in dieser Beziehung gefaßt werde und in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erlange. Staat und Gesetze, wie die Pflichten, erhalten in diesem Verhältnis für das Bewußtsein die höchste Bewährung und die höchste Verbindlichkeit.¹⁴

Voor de mate waarin de burger zich op het algemene weet te oriënteren, niet alleen met zijn bewustzijn, maar vooral ook met zijn hart en ziel, is beslissend welk geloof hij aanhangt en waarin hij uiteindelijk ten diepste gelooft. Hier valt uiteraard zeer veel meer over te zeggen, maar in dit korte bestek moet het helaas hiertoe beperkt blijven.¹⁵

Hegel brengt dit alles tot begrip aan de hand van de protestants-christelijke godsdienst, de vanzelfsprekende religieuze context van het Pruisen van zijn tijd. Lange tijd is ook hier te lande dit het algemeen aanvaarde en gedeelde civielreligieuze kader geweest. Het door dit cultuurprotestantisme gevormde geweten kon in zekere mate het eigenbelang vanuit het individu zelf laten accommoderen met het algemeen belang. Maar met de razendsnelle secularisering van de laatste decennia kunnen we zien dat dergelijk gevormde geweten steeds zeldzamer geworden zijn. Sterker nog, als de grote massa van de bevolking om het zo te zeggen 'van God los' raakt, vult de religieuze behoefte zich met geheel andere inhouden. Wanneer het eigenbelang niet langer in toom gehouden wordt door een godsdienstig gevormd geweten, maar volop de ruimte krijgt in een tijd waarin economisch liberalisme tot nieuwe staats-

12 Grl. § 150.

13 Hegel (1970: 70).

14 Grl. § 270A.

15 Een greep uit de recente literatuur waarin dit thema uitgediept wordt: Arndt (2009) en Lewis (2012).

godsdienst verklaard is, moet men niet vreemd opkijken dat dit eigenbelang tot maat geworden is van alle dingen.

Aandacht voor deze dimensie stelt De Boers diagnose wellicht nog scherper. Het onder ogen zien van het eigen aandeel van de democratie in de ontwikkelingen die tot de huidige crisis hebben geleid zou wat mij betreft daarom uitgebreid moeten worden tot het onder ogen zien van de gevolgen van de secularisering van de laatste tijd voor de vorming van de individuele gewetens, met alle gevolgen van dien voor het democratisch ethos zelf. De voorwaarden van waaruit de democratische rechtsstaat leeft, maar zelf niet kan garanderen, laat staan afdwingen,¹⁶ zijn uiteindelijk gelegen in die diepe, spirituele infrastructuur van waar mensen in geloven. Aandacht hiervoor en inzicht hierin, ook in het licht van Hegels denken dat ons nog steeds veel te zeggen heeft, kan niet genoeg gevraagd worden.

Bibliografie

- Arndt, A. e.a. (red.) (2009) *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, Hegel-Forschungen, Berlijn: Akademie Verlag.
- Böckenförde, E-W. (1991) *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1970) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Lewis, T.A. (2012) *Religion, Modernity and Politics in Hegel*, Oxford: Oxford University Press.

¹⁶ Böckenförde (1991: 112).

Karin de Boer heeft ongetwijfeld gelijk dat Hegel een betere leidraad is om te reflecteren over de verhouding markt-staat dan Marx of de negentiende-eeuwse liberale economen. Beide antagonisten op de politieke scene wilden immers het probleem oplossen door één van de polen te onderdrukken. Marx wilde samen met het privé-eigendom ook de markten afschaffen en dit is al evenzeer een utopie gebleken als het idee van een zelfregulerende markt die geen overheid nodig zou hebben.¹ Interessant in Hegel is dat hij, net als Aristoteles, de maatschappij ziet als gestructureerd in drie en niet in twee geledingen. Tussen het micro- en het macroniveau is er een mesoniveau, de burgerlijke maatschappij, waartoe de corporaties behoren, het maatschappelijke middenveld. De tekst van De Boer is enerzijds een verdediging van Hegel tegen een al te individualistische interpretatie van zijn vrijheidsbegrip en wil anderzijds vanuit Hegel ook licht werpen op de hedendaagse verhouding tussen markt en staat. Ik ga achtereenvolgens in op beide luiken van haar redenering.

Vrijheid

De kwestie van de vrijheid neemt in het werk van Hegel een centrale plaats in. Karin de Boer verwijt aan enkele hedendaagse interpreten van Hegel dat ze een individualistisch of liberaal vrijheidsideaal binnensmokkelen in diens werk. In die opvatting is vrijheid zo iets als de afwezigheid van obstakels voor wat ik wil doen of zou kunnen willen doen. De overheid wordt dan gezien als een potentiële bedreiging voor het individu dat onbelemmerd op zoek wil gaan naar zijn maximale eigenbelang. Hegel staat ongetwijfeld dichter bij de republikeinse opvatting van vrijheid. Hier wordt individuele vrijheid niet bedreigd, maar precies mogelijk gemaakt door regelgeving. Neem het eenvoudige voorbeeld van de verkeersregels. In een individualistische opvatting vormen die een inperking van de hoogst individuele vrijheid, maar wellicht is het juist om aan te nemen dat deze regels precies de vrijheid scheppen voor mensen om zich relatief veilig in het drukke verkeer te bewegen. Maatschappelijke regels zijn hier constitutief voor de individuele vrijheid. Dit is een aspect van wat men ontologisch holisme kan noemen. Hegel was het eens met Aristoteles: mensen zijn *in se* sociale wezens. Hun vrijheid krijgt vorm in sociale interacties en instituties.

1 Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Le Seuil, Paris, 1979.

Tegelijk meen ik dat ontologisch holisme niet uitsluit dat men tegelijk ook een normatief individualisme verdedigt. Met dat laatste bedoel ik dat vrijheid uiteindelijk vooral een attribuut is van individuen en niet van maatschappijen. De republikeinse of hegeliaanse opvatting van vrijheid als geconstitueerd door maatschappelijke regels impliceert mede dat die vrijheid uiteindelijk leidt tot meer handelingsmogelijkheden voor individuen. Er zijn regelsystemen die deze vrijheid uitbreiden en andere die ze meer inperken. Dit betekent onder andere dat het vrijheidsgehalte van een maatschappij niet noodzakelijk afhangt van haar democratisch karakter. Een democratie die zich met allerlei aspecten uit het privé-leven van mensen gaat bemoeien, dient de vrijheid niet. Omgekeerd is het ook denkbaar dat een welwillende despoot zijn onderdanen relatief vrij laat om hun eigen zaakjes te beredderen – althans zolang ze zijn macht niet in vraag stellen. Natuurlijk is het in werkelijkheid meestal zo dat democratieën meer individuele vrijheid geven dan despotische regimes, maar er is geen noodzakelijke connectie. Ik lees de passages uit de theorie van Hegel, waarvan Karin de Boer de interpretatie door Honneth, Pippin en Neuhouser betwist, dus als een combinatie van ontologisch holisme en normatief individualisme.

Staat en markt

Ik ben niet zeker dat Karin de Boer het met mijn diagnose van Hegels vrijheidsopvatting eens is. Misschien vindt ze dat dit slechts één niveau van Hegels redenering weergeeft. Uiteindelijk, zo suggereert ze, gaat het bij Hegel wel degelijk over de vrijheid op het niveau van de staat, de rationaliteit van de collectiviteit. De vraag die ze in deze context stelt is terecht: wat als de vrijheid van de individuen om hun eigenbelang na te streven slecht is voor de maatschappij als geheel? Afgezien van de vraag of dit wel een kwestie van maatschappelijke vrijheid is, is dit inderdaad een moeilijk probleem, waarvoor geen passe-partoutoplossingen bestaan. De hedendaagse economische theorie heeft niet alleen de marktfalingen, maar ook het overheidsfalen in kaart gebracht. Inderdaad, men kan er evenmin van uitgaan dat de overheid automatisch het algemeen belang dient als men kan geloven in de trefzekere werking van het mechanisme van de onzichtbare hand. Hoe moeten we dan de relatie tussen economie en politiek, tussen markt en staat, tussen geld en macht denken? Ik schets in het vervolg van deze tekst de samenhang en het onderscheid tussen beide grote maatschappelijke systemen. Ik denk dat die schets niet zo ver van Hegels intuïties verwijderd is, maar ik betwijfel of die intuïties voldoende richting kunnen geven aan het denken over de structuur van de hedendaagse wereldeconomie.

