

## Liberalisme en moraal

### Alain de Benoist

Om in de 18<sup>de</sup> eeuw een definitieve streep te trekken onder de vele religieuze oorlogen ontplooit het liberalisme zich om de maatschappij zowel politiek als ideologisch te ‘pacifiëren’. Of zoals Jean-Claude Michéa het schitterend heeft verwoord, “vestigt de idee zich stilaan dat de enige manier om het terugkeren van ideologische burgeroorlogen te vermijden erin bestaat zich toe te leggen op een axiologisch neutrale staat, dit wil zeggen een staat die elke referentie naar morele, religieuze of filosofische waarden annuleert, en zich enkel houdt aan een discours van ‘experten’” (1). De staat moet met andere woorden niet langer pretenderen om tussen verschillende waardensystemen te trancheren, waarnaar individuen wensen te refereren. Ze moet zich niet meer baseren op wat Aristoteles het “goede leven” noemde. Ze moet niet meer zeggen dat bepaalde manieren van leven beter zijn dan andere, en ook niet een bepaald filosofisch of religieus ideaal zoeken om naar te leven, te realiseren of te belichamen. Deze houding houdt een strikte afscheiding in van de publieke ruimte, die geneutraliseerd wordt, en de private ruimte, waar wel waarden kunnen worden beleefd en gedeeld, maar dan wel op voorwaarde dat ze niet de private sfeer te buiten gaan.

De oplossing van de liberale moderniteit om het spectrum van religieuze en burgeroorlogen te bezweren, is niet het model van Hobbes (die voorstelde een absolute staat in het leven te roepen, de zogenaamde Leviathan), maar een “neutraliteit”, die er op een natuurlijke manier moet toe leiden dat de regering van mensen wordt geregeld volgens de administratie van de dingen. “Het objectief, aldus Alain Raillé, wordt dan neutrale en objectieve procedures te definiëren – waarvan de vrije markt en het recht de belangrijkste belichaming zijn – die op zich erin moeten slagen de maatschappij te laten functioneren, los van goede of slechte motivaties bij mensen” (2). De beslissingen van de openbare besturen moeten zo ‘objectief’ mogelijk zijn. Het model van objectiviteit wordt gezocht in de wetenschap en meer bepaald in de technologische en “wetenschappelijke” expertise, de enige instantie waarvan men onderstelt dat ze een “discours zonder verhaal” inhoudt. Zo ontwikkelt zich een tijdperk van de “experts”, voor wie alle sociale problemen technische problemen zijn. Deze problemen worden geacht opgelost te kunnen worden middels technologische oplossingen. In dergelijk perspectief is het steeds mogelijk “objectief betere” oplossingen te bedenken dan de vroeger bestaande. Er volgt uit dat politiek geen keuze meer betreft tussen verschillende mogelijke richtingen, ideologische discussies worden nutteloos, want uiteindelijk is er maar een mogelijke oplossing, die die naam waardig is.

In de liberale optiek is de neutrale staat die staat die zich boven de maatschappij verheft, waarin juist verschillende meningen samenleven, om op die manier de mensen de mogelijkheid te bieden om “vrij” te zijn. De kerk had reeds vroeger het onderscheid gemaakt tussen geestelijke en wereldlijke macht. De liberale moderniteit scheidt de machten, scheidt de staat van de civiele maatschappij, scheidt de wetenschap van het geloof. In werkelijkheid is de liberale houding tegenover de staat dubbelzinnig. Aan de ene kant moet de invloed van een “sterfelijke god” (*deus mortalis*) worden beperkt, zodat die de privileges van de civiele maatschappij, de plaats van de natuurlijke uitoefening van de vrijheid, niet bedreigt. Maar aan de andere kant is het wel van die liberale houding dat men de verwacht dat die de civiele maatschappij toelaat om zich buiten de politieke en religieuze conflicten van het verleden te houden.

In dit stadium toont Michéa het manifest samenvallen van economisch en politiek liberalisme. De eerste wordt geacht deel te nemen aan de ideologische “pacificatie” door middel van de ‘zachte handel’, niet alleen door de handel gezien als een nieuwe vorm van menselijke binding, geacht door zijn intrinsieke natuur de mogelijkheid te bieden te ontsnappen aan het fatale geweld binnen de politiek, door het conflict te vervangen door een contractueel model gebaseerd op onderhandelingen met voordelen voor alle partijen, maar ook omdat de prioriteit die aan de economie wordt gegeven de mogelijkheid laat doorschijnen dat het beheer van de maatschappij kan worden gedelegeerd aan de onpersoonlijke mechanismen van de “zichzelf regulerende” markt. Het politiek liberalisme, gebaseerd op de “rechtsstaat”, organiseert zich rond de idee dat individuen volledig vrij zijn om het leven te leiden dat ze willen leiden onder de bescherming (en het gezag) van een axiologisch neutraal recht, met als enige opdracht zo te handelen dat de uitoefening van de vrijheid van de een de vrijheid van de anderen niet beknut (zonder dat men hiervoor ooit een reden opgeeft, want als het individu vrij moet zijn, zou hij dus de opdracht om anderen niet te schade moeten volgen, wat echter in alle duidelijkheid een inbreuk betekent op zijn vrijheid) (3). “Als het liberalisme als de radicaalste vorm van het moderne politieke project moet worden beschouwd, aldus Michéa, dan is het toch vooral omdat het niets minder voorstelt dan de integrale privatisering van deze eeuwige bronnen van onenigheid, de moraal, de filosofie en de religie” (4).

In een dergelijk systeem wordt alles wat tot de orde van de moraal of de waarden behoort, teruggedrongen in de privésfeer. Morele vraagstukken worden geprivatiseerd, en de publieke sfeer “ethisch gezuiverd”. In de optiek van het “pluralisme” krijgen religies simpelweg het statuut van opinies, en worden ze geacht even legitiem te zijn als alle andere. Het belangrijkste is dat de economische en handelswereld “vrij” kunnen functioneren, zonder dat toevallige tussenkomsten het vrije spel van de marktmechanismen zouden komen verstoren. “Dat betekent, aldus Jean-Claude Michéa, dat als de liberale staat in principe afziet van de definitie van “het goede leven”, het de vrije markt is (en door haar het wensbeeld van de onbeperkte groei en de consumptie) die zal zal belasten met te definiëren hoe de mensen concreet zullen moeten leven”.

