

DE LAATSTE VRIJHEID[Ⓜ]

Frank van Dun

Ik neem deze gelegenheid graag te baat om terug te blikken op twee momenten in de ontstaansgeschiedenis van het filosofische libertarisme, het inzicht dat precies de menselijke *vrijheid van denken, wil en geweten* maakt dat het zinvol is te spreken over de mensheid en over algemeen menselijke waarden en normen. Na een verduidelijking van het begrip “filosofisch libertarisme” zal ik het hebben 1) over de ontdekking, in de Oudheid, van het onderscheid tussen werkelijkheid en realiteit, en daarmee samenhangend, het onderscheid tussen mening en waarheid, subjectieve beleving en objectieve kennis; en 2) over de middeleeuwse ontwikkeling van de begrippen “menselijke persoon” en “mensheid”. Daarna volgen nog enige opmerkingen over de prijs die wij betalen voor de verwaarlozing van dat inzicht.

Ik noem de *vrijheid van denken, wil en geweten* onze laatste of ultieme vrijheid omdat zij iedere menselijke persoon, dus ieder van ons, eigen is. Over die vrijheid kunt u zeggen, “Ik ben mijn vrijheid.” Niemand kan haar u ontnemen zonder u als persoon te vernietigen, ook wanneer hij erin slaagt uw *natuurlijke vrijheid van handelen en meningsuiting* aan banden te leggen of zelfs te vernietigen. Onze natuurlijke vrijheid van handelen en meningsuiting bestaat erin dat anderen onze natuurlijke persoonsrechten respecteren — maar dat hebben wij meestal zelf niet in de hand (als zelfverdediging van onze rechten al niet als misdrijf of fraude wordt bestraft). Omgekeerd, veel van wat wij vandaag ‘onze vrijheid’ noemen, bestaat erin dat wij straffeloos, op wettige wijze, via allerlei politieke en maatschappelijke mechanismen, de natuurlijke persoonsrechten van anderen kunnen negeren. Wij zijn geneigd anderen niet langer door de bril van het recht te zien maar nog enkel door de bril van de wet die ons door het politieke establishment wordt voorgeschreven en door toedoen van zijn onmisbare hefbomen, de ambtenarij, het onderwijs en de media van kindsbeen af dagelijks op de neus wordt gedrukt. Die zogeheten vrijheid is een symptoom van onze maatschappelijke heteronomie. Wat wij met onze vrijheid van denken, wil en geweten doen, is daaren-

tegen alleen een kwestie van zelfrespect en zelfcontrole, een uiting van persoonlijke autonomie of zelfbeschikking.

Spreeken over onze rechten is pas zinvol in het licht van onze vrijheid van denken, wil en geweten. Zij kenmerkt ons als “ethische subjecten” en meteen ook als “rechtssubjecten”. Zij maakt dat wij überhaupt rechten hebt. Zij maakt dat wij met recht en rede aanspraak kunnen maken op respect voor onze persoon en op vrijheid van handelen en spreken. Zij is wat ons onderscheidt van dieren en robots. Het heeft geen zin over andere menselijke vrijheden te praten of daar voor te pleiten, indien men die essentiële vrijheid ontkent of buiten beschouwing laat. Wie dat toch doet heeft geen reden om mensen te onderscheiden van en anders te behandelen dan dieren en robots.

Spijtig genoeg zijn er nu tal van lieden die precies die onderscheiden en daarmee ook de specifieke vrijheid van mensen ontkennen. “De mens is een aap. *Homo sapiens* is een diersoort. Wij zijn beesten. Waarheid en rede, vrije wil en geweten — allemaal onzin!” *Homobashing* is op de publieke fora van het onderwijs, de politiek, de media en het lezingencircuit een populaire sport geworden. Daarbij wordt vaak gesuggereerd dat “de wetenschap” (in het bijzonder de biologische evolutieleer en de zogeheten neurowetenschap) aangetoond heeft of op het punt staat aan te tonen dat de vrijheid van denken, wil en geweten, verre van een zware morele verantwoordelijkheid te impliceren, niet meer is dan een illusie. Blijkbaar kunnen zelfverklaarde “mensen van de wetenschap” aantonen dat zij en hun publiek willoze en gewetenloze illusionisten zijn, en dat het publiek hen precies daarom ernstig behoort te nemen.

Cultuur van de vrijheid*

Al te vaak wordt er over vrijheid gesproken alsof zij geheel en al buiten de mens staat. Bijvoorbeeld, veel libertarische argumenten voor de vrije markt komen hierop neer: zet de mensen in een vrije markt en dan gaat alles veel beter — dan zorgt de “onzichtbare hand van de markt” ervoor dat ieders handelen uit eigenbelang uiteindelijk iedereen ten goede komt. Dat klinkt alsof het de markt is die de mensen vrij en beter maakt, terwijl het vrijmaken en vrijhouden van de markt en het respecteren van

de omgangsvormen die haar kenmerken toch mensenwerk is. Dat werk vereist ook dat mensen bereid zijn de regels van vrij economisch verkeer en vrij samenleven te respecteren en desnoods af te dwingen. Om welke regels gaat het dan? Kunnen wij erop rekenen dat in een wereld waarin het eigenbelang de enige drijfveer is een vrije marktsamenleving als het ware spontaan, in een louter evolutionair proces, tot stand komt? De geschiedenis geeft daarvoor weinig aanwijzingen. Ook louter theoretisch beschouwd is het helemaal niet evident is dat mensen elkaars vrijheid gaan respecteren, zelfs als het waar zou zijn (wat zeker niet het geval is) dat zij er allen op uit zijn hun eigen vrijheid te vrijwaren en te maximeren. Waar zou het motief vandaan komen om alleen marktconforme regels te respecteren en af te dwingen, om niet te profiteren van misdaad, bedrog, valsmunterij en dergelijke, om alleen maar de kant van “eerlijke, goedaardige lieden te kiezen ongeacht de kosten die daaraan verbonden zijn? Kunnen wij erop rekenen dat wie dwangmacht heeft uit eigenbelang de vrijheid van anderen zal respecteren? Gaat wat Adam Smith zei over individuele (dat wil zeggen, vrijwel machteloze) bakkers, brouwers en slagers¹ ook op voor beroepsverenigingen², politieke partijen, pressiegroepen, a fortiori voor privé-milities en *protection rackets*? Wie macht heeft om regels af te dwingen heeft ook de mogelijkheid dat heel selectief te doen, zoals het hem uitkomt. Hij heeft de mogelijkheid zijn macht opportunistisch of strategisch te gebruiken en dus ook te misbruiken. Die mogelijkheid bestaat ongeacht of we bij het woord ‘machthebbers’ denken aan bende-leiders, vorsten, staten of grote naamloze vennootschappen, of aan kartels of syndicaten daarvan. Zij bestaat of we ons voorstellen dat macht uit de loop van een geweer komt of uit een systeem van onderwijs, indoctrinatie en propaganda.

Het woord ‘misbruik’ geeft aan dat wij geneigd zijn machtsmisbruik te onderscheiden van juist gebruik van macht, en dus ook misbruik van vrijheid en juist gebruik van vrijheid. Hoe kan *eigenbelang* echter onderscheid maken tussen *juist* en *onjuist*, tenzij die woorden niet meer betekenen dan *goed voor mij* of *niet goed voor mij* — of tenzij het woord ‘eigenbelang’ staat voor *objectief eigenbelang* met uitsluiting van *subjectief eigenbelang*?

Klaarblijkelijk heeft vrijheid een ethische dimensie die zich niet laat herleiden tot een beschrijving van de werking van het

ene of het andere “gedragssysteem” — een dimensie die om het even welk systeem van regels overstijgt omdat zij te maken heeft met beginselen, waarden en normen die wezenlijk met het mens-zijn verbonden zijn. Over die ethische dimensie van vrijheid gaat mijn verhaal. Samenleven in vrijheid veronderstelt echter niet alleen een theoretische bepaling van een ethiek van de vrijheid maar ook en vooral dat die ethiek diep doordringt in het dagelijkse leven en werken van een grote meerderheid van mensen. Samenleven in vrijheid veronderstelt dus — vergeef mij het sociologenjargon — een *institutionalisering* van de ethiek van de vrijheid, mogelijk zelfs een instituut dat specifiek tot doel heeft de beginselen, waarden en normen die wezenlijk met het mens-zijn verbonden zijn te propageren, en dat voldoende aanzien geniet om dat ook effectief te doen.

In de Europese context was de Kerk (eerst alleen de Katholieke Kerk, daarna een veelheid en verscheidenheid van christelijke kerken) lange tijd een instituut van dien aard. Dat is niet langer het geval. De vraag is dan, welk instituut vandaag klaar staat om het filosofisch libertarisme en zijn uitwerking in het dagelijkse leven en werken te verdedigen. De Staat? Maar de Staat, dat wil zeggen de organisatie van de macht van mensen over mensen, is geen instituut van vrij samenleven, en kan dat ook niet zijn.³ Ook dat is een deel van mijn verhaal.

Filosofisch libertarisme

De term ‘libertarisme’ was oorspronkelijk niet een naam voor een al dan niet met economische argumenten doorspekte politieke theorie. Hij stond voor de erkenning van de menselijke wilsvrijheid, het vermogen van mensen om naar inzicht en rede te handelen.

Voor het filosofische libertarisme gaan wil en rede samen. Er is geen redeloze wil. Er is wel redeloos, al dan niet calculerend begeren, maar dat is geen uiting van wilsvrijheid. Omgekeerd, er is geen willoze rede. Wie niet wil denken zal niet denken, want denken is doordenken en nadenken. Dat gaat niet vanzelf. Niets dwingt ons na te denken — dat is overigens een vermoeiende, vaak frustrerende, soms zelf pijnlijke activiteit. Menigeen krijgt er hoofdpijn van. Zoals Bertrand Russell ooit schreef, “Many people would sooner die than think — in fact, they do.” Wij moeten willen nadenken om na te denken.

Wilsvrijheid komt tot uiting in de wil te doen wat juist is, in het volle besef van de kosten, de *opportunity costs*, die daaraan verbonden zijn. Vrijheid van denken komt tot uiting in de wil het denken op het pad van waarheid, logica en rede te houden, in het volle besef dat denksubstituten en excuses om niet na te denken gemakkelijk te verkrijgen zijn. Gewetensvrijheid manifesteert zich in de wil te oordelen volgens objectieve waarden, in het volle besef dat er altijd wel mensen zijn die proberen u hun subjectieve waarden aan te praten. Kortom, vrijheid veronderstelt besef van het onderscheid tussen *juist* en *onjuist*, *terecht* en *onterecht* — en dat is wat anders dan het onderscheid tussen *gemakkelijk* en *moeilijk*, *goed* en *slecht*, *aangenaam* en *onaangenaam*, *nuttig* en *onnuttig*, en dergelijke. Vrijheid veronderstelt dus ook het besef dat niet elk waardeoordeel een kwestie van smaak of subjectieve voorkeur is.

