

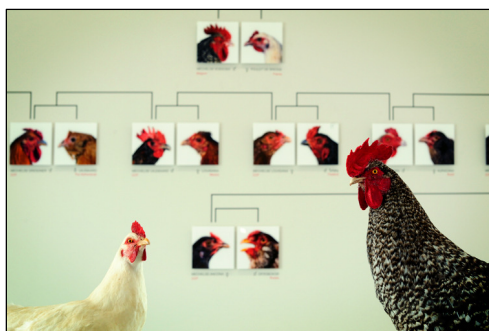


Naar de eeuwige vrede - de weg van bescheidenheid

(naar een waarlijk rechtvaardige en duurzame wereldstaat)



Minerva richt monument op dat langer blijft dan brons / Cosmopolitan Chicken Project / Rechtvaardigheid en Vrede
Elihu Vedder (1836-1923)



Koen Vanmechelen (*1965)



Pompeo Batoni (1708-1787)

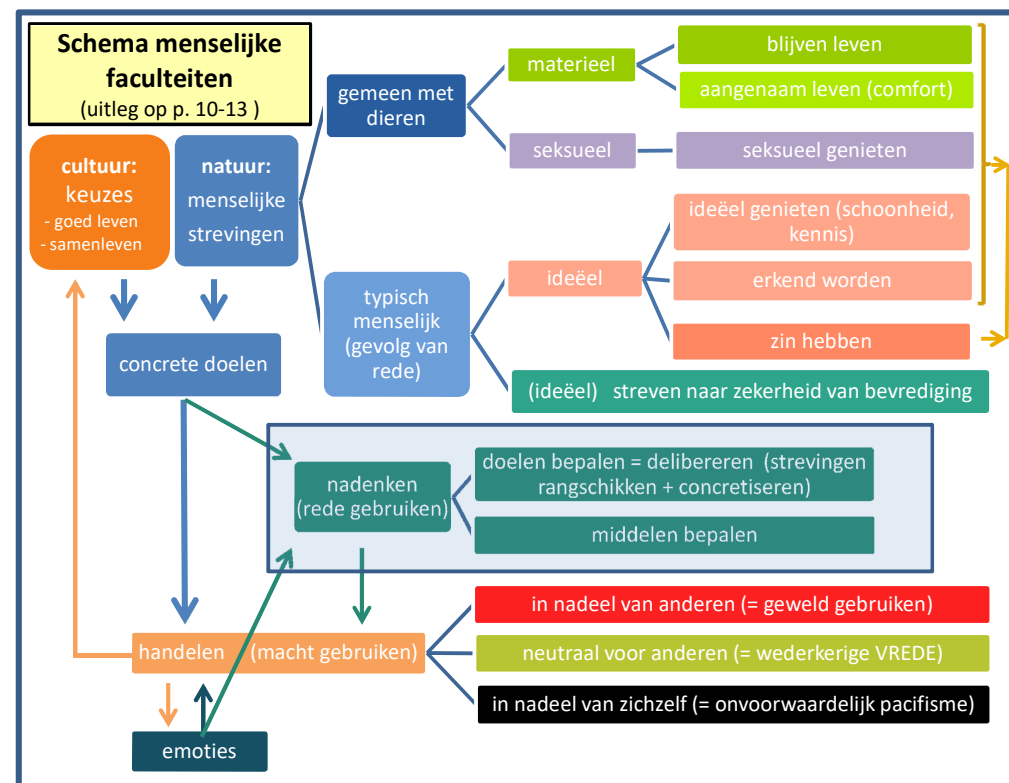


FOR EVER

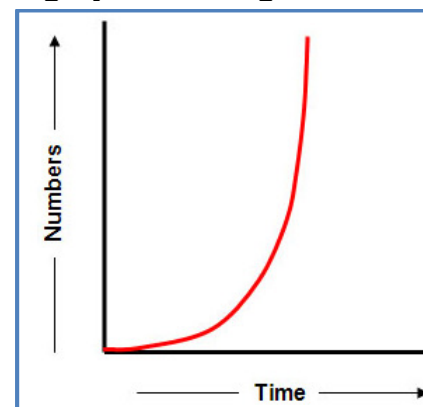
Paul Gordyn

Nous ne sommes que les autres.

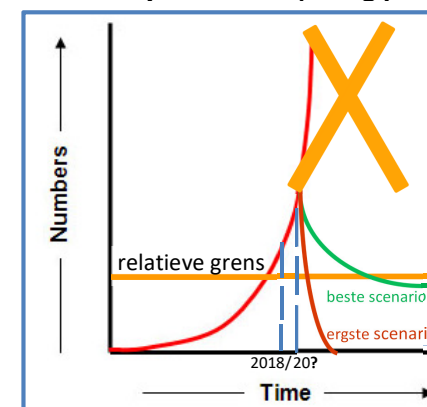
neoninstallatie van Mekhitar Garabedian (*1977)



Mogelijkheden en gevaren van exponentiële processen (uitleg p. 39)



verloop exponentiële functie in wiskunde
(wat eerst niet lijkt te veranderen, kan plots toch snel veranderen)



verloop exponentiële functie in eindige wereld
(door het aanvankelijk trage verloop wordt een gevaar door de meesten niet tijdig opgemerkt)

Inhoudsopgave

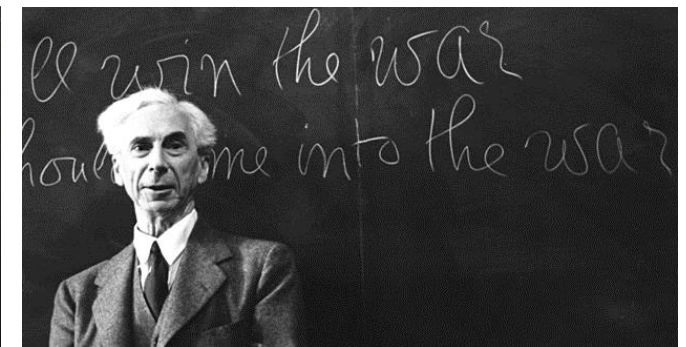
<i>Bescheidenheid als uitgangspunt</i>	5
DE MENS ALS RATIONEEL, SOCIAAL EN MOREEL DIER	6
<i>Een bescheiden mensbeeld (antropologische blik)</i>	6
De mens en geweld	6
De mens gebruikt geweld en voert oorlog	6
Gebruik van geweld is geen wezenskenmerk van de mens	7
Waarom de mens (veel?) geweld gebruikt als middel	10
Een bescheiden mensbeeld: streving, rede, handelen, emotie	10
<i>Vormen van samenleven (een sociologische blik)</i>	13
<i>Een bescheiden visie op moraal en politiek (moraaltheoretische en politicologische blik)</i> ..	15
Moraal als rationeel handelen op basis van de hypothetische regel van wederkerigheid en dus op basis van onpartijdigheid	15
Moraal heeft steeds een hypothetisch karakter	15
De kern van moraal is de regel van voorwaardelijke wederkerigheid	16
Hobbes fundeert de regel van voorwaardelijke wederkerigheid: eigenbelang leidt tot mensenrechten	16
De regel van voorwaardelijke wederkerigheid vraagt onpartijdigheid	19
Politieke uitwerking: de vreedvolle samenleving op basis van een sociaal contract gewaarborgd door een soeverein	20
SAMENLEVINGSETHIEK VOOR DE VREDE	22
<i>Vrede door de regel van wederkerigheid</i>	23
Vrede door pacifisme	23
Vrede door rechtvaardigheid bij oorlogsverklaring	23
<i>Vrede door gelijkheid binnen de afzonderlijke landen</i>	24
Vrede door democratie	24
Vrede door socialisme	25
Vrede door feminisering	26
<i>Vrede door juiste verhoudingen tussen de staten</i>	26
Vrede door machts-evenwicht (of machtsonevenwicht)	26
Vrede door ontwapening	27
Vrede door handel	27
Handel en vrede	27
Kapitalisme en oorlog	28
Vrede door verdragen en bonden tussen soevereine staten	29
<i>Vrede door wereldburgerschap in een wereldstaat</i>	30
Vrede door wereldburgerschap	30
Vrede door een wereldstaat	32
De noodzaak van een wereldstaat	32
De noodzaak van een wereldrecht dat effectieve gelijkheid realiseert	35
De noodzaak van een democratische wereldsoverein en een wereldpolitie	36
De noodzaak van terugdringen van mogelijke nadelen van een wereldstaat	37
De noodzaak van blijvende inzet (haalbaarheid van een wereldstaat)	39
GOEDLEVENSETHIEK VOOR DE VREDE	43
<i>Vrede door afwijzing van vredesvijandige goedlevensethiek</i>	43
Vrede door afwijzing van een strijderscultuur	43
Vrede door afwijzing van religieuze oorlogszucht	44

Vrede door afwijzing van nationalisme	46
Vrede door afwijzing van groei en consumptisme	47
<i>Vrede door een bescheiden goedlevensethiek</i>	49
CONCLUSIE: VERANDEREN VOOR VREDE EN VREUGDE	50

De Doomsday Clock tikt voor de hele wereld



De Doomsday Clock is een symbolische klok die sinds 1947 wordt bijgehouden door het *Bulletin of the Atomic Scientists* en aangeeft hoe dicht de mensheid zich bij een door de mens zelf veroorzaakte wereldwijde ramp bevindt. Om de 6 maand wordt de klok bijgesteld (daarom had de Cubacrisis van oktober 1962 geen invloed op de stand van de klok). Het grootst was de dreiging in 1953, toen de USA en USSR elk een waterstofbom testten: 2 vóór 12. Het jaar op de 2^e plaats is 2017, wegens het falende beleid inzake klimaatverandering, de aanhoudende nucleaire dreiging (o.a. door de Noord-Koreaanse atoomproeven), de onvoorspelbaarheid van het Amerikaanse beleid door het aantreden van president Trump, de opkomst van het nationalisme: 2 en een halve minuut vóór 12.



Th. Hobbes (1588-1679) en B. Russell (1872-1970), twee belangrijke denkers voor de vrede

Naar de eeuwige vrede – de weg van bescheidenheid

(naar een waarlijk rechtvaardige en duurzame wereldstaat)

Het enige wat men bij de mensen veronderstelt is genoeg verstand om te zien wat nuttig is voor hen en genoeg moed om hun eigen geluk te maken. Als desondanks het ontwerp voor de eeuwige vrede niet uitgevoerd wordt, betekent dit niet dat het een hersenschim is, maar dat de mensen onzinnig zijn en dat het een soort gekte is wijs te zijn te midden van gekken.

Jean Jacques Rousseau, *Projet de paix perpétuelle*, 1760

De beschaafde wereld heeft een fundamentele verandering nodig om haar van de ondergang te redden – verandering zowel in economische structuur als in levensfilosofie.

Bertrand Russell, *Principles of social reconstruction*, 1916

Bescheidenheid als uitgangspunt

Hoe kunnen we de eeuwige vrede bewerkstelligen?

Zoals bij elke filosofische vraag is bescheidenheid hierbij de beste houding: niet teveel veronderstellen of willen (hoogmoed) en ook niet te weinig (nederigheid), maar de juiste scheidingslijn zoeken tussen wat teveel en wat te weinig is (de juiste maat vinden).

Een eerste bescheidenheid brengt onze vraag wat dichter bij de grond waarop wij leven: hoe kunnen we zorgen voor een vrede die zo lang mogelijk blijft duren? Nog concreter: hoe kunnen we voorkomen dat de vrede die nu in grote delen van de wereld heerst, vlug verdwijnt, hoe kunnen we voorkomen dat er een nieuwe wereldoorlog uitbreekt? Of hoe kunnen we in elk geval de kans op een conflict verkleinen? Welk model van samenleven en van goed (en zinvol) leven verkleint de kans op geweld?

Om deze ethische vragen te beantwoorden is het vooraf nodig op te zoek te gaan naar de oorsprong van geweld. Om een vredesbevorderende samenlevingsethiek en goedlevensethiek voor te stellen (een inhoudelijke moraalfilosofie), moet vooraf nagedacht worden over hoe de mens feitelijk in elkaar steekt, wat zijn drijfveren en handelingsmogelijkheden zijn (een antropologie), hoe hij hierbij met anderen samenleeft (een sociologie) en wat bij dit alles de rol van moraal en politiek is (een formele moraalfilosofie – moraaltheorie en politicologie).

Telkens moeten hierbij de nederige en de hoogmoedige visies vervangen worden door een bescheiden benadering.

De mens als rationeel, sociaal en moreel dier

Zo lang als onredelijkheid de overhand heeft, kan een oplossing van onze problemen enkel bij toeval bereikt worden, want waar de rede onpartijdig is en dus wereldwijde samenwerking mogelijk maakt, vertegenwoordigt de onredelijkheid private passies en maakt ze dus strijd onvermijdelijk. Daarom is de rede, als een oproep tot wereldwijde en onpersoonlijke standaard voor waarheid, van het hoogste belang voor het welzijn van de menselijke soort, niet alleen in tijden waarin de rede gemakkelijk de overhand haalt, maar even zeer of nog meer in de minder gelukkige tijden waarin de rede veracht en verworpen wordt als de vergeefse droom van mensen die de mannelijkheid missen om te doden als ze niet overeenkomen.

Bertrand Russell, *The Ancestry of Fascism* (essay uit *In Praise of Idleness*), 1935

Een bescheiden mensbeeld (antropologische blik)

De eerste antropologische vraag die zich stelt i.v.m. de vrede is de vraag of het gebruik van geweld een menselijk basisstreven is.

De mens en geweld

De mens gebruikt geweld en voert oorlog

Geweld is macht uitgeoefend tegen een wezen of een groep van wezens waarbij de belangen van dat wezen of die wezens geschaad worden en waarbij die wezens dat (kunnen) aanvoelen.¹ Tegenover voorwerpen of planten kan de mens geen geweld uitoefenen: hun functioneren kan wel geschaad worden, maar dat voelen ze niet en is dus niet “erg” voor hen. Een bloem plukken is geen geweld (sommigen gebruiken hier toch het begrip geweld, maar dan wordt het begrip te ruim om er zinvol mee aan de slag te gaan). Een vaas kapot gooien is geen geweld tegenover de vaas, wel tegenover de eigenaar van de vaas. Een koe onverdoofd slachten is geweld, een kreeft levend koken niet (het zenuwstelsel van een kreeft is te weinig ontwikkeld om pijn te voelen). Geweld tegen een mens kan het lichaam schaden, maar ook de psyche, de bezittingen of de sociale positie van iemand.

Geweld kan uitgeoefend worden door het lichaam te gebruiken (fysiek geweld), door woorden te uiten (verbaal geweld), door werktuigen aan te wenden (wapengeweld), door structuren of wetten in te stellen gebaseerd op (dreiging met) geweld (structureel geweld). Een wet die moslims verbiedt openbare ambten te bekleden, is structureel geweld tegen de moslimbevolking. Een maatschappelijke structuur die mensen arm maakt, is structureel geweld tegen de armen. Een nieuwe elektriciteitscentrale met fossiele brandstoffen bouwen of veel

¹ Er bestaat een tweede betekenis van “geweld” als “een zo grote macht dat er geen weerstand kan aan geboden worden”, los van het feit of de uitwerking positief of negatief is voor een ander. De positieve variant hiervan zit vervat in het positieve begrip “geweldig” (bv. een geweldige prestatie).

vlees eten is geweld tegen de toekomstige generaties die te lijden zullen hebben van de klimaatverandering als gevolg van teveel broeikasgassen afkomstig van fossiele verbranding of de spijsvertering van het vee.

Geweld uitgeoefend door een georganiseerde groep van mensen tegen een andere dergelijke groep is een oorlog. Over de concrete invulling van deze definitie bestaat veel discussie (bv. hoeveel leden moet de groep tellen om van oorlog te spreken en niet van ruzie of vechtpartij?).² Vrede is de afwezigheid van oorlog of, in een ruimere bepaling, afwezigheid van geweld.³

Het is duidelijk dat de mens veel geweld gebruikt. Een belangrijke vraag is of dit onvermijdelijk is, m.a.w. of de mens wezenlijk gewelddadig is.

Gebruik van geweld is geen wezenskenmerk van de mens

De (hoogmoedige) stelling dat de mens wezenlijk (van nature) een afkeer heeft van geweld en oorlog, is weinig aannemelijk gegeven het vele, grote geweld en de langdurige oorlogen. Omgekeerd vormen het vele, grote geweld en de langdurige oorlogen niet op zich een bewijs van de (nederige) visie dat de mens wezenlijk gewelddadig zou zijn, dat hij zou streven naar geweld om het geweld of dat geweld altijd onvermijdelijk is bij het realiseren van zijn strevingen. Een eerste benadering is historisch en vertrekt van de vraag: is er altijd geweld geweest?

Herrad Schenk (*1948), een vrouwelijke sociaal-wetenschapper uit de tijd van de grote vredesbeweging eind vorige eeuw, vermoedt (in *Vrouwen en oorlog* uit 1983) dat de oerbewoners van de aarde relatief vreedzaam waren: *weliswaar vochten ze als jagers tegen prooidieren en tegen andere gevaarlijke dieren, maar niet systematisch tegen andere groepen mensen*. Oorlog zou een product van de beschaving zijn, een stelling die ook verdedigd wordt door de humanistische psycholoog Erich Fromm (1900-1980) in zijn *Anatomie van de menselijke destructiviteit*. Steven Pinker, een evolutionair-psychologisch wetenschapper die *Ons betere ik* schreef in 2011, legt daarentegen de nadruk op de vele oorlogen tussen vroegere stammen. De beschaving zou een proces van toenemende pacificatie zijn. Processen van pacificatie en

² Het begrip oorlog mag niet te vlug gebruikt worden. Zo is het erg discutabel of de strijd tegen terrorisme een oorlog mag genoemd worden. Dat vele politici dit doen, houdt een gevaar in. Door het begrip oorlog te gebruiken kan de dreiging van terrorisme overdreven worden, waardoor overdreven maatregelen gelegitimeerd worden. Sommigen overdrijven het gevaar van terrorisme bewust voor de legitimatie van de opbouw van een sterk repressie-apparaat met schending van fundamentele mensenrechten. Dat repressie-apparaat kan later ook voor andere doeleinden gebruikt worden, bv. tegen groepen binnen de eigen bevolking.