Tegenover dit beeld plaatst Michéa de idee dat de maatschappijen niet kunnen zonder een minimum aan gedeelde waarden. Ze kunnen niet leven zonder een overeenstemming over de definitie van wat het “goede leven” is, die minimale definitie die overigens niet zover moet gaan dat het een “metafysische ideologie van het goede” wordt, want ze wordt niet geacht een heroïsche of krijgshaftige houding te legitimeren die uitloopt op autoritaire of zelfs totalitaire ontsparingen. Vandaar juist het belang dat hij aan het Orwelliaanse concept van de *common decency* geeft, concept dat de kwaliteiten inhoudt waaraan de algemene opinie altijd aan heeft beantwoord: eerlijkheid, solidariteit, edelmoedigheid, loyaleit, vrijgevigheid, vrijwilligerswerk, zin voor eer, zin voor wederkerigheid en bijstand, enzovoort.

Het postulaat van de neutraliteit van de liberale staat is in werkelijkheid niet houdbaar. Aan de ene kant is de resolute keuze voor “neutraliteit” op zichzelf nooit een neutrale keuze, zoals Carl Schmitt overtuigend heeft aangetoond. De wens van de liberalen om de moraal en de publieke sfeer zoveel mogelijk te elimineren, is de resultante van een evidente morele (en moraliserende) keuze. Aan de andere kant zijn zelfs liberale kringen ervan overtuigd dat er dingen bestaan die beter zijn, net als er dingen bestaan die minder goed zijn, inbegrepen zaken die tot de morele sfeer behoren. Het liberalisme kan dus niet ontsnappen aan de “morele uitdaging”. Vijandig tegenover tradities is ze natuurlijk zelf ook ontstaan in een bepaalde traditie. Ze heeft ook een specifiek sociaal karakter.

Nemen we het voorbeeld van de vrijheid, waarover er in het liberalisme zoveel te doen is. Essentieel voor een liberaal is de vrijheid van keuze, zonder substantiële waarde of referentie die hem hierin moet gidsen. Maar als alles evenveel waarde heeft, wat is dan nog het nut van vrije keuze? Is het integendeel niet zo dat omdat er zaken zijn die meer waarde hebben dan

andere, de keuzevrijheid juist zin krijgt? Vrijheid kan men niet hanteren in een normatieve woestijn, maar wel in het zicht van een belangrijke axiologische horizon. Anders gezegd: geen vrijheid van keuze zonder waarden om hierin te gidsen: in werkelijkheid kan men niet sparen op een gedeelde normatieve horizon.

De volledige instemming van de liberalen met de ideologie van de vooruitgang is niet minder betekenisvol. In deze ideologie wordt de toekomst geacht de drager van het goede, van het betere te zijn, waarbij de mens geacht wordt beter te worden omdat zijn levensomstandigheden beter worden, want hij wordt geacht oneindig ‘perfectioneerbaar’ te zijn, en van een oneindige rekbaarheid. Noteren wij op hetzelfde moment wel dat het ook deze “morele” verbetering is – voorgesteld als het resultaat van een objectieve historische noodzakelijkheid – die rechtvaardigt dat men zich geen vragen moet stellen bij de concrete resultaten, dit wil zeggen bij alle problemen die uit de modernisering kunnen groeien.

Tenslotte is het liberalisme ook drager van de ideologie van de Rechten van de Mens. Zoals men weet zijn deze rechten subjectief en onvervreemdbaar, die elke mens vanuit de eigen natuur geacht wordt te bezitten (en zelfs meestal vanuit een oudere staat van de natuur, met name uit een natuurtoestand die zijn leven in de maatschappij voorafging). Nu bestaat er geen twijfel over dat de ideologie van de Rechten van de Mens, los van de juridische onderbouw, een fundamenteel morele ideologie is. Tezelfdertijd echter is de moraal die zij meedraagt, een moraal die de prioriteit aan het juiste toekent boven het goede (wij komen hierop later in deze bijdrage terug), en ze kan zichzelf de schijn geven van een zekere “neutraliteit”, in die mate waarbij rechten uitgevonden en gebouwd zijn los van elke bijzondere conceptie van het goede (5). Het is daarom dat de rechten van de mens in den beginne niet worden waargenomen als tegengesteld aan het liberale geloof in de noodzakelijke neutraliteit van de staat. De “rechtvaardigheid” wordt er namelijk bepaald als verzoenbaar met de morele neutraliteit en zelfs als iets dat de neutraliteit eist.

Het is niet minder waar dat het sedert het bestaan van de Rechten van de Mens is dat de liberale, “neutrale” staat de invasie van de publieke ruimte door het “moeten” zal promoten. De ganse maatschappij conformeren aan de principes van de ideologie van de Rechten van de Mens, dat zal haar ook “rechtvaardiger” maken. De morele verplichting ziet dus niet meer zozeer toe op de individuele gedragingen dan wel op de manier waarop de maatschappij zich moet veranderen om “beter” te worden. Parallel daarmee zullen in het dagelijks leven de constante toename van allerlei eisen die conforme zijn aan de ideologie van de Rechten van de Mens het voortdurende wegglijden van “rechten tot” naar “rechten op” en het opbod waartoe die verglijden aanleiding geeft, leiden tot wat Philippe Muray genoemd heeft: “het Rijk van het Goede”.