De vrijheid van denken, wil en geweten wordt vaak verward met keuzevrijheid en meningsvrijheid. Keuzes en meningen zijn echter niet specifiek menselijk. Het is niet moeilijk bij dieren analoge verschijnselen vast te stellen, of robots te maken die keuzes maken en meningen spuien. Keuzes en meningen kan men ook relatief gemakkelijk manipuleren met fysische stimuli — de *incentives* die zo populair zijn in de gedragswetenschappen en hun toepassingen in het management van politieke en andere maatschappijen. Het denken, de wil en het geweten zijn echter, in een hierna te definiëren zin, *absolute waarden*, die zich niet laten manipuleren. Men kan ze aanvaarden en proberen ze waar te maken, of men kan ze miskennen of verwaarlozen.

Omdat wilsvrijheid en gewetensvrijheid strikt endogene vermogens zijn, eigen aan menselijke personen, kan men ze niet verzwakken of vernietigen zonder de persoon zelf te verzwakken of te vernietigen. Een mens zonder wilsvrijheid is een zombie, een mens zonder gewetensvrijheid is dat ook. Zo iemand heeft geen keuze tussen wat zijn rede hem voorhoudt en wat hij begeert. Maar niet alle mensen zijn zombies. Uit de afwezigheid van *uitingen* van wils- of gewetensvrijheid kunnen wij niet de afwezigheid van wils- of gewetensvrijheid afleiden. Veel mensen beseffen wel dat er alternatieven zijn, dus dat zij keuzes maken en niet anders kunnen dan keuzes maken, maar zij maken die keuzes zonder veel aandacht te besteden aan de vraag of het de juiste keuze is. Zij maken een keuze maar niet met een vrije wil

of een zuiver geweten. Voor hen is de gemakkelijkste keuze, de weg van de minste weerstand, bijna altijd goed genoeg. Bij het maken van “publieke keuzes” nemen velen genoeg met het volgen van de heersende mening, de nieuwste mode, of met andere uitingen van kuddegedrag.

Wilsvrijheid en gesprekvaardigheid

Denken, wil en geweten zijn specifiek menselijk en niet extern aanstuurbaar. Zij openbaren zich voor alles in argumenterende en onderhandelende gesprekken, waar mensen elkaar persoonlijk aanspreken, zich tegenover elkaar verantwoorden, en zich ertoe verplichten zichzelf en elkaar ernstig te nemen.⁴

De studie van de wereld van gesprekvaardige mensen (*personen*) en in het bijzonder van mensen in gesprek is het domein van de menswetenschappen. In een rechtsgeding kunnen objecten, dieren, potentiële personen en ex-personen geen partij, rechter, aanklager, beschuldigde of getuige zijn — dat moeten personen zijn. Zij kunnen evenmin opponenten zijn in wetenschappelijke, filosofische, ethische of theologische discussies. Samen met discussies over recht en onrecht zijn dat de traditionele paradigma's van het argumenterende gesprek. Voor een econoom zou het vanzelfsprekend moeten zijn dat kopen en verkopen, huren en verhuren, krediet geven en schulden aangaan, zich borg stellen, en dergelijke, handelingen zijn van personen, geen gedragingen van dieren, planten of foetussen. De handelingen die het formele object van de economische menswetenschap uitmaken komen tot stand in de context van het onderhandelende gesprek en zijn vaak aanleiding voor discussies over ethische en juridische beginselen.

Gesprekken kunnen wij niet herleiden tot louter fysische, fysiologische, neurologische of psychologische processen of interacties. Menswetenschappen zijn wetenschappen van het handelen en spreken van menselijke personen. Zij zijn geen gedragswetenschappen. De gesprekken die gedragswetenschappers onder elkaar voeren en die occasioneel uitmonden in gedragswetenschappelijke kennis kunnen wij alleen in de menswetenschappen bestuderen, niet in de gedragswetenschappen zelf.

Noch in de dierenwereld noch in het universum van de elementaire deeltjes vinden wij ook maar enig spoor terug van het gesprek. Het veelvuldig gebruik van het trendy woord

‘communicatie’ verandert daar niets aan. Communicerende vaten zijn geen vaten in gesprek, communicerende bijen geen bijen in gesprek, communicerende zenuwcellen geen zenuwcellen in gesprek. Communicatiespecialisten zijn vaker meesters in de kunst van het verleiden en misleiden met woorden, beelden en geluiden dan meesters in de kunst van het gesprek.

Het gesprek is een uniek menselijk verschijnsel. Het is meer dan alleen maar een uiting van taalvaardigheid. De wetgever, ambtenaar, officier of manager die richtlijnen of bevelen geeft, of de lesgever of komiek die zijn publiek al dan niet met succes vermaakt, getuigt van taalvaardigheid. Hij treedt evenmin in gesprek met zijn onderdanen, ondergeschikten of toehoorders als een dierentemmer die woorden gebruikt om poedels door hoepels te doen springen.

Primaire substanties van het denken

In de definitie van de vrijheid van denken, wil en geweten heb ik woorden gebruikt zoals ‘juistheid’, ‘waarheid’, ‘recht’, en ‘rede’. Zij staan, overigens samen met ‘denken’, ‘wil’ en ‘geweten’ en nog andere termen uit de filosofische antropologie, voor zogeheten *primaire substanties van de rede*, van het denken.⁵ Die danken hun naam aan het feit dat zij onmisbaar zijn voor het denken. Hun ondenkbaarheid is ondenkbaar. Ook het gesprek is een primaire substantie van het denken. Denken is immers wezenlijk een methodische aaneenschakeling van vragen en antwoorden — een dialoog. In het zogeheten *monologische* denken treedt de denker in een argumentatief gesprek of discussie met zichzelf. Dat betekent dat ook dingen als “vragen” en “antwoorden” en de evenwaardigheid van “u” en “ik” als gesprekvaardige wezens primaire denksubstanties zijn.

Parmenides en de weg van de waarheid

De idee van primaire denksubstanties gaat helemaal terug tot de aanvang van de Westerse wijsbegeerte. Al in de zesde eeuw voor Christus stelde Parmenides de vraag “Is het of is het niet?”, waarin ‘het’ staat voor om het even wat voorwerp van gesprek of deliberatie kan zijn. Wij kennen die vraag nu nog als de beroemde zin uit het omvangrijke oeuvre van William Shakespeare, “To be or not to be — that’s the question.” In zijn

geschrift *De weg van de waarheid* beantwoordde Parmenides haar als volgt:

Wie de waarheid zoekt mag zich niet door veelervaren gewoonte laten dwingen een beroep te doen op het verblinde oog, het suizende oor of de tong. Hij moet integendeel een beroep doen op zijn logos, zijn redeneervermogen, om de omstreden vraag te beslechten die ik heb opgeworpen.

Alleen met onze rede kunnen wij oordelen of iets is of niet is, waar of onwaar, recht of onrecht, goed of kwaad. Noch empirische argumenten (het verblinde oog, het suizende oor) noch gezagsargumenten (de tong) leiden tot een juist oordeel, tenzij zij de toets van de rede kunnen doorstaan. Het zijnde (het *reële*) is het denkbare, het begrijpelijke — en omgekeerd. Iets is reëel in de mate waarin het denkbaar en dus redelijkerwijs begrijpbaar is. In die zin zijn *denken* en *zijn* equivalent. Het gaat dan wel om denken in de strikte, logische zin van het woord, niet in de zin waarin ‘ik denk’ synoniem is met ‘ik meen’ of ‘ik stel mij voor’.

Waarheid, het *juiste* antwoord op een vraag, willen zoeken of niet willen zoeken — dat is een keuze die wij moeten maken. Wij kunnen echter alleen met onze rationele vermogens *oordelen hoe* wij dat moeten doen en *wat* wij als waar moeten erkennen. Het doel en de methode, zijn ons niet gegeven, worden ons niet door enige fysisch werkende kracht opgedrongen. Zij zijn het voorwerp van een keuze. Zodra wij ons van die keuzemogelijkheden bewust zijn en ons afvragen *welke* keuze wij behoren te maken en *hoe* wij die behoren te maken, blijkt slechts een antwoord denkbaar dat verenigbaar is met ons besef van de betekenis van die vragen. Wij dienen waarheid te willen zoeken en wij dienen dat goedgevoel, gewetensvol te doen. Andere antwoorden zijn, in de strikte zin van het woord ‘denken’, ondenkbaar.

Wie die vragen ontwijkt, of wie ze niet ernstig neemt, verliest zich op wat Parmenides *de weg van de mening* noemde. Die weg leidt in het beste geval naar wat Parmenides “bedrieglijke kosmologische constructies” van de werkelijkheid noemde. De werkelijkheid is al wat op ons lichaam inwerkt, in het bijzonder wat zich via onze zintuigen aan ons openbaart. Zij is wat ons heen en weer drijft op de weg van de mening. Wij kunnen haar

ervaren, maar dat is niet hetzelfde als de realiteit die zich slechts in ons denken aan ons openbaart. Realiteit en werkelijkheid zijn twee heel verschillende dingen.

De weg van de waarheid is die van logisch, rationeel of objectief denken — denken volgens de aan het denken eigen normen van correct denken. Dat is niet het psychische of neurologische verschijnsel van allerlei op en in het lichaam werkende krachten die meningen, herinneringen, gedachten, voorstellingen of associaties daarvan opwekken. Het is dus niet het zogeheten ‘subjectieve denken’, dat bij mensen wellicht complexer is dan bij dieren en machines maar overigens niet fundamenteel verschilt van de werking van dierlijk bewustzijn en machinale *data processing*. Het subjectieve denken behoort geheel tot *de weg van de mening*, dus tot de vluchtige sfeer van de werkelijkheidservaring. Het stoort zich niet aan contradicties omdat er van een contradictie alleen sprake kan zijn waar over hetzelfde object onverenigbare dingen worden gezegd. Doordat echter geen twee mensen dezelfde plaats in de werkelijkheid bekleden, is de werkelijkheid waar de ene mens over spreekt nooit exact dezelfde werkelijkheid waar anderen over spreken. Doordat iemands werkelijkheidservaring bovendien ook nog van het ene moment tot het andere verandert, is de werkelijkheid waar hij het op het ene moment over heeft nooit de werkelijkheid waar hij het op een ander moment over heeft.

Over de werkelijkheid als zodanig kunnen wij dus niet logisch nadenken. Zij heeft geen identiteit. Zoals een oudere tijdgenoot van Parmenides, Heraclitus (bijgenaamd “de duistere”), het wellicht zou gezegd hebben: haar identiteit is dat zij geen identiteit heeft. “Πάντα ῥεῖ. Alles vervloeit als een stroom. Wij kunnen geen twee keer in dezelfde stroom baden.” Cratylus, naar verluidt een van Plato’s leermeesters, ging verder. Wij kunnen zelfs niet eenmaal in een stroom baden, want een stroom is niets anders dan verandering. Wij kunnen niets kennen, want zelfs onmiddellijke kennis is op het moment zelf voorbijgestreefd. Wij kunnen niet zinnig spreken omdat de betekenis van woorden al veranderd is voor wij ze uitgesproken hebben, a fortiori voor wij een zin hebben kunnen afmaken.