In mijn opvatting gaat economie over de toeëigening van rijkdom, of beter nog tekenen van rijkdom, ‘dingen’ die begerenswaardig lijken. Deze materie is uiterst controversieel. Vandaar de noodzaak van regulering. Het is inderdaad de taak van de politiek om de regels van de toeëigening te definiëren. Economie is immers een institutionele realiteit en geen natuurlijk gegeven. Ze beweegt in cirkels. Wat weg gaat moet vroeg of laat terugkomen. Voor elke prestatie wordt een tegenprestatie verwacht. Economische relaties worden beheerst door de *terugbetalingsdwang*. De manier waarop terugbetaald wordt,

het tijdstip waarop dat gebeurt, de intrestvoet, dat alles wordt bepaald door regels. Elke sfeer van activiteiten heeft nu zijn eigen verzameling van vaak zeer gedetailleerde regeltjes. Wie werkt krijgt een (direct en uitgesteld) loon en valt onder het arbeidsrecht. De regels hiervan verschillen naar gelang de sector waarin je werkt en al naar gelang je statuut als vrijwilliger, arbeider, bediende of kaderlid. Als je werkloos bent, bijgedragen hebt aan de verzekering, werkwillig bent en aan een hele reeks regels beantwoordt, kun je ook geld krijgen. Idem bij ziekte, maar dan gelden weer aparte regels. Als je een huis koopt of bouwt, kun je daarvoor geld lenen, maar dat gebeurt onder andere voorwaarden dan als je een zaak opzet. De regels van het interbancaire verkeer of van de kredietverlening aan landen zijn nog anders. De hele economie is dus niets anders dan een uiterst complexe verzameling van systemen van regeltjes die de toegang tot tekenen van rijkdom, zeg maar geld, organiseren.

Het economisch systeem is nu een institutie die steunt op vertrouwen. Als mensen het geld wantrouwen, als ze denken dat het morgen zijn waarde kan verliezen, dan zullen ze het ontvluchten, dan gaan ze op zoek naar andere, meer betrouwbare tekenen van rijkdom: goud, gronden, immobiliën, exotische beleggingen bijvoorbeeld. Cruciaal is vooral de betrouwbaarheid van de geldregels. Die moeten worden gezien als fair, rechtvaardig en onpartijdig. Als dat niet zo is, dan wil men van dat geld af. In het ergste geval degenerereert dit in hyperinflatie en zelfs in een alomvattende systeemcrisis. De geloofwaardigheid van de geldregels is echter heel wankel. Hier geldt wat Rousseau ooit over de wet in het algemeen heeft gezegd.² Opdat de monetaire orde zou werken, moeten de geldregels boven alle verdenking staan, moeten ze van nature of door God gegeven lijken, maar in feite weten we heel goed dat ze van menselijke origine zijn, dat ze het resultaat zijn van politieke arbitrages, lobbywerk en onderhandelingen tussen partijen met ongelijke macht. We zien zo een spanning ontstaan tussen immanentie en transcendentie. Geatomiseerde actoren zijn niet in staat om een geloofwaardige economische orde te doen ontstaan. Zelfregulering zonder stok achter de deur werkt meestal slecht. Ondergereguleerde markten functioneren heel erratisch. Ze hebben een houvast, een richtpunt, nodig dat van buiten komt, van een externe instantie die ofwel zelf reguleert, ofwel de zelfregulering van economische actoren bewaakt. Vandaar de noodzaak van overheid of overheden. Dat is ten gronde ook het punt dat Hegel maakt.

Klassieke economen privilegieerden één enkel regelsysteem boven alle andere, namelijk dat van de volstrekt vrije concurrentie, maar daar is weinig reden toe. Dé markt bestaat niet. Markten zijn regelsystemen, die op heel verschillende wijzen kunnen worden georganiseerd. Overheden moeten niet alleen bestaande eigendomsverhoudingen garanderen. Vaak moeten ze actief optreden om markten in te stellen en concurrentie te bewaken. Spontaan tenderen heel wat menselijke interacties immers naar machtsconcentratie en monopolisering, veeleer dan naar democratie en vrije markt. Zo hebben overheden in zekere mate de mogelijkheid om de terugbetalingsdwang die het economische domein kenmerkt strikter of lossers te maken. Indien ze de regels

2 Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à Victor Riquetti, Marquis de Mirabeau*, in R.A. Leigh (red.), *Correspondance complète*, lettre 5991, p. 240.

heel strikt handhaven, dreigen ondernemingen over de kop te gaan en ontstaat op die manier deflatie en werkloosheid. Indien ze echter de kredieten aan slechte betalers steeds opnieuw verlengen, dan dreigt inflatie en op de duur zelfs een veralgemeend wantrouwen tegenover het geldsysteem.

Dat is wat we de voorbije jaren hebben meegemaakt. Na jaren overdoping van de wereldeconomie door goedkoop krediet, waarbij ook dubieuze debiteuren in leven werden gehouden, is men zich plots gaan realiseren dat het hele geldsysteem op een luchtbel berust. Zoals Karin de Boer in de inleidende en afsluitende bladzijden van haar tekst terecht opmerkt, wordt de relatie tussen economie en overheid door deze evolutie op scherp gesteld. Nu de economische circuits wereldomvattend zijn geworden, is er inderdaad een reguleringsdeficit ontstaan. Nationale overheden beheersen hun eigen economie niet langer, maar zijn toch nog sterk genoeg om regulering door internationale instanties af te houden, als die niet in hun onmiddellijke eigenbelang is. Deze situatie verleidt leken en filosofen tot geweeklaag over de tanende rol van de politieke democratieën. Dit is echter een complex verhaal, waarbij de lectruur van Hegel niet zo erg behulpzaam meer is. Politici moeten helder onder ogen durven zien wat wel en wat niet in hun macht ligt. Het is bijvoorbeeld helemaal geen noodlot dat maatschappijen overmatig afhankelijk worden van markten. Dat laatste is alleen het geval voor staten die hun zaken uit de hand laten lopen. Fatsoenlijk bestuur betekent bijvoorbeeld dat men de grote macro-economische evenwichten, betalingsbalans en overheidsbudget, gaat bewaken. Landen die jaar in jaar uit grote deficits laten ontstaan in hun staatshuishouding, worden natuurlijk gijzelaars van de internationale financiers en rating bureaus. Europa en de wereld raken stilaan verdeeld in sterke en zwakke staten. Wie zich in het goede peloton bevindt behoudt wel degelijk democratische beleidsruimte, en kan bijvoorbeeld een performante sociale zekerheid voor zijn ingezetenen in stand houden. Zwakke staten echter moeten de dingen ondergaan. Het zijn staten die niet in staat zijn om op een fatsoenlijke manier belastingen te innen, corruptie en verspilling tegen te gaan, investeringen op lange termijn op hun territorium aantrekkelijk te maken. Het staat deze landen inderdaad niet vrij om democratisch te beslissen dat anderen, banken, financiers, buurlanden, IMF of Wereldbank hen de kredieten moeten verschaffen om hun desastreus beleid verder te zetten.

Tot die democratische beleidsruimte behoort ook de beslissing welke risico's een land wil lopen. In de voorbije jaren zijn niet alleen slecht bestuurde landen als Griekenland in problemen geraakt. We hebben geleerd dat grootbanken de landen onder wiens jurisdictie en garantieregeling ze vallen, in problemen kunnen brengen door hun mismanagement. De betrokken landen hebben wel degelijk de macht om hun financiële instellingen te controleren, eventueel om een scheiding tussen spaarbanken en zakenbanken op te leggen, maar ze hebben niet altijd de moed om te verzaken aan de winsten die het gokken op internationale geldmarkten kunnen opbrengen. Zo hebben vele Europese landen zich verzet tegen de pogingen van Europese instanties om hun slecht beheerde grootbanken op te splitsen in kleinere eenheden met beter beheersbare risico's. In sommige gevallen is dit kortzichtige beleid als een boemerang in hun eigen gezicht teruggekomen. Hier is het probleem niet de machteloosheid van de democratie, maar veeleer de kwaliteit van regeerders

en volksvertegenwoordigers. Of nog: het is niet alleen een gok die slecht afgelopen is, maar ook een probleem van hebzucht, hubris, onkunde en lafheid.

Tot slot nog dit. De sleutel voor een meer efficiënte regulering van de wereldeconomie ligt meer en meer bij de uitbouw van supranationale instellingen, die een deel van de traditionele rol van de nationale democratieën moeten overnemen. De vraag wat democratie op dat supranationale vlak kan betekenen is echter nog lang niet beslecht. Hegel reikt wel algemene argumenten aan voor regulering van markten, maar hij geeft weinig munitie om de verhouding tussen markt en democratie, zoals ze zich heden ten dage stelt in al haar gelaagdheid te doordenken. Hier is een mooie taak weggelegd voor een Hegel van de eenentwintigste eeuw.

De zeven reacties op mijn artikel bevatten naast vele waardevolle ideeën en aanvullingen ook punten van kritiek die vragen om verheldering en verdere discussie. Deze punten lijken met name betrekking te hebben op drie aspecten: mijn lectuur van Hegels *Rechtsfilosofie*, mijn visie op de verhouding tussen politiek en economie en mijn opvatting omtrent de taak van filosofie. Hieronder bespreek ik de verschillende bijdragen in het licht van deze aspecten.