Maar de ideologie van de Rechten van de Mens zal het Westen ook de mogelijkheid bieden om zich tegenover de rest van de wereld op te werpen als de belichaming van het Goede. Door zich te richten op elke individuele mens hebben de Rechten van de Mens – een louter Westerse schepping trouwens – op één slag zich genesteld als “universele” principes. Het is in hun naam, en door de pretentie uit te dragen om als enige mogelijke cultuur een “universeel” discours de voeren, dat het Westen de les kan spellen aan alle culturen op de aardkloot, door hen de opdracht te geven af te zien van gebruiken en levenswijzen die hen eigen zijn. Dergelijke houding staat gelijk aan een steeds opnieuw hernomen strijd tegen het anders zijn. Overtuigd de drager te zijn van de enig denkbare universele waarden wil het Westen deze uitbreiden over de ganse planeet, wat er natuurlijk toe leidt dat elke eigenheid die zich ook maar enigszins verzet, als pervers of archaisch wordt afgedaan, “inbegrepen die eigenheid die over de dood zelve gaat”, aldus Jean Baudrillard. Het houdt de uitbreiding van de heerschappij van het “Zelfde”, van het “Même” over de ganse planeet in, in de hoop elke dubbelzinnigheid te doen verdwijnen, het negatief principe, wat Georges Bataille ooit “het

verdoemde doel” heeft genoemd. Ten gronde wil het Westen het anders zijn aanpakken. Het ziet echter dat het daar niet in slaagt en wordt woedend (6).

Het ritueel inroepen van de Rechten van de Mens levert het mooiste voorbeeld van het overduidelijk voordeel dat men kan hebben om met het goede motief af te wijken van de heilige regel van de non-discriminatie. Als het er namelijk om gaat traditionele, “achterlijke” culturen af te wijzen, “bijgelovige praktijken uit een andere tijd” en andere praktijken die de Vooruitgang wil doen verdwijnen, is het toegestaan om een bepaald deel van “slechte personen” (of “schurkenstaten”) onder algemeen afwijzen in het verdomhoekje onder te brengen (of op de schopstoel te zetten).

Jean Baudrillard, die zich op de verkeerde manier tegen de stellingen van Samuel Huntingtong inzake de botsing tussen islam en het Westen verzette, schreef: “Het gaat niet om een botsing tussen beschavingen, maar wel om een botsing, bijna om een antropologische botsing, een botsing tussen een ongedifferentieerde en universele beschaving, en alles wat, in welk domein dan ook, iets bewaard heeft van een niet-reduceerbaar anders zijn. Voor de wereldmacht zijn alle verschillende en bijzondere vormen, zowel de integristische als de orthodoxe, ketterijen. En in elk geval zijn zij allemaal, goedschiks of kwaadschiks, gedoemd om ofwel in de mondiale orde op te gaan of te verdwijnen. De opdracht van het Westen (of eerder van het ex-Westen, want het begrip heeft sinds lang geen eigen betekenis meer) is om met alle middelen de verscheidene culturen te onderwerpen aan het verschrikkelijke geloof van de gelijkwaardigheid. Een cultuur die haar waarden heeft verloren, kan zich alleen maar wreken op die van de anderen (...). Het objectief is om elke weerspannige zone te herleiden, om elke wilde zone, ongeacht of het begrepen wordt in de zin van een geografische dan wel mentale ruimte, te koloniseren en te temmen” (7).

Alhoewel ze zich ook als “neutraal” afficheerde tegenover de diverse religieuze “benamingen”, heeft het Amerikaans neoconservatisme, erfgenaam als het is van de traditie van de puriteinen, het begrip politiek onmiddellijk in een afhankelijke positie van de moraal geplaatst, met name door de krachtverhoudingen en de internationale conflicten als een variante van de “strijd van het Goede tegen het Kwade” te beschouwen. De VSA staan in deze optiek altijd aan de kant van het Goede, ze zijn zelfs “de natie van God”, waarvan het overduidelijke lot is om haar maatschappijmodel uit te dragen tot aan de grenzen zelf van de planeet. Het Kwade, dat zijn dan de obstakels tegen de amerikanisering van de wereld, die tezelfdertijd overblijfsels zijn van een “premodern” geweten, dat de Verlichting gehoopt had uit te bannen door de oppermacht van het principe van de Rede uit te spreken. ‘Helaas’, het heeft niet mogen zijn.

Maar laat ons terugkeren naar het fundamenteel onderscheid tussen moraal gebaseerd op de prioriteit van het Goede en de moraal gebaseerd op de prioriteit van het rechtvaardige (8). Het debat over de prioriteit van het rechtvaardige of van het goede gaat terug op de klassieke tegenstelling tussen moraal van het deontische type van het Kantiaanse type, en de teleologische of aretische moraal van het aristotelische type. De aristotelische ethiek is een ethiek van deugden, gebaseerd op de prioriteit van het goede: het is een “aantrekkelijke” ethiek, die de moraal laat berusten op het doel van het goede, onlosmakelijk verbonden trouwens met een *telos*, dit wil zeggen met een specifieke finaliteit. De moderne maatschappijen integendeel zijn de vrucht van een morele revolutie die erin bestond de prioriteit te geven aan het rechtvaardige boven het goede. Elke moraal maakt natuurlijk gebruik van de twee termen, laat ons wel wezen, maar dan wel door ze in een tegengestelde orde te plaatsen. Als het rechtvaardige fundamenteel is, dan zal het goede zich definiëren als hetgeen het individu wenst in de mate waarin zijn daden of zijn wensen conform zijn met de eisen van de morele verplichting: het goede zal voorwerp van de rechtvaardige wens zijn. Als het goede fundamenteel is, zal het rechtvaardige datgene zijn, wat men moet doen om tot het

goede te komen. De enen zeggen: rechtvaardig is wat goed is. De anderen zullen antwoorden: goed is, wat rechtvaardig is.