³ Volgens sommigen is deze definitie te beperkt. Vrede zou ook positief moeten gedefinieerd worden als een positieve vorm van samenleven, die gekenmerkt wordt door sociale gerechtigheid, door afwezigheid van onderdrukking, angst en geweld (Katlijn Malfliet in de inleiding van *Nog vechten voor vrede?*). Deze definitie valt te verdedigen in zover onrecht en onderdrukking kan gezien worden als structureel geweld. Toch moet men ervoor opletten de woorden *vrede* en *oorlog* niet te ruim te gebruiken, want dan verdwijnen relevante verschillen. Een land waar een klassenstrijd woedt en een land in burgeroorlog blijven twee verschillende zaken. Een nog ruimere bepaling van vrede als *een toestand waarin mensen solidair omgaan met elkaar en met de natuur* (ibidem) is echter te ruim: het is niet omdat wij in vrede leven en dus geen vijanden van elkaar zijn, dat wij ook vrienden (moeten) zijn. Het is belangrijk te erkennen dat een neutrale houding mogelijk is. Eisen of verlangen dat het stopzetten van vijandschap onmiddellijk betekent dat we vrienden worden, bevordert de vrede niet. Deze tekst gaat in de eerste plaats over vrede als afwezigheid van geweld tussen groepen van mensen. Er zal echter blijken dat de voorwaarden om tot zo'n vrede te komen grotendeels neerkomen op vrede in de vermelde "positieve" ruime betekenis zoals Katlijn Malfliet die verwoordt.

civilisatie komen uiteraard voor, maar of er nu meer of minder oorlog is dan vroeger blijft ook na Pinkers boek onderwerp van levendige discussie. Beide visies moeten benaderd worden (zoals Schenk schrijft) *met alle voorbehoud, omdat er slechts spaarzame aanwijzingen zijn*. De rol van subjectieve interpretatie weegt dan ook zwaarder door dan de schaarse feiten. Geschiedenis brengt geen uitsluitsel.

Een tweede benadering is ethologisch: kunnen we conclusies trekken uit het gedrag van dieren?

Konrad Lorenz (1903-1989) en zijn opvolgers hebben het gedrag van dieren bestudeerd, maar kunnen niet ondubbelzinnig aantonen dat alle dieren geweld als basisdrift hebben of vlug tot geweld overgaan. Er blijken teveel verschillen te zijn tussen de soorten. Bij overbevolking worden ratten zeer agressief tegen soortgenoten (let wel, enkel tegen dieren van een andere familie). Groene meerkatten daarentegen houden zich bij verkleining van ruimte meer gedeisd en vermijden sociaal contact en oogcontact (studies van primatoloog Frans de Waal). Ook tussen de verschillende soorten mensapen zijn er enorme verschillen in gedrag (bv. gorilla's zijn vegetarisch, chimpansees eten vlees; chimpansees vertonen relatief veel agressie bij hun sociaal contact, bonobo's hanteren veel seks als sociaal bindmiddel). En de mens is steeds het meest verschillende dier. Er kunnen in de hersenen van de mens wel circuits zijn die passen bij geweld, maar een mens ontsnapt voor een groot deel aan automatismen.⁴ Menselijk gedrag kan wel een evolutionaire oorsprong hebben, maar is steeds bepaald door culturele uitingsvormen, die soms ingaan tegen oorspronkelijke drijfveren. Zelfs het streven om te overleven of zijn genen door te geven, wordt vaak ondergeschikt aan andere ("hogere") strevingen zoals zich inzetten voor een godsdienst of het vaderland. Dat alleen al volstaat om de sociobiologische (tegenwoordig aangeduid als de evolutionair-psychologische) stelling te verwerpen dat mannen wezenlijk agressief zijn omdat hun genen zich zoveel mogelijk willen verspreiden en dus de mannen zoveel mogelijk vrouwtjes moeten bevruchten en strijd leveren om de vrouwen. Uit de ethologie kan geen antropologie (mensleer) afgeleid worden.

Een derde benadering is filosofisch-antropologisch: als we zo objectief mogelijk redeneren over de mens en zijn gedrag, moeten we dan zeggen dat de mens van nature gewelddadig is?

Grote filosofen hebben spitsvondige redeneringen ontwikkeld voor de stelling dat geweld wezenlijk samenhangt met het mens-zijn.

De Duitse filosoof Hegel (1770-1831) ziet de oorsprong van geweld in de behoefte van of eerder de noodzaak van een bewustzijn om erkend te worden door een ander bewustzijn, wat enkel zou kunnen door een strijd op leven en dood. Een bewustzijn zou immers zichzelf maar kunnen erkennen als geest door zich te onderscheiden van zijn lichaam, dus door te tonen dat het niet aan het leven gehecht is, wat enkel kan door een strijd aan te gaan op leven en dood: *Het individu dat nooit zijn leven op het spel heeft gezet, kan misschien als persoon worden erkend, maar het heeft de waarheid van dat erkend-worden als van een zelfstandig zelfbewustzijn niet bereikt* (*Fenomenologie van de geest*, IV, A). Dit overtuigt niet: een mens ervaart zich niet als een zelfstandig zelfbewustzijn, maar als een persoon met zelfbewustzijn dat juist niet zelfstandig, maar afhankelijk is van het lichaam. Hegels mens als geest los van het lichaam volgt uit een ide-

⁴ Dirk Van Duppen en Johan Hoebeke betogen in hun boek *De super samenwerker* (2016) op basis van uitgebreid wetenschappelijk materiaal uit neurologie en evolutionaire psychologie dat de mens juist sterk geneigd is tot empathie en tot samenwerken. De vraag is dan waar het vele geweld vandaan komt. Een tot geweld aanzettende cultuur moet toch een biologische basis hebben. Vanuit hun ijver het neoliberalisme te ondermijnen negeren de auteurs het feit dat er ook wetenschappelijke gegevens blijven voor de omgekeerde stelling. Hoe de verhouding tussen neurologische geweldcircuits en empathiecircuits juist zit, blijft onderwerp van discussie, waarbij de standpunten vaak ideologisch bepaald zijn.

alistisch standpunt, dat niet de realiteit weerspiegelt van geest en lichaam die verstrengeld zijn. Hoewel strijd op leven en dood om erkenning kan voorkomen, is het streven naar erkenning er hoofdzakelijk één waarbij men het lichaam wil veilig stellen. Hegel wil met zijn redenering verklaren waarom er meesters en knechten zijn, maar kan niet verklaren waarom sommigen de strijd op leven en dood voortijdig staken en door zich te onderwerpen knechten worden.

De Oostenrijkse denker Freud (1856-1939) poneerde het bestaan van een doodsdrijf, maar zijn redeneringen blijven uiterst speculatief. De Vlaamse filosoof Maarten Boudry (*1984), die de psycho-analytische traditie afwijst omwille van haar onwetenschappelijkheid, merkt op dat *de opvattingen van Sigmund Freud over het onbewuste, een donkere kamer in onze geest vol verboden drijven en perverse verlangens, die voornamelijk draaien rond seks en agressie* in verband kunnen gebracht worden met *de middeleeuwse demonologie en erfzondeleer* (artikel *Zinvol geweld*, in de bundel *Filosofie van geweld*, 2017, onder redactie van Lode Lauwaert). Erich Fromm, die steeds binnen de psycho-analytische traditie is gebleven omwille van haar waardevolle inzichten, erkent wel een goedaardige agressie die defensief en levensbevorderend is, maar stelt dat de kwaadaardige agressie, die levensbelemmerend werkt (zoals sadisme en necrofilie) een karaktertrek is als gevolg van bepaalde sociale omstandigheden en dan ook door sociale veranderingen kan teruggedreven worden.

De Franse filosoof Sartre (1905-1980), die vanuit Husserls en Heideggers fenomenologie zijn existentialisme afleidt, schrijft in zijn *L'Être et le néant* vele bladzijden over de blik van de ander die mij tot een ding maakt waarvan ik de betekenis niet begrijp en waarover ik geen zeggenschap heb. De vrees hierdoor mijn vrijheid te verliezen leidt tot een strijd tussen bewustzijnden, wat uiteindelijk leidt tot de zin (uit Sartres toneelstuk *Huis Clos*): *de hel, dat zijn de anderen*. De Franse filosoof Emmanuel Levinas (1906-1995), eveneens gevormd in de fenomenologische traditie, stelt daarentegen dat de verschijning van het weerloze gelaat van de Ander mij ertoe kan bewegen de zorg voor het eigen 'zijn' te vergeten en mij oproept tot volledige verantwoordelijkheid voor de ander. Noch Levinas' nederigheid, noch Sartres hoogmoed doen recht aan de complexiteit van de intermenselijke verhoudingen, waarin uiteindelijk een of andere vorm van (bescheiden) wederzijdsheid centraal staat.

De Frans-Amerikaanse filosoof René Girard (1923-2015) verklaart alle geweld door het feit dat elke begeerte mimetisch zou zijn: mensen begeren iets, niet omdat ze het op zich aantrekkelijk vinden, maar omdat iemand anders dat al begeert, wat uiteraard tot strijd moet leiden, tenzij de opgebouwde spanning een uitweg vindt door geweld op een zondebok. Girard ontwikkelt vanuit deze idee boeiende en ingenieuze interpretaties van de grote mythen en romans, maar overtuigt niet: hoewel mimetische begeerte kan voorkomen, is er toch hoofdzakelijk begeerte naar iets omdat het op zichzelf begerenswaardig is, of sterker nog, omdat het noodzakelijk is, zodat er geen conflict is, ten minste toch zolang er geen schaarste is. Hoe zou overigens anders verklaard kunnen worden dat het begeren ooit begonnen is? Evenmin als alle andere filosofen kan Girard iedereen overtuigen.

Er lijken geen dwingende argumenten om te besluiten tot een inherent (van nature) gewelddadig karakter van de mens. Er is wel een grote tegenaanwijzing.

Er zijn teveel mensen die geen geweld gebruiken en er niet naar verlangen (er blijft de hypothese dat deze mensen hun verlangen naar geweld volledig hebben verdrongen naar het onbewuste, maar hoewel deze hypothese per definitie onweerlegbaar is – en dus volgens Karl Popper onwetenschappelijk – is ze vooral niet erg plausibel). Het overgrote deel van de mensen probeert wat geluk te verwerven en om te gaan met de tegenslagen van het leven, rekening houdend en, indien mogelijk, steunend op anderen, zonder daarbij systematisch geweld te gebruiken of zonder te willen domineren. Uiteraard bestaan er personen die wel systematisch geweld gebruiken en willen domineren en juist daardoor in machtsposities terecht komen en de

meerderheid dwingen om mee te doen met een cultuur van dominantie en geweld. Geweld wordt gebruikt, door de ene meer dan door de andere, en dat moet verklaard worden.

Wie neigt naar de stelling dat geweld geen basisstreven en dus geen doel op zich is, moet in elk geval de vraag beantwoorden waarom geweld dan toch (zo?) vaak voorkomt.

Waarom de mens (veel?) geweld gebruikt als middel

Een eerste mogelijk antwoord is dat in een bepaalde situatie geweld onvermijdelijk is om een streving te realiseren, nl. als er een schaarste is aan noodzakelijke goederen. Als er te weinig voedsel is voor 2 personen en geen van beiden wil zich opofferen voor de andere, dan moeten ze er wel om vechten. Omdat schaarste zich steeds kan voordoen in de wereld, kan geweld steeds optreden (en is de eeuwigheid van de vrede onbereikbaar). Maar de mens is, door zijn culturele verwezenlijkingen (gestoeld op zijn rationele vermogens), betrekkelijk succesrijk in het opheffen en het voorkomen van schaarste, zeker sinds in de moderne tijd zijn technische verwezenlijkingen sterk zijn toegenomen. De schaarste zou daarom een steeds kleinere rol moeten spelen in de verklaring van geweld, ware het niet dat er samen met de technische vooruitgang juist een cultuur is ontstaan die een permanente schaarste creëert, doordat men denkt ook niet noodzakelijke goederen toch nodig te hebben en wel er steeds meer nodig te hebben. Het is de goedlevensethiek van de moderne cultuur (zowel in kapitalistische als in klassiek socialistische variant), die geweld vrijwel onvermijdelijk maakt (dat komt verderop nog aan bod).

Een tweede mogelijk antwoord – een inzicht van de eerste grote moderne epicuristische (materialistische, atheïstische) ethicus Thomas Hobbes (1588-1679), maar ook al aanwezig bij de “halve epicurist” Thomas More (1478-1535) - is dat de mens niet enkel doelen wil realiseren, maar bovenop (als rationeel, dus vooruitdenkend wezen) de zekerheid wil hebben dat hij die ook in de toekomst kan realiseren. Daarom streeft hij maar steeds meer macht, wat leidt tot oorlog van allen tegen allen (wat dit volgens Hobbes betekent, wordt verderop besproken).

Een derde mogelijk antwoord is dat voor wie over meer macht beschikt dan een ander, het gebruiken van die macht in de vorm van geweld een gemakkelijke en vlugge manier lijkt om zijn doelen te realiseren. Zou het niet dom zijn om een machtsoverwicht niet te gebruiken om zijn doelen te bereiken? Deze idee wordt allicht versterkt door onze evolutionaire erfenis van primitieve geweldcircuits in de hersenen, die zich opdringen en de rationele circuits uitschakelen. Wie echter maximaal rationeel nadenkt vooraleer hij handelt, zal inzien dat geweld – op langere termijn – meestal niet het efficiëntste middel is om zijn doelen te realiseren. Belangrijk is het inzicht dat vaak voor een doel geweld wordt gebruikt waar dat doel even goed of zelfs beter gerealiseerd kan worden zonder geweld (dat is de kernboodschap van Hobbes).

Om in dit alles klaarder te zien is het nuttig een omvattend en coherent mensbeeld te presenteren. Dat is een moeilijke zaak, ook omwille van het feit dat dit vaak bepaald wordt door de ideologie die men aanhangt.

Realistisch en verhelderend is allicht volgend model (een schema ervan is afgebeeld op p.2).

Een bescheiden mensbeeld: streving, rede, handelen, emotie

De mens heeft een aantal strevingen (die men ook drijfveren zou kunnen noemen), die de motor vormen van zijn bestaan. Om die te realiseren kan hij de wereld (zijn omgeving en zichzelf) waarnemen, zoals de andere levende systemen met een bewustzijn, en kan hij handelingen stellen om de wereld (inclusief zichzelf) te veranderen. Een bijzondere vorm van

handelen is het gebruiken van zijn rede (verstand). De rede is het vermogen om niet enkel bewust te zijn van het hier en nu, maar ook van andere momenten en andere plaatsen en het vermogen om tussen deze verschillende temporele en ruimtelijke perspectieven verbanden te kunnen leggen (zoals oorzaak-gevolg, gelijkenis-verschil, decompositie en samenvoeging). Het al dan niet gerealiseerd worden van strevingen geeft dan aanleiding tot bepaalde emoties.

De strevingen kunnen opgesplitst worden in 3 soorten.

Ten eerste heeft de mens een streving om te leven en, indien mogelijk, dit op een aangename manier (behoefte aan voedsel, kleding, woonst en streven naar comfort). Dit zijn de materiële strevingen. De streving om te leven is verankerd in de evolutionair oudste hersendelen en kan uiterst moeilijk overwonnen worden (hoewel dit gebeurt – zie verder). Ten tweede heeft de mens een streving om seksuele handelingen te stellen. Dit zijn de seksuele strevingen. Ook deze zijn evolutionair zeer oud en sterk, maar kunnen iets gemakkelijker onderdrukt worden, wat dan echter meestal leidt tot een innerlijke spanning (frustratie). De meeste materiële en seksuele strevingen heeft de mens gemeen met de andere dieren. De mens heeft echter als enig dier een sterk uitgebouwde rede. Dit heeft geleid tot een derde soort strevingen, enerzijds nieuwe basisstrevings, maar anderzijds ook een streving in verband met de andere strevingen: ideële strevingen (vaak “spiritueel” genoemd, wat echter een verwarrende religieuze bijklank heeft). Sommigen stellen dat de ideële strevingen methoden zijn om beter materieel te overleven en seksueel bevredigd te worden en dus geen afzonderlijke soort strevingen uitmaken. Het kan juist zijn dat de ideële strevingen evolutionair gezien ontwikkeld zijn omdat ze een survival value hadden, maar dat belet niet dat ze specifieke kenmerken hebben en een zekere zelfstandigheid hebben verworven, zodat ze soms ingaan tegen de materiële of seksuele strevingen. Zo kunnen seksuele strevingen onderdrukt worden door religieuze ideeën die ontwikkeld zijn om zin te geven aan het bestaan en zo kan iemand zijn leven op het spel zetten om erkenning te krijgen (bv. vechten om de eer) of zin te krijgen (bv. zich opofferen voor een zingevende zaak). De indeling van de ideële strevingen is vatbaarder voor discussie (zo is het verschil in intensiteit bij diverse mensen groter dan bij de materiële en ook de seksuele strevingen), maar toch kunnen enkele soorten onderscheiden worden.

Tot de ideële basisstrevings behoren het streven naar kennis (nieuwsgierigheid) en het streven naar schoonheid. Twee ideële basisstrevings zijn uiterst belangrijk. Ten eerste heeft de mens een streving naar erkenning. Hij wil dat anderen hem opmerken en aanvaarden, hem zeggen “ik wil dat jij leeft en ik zal daartoe bijdragen, ik wil dat jij deel uitmaakt van de groep waartoe ik behoor” (behoefte aan aandacht, samenzijn, behoren tot een groep). Ten tweede heeft de mens een streving naar zin. Mensen willen niet alleen bestaan en erkend worden, ze willen ook dat hun bestaan zin heeft. Het feit dat de mens een rationeel wezen is en zich dus bewust is van de toekomst, betekent dat hij wil weten waartoe zijn bestaan dient. Het leven in de tijd brengt mee dat de mens denkt in termen van middel en doel. De vraag wat het doel is van het eigen bestaan is onontkoombaar. Het eventuele antwoord dat het eigen bestaan zijn eigen doel is, bevredigt niet, vooral omdat dit doel niet te handhaven valt. Het feit dat de mens wil leven, maar hoe dan ook sterft, is een absurde tegenstelling. Om deze op te lossen wil de mens dat zijn bestaan bijdraagt aan iets dat hemzelf overstijgt, iets dat niet automatisch vergaat als hijzelf vergaat. Daarom zet de mens zich in voor zaken of mensen buiten hemzelf. Hij helpt de nieuwe generatie of hij helpt mee aan de realisatie van een ideaal.

