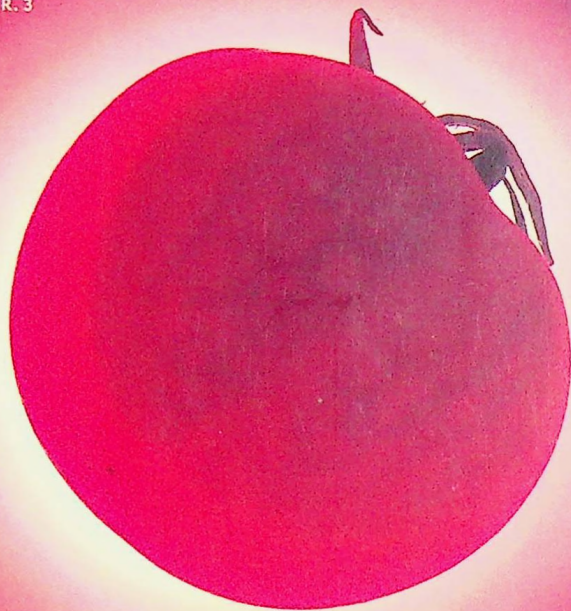


krisis

TIJDSCHRIFT VOOR
EMPIRISCHE FILOSOFIE
2000 JAARGANG 1 NR.3



globalisering

De vergrotende trap

Yolande Jansen

Recensie van: Luuk van Middelaar (1999) *Politicide*. Amsterdam, Van Genneep.

'Over het algemeen kan men stellen dat de Fransen inzake politiek noch filosofen zijn noch empirici. Zij tonen geen interesse om hun politiek systematisch te doordenken, noch om de dingen te zien zoals ze zijn: het zijn wezenlijk ideologen. Zij proberen vat te krijgen op de politieke werkelijkheid via een systeem van tamelijk vage morele of metafysische voorkeuren.'

Deze uitspraak van Raymond Aron geldt volgens Luuk van Middelaar voor het belangrijkste deel van de Franse filosofen uit de naoorlogse periode tot en met 1989, toen tweehonderd jaar Franse Revolutie tegelijk met de val van de Berlijnse Muur werd gevierd (citaat van Aron op p. 228 van *Politicide*). De meest spraakmakende filosofen pleegden in die periode volgens hem geweld of ongewild *politicide*: zij vermoordden de politiek, die geboren was uit de Franse Revolutie en de *régicide*, de koningsmoord, die toen plaatsvond. Van Middelaars oordeel betreft drie generaties filosofen: de (marxistisch-)existentialistische van Jean-Paul Sartre en Albert Camus, de neonietscheaanse van Michel Foucault en Gilles Deleuze, en ten slotte de neokantiaanse van Bernard-Henri Lévy, Jean-François Lyotard en het duo Luc Ferry en Alain Renaut.

In zijn inleiding vermeldt Van Middelaar dat *Politicide* voortkomt uit zijn verwondering over het gebrek aan interesse voor de parlementaire democratie bij veel naoorlogse Franse filosofen. Volgens hem dreef de radicaliteit van hun politieke filosofie hen steevast naar de uitersten van ofwel apologieën van terreur ofwel apolitieke ethiek. Van Middelaars filosofische inzet gaat echter verder dan een historische benadering van dit gebrek onder de naoorlogse filosofen: hij wil aan de hand van zijn historische beschouwing een bijdrage leveren aan een systematisch inzicht in de aard van de politiek. Daarmee treedt hij in het voetspoor van Claude Lefort, die een belangrijk deel van zijn werk wijdde aan het analyseren van de fundamentele verschillen tussen democratie en totalitaire staat.

De eerste drie hoofdstukken van *Politicide* wijdt Van Middelaar aan de opvattingen over politiek van de Franse filosofen die naar zijn inzicht *politicide* pleegden. Allen waren volgens hem beïnvloed door Alexandre Kojève, de Russische filosoof die in de jaren dertig van de vorige eeuw college gaf aan een aantal van de meest invloedrijke naoorlogse schrijvers en filosofen, onder wie Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille, Jacques Lacan, Ray-

mond Quencau en André Breton. Kojève's theorie van de wereldgeschiedenis op basis van een interpretatie van Hegels *Phänomenologie des Geistes*, met name het hoofdstuk over de dialectiek tussen meester en knecht, zou alle drie de generaties die Van Middelaar bespreekt wezenlijk beïnvloed hebben.