Kant is een van de eersten geweest die de orde van de prioriteiten heeft omgedraaid, waarbij hij brak met de teleologie van de zoektocht naar het goede, zoals Aristoteles had voorgedaan, om zich tevreden te stellen met de deontologie van het respect voor het goede. Het transcendentale voorwerp is voor hem een vooronderstelling van de vrijheid, want alleen een voorwerp, beschouwd als onafhankelijk en voorafgaand aan de vaststelling van de waarneembare wereld, kan aan de heteronomie ontsnappen. In zijn *Die Metaphysik der Sitten* schrijft Kant bijvoorbeeld: “Is rechtvaardig elke actie die kan leiden tot, of waarvan de stelregel ervoor kan zorgen voor het samenleven van de vrije wil van elkeen met de vrijheid van de ganse wereld, en dit volgens een universele wet” (10). Hieruit volgt dat de rechtvaardigheid eist dat de maatschappij bestuurd wordt door principes die geen enkele bijzondere bepaling van het goede inhouden, en geen enkel substantieel particulier belang bevoordelen. Kant stelt als basis een morele wet die onvoorwaardelijk aan iedereen wordt opgelegd, wat ook hun wensen, verlangens of belangen zijn. Het is die morele wet die het goede definieert en niet omgekeerd. Een deontische moraal volgt dus een aretische moraal, dit wil zeggen een ethiek van waarden. De politieke ruimte wordt op slag losgekoppeld van de morele gemeenschappen, en de publieke normen zijn niet meer automatisch het verlengde van de individuele private waarden. De morele geldigheid van een argument valt niet meer noodzakelijk samen met haar politieke legitimiteit. Wat beantwoordt aan de wensen van een figuur als Benjamin Constant: “We vragen aan de autoriteit om binnen haar grenzen te blijven, wij vragen dus dat ze zich beperkt tot rechtvaardigheid, we zullen onszelf wel gelukkig maken”.

De grote hedendaagse, liberale denkers als John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman of Charles Larmore, situeren zich allemaal in deze erfenis van Kant (zelfs als ze moeite doen, zoals John Rawls, om de metafysische basissen van zijn doctrine te lozen). Rawls ondersteunt bijvoorbeeld dat een theorie van de rechtvaardigheid moet beantwoorden aan de wens van rationele individuen van de bevrediging van hun belangen, zonder dat hen een bepaalde wereldopvatting wordt opgedrongen. “Rechtvaardigheid is de eerste deugd van de sociale instellingen, zoals waarheid dat is in gedachtensystemen”, schrijft hij (11).

In epistemologische zin betekent de voorrang van de rechtvaardigheid dat “de rechtvaardiging van de principes van rechtvaardigheid die deze rechten specificeren, niet afhangen van eender welke bijzondere conceptie van het goede leven” (12), dit wil zeggen dat het recht moet worden geformuleerd op een manier die onafhankelijk is van elke conceptie van het goede. In een liberaal regime wordt het goede dus gedefinieerd op een louter formele manier, niet op een substantiële. Daarom is het dat voor John Rawls “het goede van een persoon wordt bepaald door het rationeel project van het leven, dat die persoon zal kiezen, en dit op basis van rationele deliberaties, en binnen een zo groot mogelijke categorie van projecten die het voorwerp zouden uitmaken van een akkoord tussen rationele personen in een oorspronkelijke situatie van gelijkheid. Tenslotte is het ik voor de liberalen steeds voorafgaand aan de doelstellingen “, bevestigt hij. “Wat voor het van verplichtingen ontdane individu vooral belangrijk is, wat zijn persoonlijkheid definieert, aldus Michael Sandel, zijn in geen enkel geval de doelstellingen die hij kiest, maar wel de mogelijkheid om ze te kiezen” (13).

Michael Sandel heeft het liberale ideaal zeer scherp samengevat: “Zijn centrale these kan men als volgt uiteenzetten: een rechtvaardige maatschappij wil geen enkel afzonderlijk project promoten, maar geeft de gelegenheid aan de burgers om hun eigen doelstellingen uit te voeren in die mate waarin ze compatibel zijn met de gelijke vrijheid van elkeen. Ten gevolge daarvan moet die maatschappij geleid worden door principes die geen enkel idee van het goede in zich dragen. De fundamentele rechtvaardiging van de regulerende principes is niet dat ze het algemeen welzijn maximaliseren, dat ze de deugd cultiveren of het goede op een andere

manier vooruithelpen, maar veeleer dat ze conform zijn aan de idee van het rechtvaardige, een morele categorie waaraan een orde van belangrijkheid en een onafhankelijkheid tegenover het goed werd toegekend”.

Via de omweg van het onderscheid tussen het rechtvaardige en het goede komen we terug op het postulaat van de “neutraliteit”, maar dit keer verbonden aan een vooringenomenheid op moreel vlak. De klassieke rechtvaardiging van deze visie is dat als de staat niet neutraal zou zijn op dit vlak, als ze een bepaalde idee van het goede tegenover het “pluralisme van de maatschappij” – die trouwens elke dag groter wordt – zou voorstaan, haar keuze voor een bepaalde positie gelijk zou staan met een gebrek aan onpartijdigheid (want op die manier zou men alleen de waarden van een bepaald deel van de burgers promoten of favoriseren), dus met een beperking van de individuele rechten. Voor liberalen echter moet de staat aan elkeen de voorwaarden garanderen zodat elk in het privéleven haar eigen opvattingen van het “goede leven” kan nakomen, zonder er bepaalde van te privilegiëren (principe dat we terug zien opduiken in de laïcité in Frankrijk). De rol van de publieke macht bestaat er niet in om burgers aan te zetten om deugdelijk te leven, niet om bepaalde doelstellingen te promoten, maar alleen om fundamentele vrijheid te garanderen. Wat er dus voor zorgt dat in dit verband een maatschappij rechtvaardig is, “is niet de *telos*, het doel of de doelstelling die ze nastreeft, maar juist de weigering om op voorhand te kiezen tussen concurrerende doelstellingen” (14). Het politieke systeem mag geen positie innemen in het conflict tussen waarden en levensbeschouwingen, want dit moet voorbehouden blijven aan de privésfeer.