Het streven naar zin staat in een bijzondere verhouding tot de andere strevingen: het geven van iets materiëls, seksueels of ideëls (erkenning) aan een persoon betekent het krijgen van zin, terwijl het krijgen van iets materiëls, seksueels of ideëls van een ander betekent dat je zin geeft aan die ander. Het begrip liefde (en ook het begrip “waarde hebben”) kan slaan op beide aspecten: van anderen materiële of ideële zaken, seksuele bevrediging of erkenning (willen)

krijgen en zo zelf zin (willen) geven aan die anderen, of omgekeerd, die zaken geven en zo zin krijgen. Een moeder die zorg geeft aan haar kind, krijgt daardoor van haar kind een zinvol leven. Een vader die dankbaarheid (erkenning) krijgt van zijn kind, geeft daardoor zin aan het kind.

Naast deze ideële basisstrevings heeft de mens aansluitend bij zijn rede – zoals Hobbes scherp inzag – een ideële streving die betrekking heeft op alle andere strevingen, nl. de streving om de realisatie van strevingen te laten voortduren, veilig te stellen voor de toekomst. De mens heeft met andere woorden een streving naar zekerheid. Hij wil bv. niet alleen eten krijgen als hij honger heeft, maar hij wil ook morgen nog aan eten geraken en hij wil daarom een voedselvoorraad aanleggen. De streving naar zekerheid bevordert bij de mens een aantal vormen van gedrag, zoals het vasthouden aan gekende, succesvol gebleken methoden (de mens als gewoontedier) en het zoeken van bescherming en samenwerking met anderen (de mens als groepsdier), wat leidt tot een sterke neiging tot conformisme: men stelt handelingen of aanvaardt ideeën enkel en alleen omdat ze door de meerderheid van de groep gesteld of aanvaard worden. De neiging tot gewoonten en conformisme brengt mee dat de overgrote meerderheid veel minder zijn rede gebruikt dan wenselijk is. De meeste mensen handhaven handelingen of ideeën, ook al ziet hun rede in dat ze niet langer succesvol zijn, dat de handelingen in het eigen nadeel zijn en de ideeën vals zijn.

Al de vermelde strevingen concretiseren zich in doelstellingen en leiden tot instellingen (patronen van en organisaties voor realisatie van strevingen) die in grote mate cultureel bepaald zijn. In de ene cultuur eet men vlees, is er monogamie en vindt men zin door vaderlandsliefde, terwijl in een andere cultuur vlees verboden is, er polygamie is en vaderlandsliefde niet bestaat.

Als de mens zich op basis van een streving een doel stelt, stelt de mens handelingen om dat te realiseren. De middelen die een mens heeft om zijn doelen te realiseren (middelen die zijn handelingsmogelijkheden vergroten) noemt men macht. Macht kan o.a. bestaan uit fysieke kracht, kennis en intelligentie, werktuigen (zowel productie- als destructiemiddelen), andere bezittingen, de sociale positie die men bekleedt, de functie die men uitoefent. Sommige uitingen van macht noemt men geweld (zie definitie hierboven).

Na het handelen blijkt dat een streving of doel gerealiseerd werd of niet. Dit leidt tot emoties, blijheid bij realisatie, droefheid bij mislukking en een reeks aanverwante gevoelens (voor de definitie waarvan nog steeds Spinoza’s definities uit zijn *Ethica* bruikbaar blijven). Deze emoties leiden, al dan niet na een wijziging van de strevingen en doelen, tot nieuwe handelingen, hetzij rechtstreeks (emotioneel handelen), hetzij na nadenken (rationeel handelen).

Onder de middelen tot handelen vormt de rede (nadenken) een krachtig instrument.

Een mens kan handelen op basis van automatismen, aangeboren automatismen (instincten, zoals bij dieren) of verworven automatismen (gewoonten). Hij kan echter ook eerst nadenken: hij onderzoekt welke middelen er zijn voor de realisatie en welk het beste middel is. Soms betreft het nadenken een deliberatieproces.

Het kan immers gebeuren dat er meerdere strevingen of doelstellingen zijn die elkaar uitsluiten. Men wil bv. alcohol drinken om zich prettig te voelen en tegelijkertijd niet drinken om geen problemen met de lever te krijgen of om geen moeilijkheden te krijgen met de priester die alcohol afkeurt. Zo’n probleem kan “automatisch” opgelost worden, hetzij door gewoontevorming (men drinkt omdat het een gewoonte is geworden), hetzij door conformering (men drinkt niet omdat dat de norm is van de groep). Het probleem kan echter ook opgelost worden door deliberatie: men denkt bewust na over welke streving of welk doel men de prioriteit zal geven, men overloopt de voor- en nadelen van de diverse gedragswijzen en neemt op basis daarvan de beslissing.

Het kan gebeuren dat de rede een gedragswijze als de beste aanwijst, maar dat men toch niet in staat is deze uit te voeren, omdat een andere gedragswijze sterker is: het automatisme of conformisme overvleugelt de rede. Vaak ligt het conflict tussen een doelstelling op korte termijn en een doelstelling op lange termijn. De drang om nu een streving te realiseren is vaak sterker dan het redelijk inzicht dat deze realisatie later voor grotere negatieve gevolgen zal zorgen.

In vele gevallen is hiervoor de volgende oplossing mogelijk: op een moment dat de rede nog sterker is dan de streving die men wil uitschakelen omwille van de toekomstige negatieve gevolgen bij vervulling, kan men vooraf maatregelen nemen zodat men later die streving eenvoudig weg niet meer kan realiseren. Het is de oplossing van Odysseus, volgens Homerus de slimste van de oude Grieken. Odysseus weet dat als hij de sirenen zal horen, hij niets anders kan dan het roer van het schip zo te wenden dat ze naar de sirenen varen, maar dat ze dan wel te pletter zullen varen op de rots. Daarom beslist hij, als ze nog ver weg van de sirenen zijn en zijn rede nog sterker is dan het verlangen, om zich te laten vastbinden aan de mast van het schip, zodat hij, als ze aan de rots van de sirenen zijn gekomen, het roer niet kan wenden in de richting van de sirenen. Op dat moment zal hij spijt hebben van zijn redelijke beslissing, maar later, als ze veilig de rots voorbij zijn gevaren en de zang van de sirenen verstomt, zal hij blij zijn dat hij vooraf zo verstandig is geweest. Concrete vormen van deze oplossing zijn de opvoeding die gewenste gedragswijzen inprent bij de jongeren zodat ze verantwoorde automatismen worden (bv. hen voorzichtigheid leren, opdat ze nooit te snel zouden rijden), de wetgeving die sancties oplegt om ongewenst gedrag minder waarschijnlijk te maken (bv. boetes bij overdreven snelheid), technische ingrepen waardoor ongewenst gedrag niet meer mogelijk is (bv. verkeersdrempels waardoor de snelheid afgeremd wordt).

Zoals reeds opgemerkt zijn mensen groepsdieren (hoewel dit op basis van cultuur deels kan afgezwakt worden – wat juist gebeurt in onze individualistische samenleving). Mensen stellen hun handelingen om doelen te realiseren in een groep. Daarbij zijn er 3 mogelijkheden, die zorgen voor 3 vormen van samenleven.

Vormen van samenleven (een sociologische blik)

Als ik goederen wil bekomen (dat zijn waardevolle zaken, hetzij materieel, hetzij seksueel, hetzij op vlak van erkenning, zoals eerbewijzen), zijn er 3 mogelijkheden.

De eerste – hoogmoedige - mogelijkheid is het gebruik van geweld of het dreigen ermee, op voorwaarde natuurlijk dat ik beschik over macht om dit geweld uit te oefenen (of dat ik anderen kan doen geloven dat ik over die macht beschik). Ik roof voedsel, ik verkracht en ik eis eerbewijzen, zo niet dan dood ik de ander. Voor de machtige is dit een gemakkelijke manier en ook een manier die het meeste lijkt op te brengen. Het leidt tot een ongelijke verdeling van de goederen en tot een hiërarchische samenleving op basis van deze verdeling. Op vlak van erkenning leidt dit tot de gelijkgeschakeling van erkenning met status. Ik voel me pas erkend als ik een hogere positie inneem dan iemand anders. Soms is er een constant gevecht om de plaatsbezetting in de hiërarchie. De hiërarchie is dan competitief, zoals bij het concurrentiële kapitalisme. Meestal wordt de ongelijke machtsverhouding vastgelegd in maatschappelijke structuren: de anderen geven spontaan voedsel, seksuele diensten of eerbewijzen aan mij, zonder dat ik nog moet verwijzen naar geweld. Het geweld is structureel geworden. De hiërarchie wordt als vaststaand beschouwd, bv. omdat ze de uiting van een goddelijke orde zou zijn. De hiërarchie is dan niet competitief, maar coöperatief.

De tweede – nederige - mogelijkheid is tegengesteld aan de vorige: ik krijg goederen van anderen die machtiger zijn dan ik, zonder dat ik soortgelijke goederen in de plaats moet geven. Dit lijkt vreemd, maar is eenvoudig te verklaren: in feite geef ik wel iets terug, nl. een zin voor

het leven van zij die de goederen geven. Zoals hierboven al vermeld hangen materiële strevingen, seksuele strevingen en de strevingen naar erkenning immers op een bijzondere manier samen met de streving naar zin: wie materiële of seksuele zaken of erkenning geeft, krijgt zin en omgekeerd, wie materiële of seksuele zaken of erkenning krijgt, geeft daardoor zin. Als ik van jou erkenning krijg, geef ik aan jouw bestaan zin (want je zet je in voor mij) en als ik jou erkenning geef, krijg ik zin van jou (want ik zet mij in voor jou). Als ik een bedelaar geld geef, geeft de bedelaar mij zin (dit betekent dat als iemand mij met geweld dwingt zaken te geven, ik toch iets terugkrijg, nl. zin, in zover ik het bestaan van de geweldpleger rijker maak – alleen is dat een zin die ik niet wil, een zin die mij tegen mijn wil en met geweld wordt opgedrongen). Een samenleving die op zo'n basis georganiseerd zou zijn, zou omgekeerd hiërarchisch zijn. Meestal komt deze mogelijkheid niet algemeen voor in een samenleving en blijft beperkt tot bepaalde individuele situaties, bv. in familiaal verband (ouders die zich opofferen voor hun kinderen) of bij uitingen van liefdadigheid (die vaak samen gaan met de hoogmoed van een hoge sociale positie – zo heeft Bill Gates het geld dat hij nederig weggeeft aan goede doelen in hoofdzaak verzameld door hoogmoedige uitbuiting, bv. van arbeiders in Azië).

De derde - bescheiden - mogelijkheid is de uitwisseling of ruil: ik krijg bepaalde goederen omdat ik andere zaken teruggeef. Ik krijg brood van de bakker omdat ik hem een paar schoenen teruggeef en ik krijg bewondering (erkenning) omdat ik zo mooi kan zingen. De ruil kan onevenwichtig zijn: ik krijg meer dan ik geef of omgekeerd. In dit geval speelt de eerste mogelijkheid, het (structureel) geweld nog een rol. Ik betaal als baas mijn arbeider een loon, maar minder dan die verdient, omdat ik als baas beroep kan doen op de politie als mijn arbeider zou staken voor loonsverhoging. Een zuivere ruilverhouding vereist evenwicht tussen de geruilde goederen. Dit leidt tot een gelijke verdeling van de goederen en tot een egalitaire samenleving. De erkenning gebeurt niet op basis van status, maar op basis van het principe dat ieder individu dat op basis van zijn talenten bijdraagt aan de groep, per definitie waardevol is. Zo'n samenleving is egalitair coöperatief.⁵

Belangrijk is het inzicht dat het streven naar dominantie en hiërarchie, net zoals het streven naar geweld, geen basistreven is, maar slechts één van de manieren waarop de echte basistrevingen (de materiële, seksuele en ideële strevingen) kunnen geconcretiseerd worden. Ik kan bv. mijn basistreven om erkenning (om bij te groep te horen) concretiseren in het hoogmoedige doel om de anderen te domineren en door de anderen gevreesd te worden, maar even goed door het nederige doel door anderen gedomineerd te worden en die anderen te vrezen, en ten slotte, door het bescheiden doel noch te domineren, noch gedomineerd te worden, noch te vrezen, noch gevreesd te worden, m.a.w. met de anderen samen te werken op basis van gelijkheid.

De vraag waarom vooral de eerste mogelijkheid, het hoogmoedige doel, zich voordoet en er dus zo vaak geweld voorkomt, werd hierboven reeds beantwoord: de schaarste kan ertoe dwingen, het kan het gevolg zijn van een streven naar zekerheid en het kan – voor wie niet nadenkt – de efficiëntste manier lijken.

Cruciaal is het inzicht dat echter enkel de derde mogelijkheid, het bescheiden doel, de enig goede mogelijkheid is voor wie nadenkt (tenzij bij absolute schaarste waar bij gelijke verdeling niemand voldoende heeft, maar zo'n gevallen zijn uiterst zeldzaam). Om dit te verduidelijken is het nodig een juiste (en dus bescheiden) visie te hebben op het morele bestaan van de mens.

⁵ Vaak wordt het afwijzen van geweld als volgt uitgedrukt: de verhouding tussen mensen (of de concretisering van de basistrevingen) mag niet competitief zijn, maar moet coöperatief zijn.

Dit is een onzorgvuldige formulering: het eerste klopt, het tweede niet, want coöperatie kan gebeuren in hiërarchisch verband en steunt dan bijna steeds op een vroeger geweld en op een huidige (soms wel impliciet) dreigen met geweld. Enkel de egalitaire coöperatie is geweldloos. Zie schema p. 22.

Een bescheiden visie op moraal en politiek (een moraaltheoretische en politicologische blik)

Moraal als rationeel handelen op basis van de hypothetische regel van wederkerigheid en dus op basis van onpartijdigheid

Moraal heeft steeds een hypothetisch karakter

Het basisgegeven van moraal is de imperatief, hetzij als gebod (“ik moet dit doen”), hetzij als verbod (“ik mag dit niet doen”), waarbij een verbod neerkomt op een negatief gebod. Andere morele categorieën, zoals waarden (“deze handeling is goed”), kunnen en moeten steeds herleid worden tot imperatieven: de betekenis van waarden kan maar uitgelegd worden aan de hand van het begrip imperatief. Essentieel om het begrip imperatief te begrijpen, is het inzicht dat een imperatief steeds relatief (voorwaardelijk, hypothetisch) is.

Het begrip “absolute of onvoorwaardelijke verplichting” (met Kants woorden, een categorische imperatief) is een betekenisloos begrip, net zoals een “vierkante cirkel”: je kan het begrip wel uitspreken en eventueel denken dat het bestaat, maar je kan er geen consistente definitie van geven, omdat het onmogelijk is. Elke verplichting is voorwaardelijk (hypothetisch): als je niet wil (of kan) voldoen aan de voorwaarde, vervalt de verplichting. “Je mag x niet doen” heeft geen enkele betekenis tenzij deze: “als je x toch doet, dan volgt er de sanctie s en je verlangen om de sanctie te vermijden is groter dan je verlangen om x te doen” (de uitleg hier veronderstelt dat de sanctie een straf is; er is de variant met een beloning: “je mag x niet doen” betekent dan “als je x niet doet, volgt een beloning s en je verlangen naar die beloning is groter dan je verlangen om x te doen”). Het bestaan van de sanctie is een objectief feit, de verplichting zelf is steeds subjectief, want ze is afhankelijk van de houding die elk subject inneemt tegenover de sanctie. Wie de sanctie (straf) wil vermijden, mag x inderdaad niet doen: voor hem is de voorwaardelijke verplichting een effectieve verplichting geworden. Wie echter de sanctie wil ondergaan om x toch te doen, heeft geen enkele verplichting en mag x gerust doen. Deze betekenis is voor iedereen duidelijk: het is hoe de natuur in elkaar steekt, hoe een religieuze moraal werkt, hoe de wetgeving functioneert en hoe ouders hun kinderen gedrag aanleren. Je mag geen dollekervel eten of je gaat dood, maar Socrates die wil sterven, mag gerust dollerkervelsap drinken. Je moet gods geboden volgen of je zal eeuwig branden in de hel, maar wie daar niet in gelooft, mag gerust de geboden naast zich neerleggen. Je mag niet meer dan 120 km/uur rijden of je krijgt een boete, maar de chauffeur die rijk genoeg is en niet geeft om de boetes, mag gerust 200 rijden. Een kind moet spruitjes eten of krijgt later geen ijsje, maar een kind dat geen ijsjes lust, zal op die manier nooit spruitjes leren eten. Het idee van morele verplichtingen die “anders” zouden werken en daardoor onvoorwaardelijk (en dus objectief) zouden zijn, is letterlijk nonsens: er kan geen enkele begrijpelijke definitie van zo’n verplichting gegeven worden, ondanks de ontelbare, vaak ingenieuze, maar steeds nonsensicale pogingen van filosofen. Het zoeken naar of het geloven in zo’n objectieve verplichtingen, is hoogmoed, is de waanzin van wie zoekt naar of gelooft in het onmogelijke. De hele geschiedenis door hebben filosofen die wensdenken afwijzen als ondeugdelijk denken, zich verplicht gezien het moreel subjectivisme te aanvaarden, van de Griekse sofisten over Machiavelli tot de betere analytische taal filosofen.

Dat betekent echter niet dat moraal enkel een zaak zou zijn van macht (de macht om sancties in te stellen of zich bestaande sancties niet te moeten aantrekken) en dat er daarom verder niets zinvols over te zeggen valt. Het moreel subjectivisme zonder verdere aanvulling is een nederige positie, een nihilisme: ze impliceert dat er op vlak van regels niets zinnigs te zeggen valt, dat er geen enkele richting kan aangeduid worden die te verkiezen valt, want iedereen volgt maar zijn

wil i.v.m. sancties. Deze nederige (cynische, amorele) visie kan en moet omgebogen worden tot een bescheiden benadering.

De kern van moraal is de regel van voorwaardelijke wederkerigheid

Er bestaat deze voorwaardelijke verplichting: als je niet alleen wil zorgen voor de beste realisatie van je huidige doelstellingen, maar ook van je toekomstige doelstellingen (anders gezegd, als je het geluk in jouw leven zo groot mogelijk wil maken), dan moet je handelen volgens de regel van voorwaardelijke wederkerigheid “doe een ander niet aan wat je niet wil dat de ander jou aandoet, zolang (dus op voorwaarde dat) de ander jou dat niet aandoet”⁶.