Een aantal auteurs, onder wie Maarten Coolen en Gido Berns, plaatst vraagtekens bij mijn opvatting omtrent het onderscheid tussen algemeen en bijzonder belang. Volgens Coolen komt dit onderscheid niet overeen met dat tussen burgerlijke maatschappij en staat, omdat de burgerlijke maatschappij zelf gekenmerkt wordt door de verhouding tussen beide vormen van belang. Berns stelt eveneens dat mensen die hun eigen belangen nastreven volgens Hegel onbedoeld zoiets als een algemeen belang tot stand brengen. De burgerlijke maatschappij wordt zo gezien bepaald door de spanningsverhouding tussen beide principes. Naar ik meen komt dit overeen met mijn eigen weergave van Hegels positie in paragraaf 3 van mijn artikel. Later in de tekst vooronderstel ik echter inderdaad dat Hegel alleen aan de staat de taak toeschrijft om uitdrukkelijk het algemeen belang te verdedigen. Dit lijkt mij een gerechtvaardigde interpretatie, omdat het binnen de burgerlijke maatschappij slechts in beperkte mate mogelijk is voor individuen om hun eigenbelang ondergeschikt te maken aan een meer algemeen belang. Hegels opmerkingen over de tendens van feitelijke corporaties om het eigenbelang van hun leden voorop te stellen maken duidelijk dat hij meende dat de staat de burgerlijke maatschappij niet aan zichzelf kan overlaten.

Ook Berns suggereert dat, historisch gezien, het principe van eigenbelang binnen de burgerlijke maatschappij de overhand heeft gekregen. Dat betekent in zijn ogen dat ook de staat geen aanspraak meer kan maken op het algemeen belang. Ik begrijp die gevolgtrekking niet goed. Dat komt waarschijnlijk omdat de staat volgens mij niet gefundeerd is in de burgerlijke maatschappij, zoals Berns stelt, en dus ook niet afhankelijk is van wat zich op het niveau van de burgerlijke maatschappij afspeelt. Hegels opmerkingen over de overgang van het ene domein in het andere hebben in mijn ogen uitsluitend betrekking op de methode die hij in de *Rechtsfilosofie* hanteert. Hij onderscheidt de wezenlijke elementen van een moderne samenleving en plaatst die in een bepaalde volgorde, maar die volgorde zegt niets over de mate waarin het ene element in de *praktijk* het andere vooronderstelt. In tegenstelling tot Berns ben ik van mening dat – volgens Hegel – de staat juist het algemene belang kan en

moet verdedigen op het moment dat binnen de burgerlijke maatschappij het principe van eigenbelang de overhand krijgt. Daarom moeten de corporaties volgens Hegel door de staat gecontroleerd worden. Natuurlijk kan de staat zich altijd om ideologische redenen op het algemeen belang beroepen, zoals Berns terecht opmerkt. Maar dat beweer ik in mijn artikel ook. Ik gebruik het onderscheid tussen eigenbelang en algemeen belang uitsluitend als instrument om kritisch te kijken naar de mate waarin de bepaling van vrijheid in termen van eigenbelang zowel het domein van de politiek als dat van de burgerlijke maatschappij domineert. Om die reden denk ik dat mijn benadering minder “wereldvreemd” is dan Berns meent.

Arthur Kok legt in zijn reactie impliciet de vinger op een ander methodologisch punt. Hij meent dat het mijn bedoeling was om de democratie als zodanig te bekritisieren. Hij stelt daarentegen dat ik slechts een bepaalde opvatting van democratie op het oog heb en geen rekening houdt met de vorm van democratie die hij verbindt met het idee van zelfwetgeving. Ik begrijp Koks zorg, want ik schrijf inderdaad dat de problemen in onze democratie uitdrukking zijn van een tendens “die inherent is aan de democratie als zodanig”, namelijk een eenzijdige bepaling van vrijheid in termen van eigenbelang. Wijzen op een inherente tendens van de democratie betekent in mijn ogen echter niet dat die tendens samenvalt met het principe van iedere democratie. Conceptueel gezien moet er altijd ruimte blijven voor vormen van democratie die zich tegen deze dominante tendens weten te verzetten. Ik ga dus niet uit van het statische onderscheid tussen principe en feit, maar van een dynamisch onderscheid tussen principe, dominante tendens en eigenlijke mogelijkheid. Ik ontleen deze driedeling aan de methode die Heidegger in *Sein und Zeit* hanteert. Ik radicaliseer dit onderscheid echter zodanig dat die dominante tendens de verwerkelijking van die eigenlijke mogelijkheid altijd dreigt te ondermijnen. Vandaar dat ik mijn artikel besluit met de gedachte dat de democratie zichzelf niet alleen zou moeten herkennen “in de belofte om een rechtvaardige samenleving tot stand te brengen, maar ook in haar onvermogen om deze belofte gestand te doen”. Ik onderscheid dus wel degelijk tussen een problematische vorm van democratie en een positieve mogelijkheid die ook in het begrip ‘democratie’ besloten ligt. Ik heb dus geenszins de democratie als zodanig willen diskwalificeren, zoals Kok stelt. Maar hoewel mijn kritiek uitsluitend die problematische vorm betreft, ben ik sceptisch ten aanzien van de mate waarin die positieve mogelijkheid zich feitelijk kan verwerkelijken.

De vraag is nu wat Kok verstaat onder een vorm van democratie die niet ten prooi valt aan de bepaling van vrijheid in termen van eigenbelang. Hij wijst in dit verband op “de redelijke idee van zelfwetgeving” en verstaat daaronder, met Hegel, dat burgers zich in de wetten dienen te kunnen herkennen, dat wil zeggen deze als rationeel moeten kunnen beschouwen. Kok stelt vervolgens dat deze wetten de vrijheid van de burger als uitgangspunt moeten nemen. Dat lijkt me vanzelfsprekend voor zover het gaat om de gedachte dat iedere burger bepaalde onvervreemdbare rechten heeft. Maar omdat veel wetten in de praktijk natuurlijk als doel hebben om de vrijheid van de burgers in te perken, vraagt de term ‘vrijheid’ om nadere invullingen. Op basis van het abstracte begrip ‘zelfwetgeving’ plaatst Kok bovendien Hegels opvatting omtrent de

staat en de moderne democratie in elkaars verlengde, zonder in te gaan op het feit dat Hegel geen voorstander was van de representatieve democratie die kenmerkend is voor de moderne wereld. Hegel stelt dat burgers zich moeten kunnen herkennen in de wetgeving, maar niet dat zij de wetten moeten maken of dat die wetten in alle opzichten hun vrijheid moeten dienen. Ik zie daarom niet in hoe de term 'zelfwetgeving' gebruikt kan worden om de positieve mogelijkheid die in het begrip 'democratie' besloten ligt handen en voeten te geven.

Aan het einde van zijn bijdrage beaamt Kok dat de politiek nog geen antwoord heeft op de financiële crisis. Met een beroep op de term 'zelfwetgeving' stelt hij echter dat het voor de democratie "princiëel" wel degelijk mogelijk is om de legitimiteit van haar wetten te waarborgen en zich te onttrekken aan willekeur en subjectivisme. Ik acht de tegenstelling tussen noodzaak en willekeur minder zinnig in dit verband dan die tussen algemeen belang en eigenbelang. Een belangrijker punt is echter dat filosofie in mijn ogen niet veel opschiet met verwijzingen naar zo'n principiële mogelijkheid, maar zich in de eerste plaats zou moeten buigen over de dynamiek die kenmerkend is voor de bestaande praktijk.

Louis Carré gaat in op een derde methodologisch punt, namelijk de vraag wat we onder filosofische kritiek moeten verstaan. Ik ben het geheel eens met de manier waarop hij kritiek relateert aan crisis en aan de noodzaak om grenzen te trekken. Carré vraagt zich af of de gedachte dat Hegel in zijn *Rechtsfilosofie* een moderne kritiek op de moderniteit ontwikkelt niet tautologisch is, omdat de moderniteit lijkt te bestaan bij gratie van haar vermogen om zichzelf te bekritisieren. Mijn antwoord hierop zou zijn dat dit niet het geval is, omdat de vormen van kritiek die de moderniteit omhelst gevoed kunnen worden door vooronderstellingen – zoals de bepaling van vrijheid in termen van eigenbelang – die zelf niet bekritiseerd worden. Omdat ideologie en zelfkritiek onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn vraagt de moderniteit steeds opnieuw om vormen van kritische reflectie op haar basale vooronderstellingen.

Wat betreft de inhoud van mijn betoog is Carré het niet eens met de manier waarop ik de grens trek tussen het domein van de staat en het domein van de burgerlijke maatschappij. In zijn ogen is het ten eerste onjuist om het domein van de politiek te vereenzelvigen met dat van de staat, zoals ik doe, en is dit ten tweede niet wat Hegel doet, zoals ik beweer. Om zijn positie te ondersteunen gaat Carré in op het onderscheid dat Hegel in de *Rechtsfilosofie* maakt tussen de uitwendige staat en de eigenlijke politieke staat, een onderscheid dat overeenkomt met de burgerlijke maatschappij en de staat in engere zin. Dit betekent volgens Carré dat het reguleren van de markt een taak is die toekomt aan de externe staat en niet aan het staatshoofd en de regering. Zo bezien zouden we dus een vorm van politiek moeten toeschrijven aan de burgerlijke maatschappij zelf.