In eerste instantie lijkt Kojève voor Van Middelaar vooral degene die de strijd op leven en dood om erkenning tussen meester en knecht, centraal achtte voor de menselijke geschiedenis. Die geschiedenis zou tegelijk met de politiek een einde vinden in de communistische heilstaat. De verheerlijking van de Russische Revolutie en het stalinisme als de voltooiing van deze strijd, en de groothedswaan van Kojève (die zichzelf zag als de filosoof die Stalin begreep zoals Hegel Napoleon had begrepen) worden door Van Middelaar uitgebreid besproken en bekritiseerd.

In de bespreking van Sartre, Foucault en Deleuze wordt vooral het gewelddadige, revolutionaire vocabulaire van hun werk tot de invloed van Kojève herleid. Van Middelaar noemt bijvoorbeeld Sartres beruchte inleiding tot Frantz Fanons *Les damnés de la terre* (1961). Sartre schrijft daar dat een gekoloniseerde die een Europeaan vermoordt, twee vliegen in een klap slaat omdat hij tegelijkertijd een onderdrukker en een onderdrukte uit de weg ruimt, terwijl een dode en een vrij man overblijven. Zo'n uitspraak behoort inderdaad tot het soort dialectische toverspreuken dat ook Kojève produceerde. Van Middelaar vat haar overigens verrassend onhistorisch op door wel de discussies over dekolonisatie, maar niet de Algerijnse oorlog te vermelden. Op het moment dat Sartre dit schreef was die oorlog nog in volle gang en was een dode uit de Maghreb nog een stuk minder waard

dan een Franse – getuige bijvoorbeeld het bombardement op het Tunesische dorp Sakhiet-Sidi Youssef in 1958. Ik betwijfel of Sartres tekst kan worden gelezen als een 'opruimende vrijbrief aan onderdrukte zwarten om witte Europeanen af te slachten' (76); het was vooral een retorisch statement in een discussie van intellectuele elites onder elkaar. Voor een evenwichtiger oordeel over de rol van Sartre in de Algerijnse oorlog kan men terecht bij Michel Winock, *Le siècle des intellectuels* (1997).

Als voorbeeld van het revolutionaire vocabulaire van Foucault noemt Van Middelaar diens opmerking dat het hoofd van de koning in de politieke filosofie nog moet worden afgehakt. Foucaults uitleg ervan tempert echter het vermoeden van een agressieve taaldaad, die is namelijk dat er een politieke filosofie nodig is die niet de machtsrelatie tussen koning en onderdaan als model neemt, maar die tussen arts en patiënt. Niet soevereiniteit, wet en verbod zijn voor Foucault de centrale categorieën, maar discipline. Foucaults suggestie dat de ene theorie de andere moet verdringen heeft wellicht met een romantisering van de Franse Revolutie te maken, maar beweren dat Foucault daarom politicide pleegt, sluit een politieke filosofie in zijn termen uit. Zou het niet meer anti-Foucault zijn om de twee vormen van politieke filosofie naast elkaar te laten bestaan? Overigens bekritiseert Van Middelaar terecht de inflatie van woorden als 'geweld' en 'terreur' door de te gemakkelijke metaforisering ervan. Hij vraagt zich af wat 'geweld' nog betekent wanneer wordt gezegd, zoals Foucault doet, dat interpretaties intrinsiek 'gewelddadig' zijn, en andere interpretaties 'op brute wijze' buitensluiten (geciteerd op p. 92). Opvallend is wel dat Van Middelaars

stijl zijn eigen fascinatie voor dit soort krachttermen op dezelfde pagina onthult als waarop hij Foucault bekritiseert; zo beschrijft hij 'een driekoppige draak' (Nietzsche, Marx, Freud) als 'een monster dat zichzelf verminkt: de kop met de hamer beukt de andere kapot'.

In de systematische beschouwing over de invloed van Kojève op de drie generaties filosofen staat niet zozeer diens revolutionaire vocabulaire centraal, maar een meer methodisch aspect van zijn werk: de antropologische, dat wil zeggen de op het individu gebaseerde interpretatie van de politiek. Vanwege zo'n antropologische interpretatie komen in de politieke oordeelsvorming waarden en moraal uiteindelijk altijd hoger te staan dan inzicht in de politieke realiteit. Het cruciale ontbrekende inzicht bij de Franse filosofen is volgens Van Middelaar in eenvoudige bewoordingen door Aron geformuleerd: 'Een politiek probleem is geen moreel probleem.' De politieke filosofie in Frankrijk heeft in het teken gestaan van een normatief onderzoek naar hoe politiek zou moeten werken, gezien vanuit de moraal, in plaats van naar de werking van politiek in de praktijk, aldus Van Middelaar.

