

## Column

### Scepsis en het grensgeval van de politieke filosofie

Over de Conference for the Study of Political Thought 1990 te New York

*Gijs van Oenen*

Begin april 1990 kwam een selectie van de internationale gemeenschap van de politieke theoretici bijeen in New York om van gedachten te wisselen over het thema 'Images of the Enlightenment'. De deelnemers aan deze Conference for the Study of Political Thought waren in grote meerderheid afkomstig uit de Verenigde Staten, het Verenigd Koninkrijk en de Bondsrepubliek. Ster van de Duitse delegatie was Reinhart Koselleck (Bielefeld), terwijl de ploeg uit Engeland, dat wil zeggen Cambridge, werd aangevoerd door natuurrechtsspecialist Richard Tuck (Jesus College). Onvermijdelijk wisten echter de thuisspelende Yanks zich in de meerderheid, in een all-star formatie met onder anderen Nancy Rosenblum (Brown), Stephen Holmes (Chicago), Benjamin Barber (Rutgers), John Pocock (van oorsprong Nieuw-Zeelander, maar uitkomend voor John Hopkins) en last but not least Judith Shklar (Harvard). Geen beginnelingen dus, maar het neusje van de zalm op dit gebied.

Politieke theorie is van origine een onderdeel van de politicologie. In die kringen bestaat het moeilijk uitroeibare misverstand dat politieke theorie abstract en utopisch zou zijn, contrasterend met de pragmatische, empirisch georiënteerde, concrete, niet normatieve politicologie. Daardoor leidde de tak van de politieke theorie tot nog niet zo lang geleden een ondergeschoven en onderbelicht bestaan. Pas vanaf eind jaren zestig, begin jaren zeventig geniet de filosofie of theorie der politiek enige erkenning in 'officiële' kringen. Maar politieke theorie (of filosofie) verdient beter dan slechts erkenning door de officiële wetenschap als kleine nicht, die gezellig in een hoekje mee mag doen zolang zij zich betamelijk gedraagt. Zij is best in staat de gangbare politicologie op diens eigen pretenties aan te vallen en hem de palm van concreetheid, die haar grote neef in gijzeling houdt, te ontfutse-  
len.

Politieke theorie is namelijk in een belangrijk opzicht veel concreter dan 'gewone' politicologie, in die zin namelijk dat zij voortdurend zoekt naar antwoorden op de vraag hoe we hier en nu moeten handelen, de vraag hoe wij moeten leven zou Socrates zeggen. Die directe, dringende kwaliteit deelt zij met dat klassieke utopische denken. Waar is dat zij zulke vragen bij voorkeur stelt tegen de achtergrond van de geschiedenis van de politieke doctrines, een geschiedenis die naar keuze twintig, tweehonderd of tweeduizend jaar kan beslaan. Als grondlegger van ons politieke bewustzijn kan naar believen Plato, Augustinus, Machiavelli, Hobbes, Kant, Mill, Marx of John Rawls worden geïdentificeerd; als contrapunt kunnen al evenzeer naar believen de Sofisten, de Gnostici, Montaigne, Rousseau,

Hegel en Nietzsche goede diensten bewijzen. Met de politieke theorie kan je alle kanten uit.

Het werk van zulke voorgangers, hoe interessant, ontzagwekkend en verleidelijk ook, behoort echter vooral als inspiratiebron te dienen voor eigen gedachten over de aard van de politiek en de huidige maatschappij, over de manier waarop we zelf ons leven en onze samenleving inrichten. Wat mij zelf heeft aangetrokken in de hermeneutiek, filosofie van de humanoria bij uitstek, is de eenheid van 'uitleggen', 'begrijpen' en 'toepassen'. Behalve een alternatief voor het natuurwetenschappelijke verklarende model van wetenschap biedt deze formule ook het inzicht dat 'toepassen' iets elementairs is in de menswetenschappen. Niet in die zin dat er een methodisch, instrumenteel gebruik wordt gemaakt van verworven kennis, maar in de zin dat filosofisch onderzoek altijd iets moet kunnen zeggen over de hedendaagse situatie. Dat betekent dat de geleerde zich niet kan verschuilen achter de vrijblijvendheid van zijn wetenschappelijke activiteit. Hij doet er altijd goed aan zich af te vragen wat zijn navorsingen kunnen zeggen over de huidige staat van de maatschappij, of, in het geval van de politieke filosofie, over consequenties voor de hedendaagse politieke situatie, op individueel of collectief niveau.