Voor wie zich wel bewust niets aantrekt van de toekomst, geldt de regel van wederkerigheid niet en die kan het recht van de sterkste toepassen, maar dat is slechts bij een zeer klein aantal mensen het geval.⁷

Het bestaan van deze voorwaardelijke verplichting voor wie zich wel bekommert om zijn toekomst, moet uiteraard beargumenteerd worden. De krachtigste argumentatie werd gegeven door Thomas Hobbes.

Hobbes fundeert de regel van voorwaardelijke wederkerigheid: eigenbelang leidt tot mensenrechten

Hobbes stelt (zoals in het hierboven geschetste mensbeeld) dat de mens gedreven wordt om zijn bestaan te bestendigen, indien mogelijk op een aangename wijze, waarvoor hij dan de middelen bijeen zoekt, wat zijn macht uitmaakt. De basismotieven zijn dus *de angst voor de dood, het verlangen naar dingen die het leven veraangenamen en de hoop dat door arbeid en ijver te verwerven* (Leviathan, boek I, hoofdstuk 13), of anders uitgedrukt *het behoud van een persoon, zowel van zijn leven als van de middelen om het leven te behouden op zo’n manier dat het niet lastig wordt* (I, 14).⁸ Als gevolg hiervan streeft de mens naar steeds meer macht, wat echter niet betekent dat de mens wezenlijk en dus onvermijdelijk steeds meer wil.

De mens wil oorspronkelijk (in de zogenaamde – historische of fictieve – natuurstaat) wel degelijk steeds meer: *geluk is een onophoudelijk voortgaan van de begeerte, van het ene object naar het volgende; het verwerven van het één is altijd slechts een middel om het ander te krijgen*. Hobbes schrijft: *ik stel daarom één eigenschap voorop die alle mensen gemeen hebben: een aanhoudende en rusteloze begeerte naar macht en nog meer macht, die pas eindigt met de dood*. Het steeds meer willen is echter geen wezenskenmerk van de mens: *dit komt niet omdat iedereen altijd hoopt op meer genot dan hij al heeft, of omdat mensen niet met een matige*

⁶ Dit is strikt gezien niet de gulden regel zoals die gewoonlijk verwoord wordt: “doe een ander niet aan wat je niet wil dat de ander jou aandoet”, zonder verdere voorwaarde, want die formulering betekent dat je de ander geen kwaad mag doen, zelfs als de andere dat wel doet. Dat is een vorm van nederigheid. Meestal wordt onder de gulden regel de voorwaardelijke (bescheiden) variant verstaan, maar soms ook de onvoorwaardelijke (nederige) vorm.

⁷ Dat zijn echter juist de gevaarlijkste mensen. Een voorbeeld is iemand die overtuigd is dat zijn stralende toekomst gegarandeerd is, zoals een religieuze leider die denkt een goddelijk plan uit te voeren of een marxistische leider die denkt het instrument te zijn van de “dialectische” geschiedenis.

⁸ Hobbes ziet ook het streven naar erkenning als een belangrijke drijfveer, maar beschouwt dit eerder als een afgeleid streven, als een middel om het basistreven te realiseren, als macht dus. Ook Hobbes onderscheidt een positieve en een negatieve manier om erkend te worden: *Als we laten blijken dat we iemand liefhebben of vrezen, eren we hem* (hoofdstuk 10, *Over macht, waarde en waardigheid*).

hoeveelheid macht tevreden kunnen zijn, maar omdat we de macht en de machtsmiddelen die voor een behoorlijk bestaan nodig zijn, onmogelijk zeker kunnen stellen als we niet steeds meer macht verwerven. Het streven naar meer is dus het gevolg van het feit dat het voorwerp van het menselijk verlangen niet is om slechts één keer, voor één ogenblik, te genieten, maar om voor altijd de wijze van zijn toekomstige verlangen te verzekeren. De vrijwillige handelingen en neigingen van alle mensen zijn dus niet enkel gericht op het verkrijgen, maar ook op het verzekeren van een bevredigd leven (I, 11). Het cruciale element is het rationeel karakter van de mens, met als voornaamste kenmerk dat hij zich bewust is van de toekomst. De mens wil niet alleen nu zijn behoeften bevredigen, hij wil dat hij ook nu reeds weet dat hij ook in de toekomst zijn behoeften zal kunnen bevredigen. De mens wil zekerheid. Maar – en dit is het beslissende inzicht – juist het streven naar steeds meer macht om zekerheid te verwerven brengt die zekerheid in gevaar, want de mensen verkeren daardoor in een toestand die we oorlog noemen en wel een oorlog van allen tegen allen, zodat *het menselijk bestaan eenzaam is, armoedig, afstotelijk, beestachtig en kort* (I, 13). De rede maakt duidelijk dat het nodig is om het anders aan te pakken, om de zekerheid op een andere wijze te bewerkstelligen, nl. door een zekerheid brengende organisatie van de samenleving.

De rede stelt de algemene regel dat iedereen naar vrede moet streven, zolang hij hoop heeft dat zij bereikt kan worden (Hobbes noemt dit de eerste natuurwet). De methode hiervoor is het sluiten van een contract, met als basisregel dat iemand, als anderen dat ook zijn, bereid moet zijn om met zoveel vrijheid tegenover anderen genoeg te nemen als hij anderen tegenover zichzelf zou toestaan, of anders uitgedrukt de regel van de wederkerigheid: *zoals jij wil dat de mensen zich gedragen tegenover jou, moet jij je gedragen tegenover hen* (I, 14 – Hobbes noemt dit de tweede natuurwet).⁹

Hobbes maakt (in hoofdstuk 15) zeer duidelijk wat de regel van de voorwaardelijke wederkerigheid impliceert en somt 17 verdere morele regels op (de derde t.e.m. de zeventiende natuurwet – wij spreken ondertussen in de meeste gevallen over mensenrechten¹⁰). Ze omvatten een nieuwe kijk op straffen (nadruk op vergiffenis en straf als middel tot verbetering en afschrikking i.p.v. wraak), maar ook een sterke nadruk op gelijkheid (natuurwet 11): *de wet dat iedereen gelijkelijk moet krijgen toebedeeld wat hem naar recht en rede toebehoort, noemen we billijkheid* (maar deze vertaling van het begrip “equity” is zeer ontoereikend, omdat in “equity” het Latijnse woord voor gelijkheid “aequus” vervat zit; een betere vertaling is: rechtvaardigheid als gelijkheid). Nog duidelijker is natuurwet 12: *dat alle dingen die niet verdeeld kunnen worden, zoveel mogelijk gemeenschappelijk in gebruik moeten worden*

⁹ Dit is dus de regel van wederkerigheid met de voorwaarde van symmetrie: de regel geldt enkel als anderen die ook volgen. Hobbes verduidelijkt het expliciet: *Maar als de anderen niet ook hun recht willen neerleggen, is er geen reden waarom iemand van het zijne afstand zou doen; in dat geval zou hij niet openstaan voor vrede, maar zich blootstellen aan geweld (waartoe niemand verplicht is)*. Dan vervolgt Hobbes onmiddellijk: *Dat is de wet van het evangelie: gelijk gij wilt dat u de mensen doen, doet gij hun evenzo*. Hobbes merkt niet op dat in deze wet de voorwaarde van wederkerigheid afwezig is, waarschijnlijk omdat hij meent dat ze stilzwijgend verondersteld wordt. Het is echter niet zeker dat in het christelijk evangelie de effectieve wederkerigheid als voorwaarde in de gulden regel vervat zit. De onvoorwaardelijke gulden regel is een variant van de nederige moraal uit het evangelie: *als iemand jou een klap op je rechterwang geeft, houd hem dan ook de andere voor* (Mt 5,39).

¹⁰ Dat Hobbes zijn morele regels “natuurwetten” noemt, lijkt erop te wijzen dat hij er een categorisch i.p.v. hypothetisch karakter aan geeft. Hij definieert echter een “natuurwet” als een voorschrift ons door de rede ingegeven. Zijn natuurwetten blijven dus verbonden aan de voorwaarde (hypothese) dat we onze rede moeten gebruiken op moreel vlak. De sanctie als we de rede niet gebruiken is de oorlog van allen tegen allen en dus een situatie waarin we onze streving om aangenaam te leven niet kunnen bevredigen.

genomen. Dat de regel van voorwaardelijke wederkerigheid neerkomt op gelijkheid, blijkt uit de alternatieve formulering: *bemin de ander gelijk u zelf, als de ander dat ook doet*. De gelijkheid betreft ook de erkenning.

De redenering m.b.t. het streven naar blijven leven en aangenaam leven kan volledig herhaald worden m.b.t. het streven naar erkenning. Omdat mensen niet enkel erkenning willen, maar ook zekerheid van erkenning in de toekomst, streven ze naar macht daarvoor en ontstaat er een oorlog van allen tegen allen om de hoogste en de meeste eerbewijzen. Omdat daar niemand beter van wordt, moet in het sociaal contract ook daarvoor een regel van wederkerigheid worden ingevoerd. Dat is Hobbes’ negende natuurwet: *zelfs als de natuur de mensen niet gelijk heeft gemaakt, moeten we daar toch vanuit gaan, omdat mensen die zichzelf als elkaars gelijken beschouwen alleen op gelijke voorwaarden bereid zullen zijn om onderlinge vrede te sluiten; daarom moet iedereen ieder ander erkennen als van nature zijn gelijke; de schending van dit voorschrift is de hoogmoed*.¹¹

Een mogelijke tegenwerping tegen Hobbes’ redenering is: als ik de sterkste ben, kan ik de oorlog van allen tegen allen toch winnen en moet ik de regel van wederkerigheid niet toepassen. Hobbes antwoordt dat de natuur alle mensen in gelijke mate met lichamelijke en geestelijke vermogens heeft bedeeld, dat alles bij elkaar genomen het verschil tussen mensen onderling niet zo aanzienlijk is, en dat als het om lichaamskracht gaat de zwakste altijd nog sterk genoeg is om de sterkste te doden, hetzij door heimelijke list en lagen, hetzij door samen te spannen met anderen (hoofdstuk 13), zodat niemand (hoe sterk of hoe wijs hij ook is) zeker kan zijn te overleven in de oorlog van allen tegen allen (hoofdstuk 14). Een ander antwoord is: sterkte en macht kan steeds verdwijnen. Velen zijn hoogmoedig en hebben de neiging om hun eigen sterkte of macht te overschatten, maar hoogmoed komt vóór de val. Zelfs de machtige die de ander het leven kan ontnemen (bv. de USA die een heel land kunnen platbombarderen), staat machteloos als de ander het eigen leven wil opofferen omwille van ideële redenen (bv. de

¹¹ Met al de vermelde wetten uit zijn sociaal contract beschrijft Hobbes een situatie zoals in Utopia van Thomas More (1478-1535), die reeds 130 jaar vóór Hobbes dezelfde redenering had gemaakt, zij het minder theoretisch.

More schrijft in zijn *Utopia*: *In de pakhuizen kan elk familiehoofd komen halen wat hij en de zijnen nodig hebben; alles wat hij hebben wil krijgt hij zonder betaling, zonder tegenprestatie van welke aard ook. Want waarom zou men iemand iets weigeren [...] wanneer men nooit bang hoeft te zijn dat iemand meer zou aanvragen dan hij behoeft? De man weet immers dat hij ook in de toekomst nooit wat te kort komen zal – waarom zou hij dan meer dan zijn portie moeten vragen? Hebbertig en halerig maakt de vrees voor gebrek [...]. Daar komt nog de hoogmoed bij, die erin glorieert om met een vertoon van overbodigheden een ander de ogen uit te steken – maar dat is een ondeugd die in een samenleving als de Utopische geen enkele voedingsbodem vindt* (More, Thomas, *Utopia* – vertaald door Marie H. van der Zeyde, Athenaeum – Polak & Van Gennep, Amsterdam 1996, p.75). Wat mensen volgens More aanzet tot gedrag dat anderen schade toebrengt, is enerzijds de onzekerheid en anderzijds het streven naar erkenning in zijn verschijningsvorm van de hoogmoed (status) – twee factoren die in een goed ingerichte staat kunnen opgeheven worden.

De in essentie epicuristische benadering van More en nadien Hobbes kan teruggebracht worden tot het jaar 1417. Toen herontdekte de humanist Poggio Bracciolini in een Duits klooster het epicuristisch gedicht *Over de natuur der dingen* van Lucretius (1^e eeuw vóór 0). Machiavelli legt in zijn *De prins* (1513) de nadruk op het formele aspect van Epicurus’ ethiek (er bestaat geen moeten zonder sanctie, enkel de gevolgen van een handeling bepaalt de waarde ervan) en komt zo tot een verheerlijking van de strijd. Thomas More daarentegen legt in zijn *Utopia* (1516) de nadruk op de inhoudelijke invulling die Epicurus geeft aan zijn moraal, nl. de voorwaardelijke regel van wederkerigheid, en komt zo tot een verdediging van de gelijkheid. Zie ook het schema op p. 22 over “de ontwikkeling van morele systemen in de 16^e eeuw”.

patriot of de religieuze verzetsstrijder). De redenering van Hobbes blijft overeind. Belangrijk is de reikwijdte ervan in te zien: moraal vraagt onpartijdigheid.

De regel van voorwaardelijke wederkerigheid vraagt onpartijdigheid

In de redenering van Hobbes¹² moet ik de regel van voorwaardelijke wederkerigheid toepassen t.o.v. iedereen met wie ik *de oorlog van allen tegen allen* kan voeren, dus iedereen die mij kan beïnvloeden of die ik kan beïnvloeden. De ander in de regel van wederkerigheid is dus ruimer dan mijn “naaste”, dat is iemand die zeer dicht bij mij staat, omdat het familie is, of een vriend, of een groepsgenoot.¹³

De ander is iedereen met wie ik te maken heb of kan hebben, dus ook de ander waarvoor ik spontaan geen positieve gevoelens heb of die verder af staat van mij, de onbekende, de vreemde. Ik mag niemand uitsluiten, ik moet iedereen in gelijke mate betrekken in mijn morele bekommernis. Moraal veronderstelt dus onpartijdigheid, in dubbele betekenis: ik mag mijzelf niet stellen boven (of onder) anderen en bij de anderen mag ik niet de ene boven (of onder) de andere stellen. Ik moet mijn egoïstisch handelen (enkel denken aan mijn eigen belangen) niet alleen vervangen door altruïstisch handelen (denken aan de belangen van anderen), maar door een altruïsme dat iedereen, mezelf inbegrepen, gelijk belang toekent.¹⁴

Waar de band tussen personen zeer intens is, bv. bij een (grotendeels evolutionair bepaalde) band tussen een individu en zijn nakomelingen of een vriendschapsband tussen personen die eenzelfde visie op het goede leven beleven, is een bepaalde mate van partijdigheid in het voordeel van de nakomelingen of vrienden begrijpelijk en in bepaalde gevallen ook goed te keuren, maar onpartijdigheid moet het streefdoel blijven. Als er maar 1 stuk speelgoed is, mag ik het aan mijn eigen kind geven en niet aan het kind van mijn buur (hoewel ik ook kan beslissen

¹² Er bestaat naast de hobbesiaanse richting een andere richting in de moraalfilosofie (bv. de Schotse Verlichtingsfilosofen; recent primatoloog Frans de Waal en *Supersamenwerker* Dirk van Duijven) die niet vertrekt van een rationeel contract, maar vanuit gevoelens (sympathie, medelijden, drang tot samenwerking). Dat deze gevoelens bestaan is juist, maar meestal blijven ze beperkt tot onze naasten. Soms treden de gevoelens wel op tegenover vreemden (te verklaren door een identificatiemechanisme), maar vaak treden de morele gevoelens niet op. Een morele houding op basis van gevoelens is positief als ze zich voordoet, maar behoudt steeds een partijdigheid: sommigen vallen uit de boot van onze morele bekommernis en dus wordt het probleem van de oorlog van sommigen tegen sommigen niet opgelost. De hobbesiaanse contractbenadering blijft nodig in dat geval. Het zijn vaak conservatieve moraalfilosofen (bv. Adam Smith), die de ongelijkheid willen redden, die moraal op emotieve gronden willen funderen. Let wel op, ook moraalfilosofen die moraal op het rationeel contract funderen, willen soms de ongelijkheid redden door bijkomende redeneringen (bv. John Rawls).

¹³ De bijbelse regel “bemin je naaste als jezelf” impliceert gelijkheid (en geen nederigheid zoals in die andere bijbelse regel “bemin je vijand”), maar houdt partijdigheid (en dus hoogmoed) in: wie niet naast jou staat, maar verder af, moet je namelijk niet beminnen volgens deze regel. Je mag de groep van jou en je naasten stellen boven de groep van niet-naasten. Zodra je het begrip naaste gebruikt, creëer je een wij en zij, en ontstaat partijdigheid, discriminatie en ongelijkheid.

¹⁴ Ik moet dat (volgens de redenering van Hobbes) juist doen om mijn eigen belangen het best te realiseren. Op vlak van handelen geef ik dus mijn egoïsme op, maar op vlak van mijn motieven blijf ik egoïstisch, maar dat kan ook niet anders: ieder mens, of die nu egoïstisch of altruïstisch handelt, vertrekt vanuit zijn eigen ik. Om verwarring te voorkomen zou men het onvermijdelijke egoïsme op vlak van motieven, beter aanduiden met een ander woord, bv. ego-gefundeerdheid. Zowel Hitler als de persoon die joodse kinderen redde, hebben ego-gefundeerde motieven, maar de ene handelt egoïstisch en de andere altruïstisch.

het te verloten), maar als er 2 stukken voorhanden zijn, moet ik elk kind er één geven. Als mijn vriend en een onbekende dreigen te verdrinken, mag niemand het mij kwalijk nemen dat ik eerst probeer mijn vriend te redden, als ik nadien ook nog probeer de onbekende te helpen.

Het grote probleem met de redenering van Hobbes en de eruit volgende moraal als onpartijdigheid is het hierboven reeds beschreven probleem van Odysseus: de wil om in de toekomst de oorlog van allen tegen allen te vermijden en dus nu onpartijdig te handelen is vaak zwakker dan de wil om nu een groter voordeel te behalen en dus toch partijdig te handelen. De oplossing is uiteraard ook die van Odysseus: vooraf maatregelen treffen waardoor je later niet anders kan dan te handelen volgens de onpartijdigheid.

Hobbes heeft dit uitgewerkt in het politieke deel van zijn theorie (boek 2 van de *Leviathan*).