De opkomst van het apolitieke kantianisme van Bernard-Henri Lévy en Ferry en Renaut, die ethiek en mensenrechten als nieuwe bron van de politiek beschouwen, kan op die manier ook nog met de invloed van Kojève in verband worden gebracht. De herleving van het kantianisme toont dan weer een gebrek aan inzicht in de eigen aard van de politiek. Uiteindelijk zijn de drie generaties volgens Van Middelaar steeds uit op de vervolmaking van de mens, en daarmee op het einde van de politiek.

Op de in de zeventiger jaren eindelijk definitief doorgedrongen verwerpelijkheid van totalitaire politiek kunnen de filosofen daarom volgens hem alleen met verklaringen van machteloosheid en een afwending van de politiek in het algemeen reageren: als macht en politieke strijd niet overbodig kunnen worden gemaakt, kan men zich er beter helemaal van afzijdig houden.

Het laatste hoofdstuk van *Politicide* is aan twee stromingen in de hedendaagse Franse filosofie gewijd die volgens Van Middelaar afstand hebben gedaan van dit moralisme: het republikanisme en de fenomenologie van het politieke van Claude Lefort. Het republikanisme is geïnspireerd op Hannah Arendts analyse van de politiek. Volgens Arendt organiseert politiek de pluraliteit van met elkaar samenlevende mensen, en is zij daarom een tussenruimte tussen individuen, en niet het resultaat van het wezen van de mens. Republikeinen als Dominique Schnapper (de oudste dochter van Raymond Aron), Régis Debray, Gérard Slama en Alain Finkielkraut bepleiten de autonomie van de politiek tegenover het valse dilemma van terreur of machteloosheid dat de kojevianen als de enige politieke keuzes beschouwden.

Ook in het republikanisme ontwaart Van Middelaar echter een antropologisering van de politiek. De politiek wordt door de republikeinen niet als middel gezien om het wezen van de mens te realiseren, maar zelf als realisatie van de mens beschouwd: een mens is pas echt mens als hij als burger deelneemt in een politiek proces, als hij *citoyen* is in plaats van alleen maar *bourgeois*, consument. Van Middelaar komt dan zelf uit bij Lefort, die elke vorm van antropologisch essentialisme uit zijn filosofie

heeft gebannen. Lefort verzet zich tegen de fundering van de politieke filosofie in een theorie over de individuele menselijke natuur. Op basis van een studie van het werk van Machiavelli, *Le travail de l'oeuvre Machiavel* (1972), die hij schreef in de tijd dat de meeste Franse filosofen nog volgens het kojeviaanse paradigma dachten, ontwerpt Lefort een theorie waarin de politiek als effect van een sociaal probleem wordt gezien, namelijk het sociale probleem dat in elke maatschappij voortkomt uit de tegenstelling tussen volk en elite. Deze tegenstelling veroorzaakt bij mensen in verschillende posities verschillende verlangens, ofwel het verlangen om te onderdrukken ofwel dat om niet onderdrukt te worden. Hun verlangen is dus afhankelijk van de sociale positie waarin zij zich bevinden, en niet gefundeerd in een menselijke essentie. Politieke macht ontstaat op het moment dat een derde instantie vanuit een positie buiten de maatschappij in de conflicten tussen elite en volk gaat bemiddelen. Op deze manier symboliseert deze instantie de eenheid van de staat, die anders door de tegenstelling tussen de diverse bevolkingsgroepen geen eenheid zou vormen.

Deze symbolische functie van de politiek noemt Lefort 'het politieke', in onderscheid tot de concrete organisatie van de politiek. Aan de hand van dit begrip van het politieke maakt hij onderscheid tussen democratie en totalitarisme. In de democratie symboliseert de politiek een plaats buiten de maatschappij, een lege plaats die niet definitief door een bepaalde bevolkingsgroep bezet kan worden. Dan wordt erkend dat sociale en politieke conflicten onophefbaar zijn en dat altijd om de beslissingsmacht gestreden zal moeten worden. Totalitarisme ontstaat uit de hoop om de

politiek voor altijd overbodig te maken. In een totalitaire staat verzinkt de politiek in de maatschappij, doordat een bepaalde bevolkingsgroep de macht naar zich toe probeert te trekken, in het communisme bijvoorbeeld een klasse.