De Verlichting is één van die verschijnselen waarop beoefenaars van het politiek-filosofische genre zich geregeld bezinnen. De ambivalentie van dit fenomeen in de Westerse geschiedenis, het gevoel zowel bevrijd als vervolgens weer gevangen te zijn door de Rede, fascineert al sinds de eerste Verlichters de geleerden der politiek filosofen. De Verlichting lijkt net een dorpskerk: centraal gesitueerd op het marktplein trekt zij alle blikken naar zich toe, en stelt alles in haar omgeving in de schaduw, háár schaduw.

De folder van de conferentie kondigt lezingen aan over allerlei aspecten van de Verlichting. Of eigenlijk moet ik zeggen: over allerlei verlichtingen, want de boodschap is onmiskenbaar dat de idee van De Verlichting toe is aan een grondige deconstructie (of een soortgelijke onderhoudsbeurt met een andere naam). Zo krijgt iedere natie zijn eigen verlichting, wellicht zelfs iedere theoreticus van enige naam. Zo spreekt bijvoorbeeld Stephen Holmes over "Koselleck's Enlightenment" en John Pocock over "The Enlightenments of Edward Gibbon". Oppervlakkigheid kan de sprekers zeker niet worden verweten.

Helaas, tot zover het goede nieuws. Nu het slechte. Veelbelovende conferenties blijken bij nadere inspectie vaak een ramp, en deze vormde nauwelijks een uitzondering. Wat bezielt toch geleerden over de hele aardbol om een abstract en niet bijzonder boeiend verhaal in een monotone noodgang voor te lezen, zo vanaf het papier, schijnbaar zonder enig bewustzijn van de aanwezigheid van een mogelijk geïnteresseerd publiek? En waarom vertonen de sprekers schijnbaar zo weinig interesse in de consequenties van hun opvattingen voor hedendaagse politieke en morele vraagstukken? Zelfs tijdens de afsluitende 'ronde tafel discussie', wat overigens vooral een eufemisme blijkt voor een nieuwe serie korte maar onderling niet samenhangende voordrachten, worden specifieke vragen van die strekking genegeerd of kort afgedaan. Wanneer een oudere man van Zuid-Oost Aziatische afkomst zich afvraagt of er niet een nauw verband moet worden gelegd tussen de

opkomst van de Verlichting en het ontstaan van koloniale overheersing, wordt hem slechts verzekerd dat volgens Immanuel Kant tyrannie nooit een legitieme heerschappijvorm kan zijn. Een schrale troost. Ook de filosoof Richard Bernstein (New School for Social Research), die vanuit de zaal herhaaldelijk probeert zijn stadgenoot Charles Larmore (Columbia) op andere en vooral minder abstracte gedachten te brengen, krijgt nul op het rekest. Larmore verklaart zich openlijk incompetent om iets concreets te melden. Hij stelt, zoals vele collega's, geen prijs op gesleutel aan zijn academische verziendheid. Toch zou een conferentie als deze juist een gelegenheid kunnen zijn voor de academie om naar buiten te treden en publiekelijk te laten zien wat geleerden te zeggen hebben over hedendaagse politieke en sociale kwesties. Conferenties als deze zouden de 'public space' moeten opzoeken en uitbreiden, in plaats van zich juist daarvoor af te schermen. Misschien dat theoretici zichzelf vaak onmachtig voelen iets te zeggen over concrete maatschappelijke kwesties, maar dat ligt voor politici niet veel anders.