Voor Heraclitus zelf was dat nihilisme een brug te ver. Voor hem was de veranderlijkheid en onbestendigheid van de waarneembare werkelijkheid slechts een consequentie van de veelheid van menselijke, subjectieve standpunten. Vanuit een

niet partieel (*goddelijk*) standpunt is de werkelijkheid niets anders dan de uitwerking van een allesomvattende wetmatigheid, die hij *Λόγος* noemde en die dus de realiteit, de denkbaarheid, van de wereld waarborgde. Het wetmatige is immers wat in overeenstemming is met het weten, wat volgens de maat van het weten verloopt. De oorspronkelijke betekenis van ‘wet’ is inderdaad *wat geweten is*. In die betekenis spreken wij over de wetten van de fysica en over de natuurlijke wetten van het mens-zijn. Anders dan de veranderlijke ervaringen, die onvermijdelijk subjectief zijn en van mens tot mens, van moment tot moment verschillen, is de *logos* voor alle mensen dezelfde en dus gemeenschappelijk. Alleen het besef van de realiteit van een onze subjectiviteit overstijgend perspectief kan ons redden van de verdrinkingsdood in de wervelstroom van werkelijkheids-ervaringen. Heraclitus kwam echter niet verder dan die vaststelling. Een manier om dat realiteitsbesef methodisch te ontwikkelen vinden wij bij hem niet.

Wat mensen op de weg van de mening niet kunnen vinden is enige realiteitszin. Alleen de weg van de waarheid leidt tot inzicht in de *realiteit* der dingen — en dat is wat anders dan ervaring van hun *werkelijkheid*. Sterker nog, alleen de weg van de waarheid leidt tot het inzicht dat er niet alleen werkelijke dingen zijn, maar ook reële dingen; niet alleen fysische maar ook metafysische dingen, in het bijzonder de primaire denksubstanties. Van die metafysische dingen gaat geen eigen werking uit. Zij hebben geen fysisch effect. Zij zijn evenmin aan fysische werkingen onderhevig. Daardoor zijn zij, en met hen ook de realiteit, niet manipuleerbaar. De werkelijkheid is echter wel manipuleerbaar, want fysische krachten kunnen door andere krachten tegengewerkt, afgewend en vernietigd worden.

De primaire denksubstanties zijn niet lokaliseerbaar in enig tijdruimtelijk coördinatenstelsel. In die zin van ‘bestaan’, bestaan zij dus niet. Zij bestaan echter wel in de zin van het Latijnse ‘exsistere’ (cf. Engels *to exist*, Frans *exister*), dat *zich openbaren*, *tevoorschijn treden* betekent, hetzij als zintuiglijke verschijning, hetzij als een inzicht dat zich aan het intellect openbaart, zoals wanneer een wiskundige inziet dat een mathematische bewering waar moet zijn of niet waar kan zijn. De primaire denksubstanties openbaren zich uitsluitend in het denken aan de denker. *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*—en wat

voor waarheid geldt, geldt ook voor de andere primaire substanties van het denken.

Die primaire substanties zijn hun eigen begrip. Object en begrip van het object vallen samen. *Waarheid* is het juiste waarheidsbegrip. *Recht* is het juiste rechtsbegrip. Enzovoort. De primaire substanties zijn wat zij zijn en meteen ook wat zij behoren te zijn. Zij worden daarom ook wel absolute waarden genoemd.

Het is duidelijk dat zij geen plaats hebben in het moderne door de natuurwetenschap bepaalde wereldbeeld, dat louter een werkelijkheidsbeeld beoogt te zijn. De natuurwetenschap erkent maar een enkele primaire substantie, *fysische kracht* — en dat is geen substantie van het denken. Wat aan het begrip “fysische kracht” beantwoordt is zelf geen begrip. Maar ook de natuurwetenschap kan niet zonder begrippen van juistheid, waarheid, logische geldigheid, en dergelijke. Wij zien beoefenaars van de natuurwetenschap graag als bedachtzame, wilsvrije, gewetensvolle personen, bewust van hun ethische en juridische aansprakelijkheid en verantwoordelijkheid. Ook voor haar geldt dat alleen de kritische rede de juistheid van een stelling kan bevestigen of ontkennen. Alleen maar rapporteren wat men waarneemt, levert geen kennis, geen wetenschap op.⁶

De religie van de rede

Via Plato, de neoplatonici van de eerste eeuwen van onze jaartelling, de vroege Kerkvaders en vooral Sint Augustinus bereikte de filosofie van de weg van de waarheid uiteindelijk het westelijke deel van het christendom. Die filosofie was echter nog lang niet afgerond in een logisch sluitend geheel. Zij was als een indrukwekkend gewelf dat nog in de steigers stond en waarvoor nog geen sluitsteen gevonden was. De sluitsteen werd ons pas in de elfde eeuw aangereikt en wel door een nederige monnik, Anselmus van Bec, nu vooral bekend als Anselmus van Canterbury.⁷

In de periode tussen de val van het West-Romeinse Rijk en het einde van de “Duistere eeuwen” had het intellectuele leven in wat nu Europa heet op een wel heel laag pitje gestaan. Van filosofie was er nauwelijks sprake. Theologie bleef beperkt tot commentaren op Bijbelse passages en bepaalde leerstukken van laatklassieke Christelijke auteurs, vooral Augustinus. Anselmus

bracht daarin verandering. Hij introduceerde een nieuwe methode, die wij als rationalistisch en als een appel aan het “gezond verstand” mogen bestempelen. Hij omschreef haar als volgt:

Sommige broeders hebben mij vaak en met aandrang gevraagd dat ik voor hen zou opschrijven in de vorm van een meditatie wat ik met hen in niet-technische bewoordingen besproken had over nadenken over het goddelijke wezen. Zij stelden als voorwaarde voor die meditatie — meer in overeenstemming met hun eigen wensen dan met de haalbaarheid van de opdracht of mijn bekwaamheid om haar tot een goed einde te brengen — dat ik mijn argumenten niet zou baseren op de Heilige Schrift, maar dat ik beknopt, in een onopgesmukte stijl en met gemakkelijk te volgen argumenten zou bewijzen wat de rede voor noodzakelijk houdt en wat evidente waarheid aantoot, wat ook de conclusies van die argumenten mogen zijn...

Ik heb de taak op mij genomen. Ik verwachtte echter dat wat ik zou zeggen alleen bekend zou zijn aan hen die mij om uitleg verzocht hadden. Ik verwachtte ook dat zij er niet veel tijd voor nodig zouden hebben om mijn poging met minachtende kritiek te overstelpen en haar als nagenoeg waardeloos van de hand te wijzen.

Geen gezagsargumenten ontleend aan de Bijbel, ook niet aan de Kerkelijke Traditie, Augustinus, of enige andere autoriteit — “Nullius in verba”⁸ had zijn methodisch devies kunnen zijn. Voor Anselmus telde alleen de rede. Dat was dan wel niet de bekrompen, calculerende *zweckrationale* rede van de moderne tijd die alleen technische optimaliseringvraagstukken aankan, maar wel het klassieke oordelende *wertrationale* vermogen om door te dringen tot de realiteit der dingen. Anselmus was de eerste vrijdenker — niet in de platvloerse betekenis van een Godloochenaar, maar wel in de betekenis van iemand voor wie vrijheid van denken niets anders is dan zuiverheid van denken. Vrijheid van denken vereist strikte onderwerping aan de inherente normen van de logica, de waarheid en de andere primaire substanties van het denken zelf. Dat is geen contradictie of paradox maar een bevestiging van de autonomie van de rede.

Voor Anselmus was strikte zelfdiscipline een essentiële voorwaarde voor vrijheid, overigens ook op andere vlakken dan de vrijheid van denken. Losbandigheid, a fortiori systematisch libertinisme, is weliswaar een uiting van de vrijheid van handelen maar niet van persoonlijke vrijheid. Volmaakt en duurzaam vrij samenleven vereist van iedereen volmaakte

zelfdiscipline, strikte onderwerping aan de inherente normen van de persoonlijke vrijheid zelf. Waar die zelfcontrole in gebreke blijft is vrijheid overgeleverd aan externe bewakers, in het beste geval van opvoeders die zelf de kunst van de zelfcontrole meester zijn, maar meestal aan de willekeur van machthebbers of slimme opportunisten.

Het Godsbegrip

Anselmus slaagde erin aan te tonen dat alle primaire substanties van het denken wezenlijk congruent moeten zijn, omdat zij alle implicaties zijn van hetzelfde begrip, namelijk “dat groter (dat wil zeggen, *reëler*)⁹ dan wat niets denkbaar is.” Dat was zijn Godsbegrip. God is dus zelf een primaire substantie van het denken en wel de omvattende logische en dus ook zijnsgrond van alle primaire substanties van het denken. Hij bestaat niet als een verschijnsel in tijd of ruimte, maar als iets wat zich aan ieder denkend mens in zijn denken openbaart. Bovendien manifesteert Hij zich in het denken niet als louter subjectieve verbeelding maar als objectieve (voor iedere denker identieke) realiteit.

Dat was het beroemde Godsbewijs van Anselmus, dat dus niets te maken heeft met Gods werkelijkheid, empirische waarneembaarheid of detecteerbaarheid. Het bewijs komt neer op deze argumentatie: “Als er iets reëel is dan is God reëel, want Hij is reëler dan wat niets denkbaar is.” Anders gezegd, wie de realiteit van God ontkent, ontkent dat er ook maar iets reëel is. Dat niets reëel is, is echter in absolute zin ondenkbaar, en dus is de realiteit van God onloochenbaar. Kortom, het is of God of niets.

Het Godsbegrip van Anselmus maakte het mogelijk al de primaire substanties (*rede, wil, waarheid, recht, vrijheid, geweten* en dergelijke) samen te brengen in een sluitend, zelfdragend geheel. Mensen kunnen daar in participeren door hun rede, wilsvrijheid en gewetensvrijheid — althans voor zover zij aandacht willen schenken aan de primaire denksubstanties en zich de inherente normativiteit en respectabiliteit ervan ter harte willen nemen. Zij zijn “giften van God” die men niet kan terugsturen “naar afzender”. Men kan ze echter wel, naar eigen keuze, goed, minder goed of helemaal niet gebruiken.

Congruentie van primaire denksubstanties

De primaire substanties zijn dus onderling essentieel identiek. De weg van de waarheid is tevens de weg van de rede, van het recht, de vrijheid, enzovoort. Als dat niet het geval zou zijn dan zaten we pas goed in de ellende. Als bijvoorbeeld “waarheid”, “recht” en “vrijheid” niet wezenlijk identiek zijn dan zou waarheid slavernij of onrecht kunnen zijn, en recht of vrijheid een leugen. Dan zou een rechter een wetenschapsbeoefenaar terecht als een misdadiger kunnen veroordelen om geen andere reden dan dat hij de waarheid zoekt. Omgekeerd, een wetenschapsbeoefenaar zou iemand terecht belachelijk kunnen maken als een dwaas om geen andere reden dan dat hij recht of vrijheid zoekt. Als die wetenschapper consequent zou zijn, dan zou hij zichzelf terecht een onnozelaar moeten noemen om geen andere reden dan dat hij de vrijheid zoekt in eer en geweten een populaire hypothese ter discussie te stellen. Maar even goed zou hij zich terecht met de gedachte kunnen troosten dat consequent, contradictieloos redeneren hoe dan ook een illusie is. Het Godsbegrip van Anselmus sloot dergelijke drogredenen a priori uit. Vakspecialistische rationalisering is nooit beslissend. Wij dienen ze naar best vermogen in het licht van de gehele realiteit te beoordelen.