De les die Van Middelaar uit Leforts theorie trekt, is dat de democratische staat zijn onafhankelijkheid moet bewaren ten opzichte van de maatschappij. Privatisering en bureaucrativering zouden de symbolische kracht van de staat als derde macht die het sociale conflict tussen volk en elite vormgeeft, kunnen aantasten. En dan zou er gevaar dreigen dat 'ontevreden en uitgeslotenen (...) de leegte in het hart van de democratie' (189) zouden willen opvullen. Een opstand der horden in de eenentwintigste eeuw? Dat is een raar slotwoord in een boek dat zich uitgerekend op de rol van intellectuele elites bij de rechtvaardiging van totalitarisme richt.

Bij de verbluffende hoeveelheid materiaal die Van Middelaar heeft verzameld, is het bewonderenswaardig dat hij er zulke eenduidige en ook overtuigende lijnen in heeft weten aan te brengen. Mijn aarzeling geldt echter precies deze eenduidigheid en de neiging tot schematiseren die op diverse niveaus uit Van Middelaars tekst spreekt. Zo gaat Van Middelaars theorie over de noodzakelijke afstand tussen staat en maatschappij uit van een schema waar de verhouding tussen de centrale categorieën bij voorbaat op een heel abstracte manier is vastgelegd. Het nut van een gebruik van zo'n theorie voor politieke oordeelsvorming in de hedendaagse democratie is echter niet aangetoond. De relatie tussen bureaucratie, recht, economie en politiek in de globaliserende wereld waarin de demo-

cratische natiestaat nog slechts een beperkte rol speelt, kan maar ten dele beoordeeld worden op grond van een rigide tegenstelling tussen staat en maatschappij. Een voorbeeld: op grond van dit onderscheid verzet Van Middelaar zich tegen een juridisering van de politiek in de vorm van het mensenrechtendiscours. In de landen waar politieke mensenrechten, zoals de vrijheid van meningsuiting, worden gerespecteerd, zoals in West-Europa, zijn mensenrechten volgens Van Middelaar in politiek opzicht nutteloos, omdat 'de grootste maatschappelijke problemen nimmer met een moreel appèl kunnen worden opgelost' (142). Met het vooropstellen van mensenrechten wordt het politieke aspect van beslissingen volgens Van Middelaar veronachtzaamd. Het is echter de vraag of hij de betekenis van de mensenrechten op deze manier goed plaatst. Ten eerste functioneren ze niet in een nationale context, maar in een internationale, en hoewel ze daar inderdaad vaak niet meer dan een moreel appèl kunnen zijn, wordt er veel aan hun institutionalisering gedaan, denk bijvoorbeeld aan het internationaal strafhof. Juridisering en moralisering zijn zeker niet identiek. De relatie tussen politiek en recht is complex, maar de rol van de mensenrechten kan niet als zuiver moreel, universalistisch en apolitiek worden afgedaan. (Voor een uitstekende kritiek op een soortgelijk idee van Hannah Arendt, zie Hauke Brunkhorsts *Hannah Arendt*, 1999.)

Van Middelaar heeft, met Lefort, al zijn kaarten gezet op een kritiek op een antropologische fundering van de politiek, maar het is de vraag of een zo algemene kritiek dan niet nog een stap verder zou moeten gaan, en ook de inzet zou moeten bekritisseren van een fenomenologie van de poli-

tiek, omdat het ontwerpen van een noodzakelijke structuur van de politiek, al is die dan niet in het individu gefundeerd, toch op een vorm van essentialisme wijst die een analyse van concrete verhoudingen eerder in de weg staat dan bevordert. Misschien is ook de fenomenologie van Lefort een voortzetting van de politieke metafysica, en dan geldt vooral de invloed van Heidegger die met zijn gefetisjiseerde onderscheid tussen 'ontologische' structuren en 'ontische' toevalligheden de toon zette voor de naoorlogse fenomenologie. Leforts analyse van de twee fundamentele politieke verlangens (om te onderdrukken of om niet onderdrukt te worden), in plaats van het ene hegeliïans-kojevianse verlangen naar erkenning, lijkt me nog lang niet ver genoeg van deze erfenis van de metafysica verwijderd. Van Middelaar verdedigt Lefort aan het einde van zijn boek tegen een mogelijke beschuldiging dat hij nauwelijks een filosoof meer is omdat hij geen vaste omschrijving van het goede, het ware en het schone geeft; mijn kritiek zou zijn dat hij te veel filosoof is gebleven.