Nu dan weer wat goed nieuws. Temidden van al deze somber stemmende academische exercities vallen de frivoliteit en originaliteit van de voordracht van Judith Shklar extra op. Het verhaal van Shklar, Professor of Government aan de Harvard University, is eigenlijk als enige geschikt om in het openbaar te worden voorgedragen. Toch spreekt ook zij over een geleerd onderwerp, namelijk scepticisme en Kants essay over de vraag wat Verlichting is. Zij beschrijft filosofen als Kant, Voltaire en Rousseau alsof het gaat om een groepje vrienden, vrienden van elkaar maar ook van haar zelf die een partijtje met elkaar ravotten. Zo'n impressie ontstaat vaak eenvoudig door iets andere woordkeuze, inventief gebruik van de taal, maar vooral ook door de bereidheid om verstikkende academische conventies maar te laten voor wat ze zijn en op zoek te gaan naar een eigen stijl om filosofische gedachten in uit te drukken. Shklars verhaal lijkt, in de terminologie van het turnen geformuleerd, op een vrije oefening, een genre dat zich duidelijk onderscheidt van het afwerken van verplichte figuren. Een kwestie van knappe academische choreografie - in dit geval dus ontworpen rondom het thema van de filosofische scepsis.

Scepticisme, vaak voortkomend uit religieuze twijfel, breidt zich als een olievlek uit, zodat al gauw op ieder terrein van het leven de twijfel zich heeft ingedrongen. Maar toch is voor iedere scepticus op een bepaald punt de maat vol. Twijfel is tenslotte geen levensstijl; het dagelijkse leven stelt bepaalde praktische eisen die het onmogelijk maken om volcontinu scepticus te zijn. David Hume bijvoorbeeld stelde zijn ontspannen dagelijkse leven op hoge prijs. Zijn leven met twijfel nam de vorm aan van een begrijpen van de eigen conventies en de bereidheid daarmee te leven een persoonlijke beslissing met politieke implicaties, namelijk instemming met en rechtvaardiging van de bestaande politieke situatie. Diderots strategie om twijfel binnen de perken te houden was zijn eclecticisme: verwerp ieder gangbaar geloof en gezag, en ontwerp dan een eigen filosofie voor persoonlijk gebruik. De eclecticus kijkt iets minder zwart dan de scepticus. De eclecticus behoudt een 'open mind', al verwacht hij daar niet erg veel van. Soms kan geloof ook nuttig zijn, sommige kennis kan tot praktische verbetering en vooruitgang leiden. Op bescheiden schaal, maar dat is beter dan niets (het niets

van de scepticus). Niet dat de eclecticus beter weet dan de scepticus wat goed of nuttig is en wat niet; de eerste leidt alleen een minder vernietigend en minder asociaal leven dan de laatste.

Voor zowel Hume als Diderot vormde scepsis bovenal een intellectueel probleem. Montesquieu prefereerde de scepticus wel boven de dogmaticus, maar meende tevens dat ook (of: zelfs) een scepticus tot despoot kan worden; een proces dat hij schilderde in zijn *Lettres Persanes*. Ondanks zijn honger naar informatie en zijn besef van relativiteit blijft de Perzische vorst Uzbek neerslachtig, wreed en zelfzuchtig; eigenschappen die weer bij hem boven komen wanneer hij verneemt dat zijn harem dreigt uiteen te vallen. Scepticisme is misschien niet slecht voor ons, maar we worden er ook niet evident moreel beter van. Twijfel was volgens Montesquieu wel bevorderlijk voor de wetenschap, zolang men een pragmatische houding aanneemt en zich niet door de filosofie tot wanhoop laat brengen.

Rousseau's twijfel sneed nog dieper; voor hem had scepticisme werkelijk geen grenzen. Het probleem was voor hem mede intellectueel, maar bovenal moreel. Hij zag in de vermogens van de rede juist de oorzaak van menselijke ellende. Lezen van teveel boeken leidt slechts tot twijfel en misnoedigheid, zoals hij zelf had kunnen vaststellen. Hij kwam tot de overtuiging dat twijfel in de ziel een luxe is, een voorrecht dat een kleine elite van geleerde, verlichte personen zich kan veroorloven.