Zonder de wezenlijke congruentie van de primaire substanties is het onmogelijk ook maar iets als onjuist of onterecht te beschouwen en dat oordeel te verantwoorden in een gesprek met andere mensen die vanuit een andere invalshoek redeneren. Wat moeten we dan nog met woorden als ‘vrijheid’ en ‘rede’? Sommigen antwoorden dat dingen hoe dan ook niet zijn *wat zij zijn* maar wat *men zegt dat zij zijn*. Dat is helaas de leer waarin rechtenstudenten nu al meer dan honderd vijftig jaar lang geïndoctrineerd worden. Die leer gaat ongeveer als volgt:

Wij gebruiken het woord ‘recht’, hoewel er niets is dat er aan beantwoordt. Iedereen kan er om het even welke betekenis aan geven. Dat zijn dan louter subjectieve meningen, mogelijk boeiend maar irrelevant voor de doeleinden waar we het woord ‘recht’ voor gebruiken. Daarom houden wij ons enkel bezig met gewichtige meningen, de meningen waar gewichtige mensen achter staan die over de autoriteit en de middelen beschikken om hun meningen te doen gelden. Vroeger waren daar ook meningen bij die van oudsher onder het volk leefden en die men dan met woorden als ‘rechtsbewustzijn’, ‘zedes en gewoonten’ of ‘gewoonterecht’ aanduidde, maar de maatschappelijke controle over de meningsvorming is nu zo ver gevorderd, zo

systematisch uitgewerkt dat we daar niet langer hoeven bij stil te staan. Het recht is dus wat men zegt dat het is, en die “men” zijn uiteindelijk zij die het in de maatschappij voor het zeggen hebben.

Vanuit de rechtsfaculteiten heeft die leer zich geleidelijk verspreid naar andere disciplines. Hoe vaak horen wij niet dat wetenschappelijke waarheid niets anders is dan de consensus van de deskundigen? De filosofie van Anselmus liet echter geen ruimte voor dergelijke nominale en conventionele constructies. Zij kunnen een socioloog, psycholoog of historicus boeien, maar vanuit filosofisch oogpunt zijn zij niets anders dan verschijnselen op de weg van de mening.

Intelligentie en zelfcontrole

Andere belangrijke consequenties van de filosofische theologie van Anselmus waren de verwerping van de ideeën van een schepping [van materie en materiële dingen] uit het niets en van Gods fysieke almacht. De gebruikelijke, naïeve interpretaties van die ideeën waren strijdig met de rede en dus met het Godsbegrip. Het kwam er dus voor hem op aan, de uitdrukkingen “schepping uit het niets” en “Gods almacht” zo te interpreteren dat zij niet langer strijdig zijn met de eisen van de rede. Voor Anselmus was God het scheppende beginsel van objectief denken en van de realiteit die zich daarin openbaart, niet de maker van de materie. Met betrekking tot de fysische, materiële werkelijkheid volgt daaruit dat alleen mensen “Gods werk” kunnen doen — maar dan moeten zij zich wel strikt houden aan de absolute waarden, de absolute normativiteit van de primaire denksubstanties, die het wezen van God uitmaken. Zonder haar te noemen, gaf Anselmus hiermee een filosofische grondslag voor de rol van de Kerk als de aardse behoedster van de hoogste waarden, het institutionele geweten van de mensheid.

Zijn interpretatie van de uitdrukking ‘Gods almacht’ was *perfecte zelfcontrole*, dus een absoluut vrije wil en een absoluut zuiver geweten. De almacht van God is Zijn onvermogen en onwil om ook maar iets te doen wat Zijn persoonlijke perfectie aantast. Anders zou Hij immers niet groter of reëler zijn dan wat niets anders denkbaar is. Mensen zijn niet almachtig. Zij geven vaak genoeg toe aan verlokkingen en verleidingen, aan drogredenen en wensdromen, waardoor zij op den duur de controle over hun leven dreigen te verliezen. De vrijheid van denken, wil en geweten wordt dan een te zware last om te

dragen. Al te vaak bezwijken mensen voor de druk van hun omgeving; zij onderwerpen zich aan de macht van het moment.

Met zijn strikte scheiding van het reële en het werkelijke opende Anselmus de weg voor de natuurwetenschappelijke studie van de fysische werkelijkheid, voor zover die niet van menselijke makelij is, als een volledig van God gescheiden en te onderscheiden spel van krachten. Er zou echter nog bijna een half millennium voorbijgaan vooraleer de natuurwetenschappen echt van de grond kwamen.

Een ander en onmiddellijk relevant gevolg van de scheiding van het reële en het werkelijke was dat God geen partij, en zeker geen partijleider, in enige aardse machtsstrijd kon zijn. God was de onpartijdige *rechter* van het laatste oordeel, dat pas aan het einde der tijden geveld wordt. Jongelingen die zich geroepen voelden deel te nemen aan de eerste kruistocht en Anselmus om raad vroegen, kregen van hem het advies “de vrede van het Hemelse Jeruzalem” te verkiezen boven “het bloedbad van het aardse Jeruzalem”. Dat de paus zelf tot de kruistocht opriep, was voor Anselmus geen reden om zijn mening te herzien.

Vrije wil

Als eerste wist Anselmus de wils- en gewetensvrijheid van de mens naadloos te integreren in de filosofie van de weg van de waarheid. De vrije wil is de wil het juiste te doen omdat het juist is, hoezeer dat ook tegengewerkt wordt door de werkelijkheid van verleidingen en de vrees voor onaangename consequenties. “Vrije wil” betekent hetzelfde voor God en voor mensen. God is echter zuivere primaire substantie en als zodanig immuun voor dwang, druk, verleidingen, gemoedsaandoeningen en misleidende kosmologische constructies of rationalisering. Hij hoeft niet te kiezen tussen juist enerzijds, en prettig, leuk, aangenaam of nuttig anderzijds. Dat ligt bij mensen anders.

De mens is voor Anselmus een *animal rationale*, een *animal rationis capax*. Hij is een dier met een specifiek soort intelligentie, het vermogen zich de vraag te stellen of wat hij doet, zegt, denkt of meent wel de toets van de rede kan doorstaan in het licht van de onmiskenbare realiteit en congruentie van de primaire denksubstanties. Dat is een intelligentie van een geheel andere soort dan die welke dieren in staat stelt op klaarblijkelijk min of meer efficiënte wijze te jagen, te overwinteren, hun genen te propageren, en dergelijke.

Anselmus ontkende niet dat dieren een soort van spontaan werkende utilitaire intelligentie bezitten. Hij ontkende wel dat menselijke intelligentie zich daartoe beperkt. Utilitaire overwegingen en afwegingen zijn onmisbaar voor mensen, maar het utilitarisme, dat geen andere overwegingen en afweging erkent, is een verloochening van wat mensen tot mensen maakt.¹⁰ Het mensbeeld van Anselmus liet geen ruimte voor die herleiding van het menselijke tot het dierlijke, het organische en a fortiori het mechanische — en dus evenmin voor de herleiding van de mensheid tot een met wetenschappelijke technologie te manipuleren massa.

Door hun vrije wil ligt het binnen het vermogen van mensen niet als beesten te willen leven, ook al zijn zij in tal van opzichten inderdaad beesten. Zij zitten ergens tussen God en dier. Daar dienen zij hun evenwicht te zoeken tussen het juiste (*rectitudo*) en het utilitaire (*commodum*), want menselijkheid is de verzoening van het rationele en het lichamelijke.¹¹ Waar dat evenwicht ligt, daarover kan echter alleen de rede oordelen, want het lichaam oordeelt niet. Dat is precies het specifieke van de *condition humaine*. Het is wat mensen de mogelijkheid geeft bewust gewetensvol te leven. Verwijder een van die polen, de goddelijke *rectitudo* of het dierlijke *commodum*, en het is gedaan met de *condition humaine*.

Reële mensheid

De belangrijkste consequentie van de filosofie van Anselmus was dit: de rede, de wil, het geweten, dus de vrijheid, van de mens zijn weliswaar in velerlei opzichten onzuiver en zwak, maar zij zijn toch alleen denkbaar als in essentie van dezelfde soort als de rede, de wil, het geweten en de vrijheid van God. Daaruit volgt dat zij alleen denkbaar zijn als wezenlijk identiek voor alle mensen — en dus ook dat er een *reële mensheid* is, ondanks het feit dat er alleen werkelijke, werkzame menselijke individuen bestaan.

Dat er een reële mensheid is terwijl er toch *geen werkelijke mensheid* bestaat, is een ontdekking van de rede. Die werd pas mogelijk in het besef van de realiteit van een onze subjectiviteit overstijgend, op generlei wijze vertekend perspectief. Kortom, zonder God is geen mensheid denkbaar. Zonder God zijn alleen in hun lichamelijke van elkaar gescheiden en door geen fysisch werkende kracht verbonden individuen bestaanbaar.

Lichamelijkheid is echter een *gedistribueerde* eigenschap. Zij is geen *gemeenschappelijke* eigenschap van mensen. Ieder van ons heeft een lichaam, maar er is geen lichaam dat het lichaam is van alle mensen. Dat geldt ook voor armen, benen, magen, nieren, ogen, oren en hersenen.

Daar staat tegenover dat de menselijke rede en alle andere primaire denksubstanties ondenkbaar zijn als gedistribueerd individueel bezit. Als de idee van een gemeenschappelijke menselijkheid niet gegrond is in de ondenkbaarheid van de ondenkbaarheid van de primaire substanties en hun wezenlijke congruentie, dan heeft zij geen grond. De waarheid van de een kan logisch niet in tegenspraak zijn met de waarheid van een ander. Dat geldt ook voor de ethiek, het recht of de vrijheid van de een en de ethiek, het recht of de vrijheid van een ander. Die en andere primaire substanties zijn aan alle mensen gemeenschappelijk en voor alle mensen identiek. Daar ligt wat hen verbindt — hun vermogen deel te hebben in dezelfde, ieders subjectiviteit overstijgende, objectieve realiteit (die Anselmus ‘God’ noemde).

Het samentreffen van gedistribueerde en gemeenschappelijke eigenschappen is wat ieder mens tot een individuele *persoon* maakt — en dat is wat anders dan een individueel organisme. Een “individu” is een ondeelbaar organisch geheel. Door een mens in twee stukken te snijden verkrijgt men niet twee mensen maar ofwel een in stukken gesneden lijk ofwel een verminkt mens. Dat geldt echter ook voor paarden, honden en tal van andere organismen. Al die dingen zijn “individuen”, maar alleen mensen zijn individuele personen. Anselmus was echter een “personalist”, zeker geen “individualist” voor wie alleen het samengaan van dood en leven (van materie en ziel) in een bezielde of levend lichaam de menselijke individualiteit kenmerken. Ook de persoonlijkheidskenmerken, in het bijzonder de houding die men aanneemt tegenover de primaire denksubstanties (de absolute waarden), tellen mee. Zij maken de lichamelijke, louter organische individualiteit tot een persoonlijke individualiteit.