Filosofisch schematisme keert ook terug in Van Middelaars kritiek op de oudere filosofen en hun politicide. Het is in de Nederlandse filosofie lang gebruikelijk geweest om elke filosoof ergens tussen Kant en Hegel te plaatsen, en Van Middelaar heeft dit schema voor het gemak gereduceerd tot 'Kojève'. Van Middelaars kritiek op diens simplistische geschiedfilosofie, waarin de wereldgeschiedenis wordt verklaard uit de strijd tussen meester en knecht om erkenning, is terecht, en ook op de manier waarop filosofen als Sartre dit soort schema's hebben gehanteerd. Ook zijn kritiek op een alles-of-niets dilemma dat politiek uitsluit, is overtuigend. Maar

in zijn bespreking van 'de Fransen' wordt 'Kojève' zelf voor Van Middelaar het ene alomvattende schema waartoe alles moet worden herleid, om er vervolgens een radicaal ander principe tegenover te stellen, namelijk Leforts 'politieke'. Van Middelaar zegt dat de kracht van historisch denken wordt uitgemaakt door zich niet te vereenzelvigen met de intenties van de individuele historische actor, maar 'door zich reenschap te geven van collectieve identiteiten en onbedoelde gevolgen' (162). Dat lijkt me een juist inzicht, maar het herleiden van alle Franse naoorlogse filosofie tot 'Kojève' realiseert het tegendeel van deze methodische eis. Naast de invloed van Kojève staat die van de revolutionaire traditie bij de culturele avant-gardes overal in Europa; vijf oorlogen (Eerste en Tweede Wereldoorlog, de Koreaanse, de Vietnamese en de Algerijnse oorlog); de invloed van Husserl en Heidegger op de Franse fenomenologie; en natuurlijk de autoritaire contrarevolutionaire traditie binnen het rechtse Franse katholicisme, waar het radicalisme van links gedeeltelijk een reactie op was – om maar een paar van de belangrijkste factoren te noemen. Van Middelaar bagatelliseert deze gegevens niet allemaal, maar laat uiteindelijk omwille van de overzichtelijkheid toch het Kojève-schema boven de complexiteit zweven; dat levert een krachtig betoog op, maar geen overtuigende geschiedschrijving.

Dit gebrek aan subtiliteit in de historische en filosofische argumentatie vertaalt zich in de stijl van Van Middelaar, die bewonderenswaardig stevig is, maar zich ook wentelt in tamelijk platte beeldspraak zoals: 'Hier raaskalt een heetgebakerde bruut uit de Balkan' (9), 'de wilde frisheid van de Franse filosofen' (12). En over Kojève

ves beeld van de eindstaat als een totalitaire staat:

'Het posthistorische toeristenparadijs van *dolce far niente* dat de visionaire Kojève ons in 1947 nog beloofde, was in 1950 veranderd in een zwaar bewaakte en strikt gereguleerde vakantiekolonie. Het eilandenrijk bleek een Archipel. De camping een kamp' (39).

En weer over de Franse filosofen: 'Kojève gebruikten ze allemaal' (51). Dit soort stijlfiguren houdt de lezer bij de les, en ze zijn zonder ontzag voor goede smaak opgeschreven, maar erg veel gevoeligheid voor de politieke betekenis van clichés of voor de bothedheid waarmee een simplistisch beeld de werkelijkheid opzij kan schuiven, spreekt er niet uit.

Van Middelaar schrijft over 'de magische plek waar het 66 jaar geleden tijdens de lessen van Kojève allemaal begon' (21), en hoewel de inhoud van zijn tekst die magie overtuigend ontkracht, spreekt uit de stijl en het schematisme van zijn analyse toch zijn fascinatie voor de grote verhalen, de grote woorden en beelden waarmee de Franse filosofen de wereldgeschiedenis verklaarden. Het grootse is bij Van Middelaar groots, en het marginale zal dat ook in de geschiedenisboeken blijven. Dit toont zich ook in de wijze waarop Van Middelaar zich conformeert aan de canon van de Franse denkers. Van Middelaar noemt in een noot de Franse norm (overigens een bittere erkenning van Heidegger), dat je beter 'goed fout kunt zijn dan onaangenaam juist' (228). Dit zou een reden zijn dat bijvoorbeeld de radicale Sartre zo enorm veel aandacht in de media gekregen heeft, terwijl de gematigde Aron slechts op hem kon reageren. Van

Middelaar rechtvaardigt hiermee dat hij Aron, aan wie hij voor zijn kritiek op de Franse filosofen erg veel ontleent, in zijn verhaal slechts in noten en commentaren een plaats geeft. Op die manier maakt Van Middelaar het voor zichzelf mogelijk om de grote Fransen nog eens 'goed' van hun

voetstuk te schoppen, maar hij bevestigt de canonisering van hen, en natuurlijk van zichzelf als hun criticus. Ik hoop dat Van Middelaar zijn lucide betoogtrant in een volgend boek meer met de complexiteit van de politieke filosofie in evenwicht brengt.