Maar wat betekent dit meer concreet? In mijn artikel wijs ik op de regulerende rol van de corporaties. Hegel schrijft ook een regulerende rol toe aan instituties die hij samenvat onder de noemer 'politie'. Ik ben het dus eens met de gedachte dat de burgerlijke maatschappij door allerlei vormen van regulering gekenmerkt wordt en om die reden als 'staat' zou kunnen worden opgevat. Ik denk echter niet dat Hegel dit domein ziet als een domein dat op

zichzelf genomen in staat is tot politieke handelingen. De wetten die het kader bieden voor alle vormen van interactie binnen de burgerlijke maatschappij worden uitgevaardigd door de regering. Zoals gezegd stelt Hegel bovendien uitdrukkelijk dat de corporaties moeten worden gecontroleerd door ambtenaren die uiteindelijk onder de verantwoording vallen van het staatshoofd. Leden van de burgerlijke maatschappij kunnen volgens Hegel alleen een rol spelen in de politiek als afgevaardigden in een beperkte vorm van volksvertegenwoordiging die het standpunt van hun achterban verwoorden. Maar voor zover ze dat doen maken ze mijns inziens precies deel uit van het domein dat Hegel aanduidt als eigenlijk politieke staat.

Carré's punt betreft echter niet alleen de vraag hoe we Hegel moeten interpreteren. Met een beroep op Marx verwijst hij naar de bijdrage van regeringen aan het ontstaan van de huidige financiële crisis. Wat dat betreft hoeven we volgens hem onze hoop dus niet te vestigen op de rol van de staat. Maar dat is precies een van de dingen die ik in mijn artikel beweer. In tegenstelling tot Carré stel ik echter tegelijkertijd dat er *niet iets anders is* waarop we onze hoop vestigen dan de staat, tenminste voor zover die wordt opgevat als ruimte waarbinnen het algemene belang zou moeten worden verdedigd. Carré is minder pessimistisch dan ik. Uitgaande van Hegels begrip van de uitwendige staat ziet hij de burgerlijke maatschappij als een domein dat vormen van politiek kent die niet aan de staat gebonden zijn. Hierbij denkt hij duidelijk niet aan de vormen van regulering die Hegel mijns inziens op het oog had, maar aan het vermogen van groepen burgers om op nieuwe wijze te bepalen waarin het goede leven bestaat en hoe de markt en de staat zich tot elkaar zouden moeten verhouden. Ik heb in mijn artikel inderdaad niet gewezen op kleinschalige en grootschalige burgerinitiatieven, zoals bijvoorbeeld de milieubeweging, die onmiskenbaar druk kunnen uitoefenen op politieke besluitvormingsprocessen. Wat dat betreft geef ik Carré gelijk. Mijn aandacht ging echter in de eerste plaats uit naar de mate waarin de staat zich laat bepalen door elementen binnen de burgerlijke maatschappij – zoals de financiële markten – die zich eenzijdig laten leiden door het principe van eigenbelang. Dit punt kan mijns inziens ook verdedigd worden als we vormen van politiek handelen aan de burgerlijke maatschappij toeschrijven – maar dan wel evenzeer aan de milieubeweging als aan de lobbyisten voor de financiële sector en de zware industrie.

Ook Jelle van Baardewijk maakt bezwaar tegen het abstracte karakter van de tegenstelling tussen eigenbelang en algemeen belang die ik hanteer. Hij is het met me eens dat de democratie waarschijnlijk niet in staat is om een oplossing voor de financiële crisis te bieden. Maar hij betwijfelt of mijn verwijzing naar het algemene belang, dat door de politiek verdedigd zou moeten worden, wel een “oplossingsrichting” biedt. Zoals gezegd gebruik ik de term ‘algemeen belang’ echter niet om een oplossing te bieden, maar om te werpen op een probleem – een probleem dat mijns inziens terug te voeren is op de moderne bepaling van vrijheid. Van Baardewijk denkt duidelijk meer oplossingsgericht dan ik. Zijn bepaling van het ‘algemeen belang’ is dan ook veel concreter dan de mijne. De samenleving zou een “gedeelde en doorleefde opvatting van het goede leven” moeten bezitten, de relatie tussen de leden zou gekenmerkt moeten worden door een zekere “lotsverbondenheid” en mensen zouden zich

in hun werk eerder moeten laten leiden door hun “beroepseer” dan door de poging om zoveel mogelijk winst te maken. Deze normen schrijft Van Baardewijk toe aan zowel Hegels *Rechtsfilosofie* als aan het Rijnlandse model. Hij meent dat er op basis van Hegels begrip van zedelijkheid “wel degelijk een concrete aanzet [kan] worden gegeven” tot een “solide staatseconomie” die niet beheerst wordt door abstracte modellen, waar de financiële markten van ondergeschikt belang zijn en “bedrijven dienstbaar zijn aan burgers”. Deze positie is om te beginnen zeer conservatief. In tegenstelling tot Hegel lijkt Van Baardewijk de realiteit van de huidige markteconomie niet echt onder ogen te zien. Ten tweede meen ik dat hij zijn normatieve benadering ten onrechte voorstelt als een manier om een reëel bestaand probleem op te lossen. Het feit dat de normen die hij verdedigt tegengesteld zijn aan de dominante tendens van politiek en markt wil niet zeggen dat ze in de politiek-economische werkelijkheid enige kracht zouden kunnen ontwikkelen. Natuurlijk bestaan er lovenswaardige, zij het relatief kleinschalige, pogingen om bijvoorbeeld verantwoord te bankieren. Maar het is mijns inziens een illusie om te denken dat dergelijke initiatieven in deze globaliserende en door de financiële markten aangedreven wereld een factor van betekenis zouden kunnen worden. Filosofie zou wat mij betreft iets anders moeten zijn dan *wishful thinking*.

Evenals Van Baardewijk en Coolen benadrukt Bart Labuschagne de rol van de zedelijkheid. Hij wijst met name op het belang dat Hegel toekent aan de morele vorming van burgers, een vorming die volgens de *Rechtsfilosofie* uiteindelijk gevoed moet worden door een religieus kader. Deze inkadering is natuurlijk in onze tijd hoe langer hoe minder vanzelfsprekend geworden. In tegenstelling tot Van Baardewijk lijkt Labuschagne dit gegeven in de eerste plaats in te zetten omwille van een beter begrip van de huidige crisis: “Wanneer het eigenbelang niet langer in toom gehouden wordt door een godsdienstig gevormd geweten, maar volop de ruimte krijgt in een tijd waarin economisch liberalisme tot nieuwe staatsgodsdienst verklaard is, moet men niet vreemd opkijken dat dit eigenbelang tot maat geworden is van alle dingen.” Labuschagne biedt hiermee een terechte aanvulling op mijn diagnose. Je zou kunnen zeggen dat het democratisch project een grotere kans van slagen heeft indien burgers, bij wijze van contragewicht, hun ideeën primair laten bepalen door omvattende richtinggevend kaders in plaats van door emoties zoals angst of haat of (vermeende) vormen van eigenbelang. Dat geldt mijns inziens niet alleen voor een kader zoals het christendom, maar evengoed voor bijvoorbeeld het socialisme. Ik denk inderdaad dat het (deels) wegvallen van deze kaders verklaart waarom Europese politici in veel grotere mate afhankelijk zijn geworden van de vaak vluchtige korte-termijn belangen van hun kiezers en waarom democratieën een toenemende mate van instabiliteit vertonen. Anderzijds moeten we de rol van de secularisering misschien niet overschatten. In de Verenigde Staten is religie voor een groot deel van de bevolking een zeer belangrijke bron van zingeving, terwijl de financiële sector zich juist in dit deel van de wereld de meest risicovolle strategieën veroorlooft. Aan het einde van zijn bijdrage pleit Labuschagne voor hernieuwde aandacht voor de “spirituele infrastructuur” die ten grondslag zou liggen aan een gewetensvolle burgerlijke maatschappij.

Daarmee lijkt hij zich aan de zijde te scharen van degenen die menen dat filosofie oplossingen kan aandragen.