De voorrang aan het rechtvaardige boven het goed berust in de liberale doctrine op drie elementen. Vooreerst de idee dat het individu de enige bron van morele waarde is, wat elke conceptie uitsluit die aan collectiviteiten of groepen een streven toekent, die niet te herleiden zijn tot die van de leden afzonderlijk. Verder de idee dat de staat neutraal moet zijn, maar daar hadden we het al over. Tenslotte de idee dat het politieke oordeel alleen op formele en procedurele normen mag gebaseerd zijn. Vandaar dat de liberale staat ook wel eens een “procedurele republiek” wordt genoemd, een die zich baseert op het principe van de neutraliteit van de politieke actie en op de primauté van de subjectieve rechten van het individu, die op vrije manier zijn eigen doelstellingen kiest, zonder dat hij op eender welke manier gedwongen of geleid zou zijn door hetgeen zich rondom hem bevindt, zijn voorouders of het behoren tot een bepaalde groep bijvoorbeeld.

Het irrealisme van de laatste opmerking springt toch wel in het oog: evenmin als er een extra-sociale of presociale vrijheid zou bestaan, zijn er subjectieve rechten die inherent zijn aan de menselijke natuur. Het recht om iets als een billijke relatie te definiëren, is geen recht tenzij een recht *in* de maatschappij. De mens kan met andere woorden niet alle menselijke kringen kiezen waartoe hij behoort, want heel wat verbanden worden al gevormd voor hij was geboren of bestond. Het berust dus op een hersenschim dat al die verbanden niet op de keuzes wegen die men maakt. De identiteit kan zich dan wel vormen tegen die keuzes, maar nooit buiten hen.

De theorie van het *communautarisme* (Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre) hebben dan ook niet veel moeite moeten doen om aan te tonen dat de prioriteit van het rechtvaardige boven het goede op een ingebeelde antropologie steunt: het voorwerp van de moraal van Kant, net als de theorie van de rechtvaardigheid van Rawls, is een abstract persoon, los van elk verband of relatie, neutraal dus, terwijl in het echte leven slechts mensen bestaan die ingebed zijn in concrete structuren van “behoren tot iets”. Terwijl liberalen voorhouden dat het ik steeds voorafgaat aan de doelstellingen, tonen de communautaristen aan, die zich hiervoor op Aristoteles en Hegel inspireren, dat de mens zijn doel ontdekt, eerder dan hij het kiest, en dat de wijze waarop hij zijn doelen bepaalt, onlosmakelijk verbonden is met de erkenning van verbanden en relaties met de anderen. Zij onderstrepen het constitutief karakter van de verbanden en de sociale relaties voor de identiteit van de handelende

personen. Niemand kan zich buiten zijn cultuur of zijn geschiedenis plaatsen, zelfs als hij meent die te moeten afzweren of er afstand van te nemen. Een “volledig ontkoppeld” ik, losgemaakt van elke band, is slechts een abstractie. Eenmaal alle concrete karakteristieken van de concrete mensen zijn weggenomen, blijft er niets “essentieels” over (een “supra-empirische” mens). Er blijft niets. Hieruit volgt dat het gewoon onmogelijk is om iets abstract rechtvaardig neer te poten, dat los staat van een bepaalde conceptie van het goede leven, of nog minder prioritair of voorafgaand aan haar zou zijn.

De relaties van het liberalisme met de moraal zijn dus niet simpel. Aan de ene kant heeft de liberale staat de pretentie om “neutraal” te zijn op het vlak van de waarden. Aan de andere kant lijken de banden die zij heeft met de ideologie van de Rechten van de Mens, een uitermate morele doctrine, tegen te spreken dat zij dit ideaal respecteert. Maar die waarneming moet worden genuanceerd door het verschil in acht te nemen tussen die morele doctrines die het goede van het rechtvaardige afleiden, en die die het rechtvaardige van het goede afleiden, waarbij de eerste verder prat kunnen gaan op een zekere neutraliteit, zelfs als die eigenlijk maar een hersenschim is (in de mate met name waarin de vooringenomenheid van het rechtvaardige tegenover het goede allesbehalve neutraal is). Om de zaken nog moeilijker te maken, moet men hier nog een andere problematiek onder de loep nemen, waaraan de moderniteit niet is ontsnapt: de problematiek van het bestaan van het Kwade. De aanwezigheid van het kwade in de wereld is altijd al een probleem geweest voor de theodicee, dat deel van de christelijke metafysica die over het bestaan van god en zijn attributen handelt. Hoe moet men het bestaan van het kwade uitleggen in een wereld die door een oneindig goed en oneindig machtige God werd geschapen? Het klassiek christelijk antwoord is dat het de mens is die verantwoordelijk is voor het verschijnen van het kwade, want het is tevoorschijn gekomen uit het slechte gebruik dat de mens heeft gemaakt van zijn vrije keuze (de “originele fout”). Het gnostische antwoord deed het bestaan van een slechte god tussenkomen, concurrent van de goede god dus. Tijdens de moderne tijden verplaatst de problematiek zich. Het alternatief is niet meer te weten wie, bij de mens of bij god, verantwoordelijk is voor het verschijnen van het kwade, maar wel wie, de mens of bij de maatschappij, er verantwoordelijk voor is. Deze nieuwe vraag is natuurlijk slechts mogelijk in een optiek – typisch modern – waarbij de mens zich, teruggeplaatst in een denkbeeldige “natuurlijke toestand”, los van de maatschappij kan analyseren. Het Kwade, zo wordt bevestigd, stamt niet van de mens, waarvan sommigen stellen dat hij “van nature goed is”, maar wel van de maatschappij. De Verlichtingsfilosofen besluiten uit het feit dat het kwade geen intrinsieke eigendom is van de mens, het kwade dus geëlimineerd kan (en moet) worden. Het is dus voldoende om ofwel de maatschappij te veranderen ofwel van maatschappij te veranderen. Men vindt de dwang opnieuw uit.

Laten wij ons herinneren dat de menselijke maatschappij door de Modernen beschouwd wordt als een eenvoudige optelling van individuen, elementaire atomen dus, die ervoor hebben gekozen de presociale en prepolitieke natuurlijkstaat te verlaten om zich op contractuele manier met elkaar te verbinden en zo hun belangen te maximaliseren. Deze voorstelling baseert zich op een antropologisch model: dat van een fundamenteel egoïstisch individu dat voortdurend zoekt en op een rationele manier berekent wat zijn grootste materiële voordeel zou zijn. Dit egoïsme wordt trouwens op geen enkele manier pejoratief bekeken: volgens de liberale auteurs, te beginnen met Adam Smith en Bernard Mandeville, is het integendeel de werking van het egoïsme dat geacht wordt te hebben bijgedragen tot het sociaal optimum in het geluk van allen, dankzij de actie van de “onzichtbare hand” van de markt.