Politieke uitwerking: de vredevolle samenleving op basis van een sociaal contract gewaarborgd door een soeverein

Hobbes beseft zeer goed dat het sluiten van een sociaal contract niet voldoende is om de oorlog van allen tegen allen te beëindigen. De rede is immers meestal zwakker dan de hartstochten, zodat *overeenkomsten zonder het zwaard louter woorden zijn*. Daarom is een oplossing op de wijze van Odysseus nodig: de oprichting van *een macht die de mensen ontzag inboezemt en hen door angst voor straf dwingt hun overeenkomsten na te leven* (I, 17), namelijk de staat geleid door een soeverein, aan wie iedereen zijn macht overdraagt en die verregaande rechten¹⁵ krijgt. Soevereiniteit betekent dat je de hoogste macht hebt en dus niet afhankelijk bent van een andere machthebber. De soeverein wordt verondersteld de onpartijdigheid te bewaren, o.a. door de oprichting van rechtbanken die onpartijdig oordelen. De burgers worden verplicht zich neer te leggen bij de onpartijdige beslissingen van de soeverein (de wetten), zo niet worden ze gestraft. De zekerheid geboden door de staat stelt een einde aan het geweld.

Hobbes' oplossing is eenzijdig. Einstein stelde in een televisieprogramma naar aanleiding van de Amerikaanse plannen om een waterstof-atoombom te maken in 1950: *het vredevol samenleven van mensen hangt in de eerste plaats af van wederzijds vertrouwen en slechts in de tweede plaats van instellingen zoals rechtbanken en politie; dat geldt zowel voor landen als voor individuen*. Einstein heeft een punt: het is belangrijk vertrouwen te hebben en aan te wakkeren, en zeker niet steeds te vertrekken van wantrouwen. Enkel vertrouwen op vertrouwen is echter niet voldoende, want ook vertrouwen is zonder zwaard slechts een woord. De instelling van een soevereine macht is nodig. En als het systeem goed werkt, zal het vertrouwen tussen de burgers daardoor toenemen. De oplossing met de soeverein heeft natuurlijk ook zijn problemen.

Het eerste probleem van het sociaal contract bewaakt door een soeverein als middel om geweld te voorkomen is dat de soeverein zelf geweld kan gebruiken tegen zijn onderdanen: *iemand zou kunnen tegenwerpen dat het maar een beklagenswaardige positie is om onderdaan te zijn, zo iemand staat immers bloot aan alle lusten en andere onvoorspelbare hartstochten van hem of hen aan wie een zo onbegrensde macht is toebedeeld* (boek II, hfst 18).

Met “hen” i.p.v. “hem” verwijst Hobbes naar een klassieke oplossing: het toekennen van de soevereine macht aan iedereen (democratie). Hobbes vermeldt deze mogelijkheid expliciet: de

¹⁵ O.a. het recht om eigendom te verdelen. Bij Hobbes is er geen natuurlijk eigendomsrecht. Dat is de reden waarom Hobbes weinig weerklank vond in zijn tijd. John Locke (1632-1704) zal als antwoord op Hobbes een verdediging van het eigendomsrecht uitwerken in zijn *Two Treatises of Government*. Concreet pleit Hobbes nog niet voor een gelijk verdelen van eigendom, wel voor een soort liefdadigheid georganiseerd door de soeverein.

macht moet worden overgedragen op één man of op een vergadering die de wil van allen afzonderlijk bij meerderheid van stemmen tot één wil kan terugbrengen. Na een vergelijking van beide systemen (hoofdstuk 19) kiest Hobbes voor “één man” (monarchie), maar beklemtoont dat de civiele wetten, uitgevaardigd door de soeverein, de morele wetten (de mensenrechten) omvatten. Alle soevereinen zijn onderworpen aan de natuurwetten; deze wetten kunnen door niemand, ook niet door de staat, worden afgeschaft (hoofdstuk 29). De soeverein is echter zelf niet onderworpen aan een soevereine macht, dus enkel zijn geweten (en niet een zwaard) kan hem ertoe aanzetten de morele wetten te eerbiedigen. Machtsmisbruik blijft steeds mogelijk.

Hobbes ontkent dit niet, maar merkt op dat dit het minste kwaad is vergeleken bij de natuurtoestand van oorlog van allen tegen allen: *het bestaan kan nooit vrij zijn van ongerief en het ergste wat een volk als geheel kan overkomen, onder welke vorm van regering dan ook, is nauwelijks merkbaar vergeleken bij de ellende en de gruwelijke rampen van een burgeroorlog of de teugellose toestand waarin mensen verkeren zonder heer of meester* (hoofdstuk 18).

Het tweede probleem van het sociaal contract bewaakt door een staatsovereenkomst als middel om geweld te voorkomen is dat de staat in oorlog kan verkeren met een andere staat. De oorlog van allen tegen allen mag dan in het *commonwealth* (de eigen staat) verdwenen zijn, er kan oorlog zijn tussen de staten.

Hobbes meent dat voor staten onderling de rede dezelfde wet voorschrijft als voor individuen onderling: *de wet die aan mensen die niet onder een burgerlijk bewind leven voorschrijft wat zij ten opzichte van elkaar moeten doen en laten, bepaalt op dezelfde manier het gedrag van staten ten opzichte van elkaar*. Staten zouden zich dus volgens de regel van de voorwaardelijke wederkerigheid en onpartijdigheid moeten gedragen en het geweld tegenover elkaar opschorten. Logisch zou zijn dat Hobbes daarop stelt dat staten een verdrag zouden sluiten. Maar aangezien zonder zwaard verdragen maar woorden blijven, zouden de staten hun macht moeten overdragen aan één instantie, aan één wereldsovereenkomst. Hobbes maakt deze redenering niet, ongetwijfeld omdat de idee van een wereldstaat met één wereldleider voor hem niet realistisch is. Hij beperkt zich tot de opmerking dat wat betreft de *natuurlijke rechtvaardigheid* (dus waar er geen machtsoverdracht is gebeurd naar 1 soevereine instantie) *er geen rechtbank is buiten het geweten* en dat het gedrag van een staat tegenover een andere staat dus *afhankelijk is van het geweten van de soeverein* (hoofdstuk 30).¹⁶

Niets belet echter de redenering die Hobbes maakt m.b.t. individuen binnen 1 staat te herhalen voor de individuele staten binnen het wereldsysteem, of als alternatief, de redenering te herhalen voor alle individuen ter wereld, los van de staten. In beide gevallen is de uitkomst van de redenering dat ofwel de staten, ofwel de individuen hun macht overdragen aan één wereldsovereenkomst, m.a.w. dat er door een sociaal contract één wereldstaat en één wereldregering komt. Dit is één van de krachtigste suggesties op vlak van samenlevingsethiek (politiek) om tot wereldvrede te komen.

In het bovenstaande is er een beeld van mens, samenleving en moraal geschetst dat toelaat deze suggestie verder te bespreken, naast andere suggesties op vlak van samenlevingsethiek en suggesties op vlak van goedlevensethiek (waarbij sommige suggesties beide vlakken van ethiek betreffen).

¹⁶ In een andere passage, over *Corporaties van onderdanen*, merkt Hobbes terzijde op dat *allianties tussen staten, die niet onderworpen zijn aan een menselijke macht die hen in bedwang houdt weliswaar wettig en voordelig zijn, maar hij voegt eraan toe: zolang zij standhouden* (Leviathan, hoofdstuk 22). Hobbes denkt ongetwijfeld dat zonder een wereldsovereenkomst als *menselijke macht die hen in bedwang houdt*, allianties tussen staten niet lang standhouden. Hobbes zou het Kantiaanse voorstel van een eeuwdefederatie van soevereine staten wel toejuichen, maar zeker ontkennen dat zo'n federatie tot eeuwige vrede kan leiden (wat Kant in feite zelf ook doet- zie p.29).

Samenlevingsethiek voor de vrede

Een voortdurend pogen om economische gelijkheid te bereiken moet derhalve deel uitmaken van het streven naar een bestendige, duurzame vrede.

Bertrand Russell, *Heeft de mens een toekomst?*, 1961

Het is billijk ook degenen die na ons komen te helpen (want ook zij horen bij ons, al zijn ze nog niet geboren); het is bovendien een daad van menslievendheid ook de vreemdelingen die onder ons verkeren behulpzaam te zijn – zij die vreemdelingen worden genoemd, maar het niet werkelijk zijn. Want, waar nu de verschillende delen van de aarde verschillende mensen een verschillend land geven, geeft de wereld in zijn totaliteit beschouwd aan alle mensen één enkel land, de gehele aarde, en één enkele woning, de wereld.

Diogenes van Oinoanda, tekstfragment van zijn stoa, rond 100

Er bestaat een universele morele verplichting, van alle mensen tegenover alle mensen, om door de afschaffing van grenzen en particuliere staten, te werken aan de realisatie van de universele menselijke gemeenschap. Het klopt dat men dit een “ver verwijdere” verplichting kan noemen. De onmiddellijke verplichting is, voor iedereen, een moreel gebruik te maken van zijn stemrecht, door zijn stem niet te geven aan de politici die de kapitalistische uitbuiting bevorderen of aan zij die blijken te beslissen en op te hitsen tot oorlog.

Marcel Conche, *Les points cardinaux de ma philosophie*, (in *Nouvelles pensées de métaphysique et de morale*), 2016

Ontwikkeling samenlevingsethiek vanaf 1500

Traditionele cultuur: coöperatieve hiërarchie • groep centraal • waarde en macht individu afhankelijk van zijn vaste plaats in groep → vaststaande ongelijkheid + groepsverbondenheid Fundering - ofwel door religie = theocratie - ofwel via racisme / nationalisme / seksisme = fascisme	Moderne cultuur 1: (Machiavelli – 1513) competitieve hiërarchie • individu centraal • waarde en macht individu bepaald door strijd tussen individuen → deels veranderlijke ongelijkheid + individualisme Fundering door afgezwakte gulden regel = liberalisme: ▪ kapitalisme ▪ democratie als strijd om beslissingsmacht (cfr. verkiezingen)	Moderne cultuur 2: (Thomas More – 1516) coöperatieve gelijkheid • individu centraal • waarde en macht van individuen is gelijk; gerealiseerd door egalitaire structuur groep → gelijkheid + groepsverbondenheid Fundering door consequent doorgevoerde gulden regel = democratisch socialisme: ▪ socialistische economie ▪ democratie als gelijke beslissingsmacht
---	--	--

Er zijn vele suggesties gedaan om meer vrede te bereiken. Een eerste voorstel richt zich tot individuen en roept op tot pacifisme.

Vrede door de regel van wederkerigheid

Vrede door pacifisme

De pacifist weigert in alle omstandigheden oorlog te voeren.¹⁷ De houding kan gerechtvaardigd worden door de onvoorwaardelijke gulden regel: doe een ander niet aan wat je niet wil dat de ander jou aandoet, ook als de ander het jou wel aandoet (in de veronderstelling dat jij vrede wil – wie graag vecht en de mogelijke nadelen als risico erbij neemt, wordt door deze gouden regel niet tegengehouden). Pacifisme vermindert de kans op oorlog echter nauwelijks als niet iedereen pacifist wordt.

Hoe meer pacifisten een land telt, hoe kleiner de overwinningskans van een land en hoe minder vlug dat land een oorlog zal beginnen, maar ook hoe vlugger een ander land het pacifistenrijke land zal aanvallen, want de kans op een overwinning is veel groter. Er is echter ook een principiële reden om pacifisme af te wijzen.

De onvoorwaardelijke gulden regel en dus pacifisme is een moraal van nederigheid: je weigert geweld te gebruiken, ook als de ander jou wil vernederen of zelfs vernietigen. Zo'n moraal moet verworpen worden als onmenselijk, als niet passend voor het overgrote deel van de mensen: bijna elke mens wil in leven blijven. De moraal van nederigheid kan eventueel verdedigd worden op religieuze gronden, als de nederige gelooft dat zijn nederigheid zal leiden tot een hogere positie later. Pas wie zijn eigen individualiteit opheft, zal volledig verlost worden van alle lijden, stelde Siddhartha Gautama (de eerste boeddha). In het Rijk Gods zullen de laatsten de eersten zijn, stelde Jezus van Nazareth (zie evangelie volgens Lucas, 13, 30).¹⁸ Een ongelovige heeft geen reden om nederigheid als basishouding te verkiezen.

Een pacifistische houding kan eventueel verantwoord zijn als middel om een spiraal van geweld te doorbreken: de weigering om weerstand te bieden kan de aanvaller tot bedaren brengen (dit gebeurt ook bij sommige dieren: in een gevecht draait één van dieren zijn meest kwetsbare lichaamsdeel naar de tegenstander, waarop die het gevecht staakt). Pacifisme kan een oproep zijn, een poging om de agressievelingen tot nadenken aan te zetten. Dit vereist wel een minimum aan moreel besef bij de vijand. In principe steunt een menselijke moraal echter op de bescheiden versie van de gulden regel als de regel van voorwaardelijke wederkerigheid: doe een ander niet aan wat je niet wil dat de ander jou aandoet, maar enkel op voorwaarde dat de ander jou dat ook niet aandoet. Dit leidt tot de regel: gebruik nooit geweld, tenzij dat rechtvaardig is.

Vrede door rechtvaardigheid bij oorlogsverklaring

Een oorlog is rechtvaardig als de reden tot oorlog rechtvaardig is (bv. als je wordt aangevallen of een weerloze ander wordt aangevallen, of – maar hierover is de discussie nog niet beslecht – een overheid schendt de mensenrechten), maar er zijn bijkomende voorwaarden: er is geen andere methode om het gerechtvaardigde doel te bereiken, er is een kans op succes, het gebruikte middel van oorlog is proportioneel (de schade die uit de oorlog volgt mag niet groter

¹⁷ Een definitie van een *pacifist* als iemand die liever vrede dan oorlog wil, is veel te ruim. Vrede boven oorlog verkiezen is uiteraard een graduele eigenschap: je kan altijd, in de meeste situaties, in veel situaties, in weinig situaties, bijna nooit of nooit tot oorlog beslissen.

¹⁸ Jezus' gebod *geen weerstand te bieden aan het onrecht en als iemand u op de rechterwang slaat, hem dan ook de andere toe te keren* is er opdat *gij kinderen moogt worden van uw Vader in de hemel, die immers de zon laat opgaan over slechten en goeden en het laat regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen* (Mattheüsevangelië, 5, 39). Onrecht bestraffen is Gods voorrecht, dus moet de mens onrecht geduldig verdragen, gelovend dat de laatsten op aarde de eersten in de hemel zullen zijn.

zijn dan het voordeel van het bereiken van het doel – het doel heiligt niet de middelen).¹⁹ Een rechtvaardige oorlog vraagt dat je grondig nadenkt vooraleer je een oorlog begint.

Als de regel enkel rechtvaardige oorlogen te voeren door de meesten consequent zou toegepast worden, zouden er niet veel oorlogen gevoerd worden. Bertrand Russell²⁰ drukte het zo uit: *Een oorlog mag alleen begonnen worden als er overweldigend goede redenen voor zijn. Dat is bijna voor geen enkele oorlog zo: de verschrikkelijke gevolgen en het aangerichte leed van een oorlog zijn bijna altijd groter dan het kwaad dat tot stand kan komen als er niet gevochten wordt.* Hoewel de regel vrijwel algemeen aanvaard wordt in het internationaal recht, worden er echter vele onrechtvaardige oorlogen gevoerd (omdat het internationaal recht bijna geen sancties kent – daar wordt later nog op ingegaan).

Het is nodig te zoeken naar andere methoden om oorlog te verminderen. Volgens sommigen kunnen er in de afzonderlijke landen zinvolle maatregelen getroffen worden op vlak van structuur en organisatie.

Vrede door gelijkheid binnen de afzonderlijke landen

Vrede door democratie

Volgens velen is de beste manier om nooit oorlog te hebben er voor zorgen dat alle landen een democratie zijn.

De stelling gaat terug op de Duitse filosoof Immanuel Kant (1724-1804) en zijn boekje *Naar de eeuwige vrede* (Kant zelf gebruikt de term *republiek*; zijn onderscheid met een democratie, die hij afwijst, is nogal schimmig en doet hier minder ter zake): *De republikeinse constitutie biedt het vooruitzicht op het gewenste resultaat van de eeuwige vrede. De reden hiervoor is deze.*

¹⁹ Sommigen voegen hier nog andere voorwaarden aan toe, bv. de oorlog moet vooraf verklaard worden, de oorlog wordt enkel door een wettelijk erkend gezag uitgevoerd, de oorlog moet fair verlopen (het oorlogsrecht – ius in bello – moet gerespecteerd worden, zoals het sparen van burgers en krijgsgevangenen). Deze bijkomende voorwaarden betekenen dat terroristisch geweld nooit gerechtvaardigd is. Niet iedereen aanvaardt echter alle voorwaarden. Om 1 moeilijkheid aan te halen: misschien ligt het te bestrijden onrecht in het feit dat een bepaalde overheid “wettelijk erkend” is. Ook een burgeroorlog kan rechtvaardig zijn. Er kan verder verwezen worden naar Sartres uitspraak ten tijde van het Palestijns terrorisme in 1972: *Terrorisme is een verschrikkelijk wapen, maar de arme onderdrukten hebben geen ander.*

²⁰ Bertrand Russells zogenaamde pacifisme was geen absoluut pacifisme, wat hij zelf schrijft in een brief (aan Freeman, 30 april 1960): *Ik aanvaard een volkomen pacifisme als credo niet. Ik vind dat elke oorlog op zijn betekenis bekeken moet worden.* Wat Russell doet is het consequent toepassen van de criteria van rechtvaardige oorlog. Zo pleitte hij voor dienstweigering in WO I omdat die oorlog onrechtvaardig was: Groot-Brittannië had wel het recht om zich te verdedigen tegen Duitsland, maar niet door oorlog, want daarvan was de prijs in materiële schade en vooral in mensenlevens veel te hoog, en bovendien waren er na eventuele verovering andere methoden om zich tegen de Duitse bezetter te verzetten (bv. staking). WO II keurde Russell wel goed, want toen verantwoordde het doel – het voorkomen van het onrecht van een fascistisch Europa – wel de geleden schade en tegenover de fascist, die enkel de taal van het geweld verstaan, zijn er geen andere methoden van verzet. De Vietnamoorlog keurde Russell dan weer wel ten zeerste af, vooral omdat het doel niet rechtvaardig was (zie het Russell-tribunaal). Ook tegen de atoombewapening verzette Russell zich hevig: een atoomoorlog kan nooit rechtvaardig zijn, want de enorme vernietigingskracht schendt steeds het principe van proportionaliteit.