Zowel Van Baardewijk als Labuschagne ontlelen bepaalde normatieve uitgangspunten aan Hegels *Rechtsfilosofie*. Toon Vandevelde betwijfelt daarentegen of we überhaupt nog iets aan Hegel hebben om de aard van de huidige crisis te begrijpen. Hij keert zich met name tegen de gedachte dat de mate waarin maatschappijen afhankelijk zijn geworden van markten getuigt van noodzakelijkheid. Zijn eigen visie is nuchter en pragmatisch: sommige landen hebben de boel uit de hand laten lopen, andere landen getuigen van fatsoenlijk bestuur. De zwakke landen raken overgeleverd aan crediteurs en instituten zoals het IMF en verspelen daarmee hun democratische beleidsruimte, sterke landen blijven daarvan gevrijwaard. Landen hebben in principe wel degelijk de macht om bijvoorbeeld spaarbanken en zakenbanken te scheiden, en het is slechts vanwege een “gebrek aan moed” dat ze verkiezen om de bestaande situatie te laten voortduren en te profiteren van de winsten die de zakenbanken maken. Dit valt volgens Vandevelde niet zozeer te wijten aan een falende democratie als wel aan “hebzucht, hubris, onkunde en lafheid”. Maar omdat hij deze eigenschappen wel toeschrijft aan democratisch gekozen politici, zie ik niet waarom zijn opmerkingen een argument vormen tegen de gedachte dat onze democratieën niet tegen de huidige macht van de markt opgewassen zijn.

Om het idee te vermijden dat er sprake zou kunnen zijn van een noodlottige ontwikkeling legt Vandevelde de nadruk op de mate waarin zowel landen als individuele politici zelfstandig beslissingen kunnen nemen. Ik vind dat hij daarmee onderschat hoe sterk de druk is van factoren die deze beslissingsruimte beperken: politici zijn voor hun politiek overleven afhankelijk van kiezers die geneigd zijn hun eigenbelang voorop te stellen en harde maatregelen af te straffen. Gezien de globalisering wordt het moeilijker voor regeringen om de markten te vriend houden en kunnen grote internationale ondernemingen hogere eisen stellen. Ik ben het met Vandevelde eens dat deze ontwikkelingen niet absoluut noodzakelijk zijn – zo zien we inderdaad grote verschillen tussen bijvoorbeeld de lidstaten van Europa. Maar mijns inziens heeft filosofie wel degelijk de taak om na te denken over de oorsprong van bepaalde tendensen en de mate waarin die zich dreigen door te zetten. Zoals gezegd meen ik dat Hegels *Rechtsfilosofie* middelen aanreikt voor een kritisch begrip van de moderniteit. Wanneer de filosofie zich daarentegen slechts zou richten op de contingente factoren die tot de huidige crisis hebben geleid, zou ze omslaan in iets anders dan filosofie.

Zo blijken de vragen naar de betekenis van de huidige crisis en naar de verhouding tussen politiek en markt de vraag met zich mee te brengen naar de taak van de filosofie zelf. Moet ze bepaalde waarden verdedigen, hoop bieden, oplossingen aandragen of juist illusies ontmaskeren? Als ze haar taak primair opvat als kritiek, waaraan ontleent ze dan haar criteria? De bijdragen aan deze aflevering maken duidelijk dat er vele antwoorden mogelijk zijn op deze vragen, maar eveneens, wat mij betreft, dat ze steeds opnieuw gesteld moeten worden.

MARC DE KESEL (2012). *Auschwitz mon Amour*. Amsterdam: Boom, 268 pp., € 24,50.

RECENSIE

IGNAAS DEVISCH

De volgens de auteur zelf stuitende titel maakt meteen duidelijk dat *Auschwitz mon amour* een eerder onconventioneel filosofisch boek is. Wie liefde of eros verbindt met de Shoah maakt inderdaad op zich een statement: dat de Shoah en vooral onze herinnering eraan, door eros is getekend. De snelle lezer zal zich misschien danig in die stelling verslikken dat hij weigert verder te lezen. Ten onrechte, want de auteur legt wel degelijk een zeer problematische verhouding bloot die de herinneringscultuur aan de Shoah kenmerkt, en die problematiek heeft alles met deze stuitende maar niettemin fascinerende titel te maken.

Met *eros*, zo wijst Marc De Kesel ons er op in de inleiding van zijn boek, is vooral bedoeld het primaat van het verlangen zoals dat in een freudiaans-lacaniaans discours aan de orde is: de gedachte dat de menselijke conditie getekend is door een niet in te willigen verlangen, een verlangen dat nooit een eindpunt kent en dus vanuit dat tekort moet worden gedacht. Verlangen, zo gaat de Gentse filosoof verder, gaat fundamenteel samen met de verbeelding: omdat we principieel nooit aankomen bij wat we verlangen, zijn we inherent aangewezen op onze verbeeldingskracht. Die twee begrippen komen mooi samen in onze moeizame herinneringscultuur van de Shoah: het verlangen om de herinnering levendig te houden aan de Shoah is gedreven door het motief dat dit 'ergste van het ergste' nooit meer mag gebeuren; tegelijk beseft iedereen dat zelfs de meest levendige herinnering, als het er echt op aankomt, nooit volledig borg kan staan om een dergelijke gruwel te voorkomen. Met deze en andere vragen gaat dit boek aan de slag om vanuit een divers palet aan perspectieven ons te confronteren met de paradoxen die de herinneringscultuur van de Shoah eigen zijn.

Deze paradoxen van onze herinneringscultuur wil De Kesel opdelven door zich te richten op die verbeelding, van en over Auschwitz en/of onze amour. De film bij uitstek die zich daartoe leent is natuurlijk *Hiroshima, mon amour* van Alain Resnais, naar het scenario van Marguerite Duras over een onmogelijke want verkeerde liefde van een vrouw voor een nazi. Die verhouding en de morele complexiteit ervan, nopen de kijker tot een reserve tegenover een al te makkelijke identificatie met 'het slachtoffer'. Nochtans is dat doorgaans waartoe onze blik onszelf leidt; immers, niets is handiger om als kijker met een 'goed gevoel' de zaal uit te stappen dan je te vereenzelvigen met de positie van het slachtoffer: door alle geweld buiten jezelf te plaatsen, verwerf je als kijker meteen een moreel superieure positie. Naar geweld kijken, is daarom geen 'onschuldige' zaak omdat de blik niet anders kan dan zich tegenover dat geweld te positioneren.

Juist op dit snijvlak situeert De Kesel de film van Resnais en trekt er de nodige lessen uit voor onze herinnering aan de Shoah: wie waarschuwt tegen de mogelijke herhaling van Hiroshima of Auschwitz strijdt voor een juiste zaak, maar moet, aldus De Kesel, beseffen dat hij zich daarmee in een 'gelukkig bewustzijn' plaatst en zichzelf van alle kwaad gezuiverd weet: *Hiroshima*

mon amour, aldus de auteur, wil juist een dam opwerpen tegen dit soort van moralisering, is daarom ook interessant om ze vandaag binnen te brengen in de herinneringscultus van de Shoah. Deze herinneringscultuur balanceert vaak op de koord van een 'vreemd soort van geluk', deze van '*Die Schöne Seele*' zoals G.W.F. Hegel het noemde, die blij is met het kwaad buiten zich omdat hij dan het kwaad in zich ongezien kan laten.

Het is op die manier dat Marc De Kesel aan de slag gaat met werk van David Grossman, Georges Didi Huberman, Sigmund Freud, Giorgio Agamben en vele anderen. Met elke tekst graaft de auteur naar de krochten van onze positie die we innemen tegenover het ondenkbare, de Shoah, en onze herinnering eraan.

Wie de filosoof kent van eerder werk (o.a. *Goden Breken. Essays over monotheïsme*, Boom, 2011) weet dat hij zich mag verwachten aan stevig denkwerk dat zich echter nooit opsluit in een jargon dat autoriseert i.p.v. analyseert. Zo bevat het vijfde hoofdstuk 'Een onbehagen oud als God' een zeer verhelderende lectuur van Freuds *Onbehagen in de cultuur* om dit boek ten slotte in stelling te brengen bij de analyse van het oudtestamentische boek Job. Ook het gegrastuin in de vele eindnoten van deze tekst levert heel wat interessant materiaal op. Zo is er bijvoorbeeld een verhelderende uitleg over passage in *The Descent of Man* van Charles Darwin die voor Freud van inspiratie is geweest.

De Kesel legt vervolgens in detail uit waarom Freud, in tegenstelling tot Darwin, wanneer hij de mens denkt niet vasthoudt aan een enkelvoudig zelfbehoudprincipe, maar "vanuit het op dit zelfbehoudprincipe subversief inhaken-de *lustprincipe*, dat 'complex' van aard is – meer bepaald *oedipiaal*-complex: wat het organisme op het ene (bewuste) vlak wil, wil het mogelijk op het andere (onbewuste) vlak uitdrukkelijk niet en omgekeerd. Het is die structurele haat-liefdeverhouding die, aldus Freuds basisintuïtie, de mens in zijn relatie tot de werkelijkheid kenmerkt en die ook zijn relatie tegenover zijn cultuur inherent dubbelzinnig maakt" (p.229). Alleen al deze passage kan mogelijk verhelderend inwerken in een 'debat' dat enkele wetenschapsfilosofen de laatste jaren opvoeren: dat alles wat naar psychoanalyse ruikt, per definitie onwetenschappelijk zijn, in contrast met o.a. Darwin en anderen.