Met de moderniteit verschijnt dus ook de idee dat het kwade niet alleen gekanaliseerd of beteugeld kan worden, maar definitief uitgeschakeld door de uitweg van een bepaalde sociale orde, die men dan alleen nog hoeft uit te bouwen. Die idee veronderstelt, zoals we opmerkten, dat het kwade exterieur is aan de mens, en dat het dus niet van hem komt, maar

veeleer het resultaat is van onrechtvaardige effecten van macht, autoriteit en heerschappij. De rechtvaardigheid bestaat er dan ook in om de voorwaarden te scheppen waarin de onrechtvaardigheid niet kan verschijnen. Parallel daaraan dringt de idee zich op dat de mens zoveel meer mens is als hij losmaakt van elke natuurlijkheid, wat de weg opent naar een radicaal historicisme: de menselijke soort is wat men wil dat ze zou zijn.

De notie van het kwade, die in de moderne tijden dikwijls voor een bepaalde malaise had gezorgd, wordt sinds enkele decennia opnieuw in het openbaar taalgebruik geïntegreerd. Weliswaar op een vreemde manier. Aan de ene kant blijven onze tijdgenoten denken dat het mogelijk is om het kwade met gepaste middelen uit te roeien. Maar aan de andere kant, omdat ze een conceptie aanhangen van het goede, waaruit volgt dat wat ze denken, rechtvaardig is, aarzelen ze ook niet meer om het “absoluut Kwade” met naam aan te duiden. Dit absoluut Kwade is niet het tegenovergestelde van het absoluut Goede – waar niemand zich wil op beroepen, want het bestaan van het absoluut Goede zou natuurlijk ingaan tegen de inherente “neutraliteit” van het liberale concept van het rechtvaardige. Het is veeleer een absoluut Kwade als radicale contradictie van de principes van de Rechten van de Mens en ze wordt belichaamd in een aantal sleutelfiguren die men om de haverklap opvoert: de terrorist, de negationist, de pedofiel, de nazi, de racist, de massamoordenaar, enzovoort. De voorstellingen die men er van geeft, stammen meestal niet uit psychologische of politieke analyses, maar eerder uit een hysterische of demonistische benadering waarbij elke diepgang ontbreekt. Maar louter strategisch is de gelijkschakeling van deze fenomenen met het absoluut Kwade natuurlijk zeer rendabel: elke twijfel op dit vlak betekent een maximale diskwalificatie. Op basis van een ketting van toevallige gelijkwaardigheden die evenzoveel intentieprocessen op gang brengen, kan men op die manier de vooropgestelde dragers van slechte ideeën met de politieke onwaardigheid neerknuppelen. In de mate waarin zin het absoluut Kwade belichamen, bieden deze weerzinwekkende figuren het grote voordeel te kunnen worden geïnstrumentaliseerd zodat men zelfs elk oordeel kan opschorten. In de strijd tegen deze figuren is werkelijk alles toegelaten. Om het terrorisme te bestrijden, wordt het normaal de burgerlijke vrijheden op te schorten of te beperken. Om weerwerk te bieden aan de “netwerken van pedofielen” lijkt het normaal om alle gebruikers van het internet onder bewaking te plaatsen. Om het “Rijk van het Kwade” ten gronde aan te pakken, blijkt het legitiem om haar vertegenwoordigers te kidnappen, te martelen, te bombarderen en uit elkaar te rukken. Het absoluut Kwade definieert zich uiteindelijk als de radicaal andere, als een onuitsprekbare horror, als onverzoenbare heterogeniteit. Het kwade is tezelfdertijd ontkend in zijn principe (men zal het binnenkort wel klein krijgen) en erkend in een vorm die elke relativisering verbiedt. Het is een absoluut kwaad dat een koppel vormt, niet met het absoluut goede, maar met een ‘relatief goede’. Tegenover dit ‘relatief goede’ speelt het absoluut Kwade de rol van lelijkerd, waardoor het goede pas goed tot zijn recht komt.

De wil om “het kwade uit te bannen” heeft zich dikwijls gekristalliseerd rond de idee dat het mogelijk zou zijn het conflict te doen verdwijnen en de oorlog buiten de wet te plaatsen. Deze idee kan op de manier van de pacifisten worden geformuleerd (men zou de oorlog wegdrukken door de “factoren van de oorlog” te doen verdwijnen) maar ook op de manier van de liberalen, die ook hier de pacifiërende macht van de handel en de “onzichtbare hand van de markt” aanhalen, geacht om de maatschappij in haar geheel om te vormen tot een vreedzame en zichzelf regulerende structuur. De onderliggende stellingen zijn vooreerst dat de individuele belangen zich spontaan zullen verzoenen met de collectieve belangen – die slechts de som zijn van de individuele – mits men de mechanismen van de markt vrij laat spelen, en aan de andere kant is er de stelling dat er geen conflict uit te denken valt waarbij er geen “redelijke oplossing” voor kan worden gevonden, want tegengestelde opinies, hier gelijkgesteld met verschillende belangen, zijn uiteindelijk altijd verzoenbaar, voor zover de communicatie tussen de partijen mogelijk is. Men wil hiermee zeggen dat elk conflict



onderhandelbaar is, zonder zich te realiseren dat er van nature uit zaken zijn die niet kunnen worden onderhandeld (waarden zijn geen belangen).