Vriendschap, vriendelijkheid en vrede*

Vriendschap (naastenliefde, liefde) is een van de primaire substanties van het denken, want denken is altijd samen denken. Hoe belangrijk het ook is in een gesprek het onderscheid tussen “u” en “ik” te respecteren, het doel van een argumentatief

gesprek is een conclusie die zowel voor de ene als voor de andere geldt. Vanuit het perspectief van de juiste conclusie zijn de sprekers onderling verwisselbare wegen naar hetzelfde doel — zij zijn, bij manier van spreken, een en dezelfde persoon, zoekend naar wat juist is. Het mag niet verbazen dat voor Anselmus eendrachtig zoeken naar God de hoogste vorm van vriendschap is en dat die gerealiseerd wordt in de intense gezamenlijke spiritualiteit van het kloosterleven. Uiteraard is ook daarbuiten vriendschap (vriendelijke, vredige omgang) mogelijk en wenselijk. Als primaire substantie is vriendschap immers wat zij behoort te zijn; zij is een absolute waarde. Voor de Christenen is zij bovendien het enige aardse goed dat zij in wezenlijk ongewijzigde vorm kunnen meenemen naar het hiernamaals. Daar vallen immers de relaties met materiële dingen weg en blijven slechts relaties onder personen over. En vriendschap is de perfectie van die relaties.

De Anselmische matrix

Het baanbrekende werk van Anselmus maakte van het katholieke christendom een sterkhouder van de religie van de rede, met niet alleen maar kerken maar ook universiteiten en actieve netwerken van intellectueel leven. Met zijn Godsbegrip en Godsbewijs tekende Anselmus de intellectuele matrix uit voor de beschaving van wat later Europa zou heten, voor de ontwikkeling van een unieke Europese cultuur — schatplichtig aan de mediterrane culturen van de Oudheid, zeker, maar ook hoogst origineel. Zijn theologie impliceerde de idee van de mensheid als een reële gemeenschap van rationele, gesprekvaardige, aanspreekbare en verantwoordelijke vrije wezens eerder dan als een massa quasi-animale individuen die, ieder voor zich, geen ander richtsnoer hebben dan de inertie van hun gewoontes of de bevrediging van hun begeertes. Die idee werd snel de basis voor de ontwikkeling van de leer van het natuurrecht en het natuurlijke recht van mensen. Zonder die leer hadden noch het humanisme noch de liberale traditie enige filosofische respectabiliteit kunnen verwerven.

Wie beweert dat de vrijheid, de fundamentele gelijkwaardigheid van mensen als mensen, de autonomie van de rede, de geldigheid van universele waarden, wetenschappelijk onderzoek, en dergelijke, kenmerken van Verlichting zijn, moet

de Verlichting in de elfde eeuw plaatsen, bij het prille begin van de Europese cultuur en beschaving. Anselmus wist immers zijn filosofisch Godsbegrip te koppelen aan het Christelijke Godsbegrip. Men hoeft geen Christen te zijn om in God (de congruentie van alle primaire denksubstanties) te geloven, maar men kan geen Christen zijn zonder daar in te geloven.

Voor de meeste mensen, die niet de tijd of het doorzettingsvermogen hebben voor het harde denklabeur van de weg van de waarheid, is het Christelijke geloof ten minste een goede, praktische handleiding en misschien zelfs een mogelijkheid tot een mystieke, quasi-fysieke beleving van de realiteit¹². Geloof in de beginselen van de religie van de rede is voor de Christenen even verplichtend als geloof in de Bijbelse getuigenissen over het leven van Jezus Christus. Hun geloof in Jezus Christus, de Zoon, impliceert immers dat hij de weg is naar God, de Vader “dan wie niets reëler denkbaar is”. Dat de Anselmische matrix van de religie van de rede ook in het precaire dagelijkse leven zelfs van quasiongeletterde mensen een voet aan de grond kreeg, was de grote cultuurhistorische verdienste van de Kerk. Ere wie ere toekomt.

*Aan al wat waar en edel is, rechtvaardig en rein, beminnelijk en aantrekkelijk; aan al wat deugd heet en lof verdient — blij daaraan denken.*¹³

De filosofische theologie van Anselmus werd vrijwel onmiddellijk aanvaard door de kerkelijke hiërarchie. Dat lag voor de hand. Vóór Anselmus was er eigenlijk geen sprake van een strikt logisch doordachte theologie in de Katholieke Kerk. Er waren echo's uit de definitief vervlogen tijd van de Romeinen en de Grieken en daarnaast meer of minder gezaghebbende interpretaties van en commentaren bij Bijbelse passages en overgeleverde doctrines waaruit gaandeweg een officiële orthodoxie was gepuurd. Daarover liet Anselmus zich in zijn filosofische geschriften niet uit. Als gelovige “van huis uit” had hij niet de minste zin om tegen de orthodoxie in te gaan. Als kritische, waarheidzoekende gelovige was het hem erom te doen het geloof in God, dus de absolute geloofwaardigheid van God, rationeel te onderzoeken en te funderen vanuit een doordacht begrip van God. Op dat vlak had hij geen concurrenten en hoefde hij dus ook met niemand een polemieek aan te gaan. Hij presenteerde zijn overpeinzingen in alle nederigheid als een

hypothese, ervan overtuigd dat zij snel onder de kritiek van scherpere geesten dan hijzelf zou bezwijken. Die kritiek kwam er echter niet.¹⁴ Integendeel, de leer van Anselmus kwam, achteraf beschouwd, als vanzelfsprekend en evident over. Zoals een van zijn tijdgenoten getuigde, “Wanneer Anselmus iets uitlegt dan is het alsof men het met eigen ogen ziet gebeuren.” Zo kon de filosofische theologie van Anselmus vrijwel ongestoord gemeengoed worden in de Katholieke Kerk.

Een op het eerste aanzien paradoxaal gevolg was dat Anselmus als de filosoof van het Goddelijke relatief snel werd vergeten. In die hoedanigheid werd hij geen “autoriteit” waar latere theologen stevast naar verwezen. Het vanzelfsprekende hoeft immers geen steun van een “autoriteit”. Men hoeft niet te verdedigen wat niet aangevallen wordt. Wel bleef Anselmus een “autoriteit” voor tal van controversiële Christologische en doctrinaire leerstukken (de zondigheid van de mens, de menswording van God, de Drie-eenheid, en dergelijke). Zijn strakke, strenge, strikte houding in die kwesties werd niet lang geapprecieerd. Zij hing samen met zijn idealisering van de discipline van de monnik in het klooster als model voor Christelijk leven. Al in de twaalfde eeuw verloren de kloosters echter het aanzien dat Anselmus nog voor vanzelfsprekend had gehouden. De bedelmonniken, Franciscanen en Dominicanen, traden meer en meer op de voorgrond. Zij, die door hun missies in en evangelisatie van de buitenwereld veel zichtbaarder waren dan de kloosterlingen, gingen het beeld van “heilig leven” bepalen.

De filosofische theologie van Anselmus bleef de basis van de Katholieke leer ook nadat theologie verhuisde van de meditatieve cultuur van de kloosters naar de debatacultuur van de universiteiten. Niet voor niets wordt hij de filosofische vader van de Scholastiek genoemd, ook al had hij niets met de strijd tussen de diverse scholen van de Scholastiek te maken.

Het historische belang van de prestatie van Anselmus voor de ontwikkeling van de Westerse beschaving is dus moeilijk te loochenen. Beschaving is immers niet zozeer wat mensen werkelijk doen maar wat zij beseffen dat zij behoren te doen. Dat zijn de beginselen waar zij aan appelleren wanneer zij aan elkaar verantwoording vragen en verantwoording geven, ook wanneer zij niet bekwaam zijn die beginselen expliciet te formuleren of de consequenties ervan ten volle te begrijpen.

Tegenkrachten

In de dertiende eeuw, meer dan honderd jaar na de dood van Anselmus, veroorzaakten de geschriften van Aristoteles een scheurtje in het kleed van de Anselmische theologie. De Aristotelische filosofie vereiste immers dat waarheid, rede, recht, vrijheid en dergelijke niet beschouwd werden als primaire substanties van het denken maar wel, zoals de betekenissen van andere algemene termen (“universalia”), als secundaire substanties — vormen die op een niet nader bepaalde wijze in de werkelijkheid aanwezig zijn (“universalia in re”). Dat is een redelijke opvatting wanneer het gaat om empirische begrippen als “kleur”, “gewicht”, “snelheid”, “paard” en “ezel”. Voor begrippen als “waarheid”, “rede”, “recht”, a fortiori voor het Godsbegrip zelf, leidt zij tot niets dan verwarring. Thomas van Aquino liet zich er echter door verleiden, overigens zonder Anselmus te noemen, diens zogeheten Godsbewijs te interpreteren als een bewijs van het *werkelijke* bestaan van God, en het vervolgens ontoereikend te verklaren omdat het dat niet bewijst. Die interpretatie berustte echter, zoals wij gezien hebben, op een fundamenteel misverstaan van het filosofische project van Anselmus. Daarin ging het immers om de onloochenbaarheid van de realiteit van God, niet van diens “werking” (in de fysische zin van dat woord).

Voor Thomas was het blijkbaar niet voldoende dat God de absolute zijnsgrond van het denkbare was — het beginsel van intelligentie. Hij moest ook een fysische werking in de niet-menselijke werkelijkheid krijgen, zodat men Hem in principe zou kunnen kennen door zijn “werkelijke effecten” in de niet-menselijke natuur. Hoewel God niet waarneembaar was, moest Hij toch in de gehele werkelijkheid detecteerbaar zijn. Aanvankelijk gaf dat weinig problemen, maar dat veranderende toen het natuurwetenschappelijk onderzoek pas goed op gang kwam. Een conflict tussen de professoren (overwegend Aristotelianen) en de fysici (overwegend onafhankelijke onderzoekers) was niet te vermijden. Beide groepen konden rekenen op steun in de Kerk.¹⁵ Hun conflict had echter geen invloed op het Anselmische Godsbegrip als zodanig. Integendeel, de uitkomst ervan was een vindicatie van dat begrip.

Met de Aristotelische intrusie werd een opening gemaakt voor een herintroductie van begrippen als “schepping uit het niets” en “Gods fysieke kracht”, niet alleen in het volksgeloof maar ook in de “academische theologie”.¹⁶ De Kerk hield dat scheurtje in het theologische weefsel echter stevig onder controle. Zij hield vast aan het basisprincipe van de rationele theologie, “Geen waarheid kan in tegenspraak zijn met een andere waarheid.”¹⁷ Het zoeken naar waarheid en recht bleef er immers een aan alle mensen gemeenschappelijke onderneming, geleid door een gemeenschappelijke rede. Kennisaanspraken dienen verantwoord te worden in het licht van alle beschikbare kennis.