Het verfrissende aan de essays in *Auschwitz mon amour*, is dat ze je doen denken, dat ze je uit de luie zetel van het morele comfort sleuren en door menig intellectueel rad draaien tot je er van doolt. Maar landen doe je altijd en dat doet dit boek eveneens. Het stelt ons minstens voor de opgave de oordeelspositie van waaruit we wereld bekijken, kritisch onder de loep te nemen en als kritisch bewustzijn door te laten sijpelen in het besef dat ook het verlangen de rol van '*Die Schöne Seele*' op te nemen, door eenzelfde fundamentele structuur is getekend als dat wat de auteur de mens tout court toe dicht: de onmogelijkheid om zichzelf zorgenvrij in het brandende eindpunt van het geluk te weten. Zoals Marc De Kesel ook het ironische citaat opneemt van Stephen Reid over het boek Job – "Ik neem aan dat niemand het boek Job leest om zijn happy end" –, zo kun je ook *Auschwitz mon amour* vanuit hetzelfde perspectief ter hand nemen: een happy end is er niet, maar juist om ons soms al te makkelijke 'gelukkig bewustzijn' is het de auteur te doen. Aan dit boek is werk, maar er is ook overduidelijk hard aan gewerkt, met als resultaat een verhelderende kijk op een aantal cultuurfenomenen die er toe doen, niet in de laatste plaats onze ongemakkelijke herinnering aan de Shoah.

JEROEN VANHESTE (2012), *De wijsheid van de roman. Literaire antwoorden op filosofische vragen*. Budel, Damon, 256 pp., € 24,90.

RECENSIE

GUIDO VANHEESWIJCK

De wijsheid van de roman, het meest recente boek van Jeroen Vanheste, ligt in het verlengde van zijn eersteling, *Guardians of the Humanist Legacy*.¹ Zijn vraag was toen: welke betekenis kan het humanisme, waarvan de geloofwaardigheid was aangetast door de verschrikkingen van de eerste wereldoorlog, vandaag nog hebben? Inspiratie voor een antwoord haalde hij uit twee periodes uit de rijke geschiedenis van het Europese humanisme: het humanistisch classicisme van het interbellum – met als spilfiguur T.S. Eliot – en het seculiere humanisme tijdens de tweede helft van de twintigste eeuw.

In *De wijsheid van de roman* is één van de zeven hoofdstukken gewijd aan T.S. Eliot, de enige dichter in het gezelschap van romanciers. De overige auteurs behoren tot het kruim van de moderne romanschrijvers: achtereenvolgens krijgen we portretten voorgeschoteld van Cervantes, Tolstoj, Dostojevski, Mann, Proust en Broch met tussendoor ook aandacht voor het oeuvre van Stendhal. Zij geven inzicht in het werk van de grote literatoren uit de humanistische traditie, dat ooit tot het culturele erfgoed behoorde maar waarvan in het tweede decennium van deze eeuw voor velen alleen nog de titels bekend zijn. Elk van deze portretten kan apart worden gelezen: het zijn heerlijke teksten als introductie tot het oeuvre en de persoonlijkheid van de zeven auteurs. Vanheste citeert uitvoerig, geeft gulzig biografische informatie en laat geen “gelegenheid voorbij gaan om uitspraken van anderen aan te halen, die altijd interessanter zijn dan de dingen die men zelf verzint” (16). Op die manier sluit hij aan bij de inhoudelijke en vergelijkende benadering van literatuur, zoals je die vindt bij de zogenaamde ‘humanist critics’.

Vanhestes ‘humanistisch kritische’ benadering vertrekt vanuit een dubbele premisse: hij verkiest een hermeneutische boven een genealogische benadering en hij huldigt een mimetische literatuuropvatting. In concretere termen: Vanheste prefereert een inhoudelijke en esthetische benadering boven een neo-nietzscheaanse genealogische methode, “waarin literatuur als een symptoom wordt gezien en haar achterliggende motieven ontmaskerd worden: niet wat er staat is van belang, maar waarom het er staat” (10). En hij sluit liever aan bij het aristotelische concept van literatuur als spiegel van de werkelijkheid dan bij het adagium van de deconstructiefilosofie dat literatuur “een in zichzelf besloten systeem van tekens is zonder deur naar de buitenwereld” (10). Op deze dubbele premisse stoelt zijn overtuiging dat literatuur antwoorden kan geven op filosofische vragen. Vanuit die invalshoek gaat zijn interesse uit “naar vragen van algemeen menselijke en cultuurfilosofische aard” (18).

Algemeen menselijke vragen zijn voor Vanheste immers tegelijk cultuurfilosofische vragen. Het zijn vragen die weliswaar betrekking hebben op het

1 Jeroen Vanheste, *Guardians of the Humanist Legacy. The Classicism of T.S. Eliot's Criterion Network and its Relevance to our Postmodern World*. Philosophy of History and Culture (ed. Michael Krausz), Brill, Leiden/Boston, 2007

individu maar evenzeer de plaats van dat individu binnen het geheel van de cultuur betreffen: “Hoewel de mens als individu en de cultuur als geheel uiteraard nauw met elkaar samenhangen, kan toch gezegd worden dat Cervantes, Tolstoj en Proust met name geïnteresseerd zijn in de mens; dat Mann, Eliot en Broch hun onderzoek vooral richten op de cultuur als geheel.” (217) Daarbij legt Vanheste eigen accenten. Hij weet dat het humanisme uit de 19^{de} eeuw niet langer houdbaar is: twee wereldoorlogen, de Holocaust, de dekolonisatie en, in het zog daarvan, de opkomst van antihumanistische tendensen in de naoorlogse filosofie hebben de geloofwaardigheid van het ‘Europese humanisme’ een knauw gegeven. Maar daarom hoeft het humanisme vandaag niet voorbijgestreefd te zijn. Vanheste wil juist de betekenis van het humanisme herdenken en de huidige waarde ervan onderstrepen. Dat herijkte humanisme krijgt gestalte vanuit een reflectie op het statuut van een wijsgerige stroming, die lange tijd als verouderd werd afgedaan maar die hij opnieuw van stal haalt, het idealisme. De filosofische vraag naar het statuut van het idealisme is als een rode draad doorheen dit boek geweven. Het antwoord op die vraag wil ik in de volgende bladzijden voorstellen en vervolgens kritisch tegen het licht houden.

Idealisme versus realisme

Reeds in het eerste hoofdstuk komt de controverse tussen realisme en idealisme aan bod. Realisten (en naturalisten) beschouwen de romantische liefde slechts als “armzalige vervangingen voor waar het werkelijk om gaat: het streven naar reproductief succes en driftbevrediging” (41). Idealisten – zoals Cervantes, Stendhal en Proust – geloven daarentegen in de kracht van de liefde als verbeelding. Het was Stendhal die voor dit geloof in de vergoddelijking en idealisering van de geliefde de term ‘kristallisatie’ muntte. Maar ook de wegen van de idealisten gaan uit elkaar:

De proustiaanse en de stendhaliaanse minnaars hebben dus veel gemeen. Voor beide is liefde een hunkering, een verlangen dat telkens weer door kristallisaties aangewakkerd wordt en dat steeds opnieuw stukloopt op de muur van de werkelijkheid. Het verschil zit in de conclusie die hieraan verbonden wordt. Terwijl Proust de liefde uiteindelijk als een heilloze illusie afwijst en ervoor vlucht in de kunst en de literatuur, beschouwt Stendhal het spel van de menselijke verbeelding, ondanks dat ook hij dat spel volledig doorziet, als het enige dat het leven de moeite waard kan maken. (38)

Vanheste werkt de proustiaanse variant van het idealisme en zijn aversie voor realisme en naturalisme uit in het vijfde hoofdstuk. In de negentiende eeuw had het wijsgerig positivisme een bondgenoot gevonden in het literaire realisme en naturalisme. Proust beweert echter dat dit (naturalistisch) realisme helemaal niet realistisch is, dat het slechts de buitenkant van de dingen kan beschrijven zonder tot de binnenkant door te dringen. Realistische kunst (en filosofie) houdt halt waar ze eigenlijk moet beginnen: ze beschrijft zoals een chroniqueur, “terwijl ware boeken voortbrengselen moeten zijn, niet van het daglicht en het gepraat, maar van het donker en de stilte.” (155)

Idealistische romanciers staan in de wijsgerige traditie van Plato en het Duitse idealisme. We ervaren de werkelijkheid nooit zoals zij is, omdat onze waarnemingen en ervaringen onvermijdelijk mee worden bepaald door de “eigen gevoeligheid van de geest” (136). Bij Proust speelt, zoals bekend, het geheugen de hoofdrol in de mentale activiteit van de geest. Alleen via het (onwillekeurige) geheugen zijn mensen in staat om de eigenlijke ervaring van de werkelijkheid en daarmee ‘le temps perdu’ terug te vinden en uit te beelden.