Een dergelijke stap is niet alleen gedoemd om te mislukken, maar loopt algemeen uit op het omgekeerde van het gezochte resultaat. De weigering om een conflict te willen zien, zal algemeen gesproken uitlopen op een veralgemeende concurrentie, op dezelfde oorlog van allen tegen allen, maar die het liberale project toch geacht was om te neutraliseren. Tussen haakjes: het is juist in de oorlog dat Engels, van 1845 af, de essentie zelf zag van de liberale maatschappij. De droom van de universele vrede leidt tot de “rechtvaardige” oorlog, een totale oorlog zonder regels, die spontaan tot extremen leidt want het gaat erom een vijand te verslaan die buiten de mensheid is geplaatst. De godsdienstoorlogen, waarmee men komaf wilde maken, maken plaats voor de ideologische oorlogen, die aan dezelfde logica beantwoorden. De hoop op eeuwige vrede loopt uit op een voortdurende oorlog.

Conflicten willen doen verdwijnen en werken aan de komst van een tijd van rechtvaardigheid en harmonie, de wil hebben om de ontologische, constitutieve dimensie van het conflict uit te schakelen: eens te meer is dit niets anders dan de ontkenning van het anders zijn (of het anders zijn gewoon willen doen verdwijnen). Het conflict dat ontstaat vanuit de tegengestelde verscheidenheid van menselijke wensen, dat verschil zelf wordt beschouwd als intrinsiek leidend tot de oorlog. Men vergeet alleen dat de ontkenning van verschillen dat niet minder is: hoe meer mensen op elkaar gelijken, hoe meer ze van elkaar willen verschillen, zich van elkaar willen onderscheiden, door bijvoorbeeld steeds met elkaar te strijden, waarbij de rivaliteit door elkaar na te bootsen, slechts een van de vele vormen van confrontatie is. Michel Benassayag en Angélique del Rey stellen vast: “De huidige maatschappijen die het conflict of ontkennen of wegduwen, zijn verre van gepacificeerd, integendeel, zij zijn vol van geweld – koud of warm – extreem en zonder grenzen” (15).

Maar nog meer dan de wens om conflicten te ontkennen, constateert men in de huidige Westerse maatschappij vooral een tendens om de kracht van het negatieve te ontkennen. Dat negatieve wordt, we hebben het al vermeld, dan nog alleen erkend onder extreme of pathologische vormen (het “absoluut Kwade”). De algemene idee is dat men het negatieve kan elimineren, dat men met andere woorden alleen de positieve zijde van het menselijk bestaan zou kunnen behouden. Samenwerking zonder conflict dus, rede zonder passie.

Het kwade wordt er op privaatieve manier gedefinieerd. Wat onze tijdgenoten ten gronde als het kwade aan de kaak stellen, is wat uit het tragische karakter van het menselijk lot volgt. Ze willen de tragische dimensie van het bestaan elimineren omdat de tragiek fundamenteel dubbelzinnig is, en dus “ondoorgegrondelijk”. En tegenover deze ondoorgegrondelijkheid plaatsen zij een ideaal van sociale “transparantie”. Deze wens naar “transparantie” is een klassieke eis van het rationalisme. Ze drijft de “onttovering van de wereld” naar de uiterste grens – het vernietigen van elk mysterie. Elke organische sociale band, elke “prerationale” sociale relatie, elke niet controleerbare spontane vitaliteit, alles wat niet te reduceren valt in boekhoudkundige belangen, wordt beschouwd als “ondoorgegrondelijk” en moet dus verdwijnen. De transparantie is die van 1984: *Big Brother is watching you*, Big Brother weet alles. Wat niet belet dat bepaalde beperkt ondoorgegrondelijke sappige zones behouden kunnen worden, bepaalde financiële circuits, commissies en drinkgeld, bepaalde fiscale paradisijsen. Het ideaal van transparantie is een duidelijk totalitair ideaal.

“Alle mogelijke verhalen over het Goede zijn ondermijnd door de dubbelzinnigheid”, aldus Jean Baudrillard. Dit is vooral duidelijk in de relatie met de dwaasheid, zoals de meest droefgeestige uitdrukking, maar ook de meest directe en meest massieve van deze buikspreekrij van het Kwade. Philippe Muray heeft deze zaligverklaring op prachtige manier beschreven, deze groteske pacificatie van de reële wereld, dit feestelijk beknotten van de ganse moderniteit in het feest, als een eeuwigdurende concessie. Maar het is wel daar, in deze uitbreiding van het domein van de klucht, dat het Kwade, als buikspreeker zich in alle

richtingen een weg baant (...). Van het moment dat het Goede regeert en de pretentie heeft om de waarheid te belichamen, is het het Kwade dat goed wekomt” (16).

“Naïef geloven wij, vervolgt hij, dat de vooruitgang van het Goede, de doorbraak ervan op bijna alle vlakken, aan de nederlaag van het Kwade gelijkstaat. Maar niemand lijkt te hebben begrepen dat het Goede en het Kwade tezelfdertijd in macht toenemen, en in dezelfde beweging (...) Het Goede dringt het Kwade niet terug, maar het omgekeerde gebeurt ook niet trouwens. Ze zijn tezelfdertijd niet terugdringbaar, de ene tegenover de andere, en hun relatie is onontwarbaar (...) Het absoluut Kwade wordt uit een teveel van het goede geboren, uit een geldingsdrang zonder rem van het Goede, uit een technologische ontwikkeling, uit een onbeperkte groei, uit een totalitaire moraal, uit een radicale wil en zonder oppositie om vooral maar goed te doen. Het Goede keert zich aldus in zijn tegendeel, het absoluut Kwade”.

In het zicht van de conflicten die onvermijdelijk binnen een maatschappij ontstaan constateert Jean-Claude Michéa voor zichzelf dat “het liberaal recht geen andere oplossing heeft (omdat het natuurlijk onmogelijk is om tezelfdertijd twee tegengestelde eisen te voldoen) dan zich voor de allerdefinitiefste oplossing te baseren op de krachtverhoudingen die in een maatschappij op een bepaald moment voorhanden zijn. Dit wil zeggen: concreet op de krachtverhoudingen die tussen verschillende belangengroepen bestaan, die in naam van de maatschappij spreken en waarvan het gewicht meestal afhankelijk is van de mediatieke oppervlakte die ze hebben kunnen bezetten” (17). Vandaar de belangrijke rol van lobby’s, de ene in rivaliteit met de andere om hun gezichtspunt in functie van hun belang duidelijk te maken.