Kant tenslotte probeerde om met zowel het intellectuele als het morele aspect definitief af te rekenen. Enerzijds weigerde hij om informatie te accepteren als medicijn tegen scepticisme, zoals Montesquieu's pragmatisme zou aanbevelen. Anderzijds weigerde hij ook om, zoals Rousseau, zijn dagelijkse plichten te verzaken vanwege morele wroeging. Zulke wroeging ontstaat volgens Kant wanneer men persoonlijke overtuigingen en morele plichten niet scherp van elkaar weet te scheiden. Zijn antwoord op het sceptische dilemma behelsde precies zo'n consequente interne verdeeldheid. Voor Rousseau was interne verdeeldheid een gruwel, een onaanvaardbare schizofrenie. Voor Kant was het een noodzaak. De waarde van twijfel werd voor hem bepaald door wat we er concreet mee doen; het kan nooit een excuus zijn om niet te handelen of zich te beklagen. Volgens Kant moet men zijn plicht als burger vervullen, ook als dat tegen de eigen morele overtuiging ingaat. Vervolgens moet men zich, via het medium van de publieke opinie, inspannen om verandering aan te brengen in de ongewenste situatie. Kortom, Kant geeft ons een politieke remedie voor de verscheurdheid in de ziel die door de twijfel is veroorzaakt. Dat onderscheidt definitief de Verlichtingsdenker Kant van de romantische Rousseau.

Gezegd moet worden dat ook Shklar er, zelfs met de hulp van Kant, niet helemaal uit kan komen. Het probleem van de scepsis blijft de filosoof hardnekkig achtervolgen. De Kantiaanse oplossing is ambivalent en formalistisch, en dus onbevredigend, maar de boodschap lijkt te zijn dat er ook niet veel beters voorhanden is.

Ondanks het gebrek aan een happy end kwam de voordracht van Shklar als geroepen voor de bezoeker van de conferentie die zich inmiddels geen raad meer wist

met de eigen twijfels over het academische metier waarin hij in een zonnig weekend was beland. De deugden die ik toeschreef aan de politieke filosofie schitterden op deze bijeenkomst weer door afwezigheid. In de Rousseauiaanse wanhoop kon ik mij ter plekke maar al te goed inleven. Het is moeilijk om aan het geleerde gezelschap niet de een of andere vorm van schizofrenie toe te schrijven.

Ik probeer te verzinnen hoe de geleerde bijeenkomst het best beschreven zou kunnen worden. Is dit een Kantiaans forum van de publieke opinie, of wellicht een 'company of critics'? Maar 'commitment', zoals Michael Walzer die eist van maatschappijcritici, lijkt hier een schaars goed. En om zo'n Conference nu alleen maar te zien als reünie of bron van vermaak gaat mij ook weer te ver. En volgens Kant, blijkt nu, kan ik ook niet gewoon de congrespapers onder mijn arm nemen en mij troosten met de gedachte dat ik een potentiële informatiebron met mij mee draag waaruit nog iets goeds kan voortvloeien. Dus hoe moet ik nu mijn gedachten bepalen? Moet ik zoals Hume maar gewoon mijn dagelijkse gang vervolgen, of zoals Diderot mij spoeden naar mijn volgende project, of zoals Montesquieu een onbekommerd vertrouwen stellen in een pragmatische benadering van de wetenschap?

Het loutere feit dat ik de Conference for the Study & C. bezocht heb, stelt mij dus voor een reëel filosofisch probleem, dat wil zeggen voor een probleem dat mijn denken en activiteiten direct beïnvloedt. Een probleem dat, zoals Foucault het formuleerde in zijn reactie op Kants essay over de Verlichting, de filosofische levensstijl betreft, het ethos van degene die probeert als filosoof te leven. Dit klinkt gevaarlijk wijds, maar toch gaat het om de concrete vraag naar de vormgeving van zowel filosofische overtuiging als filosofische twijfel. Ook voor mij zal de scepsis ergens halt houden, of, anders gezegd, op zodanige manier stollen dat ze een leefbare vorm blijft aannemen. Dit essay heet daarom een 'gmesgeval'. Het fixeert weer voor even de uitvloeiing van twijfel over wat filosofie te zeggen heeft.