Zo houdt het idealisme van Proust het midden tussen naturalisme en symbolisme. Naturalistische auteurs beelden slechts de buitenkant van de werkelijkheid af; symbolistische schrijvers verliezen zich vaak in vage abstracties die met de concrete werkelijkheid geen voeling hebben. Het idealisme dat Proust voorstaat

blijft met één been op de grond. Enerzijds wordt alles wat we met onze zintuigen waarnemen direct vermengd met herinneringen en bewerkt door onze geest; maar anderzijds kan die geest niet werken zonder gevoed te worden door zintuiglijke ervaringen. Niet voor niets won Proust vaak eindeloos veel informatie in over allerlei details [...]. (156-7)

Het is ook via deze terugkoppeling naar de concrete werkelijkheid dat Proust ontsnapt aan het relativisme en zijn idealisme omschrijft als perspectivisme:

iedereen ziet de wereld vanuit zijn eigen gezichtspunt, en elk van deze perspectieven is noodzakelijkerwijs verschillend. Maar dat impliceert nog geen relativisme: want hoewel elk gezichtspunt maar een beperkt deel van de waarheid omvat, betekent dit niet dat de waarheid van een ‘totaaloverzicht’ niet zou kunnen bestaan. (158)

Twee vormen van idealisme

Toch vindt Vanheste geen aansluiting bij Prousts idealisme. Waar het menselijke relaties betreft, is Proust hem te pessimistisch. Hij ziet dan ook een onderhuidse tegenstelling in diens poging om de werkelijkheid uit te beelden. Enerzijds sluit Proust aan bij de aristotelische opvatting van kunst als mimesis: hij wil de (menselijke) werkelijkheid tot in haar diepste kern doorgronden. Anderzijds vlucht hij, vanuit het besef dat zijn verlangen naar liefde en vriendschap altijd bedrogen uitkomt, voor die werkelijkheid in de kunst en in de literatuur. Daarom neemt Vanheste een omgekeerde positie in: hij vindt aansluiting bij auteurs als Stendhal die “idealen creëren en vervolgens leven *alsof* deze idealen waarheden zijn in het volle besef dat ze hun eigen schepping zijn” (42).

Er zijn dus twee vormen van idealisme: er is het ‘idealisme als mimesis’ dat elke afbeelding slechts als een perspectief ziet dat de werkelijkheid nooit kan uitputten en er is het ‘alsof idealisme’ dat het spel van de verbeelding weliswaar doorziet maar dit spel noodzakelijk acht om het leven de moeite waard te maken. Vanheste bekent zich tot de tweede vorm van idealisme. De Engelse cultuurfilosoof Roger Scruton giet dit ‘alsof idealisme’ in het aforisme dat de onwaarheden van het geloof de waarheden die ertoe doen openbaren, terwijl

de waarheden van de wetenschap de menselijke werkelijkheid en waarheid versluieren.

Vanheste wijst de eerste variant van het idealisme af omdat er in zijn ogen geen (ontologische) werkelijkheid aan de menselijke verbeelding beantwoordt. In het verlengde van die positie staat hij ook huiverig tegenover de religieuze inslag in de romans van zijn auteurs. Dat heeft iets paradoxaals, omdat de romanciers in dit boek bijna allemaal religieus geïnspireerd zijn. Maar juist dit aspect kapittelt Vanheste als het minst interessante facet van hun oeuvre. Zo is het opvallend dat hij in het tweede hoofdstuk Tolstoj's latere werk met een uitgesproken religieuze inslag "eendimensionele pamfletten noemt" (66), dat hij in het derde hoofdstuk erop wijst dat "het feit dat Dostojevski ons geen geloofwaardige alternatieve weg weet te wijzen, zijn cultuuriagnoses er niet minder interessant op maakt." (103) Even illustratief voor zijn positie is dat hij in het zesde hoofdstuk schrijft dat het werk van Eliot, na zijn bekering tot de Anglicaanse kerk, aan originaliteit en kracht verliest (166) en dat hij geen woord besteedt aan Eliot's gedicht *The Four Quartets*. Alleen over het oeuvre van Broch dat hij in het afsluitende hoofdstuk presenteert, en dat een sterk platoonse en christelijke inslag heeft, rapporteert Vanheste nagenoeg neutraal. (213)

Indien hij bij iemand aansluiting vindt, dan nog het meest bij Thomas Mann in zijn poging om het humanisme van zijn naïviteit te ontdoen en, geleerd door de kritiek van Schopenhauer en Nietzsche en door de ervaringen van twee wereldoorlogen, aan een geamendeerd humanisme een nieuw elan te geven. In het vierde hoofdstuk beschrijft Vanheste de zoektocht van Mann naar een positie tussen het klassieke, humanistische idealisme van Settembrini en het romantische irrationalisme van Naphta (personages uit *De Toverberg*). Dat humanisme omschrijft Mann als dat van de "homo Dei", de mens zelf met zijn religieuze vragen [...] naar zijn wezen en doel, naar het geheim van zijn bestaan, eeuwig raadsel en opgave van de menselijkheid." (126). Het antwoord op die vragen is "een religieus getint humanisme, geleid door het gevoel voor het transcendente geheim van de mens, door het trotse bewustzijn dat hij niet een louter biologisch wezen is, maar met een beslissend deel van zijn wezen tot een geestelijke wereld behoort." (127)

Hoeveel werkelijkheid kan de mens verdragen?

Maar is de positie van Thomas Mann een equivalent van die van Scruton? Vanheste meent van wel. In zijn conclusie leest hij Mann, Plato's *Faidon* en zelfs Dostojevski in het licht van zijn 'alsof idealisme' waarin het geloof in een ideaal belangrijker is dan het werkelijk bestaan ervan (220). Opnieuw stoten we hier op een opmerkelijke paradox. Enerzijds zet Vanheste zich af tegen het mens- en wereldbeeld van het positivisme en naturalisme. Anderzijds hanteert hij impliciet dit mens- en wereldbeeld, wanneer hij met Scruton beweert dat alleen de wetenschappen ons leren wat de werkelijkheid is, terwijl de artistieke verbeelding een vluchtweg is om aan die zinloze werkelijkheid te ontsnappen.

Het impliciete uitgangspunt van zijn 'alsof idealisme' is dus dat we de antwoorden op al onze vragen reeds kennen: de menselijke vrijheid is een illusie en de natuur een onttoverd mechanisme. Die antwoorden zijn ons aangeleverd

door de wetenschappen en alleen zij geven een accuraat beeld van de werkelijkheid. En vervolgens – om ons te behoeden voor het ontluisterende effect ervan – trekken we ons terug in de wereld van het alsof en noemen we het bewonen ervan humanistisch. Maar indien het hier gaat om twee verschillende facetten van één en dezelfde werkelijkheid – zoals het ‘mimetisch idealisme’ voorhoudt – en indien de methodes om die facetten (binnenkant versus buitenkant) van de ene wereld te beschrijven anders zijn, dan moeten we hoe dan ook proberen de verhouding tussen beide beschrijvingen te thematiseren, zonder bij voorbaat de wetenschappelijke methode uit te roepen tot het enige verklaringsmodel van de werkelijkheid.

Meer nog dan te focussen op de religieuze problematiek – ook al is die daarmee verbonden – zoeken figuren als Eliot, Mann en Broch een antwoord op de vraag hoeveel werkelijkheid de mens nog kan verdragen. Nergens bepleiten zij een terugkeer naar de premoderne religieuze traditie. Daarvoor waren zij zich te zeer bewust van de fragmentering van de westerse cultuur en waren zij zich vooral te diep bewust van het voorlopige van elke poging om een antwoord te vinden op onze diepste vragen. Waar het hen uiteindelijk om ging, was de kwestie of aan het visioen dat ons leidt ook werkelijkheid beantwoordt.

Wie zoals Esch nog midden in het dagelijkse, aardse leven staat [...], vergeet maar al te gemakkelijk dat er nog een rijk der verlossing bestaat, welks bestaan allerlei aardse zaken ongewis maakt. (212)

Dit citaat uit *Esch of de anarchie* illustreert Brochs omschrijving van de huidige cultuur als een tussenstadium tussen een ‘niet meer’ en een ‘nog niet’. Welk statuut heeft dit ‘nog niet’? Gaat het hier alleen maar om de onwaarheid van de verbeelding of verwijst het naar nog niet geactualiseerde mogelijkheden van een diepere werkelijkheid, “een rijk der verlossing, welks bestaan allerlei aardse zaken ongewis maakt”?²

Uit een toespraak van Thomas Mann citeert Vanheste de volgende passage:

De mens is een mysterie. In hem transcendeert de natuur; ze neemt deel in het spirituele. [...] Omdat de mens – mens is, is hij meer dan natuur en dit meerdere is deel van zijn geheel. Hij is dier met een deel van zijn wezen, ja. Maar met een ander deel behoort hij tot de wereld van de geest. (126)

Opnieuw is de vraag: welk statuut heeft die wereld van de geest? Is het alleen maar een menselijke schepping? Of is het een werkelijkheid die ons telkens weer uitdaagt en waarin de vernieuwing van het humanisme haar inspiratiebron vindt?