“Ondertussen is het klaar, vervolgt Michéa, dat een dergelijke atomisering van de maatschappij door het liberale recht (en het opnieuw van de ouderwetse oorlog van allen tegen allen, als implicatie hiervan) slechts kan eindigen door alle gemeenschapsleven onmogelijk te maken. Een menselijke maatschappij bestaat inderdaad slechts in de mate waarin ze er voortdurend in slaagt, een band te reproduceren, wat onderstelt dat ze erin slaagt ondersteuning te vinden in een gemeenschappelijke taal onder al diegenen die deel van haar uitmaken. Echter als die gemeenschappelijke taal conform de eisen van het liberaal dogma axiologisch neutraal moet zijn (elke ideologische “referentie” zou de voorwaarden voor een burgeroorlog kunnen binnenbrengen) bestaat er slechts een coherente manier om het probleem op te lossen. Ze bestaat erin de antropologische cohesie van de maatschappij te bouwen op het enige attribuut dat de liberalen altijd al als gemeenschappelijk hebben beschouwd aan alle menselijk leven: hun natuurlijke instelling om te handelen volgens hun eigen welbegrepen eigenbelang. Het is dus logisch dat de rationaliteit van elke handelsrelatie is waarop de geïnteresseerde uitwisseling (het fameuze “donnant-donnant”) zich baseert, in laatste instantie de filosofische taak moet zijn om het vreedzaam samenleven van individuen te organiseren, waarvan iedereen trouwens geacht wordt tegen te zijn (...) Dit is tenslotte de hoofdreden waarom de economie de religie van alle moderne maatschappijen is geworden” (18).

De liberale “neutraliteit” raakt dus aan zijn uiterste grens. Het goede, in de moderne maatschappijen, dat is de heerschappij van het geld.

Alain de BENOIST

Vertaling: Peter Logghe

#### Voetnoten:

- (1) Cfr. het verslag door Sylvain Dzimira, van de vergadering georganiseerd door de MAUSS op 16 februari 2008, met Jean-Claude Michéa naar aanleiding van het

verschijnen van zijn boek *L'Empire du moindre mal* (internetside [www.journaldumauss.net](http://www.journaldumauss.net))

- (2) *L'Homme est-il un animal sympathique? Le contr'Hobbes*, nr. 31 de *La Revue du MAUSS*, janvier-juin 2008, pag. 27
- (3) De reden van zo'n stilte is waarschijnlijk dat het respect voor dit principe een bepaalde vorm van wederkerigheid zou impliceren, een term die het liberalisme uitsluit om reden van sociale "bijklank". "Hoe mogelijk maken dat de uitoefening van de vrijheid van de enkeling *geen schade toebrengt aan de vrijheid van een ander*, vraagt Jean-Claude Michéa zich af, als ik mezelf verbied om welkdanig waardeoordeel uit te spreken?" ("De quoi le libéralisme est-il le nom?", in *La Revue du MAUSS*, janvier-juin 2008, pag. 307)
- (4) "De quoi le libéralisme est-il le nom?", art. cit. pag. 305
- (5) "Het politiek liberalisme, schrijft John Rawls, is op zoek naar een idee van rationeel voordeel gedefinieerd door een politieke conceptie, die onafhankelijk is van elke welbepaalde doctrine" (*Justice et démocratie*, Seuil, Paris, 1993, pag. 294)
- (6) Houding die haar toelaat om haar eigen criminele gedragingen en 'heldendaden' te camoufleren. "Een voorschrift voor de volgende eeuw zou kunnen zijn, aldus Tzvetan Todorov, niet het kwaad bestrijden in naam van het goede (waarvan wij de drager zijn, natuurlijk), maar in naam van de verzekering van diegenen die altijd al hebben geweten waar goed en kwaad zich bevinden. Niet de duivel bestrijden, maar de manicheïsten" (*Le Débat*, novembre-décembre 1999).
- (7) Jean Baudrillard, *Power Inferno*, Galilée, Paris, 2002. "De naam van het Universele, noteert op zijn beurt Alain Brossat, kan znodig van een grote elasticiteit getuigen: spotten met de Arabieren, de muzelmannen, hen gelijkstellen met terroristen, met obscurantisten, vijanden van de republikeinse instelling en de democratie, is een veel gebruikte techniek in het Frankrijk van vandaag, en dit in naam van het Universele – in dit geval de vrije meningsuiting en de vrijheid van gedachte (...) Maar omgekeerd: lachen met rabbijnen (...) op een agressieve manier de politiek van de staat Israël aanpakken, dit alles zijn praktijken die diegenen die er zich aan riskeren, in naam van het Universele zouden doen vallen" (*Le sacre de la démocratie. Tableau clinique d'une pandémie*, Anabet, Paris, 2007, pag. 93-94).
- (8) Dit onderscheid op het beschrijvende en typologische vlak gaat minstens terug tot Henry Sidgwick (*The Method of Ethics*, 1874).
- (9) Cfr. Michel Forsé en Maxime Parodi, *La priorité du juste*, PUF, Paris, 2004
- (10) Immanuel Kant, *Oeuvres philisophiques*, volume 3, Gallimard, Paris, 1986, pag. 479
- (11) John Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, Paris, pag. 29
- (12) Michael Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, Paris, 1999, pag. 269
- (13) Michael Sandel, "La république procedural et le moi disengage", in André Bertin et al., *Libéraux et communautariens*, PUF, Paris, 1997, pag. 262-263
- (14) Michael Sandel, *ibid.*, pag. 256
- (15) Michel Benasayag en Angélique del Rey, *Eloge du conflit*, Découverte, Paris, 2007, pag. 81. "Het terugdringen van het conflict kan tot barbarij leiden", leest men op pagina 10
- (16) Jean Baudrillard, *Carnaval et cannibale. Suivi de: Le Mal ventriloque*, L'Herne, Paris, 2008, pag. 65-66.
- (17) "De quoi le libéralisme est-il le nom?", art. cit. pag. 308-309
- (18) *Ibid.* pag. 309