In het Protestantisme werd de gemeenschap van de rede echter ondermijnd. De gelovige had geen behoefte aan een Kerk, aan een institutioneel geweten. Luther lanceerde het motto “Sola fide, sola scriptura.” Wie zich op zijn persoonlijk geloof en de Heilige Schrift beriep, hoefde zich alleen tegenover God maar overigens tegenover niemand te verantwoorden. Dat was niet alleen *gefundenes Fressen* voor de naar absolutisme strevende vorsten. Het leidde ook tot een verregaande versplintering, “Ieder zijn waarheid”, die nog alleen door evangelische vroomheid en sociale druk werd getemperd. Het in de primaire denksubstanties wortelende objectieve geweten (samen weten, *conscience*) moest plaats maken voor het geïsoleerde subjectieve geweten van het individu. Alleen de letterlijk te nemen Bijbel was “objectief geweten”, maar er was niet langer een algemeen geldige methode om die te interpreteren in het licht van de rede. Tegenover de niet te doorgronden wil van God stond de menselijke rede machteloos. Gods wil stond niet langer voor de zuivere wil om het juiste te doen, maar voor de wil die geen tegenstand ondervindt of duldt.

De omhelzing van het fysieke, voluntaristische Godsbegrip in de protestantse kerken en gemeenschappen en van de Bijbel als een door “de hoogste autoriteit” bekrachtigd feitenboek zette hen op een ramkoers met de zich snel ontwikkelende natuurwetenschap. Hun fysieke Godsbegrip was niet alleen in tegenspraak met de religie van de rede van Anselmus; het leidde ook tot een “politisering” van het geloof, enerzijds in Machiavellistische zin (het geloof als een politiek te manipuleren machtsvariabele), anderzijds in die zin dat God meer en meer als heerser, wetgever en bestuurder, veeleer dan als rechter werd voorgesteld.

Desintegratie*

Niet alleen het geloof in God stond bloot aan politisering; hetzelfde gold voor het geloof in alle absolute waarden. Ook de wetenschap (wiskunde, landmeetkunde, mechanica, rechtswetenschap, psychologie, sociale wetenschap, economie, biologie en genetica, en recenter medische, neurologische, nucleaire, geologische en klimatologische natuurwetenschap) werd een factor in de calculus van de macht. *Kennis is macht*. Kennis van de natuur geeft macht over de natuur; kennis van de mens geeft macht over mensen. Kennis van God geeft echter geen macht over God. Voor de machthebbers werd de alliantie van *Troon en Altaar* snel veel minder belangrijk dan die van *Troon en Leerstoel*.

Uiteindelijk bleek de idee van een in fysische zin almachtige God zelfvernietigend. Wie de natuur als werkelijkheid bestudeert, dus als een spel van fysische krachten, vindt geen spoor van een fysische kracht die “alles doelgericht beheerst en stuurt.” Wat blijft dan over? Zeggen dat God niets anders is dan de werkende natuur zelf? Om dan te moeten vaststellen dat die natuur, en dus ook God, niet meer is dan een zinloos spel van blinde krachten? Dat is de weg opengooien voor het geloof dat mensen toch niets anders zijn dan natuurverschijnselen. Mensen zijn dieren, zij het dieren met neurologische malfunctions die hen in de waan brengen dat zij waarheid van onwaarheid kunnen onderscheiden of dat rede iets anders is dan het saldo van excitatie en inhibitie van neuronbanen. Als dat zo is dan kunnen alleen de natuurwetenschappen licht werpen op de mens en zijn wereld. Dat is de cultus van het sciëntisme. Een implicatie daarvan is dat alleen de natuurwetenschappen kunnen verklaren wat *waarheid* (inclusief *natuurwetenschappelijke waarheid*), *rede*, *logica*, *wiskunde*, *recht*, *vriendschap* en dergelijke betekenen als mensen niet meer zijn dan organische configuraties van materiële deeltjes. Omdat die wetenschappen dat niet kunnen, moeten wij ofwel het sciëntisme integraal verwerpen ofwel veronderstellen dat er twee natuurwetenschappelijk te onderscheiden soorten mensen zijn, een *Homo sapiens explanans* (de verklarende mens) en een *Homo sapiens explanandus* (de te verklaren mens). Die veronderstelling heft het onderscheid tussen mens en dier niet op maar sluit wel de idee van een reële mensheid uit. Zij heft de

logische onloochenbaarheid van het Anselmische Godsbegrip niet op, maar legt dat begrip buiten het bereik van alle mensen van de tweede soort.

Het idee dat ook en vooral de mensen van de soort *Homo Explanans* geen behoefte hebben aan een de subjectiviteit transcenderend Godsbegrip voert rechtstreeks naar de nihilistische conclusie dat er voor hen geen absolute normen en waarden zijn die zij in hun doen en denken behoren te respecteren. Zij zijn de *Übermenschen* die noch de Goddelijke wetten van rede, recht en vriendschap erkennen, noch (in tegenstelling tot de mensen van de tweede soort, de *Untermenschen*) door de wetten van de fysica gedetermineerde animale organismen zijn. Als echter over waarheid niet in rede kan beslist worden, dan blijft alleen macht als waarheidscriterium over. Als over recht niet in rede kan beslist worden, dan blijft alleen macht als criterium van recht over. Als over vrijheid niet in rede kan beslist worden, dan blijft alleen macht als vrijheidscriterium over.

De ideologie van de macht

Het alternatief voor de religie van de rede is de ideologie van de macht. Dat is een ideologie, geen religie. Wij kunnen inderdaad niet spreken van een religie van de macht. ‘Religie’ staat voor gewetensvol zoeken naar wat ons verbindt — en dat kan onmogelijk macht zijn. Macht, het vermogen kracht uit te oefenen (of te beheersen), is immers een gedistribueerde eigenschap, geen gemeenschappelijke eigenschap van mensen. De macht van de ene staat altijd tegenover de macht van de andere. Er is geen van macht van de mensheid, evenmin als er een macht van de rede of een macht van God is.

Mensen ontdekken hun gemeenschappelijke menselijkheid alleen in hun gesprekken op de weg van de waarheid, waar geen primaire substantie in conflict komt met een andere. Op de weg van de mening gaat het er echter niet om gezamenlijk de reële samenhang van de dingen te ontdekken. Het gaat er daar niet om “gelijk te hebben” maar wel “gelijk te krijgen”. Het gaat erom met alle middelen de meningsvorming van anderen te beïnvloeden. Op de weg van de mening zit iedereen opgesloten in zijn eigen ervaringen en in wat hij weet “van horen zeggen”,

zonder een beroep te kunnen doen op transsubjectieve criteria van waarheid en redelijkheid.

Ideologen van de macht zien zich daarom steeds weer verplicht te dromen van en te pleiten voor een liefst grote, liefst wereldomspannende, goedgeorganiseerde collectiviteit waarin mensen hun macht, hun lichaamskracht, hun verstand en hun geld, goedschiks of kwaadschiks ter beschikking stellen van hun chefs. Bij hen draait alles om het monopolie van de machtsmiddelen. Elke verzwakking daarvan betekent verlies van vermogen om krachten te beheersen en zet de deur open voor krachtmetingen met onvoorspelbare afloop. Daarom kon Machiavelli betogen dat zodra politieke macht zelf de inzet van krachtmetingen wordt, alle politieke energie noodzakelijkerwijs afgeleid wordt naar het verwerven, behouden en versterken van machtsposities. Politieke macht kan dan geen middel meer zijn. Zij moet een doel op zich worden.

Almacht is echter onmogelijk in de wereld van mensen. Daarom zag Plato zich verplicht te erkennen dat ook het op papier volmaakte politieke regime van de koningfilosoof in werkelijkheid uiteenvalt in een perverse vorm van anarchie die hij “democratie” noemde, een regime van onbeheerste lust en begeerte. Daarom ook konden de goeroes van de moderne politieke en commerciële marketing, zoals Ivy Lee en Edward Bernays, betogen dat de politieke mededinging van een moderne democratie moet geneutraliseerd worden door vakkundige, doelgerichte controle en manipulatie van de publieke opinie. Een werkzame democratie moet een schijndemocratie zijn.

De mens tussen Staat en Natuur*

In de negentiende eeuw moest de religie van de rede wijken voor de ideologie van de macht gepropageerd door een nieuwsoortige, gewapende, belastingheffende pseudokerk, de Staat. De definitieve omslag van de religie van de rede naar de ideologie van de macht gebeurde tijdens de zogeheten *Europese culturele revolutie* van het laatste kwart van de negentiende eeuw. Dat was letterlijk een “omwenteling van alle waarden”. Zij luidde het einde in van het dominante klassieke waardestelsel dat gefundeerd was in de realiteit van het mens-zijn; en zij leidde snel tot de vervanging ervan door een programma van maatschappijhervorming dat zijn inspiratie ontleende aan een verscheidenheid van utopische maatschappijvisies. Dat

programma erkende slechts twee “waarden”: *voortgang* op alle gebieden en *gelijkheid* op alle gebieden. Dat zij echter geen substantiële waarden maar formele waarderingsdimensies. De concrete specificatie ervan was en is een kwestie van politieke correctheid en haalbaarheid. De verwezenlijking van voortgang in gelijkheid was echter de taak waar de wetenschappelijk verlichte, technologisch bekwame Staat zijn “legitimatie” aan dankte.

Die omwenteling betekende dus de triomf van de *Zweckrationalität* en de deemstering van de *Wertrationalität*. Het was ook de triomf van de verbeelding over de realiteitszin. De oude triade God-Mens-Natuur maakte plaats voor de nieuwe Staat-Individu-Natuur. God en godsdienst verloren hun greep op de bevolking en moesten plaats ruimen voor Staat en staatsdienst. De religie van de rede moest wijken voor de scientistische cultus van utilitaire maatschappelijke efficiëntie, en de individuele persoon als mens onder de mensen voor de in wetteksten gespecificeerde maatschappelijke rol die ‘burger’ heet.

Het voorbeeld van Pruisen volgend, slaagden de staten erin de leer van Plato, Rousseau en Hegel over de omvorming van mensen in *wachters van de polis* en *burgers* in de praktijk te brengen. Van hun prille jeugd tot hun volwassenheid worden kinderen nu vastgehouden in een “universeel” systeem van verplicht onderwijs onder min of meer directe controle van de Staat, zodat zij van kindsbeen af kunnen wennen aan een leven in een hiërarchische maatschappij met arbitraire regels, arbitraire autoriteiten, permanente supervisie, formele beoordelingscriteria, en een bewuste focus op een van boven af gestuurd *pensée unique* en disciplinair gedragsconformisme. De Staat vormt de mens, legt de “eindtermen” vast waar iedereen aan moet voldoen. Een “nieuwe mens” creëren werd de roeping voor de heersende alliantie van Troon en Leerstoel.

Het resultaat was een in vele opzichten inefficiënt maar in zijn algemene werking effectief systeem van indoctrinatie zonder weerga in de geschiedenis. De producten ervan konden snel doorstromen naar leidende posities in de staat, de ambtenarij en de lokale besturen, het hoger onderwijs, de media en de privésector. De invoering van het systeem van centraal geleid onderwijs maakte een einde aan de millennia oude traditie van gedecentraliseerde opvoeding die gericht was op het doorgeven van autoriteit verlenende waarden en normen. In het Westen

waren dat, onder de invloed van de religie van de rede, niet alleen lokale, traditionele gemeenschapsnormen en -waarden maar ook de algemeen menselijke waarden en normen van de primaire substanties van het denken en hun congruentie die de intrinsieke waardigheid van de individuele persoon en zijn vrijheid bepalen. De Staat duldt echter geen andere autoriteit naast zich, laat staan boven zich. Van autoriteit verlenende *wertrationale* normen en waarden, waar regels aan getoetst kunnen worden, wil hij niet weten. Dat zijn geen politiek manipuleerbare *zweckrationale* variabelen. Daarom moeten het natuurrecht en de natuurlijke rechten van mensen in de Staat plaats maken voor “staatsrecht”, “maatschappelijke rechten” en moderne “mensenrechten”. Dat zijn bijna zonder uitzondering rechten op schaarse dingen die, buiten Utopia, niet voor iedereen gelijktijdig of in gelijke mate beschikbaar zijn. Welke van die “rechten” op een bepaald moment prioriteit krijgen is dan een beleidskwestie — zij zijn immers niet meer dan beleidsvariabelen.