In de toneelstukken uit zijn latere periode thematiseert Eliot, gepikt en gemazeld in het wijsgerig idealisme, herhaaldelijk deze vraag en brengt hij personages op de scène die met deze problematiek worstelen: hoeveel werkelijkheid

2 Er is al vaak gewezen op de parallellen tussen het mensbeeld van Broch en het onderscheid dat Musil in *Der Mann ohne Eigenschaften* maakt tussen de werkelijkheidsmens en de mogelijkheidsmens.

kan de mens verdragen?³ Indien aan onze visioenen immers geen werkelijkheid beantwoordt, wat betekenen dan al de beladen woorden die een bevlogen humanist van het alsof humanisme graag in de mond neemt?

Het is vooral in de zoektocht naar de verhouding tussen visioen en werkelijkheid dat, aldus Eliot, de uitdaging schuilt voor een humanisme dat de blijvende waarde van zijn erfenis wenst door te geven. Maar reeds in de periode van het interbellum was Eliot zelf zich bewust van de noodzaak en de breekbaarheid van deze opgave. In *Burnt Norton* verwoordt hij zijn geloof in de werkelijkheid van het visioen:

*Time present and time past
What might have been and what has been
Point to one end, which is always present.*

Maar deze geloofsverklaring laat hij voorafgaan door twee verzen die de tijdgeest, waarvan hij zich wenste te distantiëren, in één zin samenvatten:

*Go, go, go, said the bird: human kind
Cannot bear very much reality.⁴*

3 Ik verwijs hier naar T.S.Eliot, *De Four Quartets*. Vertaald, ingeleid en gecommentarieerd door Herman Servotte. De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen/Amsterdam, 1974, blz.47. Daarin citeert Servotte uit *The Cocktail Party* (Act II) en uit *Murder in the Cathedral* (Part II)

4 T.S.Eliot, *The Four Quartets*, *Burnt Norton*, v. 42-46

The current crisis makes it clear that the financial sector has an ever greater impact on national and international politics. This development poses a challenge not only to Europe, but also to our philosophical understanding of the relationship between politics and the market. In order to use Hegel's *Philosophy of Right* for the purpose of reflecting on this relationship, I begin by arguing that recent commentators, including Honneth and Pippin, unduly play down Hegel's critique of the liberalist conception of freedom as well as the conception of the state that follows from this critique. Turning to Hegel's analysis of the relationship between civil society and the state, I submit that we can learn from Hegel that it is crucial for modern societies to let citizens pursue their own interests, but that a one-sided focus on this element threatens to undermine the society as a whole. This is the case if the political domain, which ought to be devoted to the long-term interests of the society as a whole, fails to sufficiently distinguish itself from the struggle between contending particular interests that characterizes civil society.

KARIN DE BOER is hoogleraar wijsbegeerte aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven. Naast artikelen over Kant, Hegel en hedendaagse continentale filosofie publiceerde zij *Thinking in the Light of Time: Heidegger's Encounter with Hegel* (2000), *On Hegel: The Sway of the Negative* (2010) en *Kants Kritiek van de zuivere rede: een leeswijzer* (2010).

JELLE VAN BAARDEWIJK is docent en promovendus aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit. Hij studeerde historische en praktische filosofie aan de VU en aan de Freie Universität Berlin. Hij werkt aan een filosofisch proefschrift over de relatie tussen cultuur en economie dat mede is geïnspireerd op het werk van Alistair MacIntyre en Georg W.F. Hegel.

GIDO BERNIS is emeritus sociale filosofie en sociale ethiek van de Universiteit van Tilburg. Hij publiceerde op het gebied van de filosofie en geschiedenis van het economische denken en op dat van de hedendaagse filosofie, in het bijzonder die van Derrida. In 2012 verscheen bij Ousia/Vrin van zijn hand *La porosité. Un essai sur le rapport entre économie et politique*.

LOUIS CARRÉ is wetenschappelijk onderzoeker van de FNRS (België) aan de Université libre de Bruxelles. Binnenkort verschijnt van hem een monografie over Axel Honneth met de naam *Axel Honneth. Le droit de la reconnaissance*.

MAARTEN COOLEN is als gastdocent en -onderzoeker verbonden aan het Departement Wijsbegeerte van de Universiteit van Amsterdam. Zijn onderzoek en onderwijs bewegen zich op de gebieden van de filosofische antropologie, de fenomenologie en de filosofie van de moderne cultuur. Twee thema's hebben

daarbij zijn bijzondere aandacht. Het eerste heeft betrekking op het fenomeen, dat het hedendaagse hoogmoderne leven van de mens een toenemend reflexieve houding vergt; in dat kader staat zijn bijdrage aan dit nummer. Zie bijv. ook zijn artikel 'Reflexieve zedelijkheid in de hoogmoderne samenleving' (2008). Het tweede thema betreft het lichamelijk perspectief dat aan alle menselijk kennen en handelen ten grondslag ligt; binnenkort verschijnt daarover o.a. 'Bodily Experience and Experiencing One's Body', in een bundel naar aanleiding van een conferentie in 2009 in Rotterdam over de wijsgerige antropologie van Helmuth Plessner, geredigeerd door Jos de Mul, Huib Ernste en hemzelf.

ARTHUR KOK studeerde filosofie aan de Tilburg Universiteit en de Humboldt Universität zu Berlin. Hij promoveerde in 2012 bij prof. dr. Paul Cobben op een proefschrift over de metafysische grondslagen van de moderne filosofie, in het bijzonder bij Kant en Hegel. Momenteel is hij werkzaam als postdoc aan de Tilburg Universiteit. In zijn huidige onderzoek stelt hij de vraag naar de menswaardigheid van de moderne arbeid en ontwikkelt een kritische reflectie op de rationaliteit van de markt vanuit de filosofische traditie van Kant, Hegel en Marx. Enkele publicaties: 'Kant, Hegel, und die Frage der Metaphysik: Die Möglichkeit der Philosophie nach der kopernikanischen Wende' (HegelForum), Wilhelm Fink, München (2013); 'Sublimity, Freedom, and Necessity in the Philosophy of Kant', in: D. Loose (red.), *The Sublime and its Teleology*, Brill Leiden/Boston (2011); 'Absoluter Geist und Schöpfung: Jan Hollaks neothomistischer Hegelkritik', in: C. Asmuth & K. Drilo (red.), *Der Eine oder der Andere: Gott in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart* (Religion in Philosophy and Theology 44), Mohr Siebeck, Tübingen (2009).

MR. DR. B.C. (BART) LABUSCHAGNE behaalde zijn Doctoraalexamen Nederlands Recht (Publiekrechtelijke richting, Rechtsfilosofische specialisatie) in 1988. Promoveerde in 1995 aan de Rijksuniversiteit Groningen op een juridisch-rechtsfilosofisch proefschrift over *Godsdienstvrijheid en niet-gevestigde religies* Groningen: Wolters Noordhoff 1995.

Momenteel is hij werkzaam als Universitair Docent Rechtsfilosofie aan de Faculteit der Rechtsgeleerdheid van de Universiteit Leiden. Bijzondere belangstelling: de rechtsfilosofische aspecten van de verhouding tussen staat en godsdienst, in het bijzonder tussen recht, religie en moraal. Hierbij specialiseert hij zich in ondermeer Plato, Augustinus, Kant en Hegel. Hij heeft diverse boeken op zijn naam staan, waaronder recentelijk: Labuschagne, B.C. & Slootweg, T.J.M. (Red.), *Hegel's Philosophy of the Historical Religions* (Critical Studies in German Idealism 6), Leiden, Brill (2012); Labuschagne, B.C. & Sonnenschmidt, R.W. (Red.) *Religion, Politics and Law. Philosophical reflections on the sources of normative order in society* Leiden, Brill (2009).

ANTOON VANDEVELDE studeerde economie en filosofie en is als gewoon hoogleeraar verbonden aan het Centrum voor Economie en Ethiek en het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de K. U. Leuven. Sinds augustus 2006 is hij ook decaan van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte. In 2004 was hij voorzitter van de visitatie- en accreditatiecommissie voor de Nederlandse opleidingen

Wijsbegeerte. Hij doceerde lange tijd aan de Universiteit Antwerpen en was twee jaar halftijds aan de universiteit van Rotterdam verbonden. Hij publiceerde vele artikels in het domein van de economische ethiek en de politieke filosofie, o.a. over bedrijfsethische kwesties, over verantwoordelijkheid voor komende generaties, de legitimiteit van erfenisbelastingen, filosofie van de sociale zekerheid, solidariteit en altruïsme. Recent gaf hij samen met Yvonne Denier en Chris Gastmans een boek uit getiteld *Justice, Luck & Responsibility in Health Care – Philosophical Background en Ethical Implications for End-of Life Care* (Springer, Dordrecht, 2013).