Aangezien het in deze constitutie niet anders mogelijk is dan dat de instemming van de staatsburgers vereist is om te besluiten ‘of er al dan niet oorlog moet komen’, ligt er niets meer voor de hand dan dat zij zich ernstig zullen bedenken om een dergelijk verschrikkelijk spel te beginnen, aangezien zij immers alle ellende van de oorlog zelf moeten dragen (zoals daar zijn: zelf vechten; de kosten van de oorlog uit eigen middelen betalen; de verwoesting die erdoor wordt achtergelaten, met kommer en zorg herstellen; tot overmaat van ramp uiteindelijk nog een schuldenlast voor eigen rekening die de vrede zelf bitter maakt en nooit kan worden afbetaald (Akademie Ausgabe band VIII, 357).

Sommigen beweren dat effectief nog nooit twee democratieën met elkaar oorlog hebben gevoerd, maar deze stelling kan niet bewezen worden, onder andere omdat de begrippen *democratie* en *oorlog* zo gedefinieerd kunnen worden dat de stelling klopt, maar evengoed op zo’n manier dat de stelling niet klopt.

Waarom zouden burgers niet kunnen beslissen de materiële nadelen zoals opgesomd door Kant te aanvaarden als prijs voor de behartiging van ideële belangen, bv. vanuit een nationalistisch gevoel? Democratie is een samenlevingsethiek en is niet a priori gebonden aan een bepaalde, laat staan per definitie juiste, goedlevensethiek. Een democratische maatschappij biedt op zich geen zingeving aan, en het nationalisme staat steeds klaar om het gat op te vullen (de rol van het nationalisme als zingeving wordt verderop uitgewerkt).

Bijkomend probleem is dat in een democratie burgers soms niet beslissen op basis van de rede en soms stemmen tegen hun eigen objectieve belangen in. Consequent zijn is moeilijk (het reeds besproken probleem van Odysseus). Zeker in onze emo-democratie en tweettijden worden burgers sterk gemanipuleerd.

Kant zelf zegt overigens niet dat democratie de vrede garandeert, enkel dat ze *naar de eeuwige vrede kan leiden*, dat ze *een vooruitzicht biedt*.

Democratie, als politieke gelijkheid, vermindert de kans op oorlog, maar is niet voldoende, zeggen sommigen: er moet ook socio-economische gelijkheid zijn en dus, volgens de socialisten, een gemeenschappelijk bezit van de materiële productiemiddelen en, meestal niet vermeld, maar relevant voor de vrede, van de destructiemiddelen.

Vrede door socialisme

Socialisme dat consequent socialistisch is, is internationalistisch: de eis dat alle leden van een samenleving gelijk moeten behandeld worden kan moeilijk gefundeerd worden door iemand die mensen uit verschillende landen ongelijk wil behandelen. Socialisme veronderstelt kosmopolitisme. Marx’ eindzin van zijn *Communistisch manifest* (1848) behoudt zijn waarde: *proletariërs aller landen, verenigt u!* Daarop was in de 19^e eeuw de hoop van veel socialisten gebaseerd om een oorlog te voorkomen. De eerste wereldoorlog heeft echter aangetoond dat de meeste socialisten niet immuun zijn tegen nationalisme.

De reden werd reeds een paar keer vermeld, het probleem van Odysseus: consequent zijn is moeilijk. Verder is het socialisme, net zoals de democratie, een samenlevingsethiek en geen goedlevensethiek.

Wat het goede leven betreft, heeft het socialisme dat zich ontwikkelde in de 19^e eeuw, van het kapitalisme de idee van groei overgenomen, de oneindige “ontwikkeling”, net als het nationalisme een vervangmiddel voor ontbrekende zingeving (de rol van het groeimodel als zingeving wordt verderop uitgewerkt). Ook socialistische landen die pleiten voor socialisme in één land kunnen imperialistisch worden en ter wille van de “vooruitgang” als groei hun macht met militaire middelen willen uitbreiden. Dit neemt niet weg dat een socialistische samenleving die de valkuilen van het nationalisme en het groeimodel vermijdt, minder geneigd tot oorlog zal zijn.

Anderzijds zal een eventuele wereldstaat misschien wel socialistisch moeten zijn (zie verder). Sommigen stellen dat vooral moet gekeken worden naar een specifieke ongelijkheid die ook in democratische en socialistische landen meestal hardnekkig blijft bestaan, de ongelijkheid tussen mannen en vrouwen (en transgenders zullen sommigen nog willen toevoegen).

Vrede door feminisering

Vrouwen komen van Venus, mannen van Mars. Mannen zouden teveel testosteron aanmaken om vredevol te zijn. Cultuur en opvoeding versterken de verschillen tussen de geslachten: vrouwen worden eerder zorg en samenwerking aangeleerd, mannen superioriteitsstreven en strijd. Meer invloed van vrouwen (als uiting van minder ongelijkheid, op zich al een nastrevenswaardig doel) kan een positieve invloed hebben op het verlangen naar vrede. Ook voor de oplossing van vrede-bedreigende problemen als armoede, analfabetisme of overbevolking wordt (o.a. door de UNO) gewezen op de positieve invloed van het geven van meer kansen en verantwoordelijkheden aan de vrouwen.

Dit klopt waarschijnlijk, maar gelijkheid zal niet voldoende zijn.

Uiteindelijk worden de geslachtsverschillen op vlak van gedrag en waarden niet in hoofdzaak bepaald door de natuur (genen, hormonen), maar door de cultuur (opvoeding die geslachtsrollen aanleert, ongelijke verdeling van kansen). Er is geen garantie dat vrouwen aan de macht zich anders gedragen als mannen aan de macht, integendeel. Vaak zijn het juist de meest “mannelijke” (competitief ingestelde) vrouwen die hogerop geraken.

Wat nodig is, is dat iedereen, mannen en vrouwen, de rol aanleren die nu aangeleerd wordt aan de vrouwen. Wat nodig is, is niet “vrouwen aan de macht”, maar een feminisering van de maatschappij, in de betekenis dat de menselijke strevingen (naar overleven, seksueel genieten, ideëel genieten, krijgen en geven van erkenning en van zin) niet geconcretiseerd worden in competitieve of hiërarchische, maar in egalitair coöperatieve doelstellingen. De hoop is dat zo ook de verhoudingen tussen landen niet langer competitief zullen zijn.

Om dat te bereiken is het natuurlijk ook nodig specifieke maatregelen te treffen wat betreft de interstatelijke relaties.

Vrede door juiste verhoudingen tussen de staten

Vrede door machtsevenwicht (of machtsonevenwicht)

De enige echt realistische manier om vrede te bewaren is te zorgen voor een machtsevenwicht tussen de staten, beweren de “realisten”. Als alle partijen even sterk zijn, zullen ze elkaar niet durven aanvallen. Dit klopt niet.

Wie een strijdersideaal huldigt (zie verder), trekt zich van het verschil in macht meestal niet veel aan: sterven is even eervol als overwinnen. Verder hebben vele mensen (en landen) de neiging hun macht te overschatten (wat volgens evolutiebiologen meer kans geeft op verspreiding van de eigen genen). Het voornaamste probleem is dat een evenwicht nooit lang behouden blijft.

Om het evenwicht te behouden, redeneert elke partij, mag ik zeker geen macht verliezen en dus proberen alle partijen hun macht te vergroten. Het behouden van een machtsevenwicht veronderstelt constante bewapening en loopt meestal uit op een wapenwedloop, waarbij het machtsevenwicht dreigt verloren te gaan. Het machtsevenwicht kan ook door toevallige factoren doorbroken worden. Eens het evenwicht weg, volgt bijna steeds oorlog.

De staat die macht verliest wil dit doorgaans niet aanvaarden en probeert alsnog het tij te keren door een oorlog. De staat die macht wint, wil dit doorgaans verzilveren, temeer omdat ze zich zo

veel moeite heeft getroost om zich te bewapenen. De redenering kan daarom evengoed omgedraaid worden.

Sommigen stellen dat de beste garantie voor vrede ligt in een groot machtsonnevenwicht, de situatie dat één staat zo machtig is dat niemand haar durft aan te vallen. Deze staat kan dan echter de andere staten onderdrukken (toepassen van structureel geweld) of zelfs helemaal vernietigen, wat al even erg is als oorlog. Bovendien geldt ook hier: machtsonevenwicht blijft niet behouden.

Sommige “realisten” pleiten daarom toch voor machtsonevenwicht, maar met ontwapening.

Vrede door ontwapening

Elk wapen dat (of elke soort wapens die) gemaakt wordt, wordt vroeg of laat gebruikt. Is de waterstof-atoombom de uitzondering (die al dan niet de regel bevestigt)? In elk geval, hoe minder wapens er beschikbaar zijn, hoe minder er aangewend kunnen worden en ook hoe minder ongelukken er kunnen mee gebeuren. Vooral bij hoog technologische (bv. computergestuurde) wapens is dit laatste van levensbelang (denk bv. aan een atoomaanval per vergissing). Omgekeerd stimuleert bewapening, en zeker een wapenwedloop, in vele gevallen de oorlogszucht. Ontwapening moet een streefdoel zijn voor wie vrede wil. Sommigen pleiten daarbij voor eenzijdige ontwapening.

Eenzijdige ontwapening is het toepassen van de onvoorwaardelijke gulden regel en die werd hierboven al verworpen. Wat wel zinvol kan zijn, is een eerste eenzijdig, maar beperkt initiatief. Iemand moet wijs genoeg zijn om de eerste stap te zetten. Als de tegenpartij dan antwoordt met een tegeninitiatief, kan een proces van stap-voor-stap ontwapening op gang komen, waarbij het wederzijds vertrouwen toeneemt.²¹ Sommigen verwerpen zo’n aanpak.

Kleine stapjes brengen niet veel bij, zeker niet als het wapenarsenaal enorm is. Ze verhinderen een echte oplossing, vanuit het vals gevoel of excuus “we doen toch al iets”. Het is bovendien dweilen met de kraan open, zolang niet alle wapenproductie stopt.

In onze economistische wereld dient de productie van wapens bovendien niet enkel om oorlog te voeren, maar ook om winst te maken of om te zorgen voor werkgelegenheid.

Privé bezit van wapenfabrieken en van andere oorlogsbedrijven maakt controle of planning zeer moeilijk. Nationaliseren van deze economische tak lijkt dringend, maar is geen garantie dat de zaken verbeteren (denk aan de wapenfabrikant FN Herstal, die 100% eigendom is van de Waalse regering en ter wille van de Waalse werkgelegenheid wapens uitvoert naar oorlogsgebieden).

Sommigen beklemtonen dat ontwapening vertrouwen vereist en koppelen dit aan een ander klassiek voorstel voor de eeuwige vrede: de handel tussen de landen.

Vrede door handel

Handel en vrede

Een eenvoudige manier om vrede te bekomen is volgens velen ervoor te zorgen dat landen met elkaar handel drijven. Onder meer Kant heeft daar op gewezen: *het is de handelsgeest die niet samen met de oorlog kan bestaan en die zich vroeger of later van ieder volk meester maakt*

(slotparagraaf van de eerste bijlage van *Naar de Eeuwige Vrede*). Oorlog en handel lijken inderdaad niet samen te gaan.

In het civilisatieproces in Europa (zoals beschreven door Norbert Elias) gaat het terugdringen van geweld samen met de uitbreiding van het gebied waarin handel gedreven wordt. Maar het is niet uit te maken wat de oorzaak en wat het gevolg is: is het geweld verminderd omdat de handel uitbreidde of heeft de handel zich uitgebreid omdat het geweld verminderd was? En vooral: ook landen die handel drijven en wier economische belangen nauw verstrengeld zijn, verklaren elkaar de oorlog. Het waren (intern) geciviliseerde handelsnaties die de eerste en tweede wereldoorlog uitvochten. Het is zelfs mogelijk de stelling om te draaien: handel leidt tot oorlog, want de handel is kapitalistisch en, met de woorden van Jean Jaurès: *het kapitalisme draagt de oorlog in zich, zoals de wolken de regen*. Er zijn meerdere redenen hiervoor.

Kapitalisme en oorlog

De kapitalist wil zijn winst maximaliseren en kan dit door zijn concurrenten uit te schakelen. Als dit niet lukt met louter economische middelen, kan berekend worden of oorlog op lange termijn hiervoor niet efficiënt is: misschien wordt het financieel verlies door het stopzetten van de handel als gevolg van oorlog later gecompenseerd door toegenomen winst na de overwinning.

De kapitalist kan verder zijn winst vergroten door zijn grondstoffen en zijn arbeidskrachten zo goedkoop mogelijk te bekomen en door zijn afzetmarkt te vergroten. Een strijd om grondstofrijke en dicht bevolkte gebieden en om afzetmarkten is onvermijdelijk, opnieuw: met vredevolle middelen indien mogelijk, met geweld indien onvermijdelijk. Het kapitalisme leidt tot het stadium van imperialisme²² en zo tot oorlog.

Bij gebrek aan planning van de productie leidt het winststreven tot periodieke overproductie en economische crisis. Eén van methoden om zo’n crisis te beëindigen is de overschakeling naar de productie van oorlogsgoederen, die dan uiteraard ingezet moeten worden in een oorlog. Er moet ook gewezen worden op de alternatieve analyse van het kapitalisme door Karl Polanyi in zijn *The Great Transformation* (1944).

Kenmerkend voor de moderne tijd is het ontstaan van de marktsamenleving, waarbij de economie niet langer ingebed is en getemd wordt door moraal, godsdienst, cultuur of politiek, maar de belangrijkste sector wordt en de andere vermelde sectoren domineert. Als de economische machthebbers oorlog willen, kunnen moralisten, religieuze en culturele leiders en ook politici dat niet verhinderen.

In de neoliberale fase van het kapitalisme sinds 1980, waarbij de economische actoren wereldwijd opereren, maar de politieke instanties nationaal gebleven zijn, is deze heerschappij van de economie nog toegenomen. Politieke initiatieven hebben veel aan impact ingeboet. Dat belet niet dat sommigen toch nog voorstellen de vrede te bereiken langs geopolitieke weg.

²² Daarom niet noodzakelijk als hoogste stadium, zoals Lenin suggereerde met zijn *Het imperialisme als hoogste stadium van het kapitalisme* (1916). Het stadium van het kolonialisme is sinds WO II vervangen door het stadium van ontwikkelingshulp als “een nieuw imperialisme”, zoals impliciet verwoord door de Amerikaanse president Truman in zijn inaugurale rede van 1949: *We moeten de weldaden van onze wetenschappelijke vorderingen en industriële vooruitgang ter beschikking stellen voor de groei van de onderontwikkelde gebieden. Voor het oude imperialisme – exploitatie voor buitenlands profijt – is er geen plaats*. Ondertussen is er al een nieuwe variant van imperialisme: de ontwikkelingssamenwerking. Niet alleen de vroegere koloniale machten passen deze vorm van imperialisme toe: o.a. China investeert heel veel in de ontwikkeling van Afrika, in ruil voor grondstoffen, die zo niet langer naar het Westen gaan. Dit ontwikkelingsimperialisme is een nieuwe bron van oorlog.

²¹ De Amerikaanse psycholoog Charles Osgood spreekt in zijn *An Alternative to War or Surrender* uit 1962 over “Graduated Reciprocation in Tension Reduction”.

Vrede door verdragen en bonden tussen soevereine staten

Staten zouden moeten erkennen dat hun gedrag tegenover de andere onderhevig moet zijn aan bepaalde regels die alle staten aanvaarden, aan een volkerenrecht dat boven de staten staat. Om dit recht vorm te geven en te doen naleven moeten de staten een verdrag sluiten en een organisatie (of organisaties) in het leven roepen. De staten verklaren zich bereid om hun onderlinge verhoudingen te koppelen aan een recht dat ze afspreken bij het vormen van de bond. Elke staat blijft echter een volwaardig soevereine staat en de federatie wordt zelf geen staat.

Dit is het grote voorstel van Kant, zijn *tweede definitief artikel ten behoeve van de eeuwige vrede*: een verdrag dat *de vredestand tot onmiddellijke plicht maakt* en dat *gevestigd wordt door een volkenbond die evenwel geen volkenstaat zou moeten zijn*. Het gaat dus om een *vrij federalisme dat de rede noodzakelijk met het begrip volkenrecht moet verbinden*. De vrijheid betekent dat de staten zich aan elkaar verbinden *zonder dat deze staten zich nochtans (zoals mensen in een natuurtoestand) aan publieke wetten en een daaraan verbonden dwang hoeven te onderwerpen*. Elke staat is vrij om, zonder enig gevolg, zich terug te trekken uit de bond.

Dit voorstel is letterlijk nonsens, zonder betekenis. Want wat betekenen al de “moetens”, wat betekent “een onmiddellijke plicht” als er geen sanctie volgt bij overtreding? Niets.

Houden de staten zich aan de afgesproken regels, zo veel te beter. Het feit dat ze zich akkoord hebben verklaard met de regels, kan overigens meebrengen dat ze zich langer houden aan die regels dan dat ze zouden doen als ze niets hadden afgesproken. In die zin heeft de werkwijze toch enige zin.²³ Maar als de staten zich niet houden aan de afspraken, betekent de bond niets en komt er oorlog (eventueel na een economisch conflict, als sommige landen andere landen economische sancties opleggen). Een volkenbond kan de oorlog niet afweren, als er geen dwingende macht aan de bond wordt gegeven. In feite is er geen verschil met een vredesverdrag, dat natuurlijk positief is als het gesloten wordt, maar geen enkele garantie biedt dat er niet vlug een nieuwe oorlog komt.

Een vredesverdrag kan – als er geen externe macht is om het af te dwingen – steeds opgezegd worden. Kant merkt overigens zelf op dat de volkenbond als *vredesbond daarin zou verschillen van het vredesverdrag dat dat laatste verdrag slechts aan één oorlog een einde probeert te maken en de eerste aan alle oorlogen en wel voor altijd*. Hij geeft dus toe dat een volkenbond niet meer is dan een uitgebreider vredesverdrag, maar juist over vredesverdragen heeft hij enkele regels daarvoor zelf opgemerkt dat *door het vredesverdrag wel een einde wordt gemaakt aan de huidige oorlog, maar niet aan de oorlogstoestand (in die toestand is er altijd een excuus voor een nieuwe oorlog)*.²⁴

²³ Daar lijkt Kant ook op te rekenen als hij *het eerbetoon van elke staat aan het rechtsbegrip* ziet als bewijs dat er in de mens een *momenteel sluimerende morele aanleg kan worden aangetroffen om toch het kwade principe in hem eens te overmeesteren en dit ook bij anderen te hopen*.