De grondslag van de oude natuurrechtsleer was het idee dat mensen “naar het beeld van God geschapen” personen zijn, begaafd met vrijheid van denken, wil en geweten en daarom ertoe gehouden elkaars persoonlijke integriteit en vrijheid te respecteren. De grondslag van de nieuwe staatsrechtsleer is de Hobbesiaanse gedachte dat mensen maar een drijfveer hebben, namelijk het streven naar macht, en dus ook van nature maar een recht hebben, namelijk “het recht op *alles*, zelfs op elkaars lichaam.”¹⁸ Iedereen heeft dus van nature het recht de wereld te beheersen, althans voor zover zijn macht hem daartoe in staat stelt. Indien echter iedereen dat *recht op alles* eigenmachtig zou uitoefenen dan is het resultaat oorlog en chaos, ellende, pijn en dood. Van dat recht op alles komt dan niets in huis.

Buiten de Staat wacht de mensen dus alleen frustratie van hun machtstreven en van hun recht-op-alles. Daarom moet de uitoefening van dat recht — dat wil dus zeggen, daadwerkelijke macht — gecentraliseerd worden in de overheid van de Staat. Daarom moeten mensen zich laten herleiden tot *burgers* die zich met de Staat identificeren. Alleen zo kunnen zij iets realiseren van hun natuurlijk recht op alles wat zij begeren. De Staat is immers machtig genoeg om daadwerkelijk zijn recht op alles, zelfs op het leven van mensen, uit te oefenen, zonder enig respect voor de klassieke natuurlijke rechten van mensen. Als

burgers zijn mensen dan ook niet gehouden tot respect voor zichzelf en elkaar, enkel tot respect voor de overheid en de wetten die zij maakt. Zij mogen naar hartenlust “goede doelen” bedenken en schema’s voorstellen om hun medemensen “voor het goede doel” te belasten en van hun vrijheid te beroven, als zij zich er maar bij neerleggen dat alleen de Staat het recht heeft die schema’s effectief te verwerkelijken. Passief burgerschap vereist niet meer dan gehoorzaamheid en onderdanigheid. De politiek actieve burger, die zijn “maatschappelijke verantwoordelijkheid” ernstig neemt, is echter een eigengerechtigde wereldverbeteraar op zoek naar overheidsmacht, subsidies of een bevoorrecht statuut. Om goed te kunnen functioneren, moet de Staat veel passieve burgers hebben en autoritair genoeg zijn om de actieve burgers in toom te houden. Immers, als er te veel actieve burgers zijn, dan vertaalt hun accommodatie zich in alsmaar stijgende belastingen, oplopende overheidsschulden en onoverzichtelijke reglementering. In de Staat wacht de mensen dan alleen frustratie.¹⁹

Geïstitutionaliseerde onmondigheid

De staat en zijn talloze diensten en agenten stellen zich graag voor als kampioenen van de “emancipatie”, als bevrijders en verlossers, maar die voorstelling heeft niets met vrijheid te maken. Zij past in de moderne utopische bevrijdingsleer van een strikt gereguleerde, goedgeorganiseerde, allesomvattende maatschappij die zich voornemt “het individu” te bevrijden van alles wat het zou kunnen frustreren, van de onzekerheden van het leven en het samenleven met anderen — maar uiteraard niet van de plichten en de lasten van het burgerschap.

De maatschappelijke bevrijdingsleer (*liberationisme*, ook bekend als *consumentisme*) staat haaks op de idee van het vrije samenleven van personen zoals die in het christendom en in het klassiek liberalisme en humanisme werd begrepen. “Het individu” is niet langer de individuele persoon maar een dubbelzinnige statistische abstractie die nu eens een maatschappelijke productiefactor aanduidt dan weer een maatschappelijke consumptie-eenheid. In beide gevallen verdwijnt het individu in een anonieme massa die men dan ofwel *arbeidsaanbod*, *human resources*, *Menschenmaterial* of *belastingplichtigen*, ofwel *de vraag*, *de markt* of *de kiezers* noemt. In beide gevallen komt het er voor de maatschappelijke

managers (van de Staat, maar ook van andere grote publieke en particuliere organisaties) op aan die massa efficiënt te beheersen, te controleren, te begeleiden en te leiden opdat zij hun beleidsdoelstellingen zouden kunnen realiseren. Het is een systeem van betutteling en bevoogding — rijkelijk gestoffeerd met verkiezingen, inspraakorganen, klachtenprocedures en andere vondsten van het *human relations management*, maar daarom niet minder bevoogdend en betuttelend. Wie het laatste woord heeft, dat ligt doorgaans op voorhand vast.

Zowel aan de productie- als aan de consumptiekant wordt voor “het individu” gezorgd. Het krijgt voortdurend de boodschap mee dat het zich geen zorgen moet maken, dat het de zorgen gerust aan gespecialiseerde “autoriteiten” mag laten: *Don't worry, be happy!* Tegelijkertijd krijgt het te horen dat onvoorstelbaar grote dreigingen uitgaan van wat nog niet maatschappelijk geregeld is: *Be afraid, be very, very afraid!* Dat betekent ook dat individuen vooral bang moeten zijn voor zichzelf en voor elkaar, althans voor zover zij nog niet volledig vermaatschappelijkt zijn — dat wil zeggen, herleid tot hun maatschappelijk voorgeschreven functie.

Niet lang nadat God dood was verklaard en de christelijke ethiek aan de kaak was gesteld als een “slavenmoraal”, geraakte de Europese intelligentsia in de ban van dystopische toekomstbeelden van goedgeorganiseerde, wetenschappelijk en technologisch gerationaliseerde slavenmaatschappijen. Denk aan *Wij* (1921) van Yevgeny Zamyatin, *Metropolis* (1927) van Fritz Lang, *Brave New World* (1932) van Aldous Huxley, en *1984* (1948) van George Orwell. Ondertussen hebben wij het verleerd die werken als waarschuwingen te zien. Zij zijn nog slechts literaire voorlopers van de ideeën- en programmaboeken die beleidmakers *en masse* bestellen bij universiteiten, adviesbureaus, niet-gouvernementele organisaties en *think tanks*. Diezelfde instellingen kunnen desgewenst ook de leden voor een “ethische commissie” leveren. Dergelijke commissies moeten de indruk versterken dat alles onder controle is, dat alle mogelijke bezwaren voorwerp van deskundige deliberatie zijn geweest. Wat kan het persoonlijke geweten daar nog tegenin brengen? Zoals de maatschappij de individuele persoon overtroeft, zo overtroeft de commissie-ethiek de persoonlijke ethiek.

Een *déjà-vu* gevoel is hier moeilijk te onderdrukken. Herinner u het volgende citaat:

Luiheid en lafheid zijn de oorzaken van het feit dat een zo groot deel van de mensheid er vrede mee neemt zich levenslang als kinderen te blijven gedragen, lang nadat de natuur hun het vermogen heeft gegeven hun eigen leven te leiden. Zij zijn de oorzaken van het feit dat het zo gemakkelijk is voor anderen zichzelf aan te stellen als hun voorgeden. Het is toch zo comfortabel een kind te zijn. Als ik een boek heb dat voor mij denkt, een pastor die als mijn geweten optreedt, een dokter die mij zegt wat ik moet eten, enzovoort, dan heb ik geen reden mij in te spannen. Ik hoef niet te denken, alleen maar te betalen; laat anderen dat vermoeiende denkwerk maar doen.

Het is het begin van de tweede alinea van Kants beroemde tekst “Wat is Verlichting?” uit 1784. De eerste alinea eindigde met de bekende oproep, “Sapere aude!”, het motto van de Verlichting. Die Kantiaanse Verlichting is in elk geval grandioos mislukt. Wie zal ontkennen dat de geciteerde zinnen vandaag veel relevanter zijn dan aan het einde van de achttiende eeuw? Hoeveel mensen konden het zich toen veroorloven een boek te kopen dat voor hen zou denken, een dokter te raadplegen die hun zou zeggen wat ze moeten eten? Als zij in een tijd van onmondigheid en bevoogding leefden, hoe zullen wij onze tijd dan karakteriseren? Wij kunnen in geen geval klagen over een gebrek aan denksubstituten, medische, psychologische, financiële en pedagogische deskundigen, of over een gebrek aan entertainment en divertissement. Als de angst voor het laatste oordeel aan het einde der tijden die onze voorouders werd aangepraat voldoende was om hen onder de knoet te houden, hoe zit het dan met onze vrijheid, nu wij voortdurende bestookt worden met paniekerige berichten over leven en planeet bedreigende gewoontes, ontwikkelingen, bewegingen en stoffen die onmiddellijke preventieve actie “onafwendbaar maken”: harde maatregelen, ingrijpende reglementeringen, nieuwe belastingen en nieuwe regelgevende en toezichthoudende autoriteiten. We hoeven ons echter geen zorgen te maken. De zorgen kunnen we gerust aan onze voorgeden en hun gediplomeerde agenten overlaten. *Don't worry, be happy! Trust us! We have the whole world in our hands!*

Tot slot

Wij kunnen moeilijk voorbijgaan aan het feit dat toen aan het einde van de negentiende eeuw het christendom in Europa in een diepe crisis geraakte ook het klassieke liberalisme en het klassieke humanisme snel aanzien verloren. Beide teerden op de

essentiële erfenis van de middeleeuwse theologie: de klassieke natuurrechtsleer en het mensbeeld dat daar de grondslag van was. De sciëntistische, quasimechanistische, quasibiologische, utilitaristische of “louter economische” varianten van het postklassieke liberalisme en humanisme, alle gekenmerkt door intellectuele minachting voor de transcendente normen en waarden van het reëel-menselijke, hebben wellicht enige invloed gehad op het overheidsbeleid van de intussen uit hun rechtsstatelijke voegen gebarsten beleidsstaten, maar zeker niet bijgedragen tot een herleving van een cultuur van persoonlijke vrijheid. Zij bieden nauwelijks weerstand tegen het voortschrijdende proces van vermaatschappelijking (“socialisering”) dat alsmaar meer aspecten van het leven, het werken en de vrijetijdsbesteding van alle mensen onderwerpt aan allerlei vormen van regulering, controle en begeleiding, en dus aan het beleid van de ene of de andere officiële of semiofficiële “instantie”. Waar zouden klassieke liberalen en humanisten een draagvlak voor hun visie vinden, nu zelfs de priesters al vele generaties lang producten van hetzelfde systeem van “maatschappelijke opvoeding” zijn?