²⁴ Kant beseft dus dat zijn voorstel van volkenbond geen garantie biedt. Kant introduceert dan ook (in de *Eerste bijlage* bij zijn essay *Naar de eeuwige vrede*) een ander argument voor de zinvolheid van een volkenrecht zonder sanctiemacht: de natuur zal, als uiting van een Voorzienigheid, de mens er toe brengen om doorheen de geschiedenis, met vallen en opstaan, te komen tot het respecteren van het volkenrecht. De doelgerichtheid van de natuur vervangt de soeverein. Hiermee introduceert Kant het ontwikkelingsdenken dat door Hegel zal uitgewerkt worden en ook door Marx zal overgenomen worden (bij Marx als de idee dat de geschiedenis onvermijdelijk leidt tot de overwinning van het communisme en dit als gevolg van de historisch-materialistische wet dat de loop van de geschiedenis bepaald wordt door de ontwikkeling van de technische productiemiddelen). Kants uiteenzetting toont duidelijk het religieuze karakter van een ontwikkelingsmetafysica.

Dat Kant gelooft in de zinvolheid van een wereldomvattend volkenrecht zonder wereldomvattende macht om dat recht af te dwingen, hangt natuurlijk samen met zijn geloof in het bestaan van een

Men heeft het voorstel van Kant herhaaldelijk verdedigd en ook in de praktijk gebracht.

Men heeft vóór 1914 gepleit voor een scheidsraad die conflicten tussen landen zou beslechten. Men heeft na de eerste wereldoorlog de Volkenbond (League of Nations) opgericht en na de tweede wereldoorlog de Organisatie van Verenigde Naties (UNO), met o.a. een Internationaal Gerechtshof, dat geschillen tussen landen beoordeelt. Het werkt niet. Noch de Volkenbond, noch de UNO hebben oorlog kunnen voorkomen.

Er zijn verder regionale bonden, zoals de Europese Unie. Landen van de EU hebben nog geen oorlog gevoerd, maar wie durft beweren dat dit niet spoedig kan gebeuren (bv. tussen een Frankrijk geleid door Marine Le Pen en een Duitsland geleid door iemand van de eurosceptische partij *Alternative für Deutschland*, of zelfs geleid door Merkel)?

De zwakte van vrijwillige verdragen wordt goed geïllustreerd door het Internationaal Strafhof, dat personen beoordeelt die verdacht worden van genocide, misdaden tegen de menselijkheid of oorlogsmisdaden. Onder meer de USA, Israël, Pakistan, China en Rusland (landen die alle beschikken over atoomwapens) hebben geweigerd effectief toe te treden.

Als er enig vredesbevorderend effect is van bonden, dan bijna uitsluitend als er sancties kunnen opgelegd worden aan de overtredende landen, bv. economische sancties opgelegd door de Veiligheidsraad van de UNO of door de Wereld Handelsorganisatie (WTO – deze organisatie is echter vleugellam sinds de laatste onderhandelingsronde, de Doha-ronde, niet afgehandeld kon worden zoals oorspronkelijk voorzien). Economische sancties zorgen echter voor verscherping van het conflict en kunnen zo toch weer tot oorlog leiden.²⁵

De conclusie is onontkoombaar: niet een volkenbond, maar een volkenstaat is nodig, of beter nog, een wereldstaat als institutionalisering van een wereldburgerschap.

Vrede door wereldburgerschap in een wereldstaat

Vrede door wereldburgerschap

De vraag is welke entiteit de basis moet zijn van moraal en politiek: het individu, de familie, de socio-economische klasse (mogelijk op basis van meerdere criteria: beroep, grootte inkomen, ...), een geografisch bepaald territorium (van diverse omvang: buurt, stad, regio, land), de natie als uiting van één bepaald “volk” (met als vraag of dat wel te definiëren valt), supranationale organisaties (mogelijk op basis van meerdere criteria: territorium, ideologie, religie, ...).

Het vereiste antwoord is: de wereld als verzameling van alle mensen (volgens voorstanders van dierenrechten uit te breiden tot alle bewuste wezens, dus ook dieren die kunnen lijden – dit vraagt om een bijkomende filosofische discussie). Mijn mens-zijn, dat ik deel met alle andere mensen, is belangrijker dan mijn lidmaatschap van een familie, buurt, stad, natie of supranationaal bondgenootschap. De reden is hiervoor is zeer eenvoudig, meer bepaald moreel: enkel wereldburgerschap komt volledig tegemoet aan de onpartijdigheid, verdedigd in de paragraaf over moraalfilosofie (in deel 1 van deze tekst). Wie een andere entiteit kiest, kiest voor partijdigheid en discriminatie, wat immoreel is, of anders verwoord, irrationeel is voor wie op lange termijn denkt (want ingaand tegen het eigenbelang).

categorische imperatief, een verplichting die geldig zou zijn, los van de gevolgen als de verplichting niet gevolgd wordt. De categorische imperatief is echter nonsens (zie hierboven p. 15).

²⁵ Omdat de internationale verbonden tussen natiestaten weinig opleveren, stellen sommigen alternatieve bonden voor. Zo heeft de Amerikaanse filosoof Benjamin Barber (1939-2017) gepleit voor een “wereldparlement van burgemeesters”. De geuite bezwaren blijven echter bestaan.

Wereldburgerschap impliceert in het bijzonder het afwijzen van het politieke nationalisme. Een wereldburger vindt niet dat het bezitten van rechten afhankelijk is van het behoren tot een bepaalde natiestaat. Een wereldburger ziet in dat we als basis voor de politieke organisatie die gemeenschap kiezen die redelijk gezien het best bij onze belangen aansluit en dat is, zeker in onze technisch geglobaliseerde cultuur, de ruimste gemeenschap (herinner: de rede is het vermogen om los te komen van het hier en nu en de zaken ruimer te zien).

Dit wereldburgerschap heeft verstrekende gevolgen en gaat verder dan sommige houdingen die ten onrechte voor wereldburgerschap doorgaan.

Wereldburgerschap is alle mensen als gelijk beschouwen. Dat betekent dat niet enkel de discriminatie op basis van nationaliteit moet verdwijnen, maar ook die op basis van verschillen in geslacht, verschillen in seksuele geaardheid, socio-economische klassenverschillen en nog andere verschillen die leiden tot ongelijke behandeling. Een wereldburger verzet zich tegen alle vormen van discriminatie. Een echte wereldburger is onder meer feministisch, is tegen homofobie, is voor socio-economische gelijkheid en dat alles wereldwijd.

Wereldburgerschap is niet heel de wereld rondreizen of leven in een grootstad met vele culturen. Een bestaat een trendy (bv. toeristisch, artistiek, culinair) wereldburgerschap dat moet afgewezen worden als een consumentistisch nepwereldburgerschap dat enkel rijken zich kunnen permitteren. Het is een recuperatie van het echte wereldburgerschap, juist bedoeld om niet een echte wereldburger te moeten worden, want dat betekent voor rijken dat ze een deel van hun rijkdom moeten afstaan. Velen maken zich wijs dat zij al een wereldburger zijn om er geen te moeten worden. Vaak kijken deze (hoogmoedige) nepwereldburgers neer op personen die het wereldburgerschap afwijzen, in het bijzonder de bewoners van het cultureel homogene platteland. Vele plattelandsbewoners wijzen inderdaad het wereldburgerschap af, maar dit omdat ze ervaren dat de (zogenaamd linkse) elite wel vrouwen en homo's beschermt, maar de arbeiders vergeet. Ook inwoners van een plattelandsdorp kunnen (en moeten) wereldburger zijn, maar dan zal de sociaal-economische achterstelling opgeheven moeten worden. Wereldburgerschap begint met gelijkheid in eigen land, als opstap naar een wereldwijde gelijkheid.

Wereldburgerschap is niet zomaar grote of kleine bekommernis om de wereld en betrokkenheid bij de wereldproblemen, wat dan zou moeten leiden tot wat kleine wijzigingen in levensstijl. Wereldburgerschap is een politieke keuze die je maakt vanuit een fundamentele analyse van die wereldproblemen. Wereldburgerschap is een engagement voor een diepgravende verandering van de wereld, met grote invloed op je opvattingen over samenleven en over goed leven. Dit betekent niet dat alles moet veranderen. Er zijn (nederige en vernederende) interpretaties van wereldburgerschap die te veel vragen.

Wereldburgerschap betekent niet dat ik geen belang mag hechten aan andere verbanden en entiteiten. Wereldburgerschap betekent niet dat ik geen unieke identiteit mag opbouwen, dat ik niet een specifieke cultuur mag beleven (bv. eetgewoonten, religie, kunst enz.), dat ik mij niet "man" of "vrouw" (of iets ertussen) mag voelen, dat ik mij niet mag presenteren als Belg terwijl ik aan mijn Vlaming zijn geen aandacht schenk (of omgekeerd natuurlijk). Een wereldburger blijft een concreet, lichamelijk persoon, die geboren wordt en leeft op een bepaald deel van de wereld, en elk deel van de wereld heeft eigen kenmerken, die die persoon belangrijk vindt of niet, die zij of hij beklemtoont of niet. Een wereldburger is geen eenheidsworst, is geen mens zonder eigenschappen. Wereldburgerschap is niet in strijd met diversiteit, integendeel: wereldburgerschap betekent diversiteit aanvaarden, zonder echter deze diversiteit als grond voor discriminatie te nemen. Wereldburgerschap betekent immers dat ik andere identiteiten dan de mijne evenwaardig vind en gelijke rechten toeken (tenzij er goede morele argumenten zijn om iets af te wijzen). Ik mag en moet als wereldburger een thuis hebben, maar mag niet a priori zeggen dat een andere mens op die plaats niet mag verblijven omdat het uitsluitend mijn

plaats zou zijn. Langs de andere kant betekent wereldburgerschap niet automatisch dat ik het recht heb om te gaan wonen waar ik wil, enkel dat ik het recht heb op een plaats ergens ter wereld waar ik even goed kan leven als de andere wereldburgers.²⁶

Wereldburgerschap betekent niet een cultureel relativisme dat stelt dat alle culturele gebruiken ter wereld evenwaardig zijn en moeten toegelaten worden. Culturele gebruiken moeten immers beoordeeld worden op basis van de fundamentele morele eis van gelijkheid van mensen. Een godsdienst die geweld predikt of een cultuur die vrouwen verminkt door besnijdenis, moeten afgewezen worden. Wereldburgerschap betekent wel dat ik niet een andere cultuur dan de mijne afwijs enkel omdat het niet mijn cultuur is. Identiteiten en culturen moeten samen kunnen voorkomen op basis van gelijkheid. Het beleven van een cultuur is een mensenrecht en dat blijft gelden waar ter wereld ook die mens zich bevindt.²⁷

Wereldburgerschap betekent ten slotte niet dat de economie per definitie mondiaal moet zijn (en om ecologische redenen zal de economie weer veel lokaler moeten worden). Wereldburgerschap betekent wel dat iedereen in gelijke mate zijn behoeften kan bevredigen. Om zo een (bescheiden) wereldburgerschap te realiseren moet er een wereldstaat komen.

Vrede door een wereldstaat

De noodzaak van een wereldstaat

De meest voor de hand liggende weg naar de vrede is de oprichting van een wereldstaat, met effectieve macht om haar besluiten af te dwingen. Deze weg, reeds door Kant besproken, werd verdedigd door twee van de allergrootste én bekendste intellectuelen uit de vorige eeuw: de natuurwetenschapper Albert Einstein (1879-1955) en de filosoof Bertrand Russell (1872-1970).²⁸ Dat is niet geheel zonder betekenis, maar wat telt is uiteraard hun argumentatie.

²⁶ Jacques Attali spreekt in *Une brève histoire de l'avenir* (2006) over toekomstige "rijke nomaden" die de hele planeet rondzwerven op zoek naar manieren om hun vrije tijd te vullen, speurend naar informatie, sensaties en goederen die alleen zij zich kunnen veroorloven. Deze rijke nomaden zijn geen wereldburgers, maar veroveraars die (al dan niet structureel) geweld gebruiken. Daarnaast voorziet Attali een toenemend aantal "arme nomaden", vluchtelingen op zoek naar middelen om te overleven. Deze arme nomaden zullen een leefbare plek moeten krijgen. Alle vluchtelingen een plaats geven in de rijke wereld is niet mogelijk en ook niet wenselijk, aangezien de levensstijl van de rijken ecologisch onhoudbaar is. De oplossing van het vluchtelingenprobleem is de creatie van een "andere wereld" die ecologisch en sociaal houdbaar is (en dat zal een wereldstaat moeten zijn – zie hiervoor verder). Hoe de rijken de vluchtelingen moeten behandelen zolang die andere wereld er nog niet is, is een andere vraag.

²⁷ De Vlaamse filosoof Patrick Loobuyck pleit in dit verband voor "redelijke accommodatie". Volgens hem is het bijvoorbeeld aangeraden dat scholen met een groot aantal moslimleerlingen 's middags halal eten serveren. Ten slotte worden er ook vegetarische maaltijden voorzien. Dit is geen islamisering, dit is een redelijke aanpassing aan een concrete situatie, een beetje zoals in overheidsgebouwen, banken en andere nutsinrichtingen ook een toegang voor gehandicapten wordt voorzien. Zolang de reden voor de accommodatie pragmatisch is, aldus Loobuyck, is het geen onderwerping, maar voor velen een verbetering.

²⁸ Andere denkers die een of andere vorm van "overkoepelende staat" verdedigden zijn de Italiaanse dichter Dante (1265-1321), de Franse denker Abbé de Saint Pierre (1658-1743), de Amerikaanse schrijver van science fiction H.G. Wells (1866-1946).

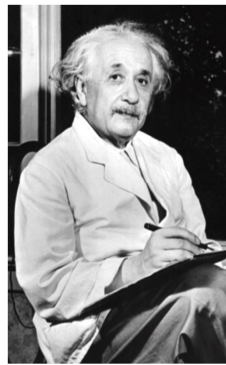
Een aantal hedendaagse auteurs die een of andere vorm van wereldstaat verdedigen zijn: de Zweedse filosoof Torbjörn Tännsjö (*Global Democracy. The Case for a World Government*, 2008), de Italiaanse politieke econoom Daniele Archibugi (*The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan*



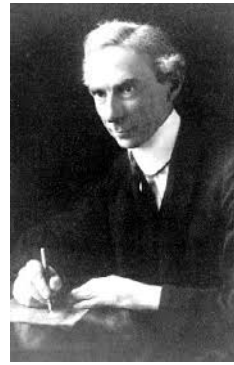
Desiderius Erasmus



Immanuel Kant



Albert Einstein



Bertrand Russell (1916)

In feite is het de evidentie zelf.

Einstein²⁹ bouwde geen ingewikkelde redeneringen, maar stelt eenvoudigweg (in een verklaring voorgelezen in Carnegie Hall, New York, 27 april 1948)³⁰: *Er is maar één weg naar vrede en veiligheid: de weg van supranationale organisatie [want] bewapening door individuele naties draagt enkel bij tot de algemene onzekerheid en verwarring zonder enige effectieve bescherming te bieden.* Supranationale organisatie betekent voor Einstein wel degelijk een wereldregering.

Zo stelt de *Oproep aan de wereldvolkeren* uit 1946, mede onderschreven door Einstein: 3. *Er kan geen absolute garantie zijn dat vrede bewaard blijft zo lang als één natie het soevereine recht heeft vragen over oorlog en vrede zelf te beantwoorden. [... dus] 8. De enige manier waarop een volk zijn overleven kan verzekeren [...] is met andere volkeren een wereldregering creëren, een constitutionele federale regering, gebaseerd op wet en recht, aan dewelke de machtsmiddelen zullen afgestaan worden die noodzakelijk zijn om de algemene wereldvrede te bewaren.*

Democracy, 2008), de Britse publicist Nicholas Hagger (*The World Government. A Blueprint for a Universal World State*, 2010), de Britse filosoof David Held (*The Global Covenant*, 2002; *Cosmopolitanism: ideals and realities*, 2010). In Frankrijk pleit Marcel Conche (*1922) voor het afschaffen van staten (zie citaat p.22) en Francis Wolff (*1950) voor een *kosmopolitische utopie*, zonder echter in te gaan op de structurele aspecten (*Trois utopies contemporaines*, 2017). In het Nederlandstalige gebied verdedigen de rechtsfilosofen Thomas Mertens en Ronald Tinnevelt (beiden Radboud universiteit Nijmegen) een *sterke kosmopolitische democratie*. De Duitse filosoof Jürgen Habermas (*1929), één van de gekendste nog levende filosofen, wil de VN omvormen tot een supranationale organisatie met een beperkte opdracht, nl. het zorgen voor vrede, veiligheid en respect voor mensenrechten. De VN moet voor politieke acties beschikken over eigen militaire macht, afgestaan door de natiestaten, maar kan en mag geen wereldstaat worden. Voor een “mondiaal binnenlands beleid zonder wereldregering” rekent Habermas op transnationale organisaties, zoals de Europese Unie of onderhandelingsorganisaties. Habermas’ afwijzing van een wereldstaat is niet overtuigend. Zie hiervoor het artikel van Ronald Tinnevelt in Habermas. *Een inleiding op zijn filosofie van recht en politiek* (2007), hoofdstuk 8.

²⁹ Einstein vond dat wetenschappers een morele verantwoordelijkheid hebben en pleitte regelmatig bij andere wetenschappers om hun autoriteit te gebruiken en verklaringen i.v.m. vrede af te leggen. De laatste handtekening van Einstein was onder een manifest dat pleitte voor nucleaire ontwapening, opgesteld door Russell en ondertekend door nog 9 andere Nobelprijswinnaars (het Russell-Einstein-Manifesto van 9 juli 1955).

Hoewel Einstein en Russell elkaar meerdere keren hebben ontmoet en in Princeton in 1943 wekelijks samen kwamen, is er geen foto van Einstein en Russell samen bekend.

³⁰ Einsteins teksten over vrede zijn verzameld door Otto Nathan en Heinz Norden in *Einstein on Peace*.