Hebben humanisten, liberalen en libertariërs een toekomst op de weg van de mening, waar ‘vrijheid’, ‘waarheid’, ‘recht’ en ‘realiteit’ ofwel louter subjectieve kreten ofwel effectieve machtswoorden zijn? Als machtswoorden staan zij dan voor ficties die naargelang de behoeften van het beleid aangepast of vervangen kunnen worden. Dat zal de adepten van de Orwelliaanse Newspeak uiteraard geen zorg wezen. Voor hen is vrijheid hoe dan ook niets anders dan slavernij. Voor mij is dat niet het geval. Als de Prijs van de *Vrijheid* de Prijs van de *Slavernij* of de Prijs van *Het betekenisvrije woord* zou zijn dan zou ik hier niet staan.

Noten

© Bewerkte en enigszins uitgebreide versie van de Molinari lezing door Frank van Dun naar aanleiding van de uitreiking van de Libera! Prijs van de Vrijheid in Gent, op 25 juni 2013. Secties met aanzienlijke toevoegingen zijn aangemerkt met een asterisk (*).

¹ "It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest." A. Smith, *Wealth of Nations*, I, 2.

² "People of the same trade seldom meet together, even for merriment and diversion, but the conversation ends in a conspiracy against the public, or in some contrivance to raise prices." *Wealth of Nations*, II, 10.

³ M.N. Rothbard, "The anatomy of the State", in *Egalitarianism As A Revolt Against Nature*, 1974, 55-88

⁴ De logica van het gesprek (dialogo) was het analytisch uitgangspunt voor mijn *Het Fundamenteel rechtsbeginsel, een essay over de grondslagen van het recht* (Antwerpen, 1983), waar Prof. Dr. Paul Cliteur uitvoerig naar verwees in zijn laudatio bij de Prijs van de Vrijheid, 25 juni 2013.

⁵ 'Substantie' staat hier voor het substantiële (het *ding waar het over gaat*), niet voor iets dat noodzakelijk stoffelijk of solide is. Zo is ook een ding niet noodzakelijk een stoffelijke, solide zaak, maar dat wat *in geding* is (ter discussie staat). Een oude betekenis van het Engelse woord 'thing' is *volksvergadering*.

⁶ Zie o.a. Galileo, *Il Saggiatore* (1623). "Natuurfilosofie (fysica) staat in dit grote boek, het universum, dat wij voortdurend kunnen inkijken, maar dat wij niet kunnen begrijpen tenzij wij eerst de taal leren begrijpen en de tekens leren interpreteren waarin het geschreven is. Het is geschreven in de taal van de wiskunde, en zijn tekens zijn driehoeken, cirkels, en andere geometrische figuren. Zonder begrip daarvan is het menselijkerwijs onmogelijk een enkel woord in dat boek te begrijpen en kunnen wij niet anders dan dwalen in een duister labyrint." Stillman Drake, *Discoveries and Opinions of Galileo*, 1957, p.237 (Mijn vertaling-FvD)

⁷ De beste inleiding tot het leven en het werk van Anselmus is nog altijd R.W. Southern, *Saint Anselm, A Portrait in a Landscape*, 1990. De hierna volgende interpretatie is vooral gebaseerd op de eerste twee filosofische meditatie van Anselmus, *Monologion* en *Proslogion*, en op zijn dialoog *Over de vrije wil*.

⁸ Het devies van de Londense Royal Society.

⁹ Zelf verklaarde hij 'groter' als *beter, excellenter*. Het was echter duidelijk dat hij het had over de primaire substanties van het denken, dus over onmiskenbare, onloochenbare realiteiten.

¹⁰ Met zijn ogenschijnlijk "in de naam van de wetenschap" doorgevoerde herleiding van het menselijke tot het dierlijke is het utilitarisme inderdaad het invloedrijkste paradigma van het hedendaagse antihumanisme — invloedrijker dan vrijwel alleen in intellectuele en academische kringen levende doctrines als het mechanistisch determinisme, de Darwinistische sociobiologie of de neurowetenschap. Bentham, de bekendste van de geestelijke vaders van het utilitarisme, was zich goed bewust van het reductionistische karakter ervan. Over de dingen waar het utilitarisme op van toepassing is, zei hij, "Het komt er niet op aan of het kan denken, redeneren of spreken. Het komt er alleen op aan of het kan voelen." Wat de mensen van dieren onderscheidt was voor hem van geen tel. De natuurlijke rechten van mensen waren volgens hem dan ook "nonsens op stellen". Toch was hij zo hypocriet zijn utilitarisme te verkopen als het wetenschappelijke beginsel van moraal en wetgeving, onder het motto "Ieders nut legt evenveel gewicht in de utilitaristische schaal als het nut van ieder ander." Met dat gelijkheidsbeginsel appelleerde hij ogenschijnlijk aan het natuurrechtelijke idee van de evenwaardigheid van alle mensen als mensen, terwijl hij dat idee toch als nonsens beschouwde. Als hij eerlijk was geweest dan had hij gezegd, "Uw nut legt evenveel gewicht in de schaal als het nut van een rat, insect of om het even welk ander organisme dat op sommige prikkels positief reageert, bijvoorbeeld met toenaderingsgedrag, en op andere negatief, bijvoorbeeld met vluchtgedrag. Wij nemen ons dan ook voor u als een dergelijk organisme te behandelen, dat wil zeggen, te manipuleren en te besturen met vakkundig geadmireerde dosissen pijn en genot, lust en onlust."

¹¹ Voor Anselmus zelf lag het evenwicht tussen *rectitudo* en *commodum* in het kloosterleven, in de dagelijkse routine van werken en bidden, artisanale creativiteit en meditatie. Het klooster was voor hem "de weg naar de hemel", maar het was in zijn tijd ook nog altijd een belangrijk lokaal en regionaal centrum van opvoeding, scholing en economische activiteit.

¹² Cf. Bertrand Russell, "[The Study of Mathematics](#)", in zijn *Mysticism and Logic: And Other Essays*. [Longman](#). 1919, p. 60, "Mathematics, rightly viewed, possesses not only truth, but supreme beauty — a beauty cold and austere, like that of sculpture, without appeal to any part of our weaker nature, without the gorgeous trappings of painting or music, yet sublimely pure, and capable of a stern perfection such as only the greatest art can show. The true spirit of delight, the exaltation, the sense of being more than Man, which is the touchstone of the highest excellence, is to be found in mathematics as surely as poetry." Voor Anselm was die mystieke ervaring niet alleen weggelegd voor wiskundigen, maar voor iedereen die zijn blik richt op datgene wat zijn individuele subjectiviteit overstijgt—dus zeker voor de Christelijke gelovige.

¹³ Paulus, *Brief aan de Filippenzen*, 4:8

¹⁴ Er waren nog geen universiteiten waar "kritiek om de kritiek" een professionele bezigheid en mogelijk veelbelovende *career move* is. Sporadische kritieken waren er wel. De doctrinaire twijfels van zijn leermeester en beschermheer Lanfranc kon Anselmus wegnemen nog voor zij de openbaarheid bereikten. De nog altijd vaak geciteerde kritiek van de monnik Gaunilo op het zogeheten Anselmische Godsbewijs kon hij weerleggen met een verwijzing naar diens verkeerde interpretatie van de termen van dat bewijs. Gaunilo had geen besef van het onderscheid tussen realiteit en werkelijkheid, tussen "groter dan wat niets anders denkbaar is" en "het grootste van alle bestaande dingen."

¹⁵ Het Galileo proces was een proces tegen Galileo, niet tegen "de natuurwetenschap." Zelfs een gevierde protegé van de Kerk zoals Galileo moest beseffen dat de subjectieve overtuiging van het eigen gelijk geen rationeel argument was,

zeker geen geldig excuus om wie het met hem niet eens was (de professoren) of zich in zijn meningsverschil met de professoren agnostisch opstelde (bijvoorbeeld de toenmalige paus) in voor het grote publiek bestemde publicaties belachelijk te maken. Ex post beschouwd, vanuit het overigens irrelevante gezichtspunt van de partijen in de twintigste-eeuwse *Kulturkämpfe*, was dat proces ongetwijfeld een strategische blunder vanwege de Kerk. De uitkomst van het proces was echter een zegen voor de wetenschap. Galileo kreeg de gelegenheid, nog altijd met de steun en de sympathie van diverse Kerkvorsten, in alle rust de werken te schrijven die hem tot een van de grondleggers van de experimentele wetenschap maakten — zonder zich te vermeien in goedkope polemieken of zich te laten afleiden door de profileringsdrang die hem in zijn jongere jaren zozeer kenmerkte. De theorieën die Galileo vóór zijn proces had geproduceerd (o.a. over de getijden en de kometen) waren louter speculatieve oefeningen, niet gebaseerd op of getoetst aan empirische gegevens.

¹⁶ De Aristotelische intrusie impliceerde de “degradatie” van de primaire substanties van het denken tot secundaire substanties van de werkelijkheid — dus het primaat van de zintuiglijk waarneembare werkelijkheid ten opzichte van de denkbare realiteit. Zo kon Thomas van Aquino stellen dat niets in het intellect is wat niet eerder in de zintuiglijke ervaring was. De waarneembare, materiële krachten gaan voor; het begrip volgt. Dus gaat, volgens Thomas, de schepping van de materie uit het immateriële vooraf aan de schepping van het [menselijke] denken; en dus moeten er ook in de niet-menselijke werkelijkheid sporen van die schepping te ontdekken zijn. Voor Anselmus is het idee dat God de schepper zou zijn van de materie uit het immateriële echter ondenkbaar, want strijdig met de rede. Als er geen aanvaringen onderhevig denkend wezen is dan zijn al die materiële krachten eigenlijk niets. Hun bestaan mag dan wel “bekend” zijn aan God, maar die ervaart, ondervindt of ondergaat ze niet. Zij zijn *niet iets*, niet enig *dit* of *dat*; zij hebben geen fysische identiteit — zij zijn geen fysisch “Ding an sich”.

¹⁷ Paus Johannes Paulus II, “Truth cannot contradict truth”, *Address to the Pontifical Academy of Sciences* (October 22, 1996): “With man, then, we find ourselves in the presence of an ontological difference, an ontological leap, one could say. However, does not the posing of such ontological discontinuity run counter to that physical continuity which seems to be the main thread of research into evolution in the field of physics and chemistry? Consideration of the method used in the various branches of knowledge makes it possible to reconcile two points of view which would seem irreconcilable. The sciences of observation describe and measure the multiple manifestations of life with increasing precision and correlate them with the time line. The moment of transition to the spiritual cannot be the object of this kind of observation, which nevertheless can discover at the experimental level a series of very valuable signs indicating what is specific to the human being. But the experience of metaphysical knowledge, of self-awareness and self-reflection, of moral conscience, freedom, or again of aesthetic and religious experience, falls within the competence of philosophical analysis and reflection, while theology brings out its ultimate meaning according to the Creator's plans.”

¹⁸ Hobbes, *Leviathan* (1651), Deel 1, hoofdstuk 14.

¹⁹ Zie mijn *De Utopie van de mensenrechten*, Murray Rothbard Instituut, Antwerpen, 2012.