Bertrand Russell merkt op in zijn *Heeft de mens een toekomst?* uit 1961 dat andere oplossingen (“noodoplossingen”) samen met geluk misschien wel voor 100 jaar vrede kunnen zorgen, maar dat dit nooit zal blijven duren: waar gewapende naties naast elkaar leven, zullen er vroeg of laat sommigen van hen de wapens tegen elkaar opnemen.

Russell had reeds in zijn eerste boek rond vrede, *Justice in War Time* uit 1916, de argumentatie voor een wereldregering verduidelijkt: *het is waarschijnlijk dat vooruitgang [i.v.m. het beëindigen van oorlog] er zal komen zoals het overheersen van de wet binnen de staat er gekomen is, door het vestigen van een centrale wereldregering, die bereid is en in staat is gehoorzaamheid te verzekeren door kracht, omdat de grote meerderheid van mensen zal erkennen dat gehoorzaamheid beter is dan de huidige internationale anarchie* (uit het hoofdstuk *War and Non-Resistance*).³¹ Het komt neer op de (hierboven uitvoeriger weergegeven) redenering die Hobbes maakte i.v.m. de staat: om te ontsnappen aan het geweld dat volgt uit de anarchie moeten mensen een contract afsluiten waarbij ze vrijheden opgeven en gelijkheid instellen (in Russells woorden “de wet”), maar om te zorgen dat iedereen de wet volgt (de “gehoorzaamheid verzekeren”), moeten ze hun geweldsmiddelen (hun “kracht”) afstaan aan een soevereine instantie (“de staat” met “een regering”). Hobbes beperkte zijn redenering tot individuen binnen één staat, maar de redenering kan of moet zelfs herhaald worden m.b.t. de individuele staten binnen het wereldsysteem.³²

Wie Hobbes’ redenering volgt, heeft geen interne redenen om te stoppen bij één staat, maar moet de redenering consequent doortrekken. Dat is vandaag nog veel meer het geval dan ten tijde van Hobbes, enerzijds omdat sindsdien de verschillende landen veel meer met elkaar verbonden zijn en de eigen veiligheid veel meer afhankelijk is geworden van hoe de mensen van de verschillende plaatsen (staten) in de wereld tegenover elkaar staan en anderzijds omdat de kracht van het geweld veel groter is geworden. De dreigingen van internationale anarchie zijn elk eeuw steeds meer toegenomen, en sinds 1945 is met de atoomwapens het voortbestaan van de mensheid en haar planeet bedreigd. Het neoliberalisme dat sinds 1980 heel de wereld veroverd, heeft de situatie nog verergerd door de wereldwijde ongelijkheid te vergroten.³³ De

³¹ Wel twijfelt Russell in dit boek nog aan de haalbaarheid van een wereldregering: *de verdeling van de wereld in naties is een feit dat aanvaard moet worden* (hoofdstuk *Is a Permanent Peace Possible?*). Hij stelt daarom een 2^e oplossing voor, de oprichting van een *International Council*, een soort scheidsraad.

³² Zoals Russell stelt in zijn *Geschiedenis van de westerse filosofie*: *Elk argument dat Hobbes aanvoert ten gunste van een regering geldt ook voor een internationaal bewind. Zolang er nationale staten bestaan die elkaar bestrijden, kan alleen gebrek aan doelmatigheid de mensheid redden.*

Ook Kant gaat akkoord. Hoewel steeds beklemtoond wordt dat Kant in zijn aanbevelingen *Naar de eeuwige vrede* de wereldstaat verwerpt, is dat volgens hem toch juist wat de rede voorschrijft. Het argument is – niet verrassend, want onontkoombaar voor wie door-denkt – dat het motief dat mensen drijft tot staatsvorming (Hobbes’ redenering) ook de staten moet drijven tot wereldstaatsvorming: *op grond van de rede is er voor staten in hun onderlinge verhoudingen geen andere wijze om de wetteloze toestand van louter oorlog te verlaten dan dat ze net als individuele mensen hun wilde (wetteloze) vrijheid opgeven, zich voegen naar publieke dwingende wetten en zo een (steeds groeiende) volkerenstaat vormen die uiteindelijk alle volkeren op aarde zou omvatten* (A. A. band VIII, 357). Als Kant toch de wereldstaat verwerpt, is dat hoofdzakelijk omdat hij die niet haalbaar acht en zich daarom tevreden stelt met de 2^e beste oplossing: *omdat de volkeren dit op grond van hun idee van het volkerenrecht helemaal niet willen, kan – in plaats van een wereldrepubliek – het tij van de rechtsschuwe, vijandige neiging daarom alleen gekeerd worden door het negatieve substituut van een bond die de oorlog afweert, ondanks het voortdurend gevaar dat die neiging tot een uitbarsting komt* (ibidem).

³³ Sinds 1980 is, door het overheersen van het neoliberalisme – dat is economie die enkel groei als doel stelt en zich niets aantrekt van de verdeling van de groeiende rijkdom – de technologische en

groei-obsessie en bijhorend consumentisme (verbonden aan het neoliberalisme) heeft geleid tot een wereldbedreigende milieuproblematiek. De hele wereld is één risicogemeenschap geworden. De enige redding ligt bij een wereldstaat. De wereldstaat kan echter niet alleen gezien worden als een contract tussen staten.

Er is een andere uitbreiding van Hobbes' argumentatie mogelijk: alle individuen op de wereld kunnen rechtstreeks, zonder tussenstadium van de natiestaten, één wereldwijd contract sluiten en één wereldsoeverein aanstellen om de naleving van het contract te verzekeren (bedenk dat Hobbes' beschrijving van staatsvorming best niet als een historische weergave moet gezien worden, maar eerder als een analyse van de interne logica van een staat en een fundering van de rechtsgeldigheid ervan). Beide redeneringen lijken uiteindelijk op hetzelfde neer te komen: of de individuen een soevereine wereldstaat stichten of eerst afzonderlijke soevereine staten die dan nadien als staten hun soevereiniteit overdragen aan een wereldsoeverein, het resultaat is hetzelfde, nl. een wereldstaat. Toch is er een verschil en lijkt het rechtstreekse wereldcontract, zonder tussenniveau van natiestaten, aangewezen.

Ten eerste is er een praktische reden: in vele delen van de wereld zijn er geen werkende natiestaten en het aantal van "failliete staten" neemt nog toe (Syrië, Afghanistan, Irak, maar ook meerdere Afrikaanse landen). Ten tweede kunnen staten niet zomaar samen smelten als ze niet vooraf reeds dezelfde interne constitutie hebben. De gelijkshakeling kan het best en vlugst bereikt worden door de rechtstreekse stichting van een wereldstaat.³⁴ Er is vooral de principiële reden: het eventuele tussenniveau van de staten zou het wereldburgerschap kunnen uithollen. Wereldburgerschap vraagt om "Verenigde Mensen", niet om "Verenigde Naties". Net zoals bij Hobbes' sociaal contract voor één land, moet ook het wereldwijd sociaal contract bestaan uit 2 stappen: eerst het opstellen van de inhoud van het contract en nadien het aanstellen van een soeverein die de naleving van het contract kan garanderen.

De noodzaak van een wereldrecht dat effectieve gelijkheid realiseert

Het wereldwijde sociale contract zal de regel van voorwaardelijke wederkerigheid en onpartijdigheid consequenter moeten uitwerken dan Hobbes heeft gedaan.

economische eenwording van de wereld zeer toegenomen, maar evenzeer de ongelijkheid. Dit leidt tot het uiteenvallen van stabiele samenlevingseenheden en tot burgeroorlogen, falende staten, genocides, ineerstortende economieën. Tot nu toe bleef dit vooral beperkt tot het armere deel van de wereld, maar de gevolgen zullen zich verspreiden over de rijkere wereld, via twee fenomenen: terrorisme en, in veel grotere mate, vluchtelingenstromen (politieke en overwegend economische vluchtelingen, hoewel dit onderscheid in vraag kan gesteld worden). De manier waarop de rijken zullen reageren (bv. schieten we de vluchtelingen dood als ze massaal "over onze muren zouden klauteren", of mogen we dat als morele mensen niet?) zal leiden tot spanningen binnen de rijke wereld en uiteindelijk tot oorlog, zowel burgeroorlogen en oorlogen tussen de rijke landen.

³⁴ De bekende Amerikaanse filosoof John Rawls (1921-2002), die in zijn *A Theory of Justice* het contractdenken van Hobbes herneemt om rechtvaardigheidsprincipes af te leiden voor een liberaal-democratische staat, verwerpt in zijn *The Law of Peoples* de toepassing ervan m.b.t. de verzamelde individuen van de wereld, in feite omdat hij "realistisch" wil zijn en vertrekt van het feit dat niet alle individuen leven in een liberaal-democratische staat, maar sommigen in hiërarchische staten waar de hobbesiaanse logica niet geldt. Dit feit is echter juist een argument om de hobbesiaanse-rawlsiaanse theorie over rechtvaardigheid wereldwijd, los van de bestaande staten, toe te passen. Een dergelijke kritiek op Rawls is te vinden bij Charles Beitz ('1949) en Thomas Pogge ('1953). Volgens hen kan Rawls' gedachtenexperiment van "de originele positie, onder een sluier van onwetendheid" wel degelijk wereldwijd hernomen worden om zo wereldwijde rechtvaardigheidsprincipes af te leiden.

Er zal een nieuwe *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* moeten opgesteld worden, die de meeste rechten van de nu geldende Verklaring uit 1948 bevat, maar op bepaalde punten op basis van goede argumenten toch zal moeten aangepast worden.³⁵ Vooral zal de gelijkheid consequent gerealiseerd moeten worden, ook op sociaal-economisch vlak.³⁶

Volgens sommigen betekent dit dat de wereldstaat socialistisch moet zijn, d.w.z. dat er ten eerste geen privé-bezit is van de economische productiemiddelen, maar wel gemeenschappelijk bezit is, en dat ten tweede de organisatie van de economie niet overgelaten wordt aan de markt, maar rationeel (eventueel centraal) gepland wordt. Zowel Einstein als Bertrand Russell zagen dit als een evidentie.³⁷

In feite zit het socialisme ingebakken in de hobbesiaanse staatsvorming: zolang de individuen, en dus ook de kapitaalbezitters, hun macht behouden zal het sociaal contract in vele gevallen slechts woorden blijven. Alle machtsmiddelen, zowel de destructiemiddelen als de productiemiddelen, moeten overgedragen worden aan een centrale instantie, de soeverein.

De noodzaak van een democratische wereldsoeverein en een wereldpolitie

De totstandkoming van een wereldstaat betekent dat de staten als soevereine instellingen ophouden te bestaan.³⁸ Essentieel is dat de machtsmiddelen, maar zeker de geweldsmiddelen (wapens) overgedragen worden aan de wereldstaat.

Dit betekent dat er niet langer een leger is, want er is geen andere staat waartegen een leger zou ingezet kunnen worden. De – sterk in aantal gereduceerde – geweldsmiddelen zullen overgedragen worden aan een wereldpolitie (een politiemacht treedt op tegen burgers die een

³⁵ Een voorbeeld van mogelijke uitbreiding: het verbod op de doodstraf. Een voorbeeld van inperking (open voor discussie): moeten sommige vrijheden niet ingeperkt worden ter wille van de rationele organisatie van de samenleving? Moeten er ook geen plichten vermeld worden naast de rechten?

³⁶ Relevant hier is de kritiek die Jean Jacques Rousseau (1712-1778) in zijn *Du contrat social* formuleerde op Hobbes: de machtigen misbruiken meestal hun machtsoverwicht bij het sluiten van het contract om zich privileges toe te eigenen en dus ongelijkheid (partijdigheid) te verankeren. Hobbes heeft dit bezwaar echter al voorzien en stelt in zijn tiende natuurwet, *dat niemand bij het begin van de vredesonderhandelingen enig voorrecht voor zichzelf mag opeisen, dat hij ook niet aan alle anderen wil toestaan*. Rousseau zelf heeft echter geen oplossing, tenzij een sociaal contract op basis van het schimmige, metafysische concept van "de algemene wil".

Er kan ook verwezen worden naar de kritiek van de polemoloog (vredeswetenschapper) Johan Galtung ('1930) op de Europese Unie, die door velen beschouwd wordt als een vredesinitiatief (cfr. Nobelprijs voor de vrede van 2012), maar in feite de oude kolonialistische politiek verderzet: Europa is een kapitalistische grootmacht die haar verloren status op wereldvlak niet door militaire, maar wel door economische en ideologische middelen wil herstellen en daarbij de asymmetrische machtsverhoudingen tussen centrum en periferie (de ongelijkheid) bestendigt.

³⁷ Een recente verdediging van één socialistische wereld is *Another World is Possible: Globalization and Anti-Capitalism* (2005), van David McNally. Ook Iring Fetscher (1922-2014) pleit in zijn *Modellen voor wereldvrede* voor een socialistische wereldorde, maar acht een wereldstaat niet haalbaar.

³⁸ Dit maakt het begrip "wereldstaat" niet intern contradictorisch en als zodanig iets dat niet nagestreefd zou mogen worden (zoals Kant stelt in de 1^e paragraaf van zijn "2^e definitief artikel" voor de eeuwige vrede). Iets dergelijks gebeurt ook bij de oorspronkelijke hobbesiaanse redenering: het zijn "ongebonden personen" die zich aaneensluiten tot een staat en daardoor ophouden te bestaan als "ongebonden persoon" en in de plaats "burgers" of "onderdanen" worden. Het feit dat een actor door een handeling (hier het sluiten van een verbond) van statuut verandert, is – op zich gezien, of nog anders uitgedrukt, formeel beschouwd – geen reden om die handeling niet te stellen.

juridische band hebben met de politie en dit om de naleving van een wetgeving te verzekeren; haar werking is zelf gebonden aan procedures en beperkingen vastgelegd in de wetgeving; een legermacht treedt op tegen personen die geen band hebben met die legermacht en wordt voor andere doeleinden gebruikt, zoals gebiedsuitbreiding; hoewel men probeert een oorlogsrecht te formuleren, is een leger daar niet aan gebonden en is het volgen van het oorlogsrecht een vrije keuze). Een wereldpolitie zal nodig zijn omdat met de oprichting van een wereldstaat niet alle conflicten tussen personen en tussen grotere eenheden automatisch zullen verdwijnen. Er zullen altijd strevingen blijven die niet tegelijkertijd kunnen gerealiseerd worden.

De wereldsoeverein zal een democratische instantie moeten zijn, ten eerste om machtsmisbruik van de soeverein te voorkomen en ten tweede omwille van de gelijkheid, die ook moet gelden voor de beslissingsmacht. Er is een democratisch wereldparlement nodig dat wetten maakt die bepalen hoe conflicten kunnen opgelost worden.

Er is een wereldregering nodig die de wetten concretiseert en praktische oplossingen voorstelt bij problemen. Deze regering zal o.a. de financiën moeten regelen.

Er is een wereldrechtbank nodig die optreedt tegen wie de wet overtreedt³⁹ en die een uitspraak doet als twee partijen de wet anders interpreteren. Er is een wereldpolitie nodig die het gerecht helpt haar uitspraken af te dwingen.

Dat betekent niet dat alles op wereldniveau moet beslist of uitgevoerd worden.

De wereldstaat kan beperkt worden tot het terrein van bepaalde bevoegdheden, terwijl andere bevoegdheden bij “deelstaten” blijft, zoals nu het geval is in de vele “Verenigde Staten” in de wereld (die van Amerika, maar ook de Landen van de Duitse Bondsrepubliek, de deelstaten van India, Brazilië en nog andere landen: voor bepaalde thema’s vormen de VS een staat en zijn de deelstaten in feite geen staat meer, terwijl voor andere bevoegdheden de deelstaten bevoegd blijven, maar op die vlakken bestaan de VS als staat in feite niet).

Er zal moeten nagedacht worden over een beslissingsstructuur die de verhouding regelt tussen het hoogste niveau (de wereldstaat) en lagere bestuurlijke eenheden, die de omvang kunnen hebben van de huidige natiestaten, maar ook regio’s, steden, wijken kunnen zijn.

Het subsidiariteitsprincipe zal daarbij een belangrijke rol moeten spelen: hogere instanties doen niet iets wat door lagere instanties kan worden afgehandeld. De wereldstaat zal een vereniging moeten worden van lokale gemeenschappen, van diverse schalen, maar uiteindelijk in eerste instantie een vereniging van mensen blijven.

Het uitwerken van zo’n structuur zal een complexe zaak zijn, volgens velen zelfs onmogelijk en gevaarlijk. Over de mogelijke nadelen moet zeker nagedacht worden.

De noodzaak van terugdringen van mogelijke nadelen van een wereldstaat

De oprichting van een wereldstaat zou te gevaarlijk zijn. De natiestaten hebben reeds mechanismen tegen geweld tussen burgers opgebouwd en bij het afschaffen van de staten om een wereldstaat te vormen, zouden die kunnen verdwijnen zonder dat er een even beschermend mechanisme door de wereldstaat is opgebouwd.

Dit argument gaat voorbij aan het feit dat in vele natiestaten er nog geen beschermingsmechanisme is opgebouwd of dat staten instabiel kunnen worden en dan de

³⁹ Zo schrijft Bertrand Russell in een brief van 30 april 1960 (aan een zekere Freeman): *Ik vind dat als er een wereldregering zou worden opgericht het gerechtvaardigd zou zijn als er tegen rebellen werd opgetreden*. Hoewel er in een wereldstaat geen oorlog meer kan zijn, kan er altijd een burgeroorlog uitbreken, waarbij de wereldstaat ook kan uiteenvallen.

interne bescherming verdwijnt. Op dit vlak kan een wereldstaat juist positief werken: iedere wereldburger op een stabiele wijze beschermd.

Het argument wijst wel op een gevaar, dat echter niet zwaar genoeg doorweegt. Het betekent dat men bij de overgang naar een wereldstaat de nodige voorzichtigheid aan de dag zal moeten leggen. Misschien is er een tussenfase nodig waarbij de natiestaten niet onmiddellijk opgeheven worden, maar pas als de wereldstaat zijn stabiliteit heeft bewezen.

Bij gebrek aan een vijand zou de wereldstaat onvoldoende samenhang vertonen.

Het klopt dat het wijzen op (en meestal het overdrijven van, soms zelfs het creëren van) het gevaar afkomstig van een gemeenschappelijke vijand, mensen met verschillende belangen hun verschillen kan doen vergeten en nauwer bij elkaar doen aansluiten, maar uiteraard is dat niet de enige manier waarop mensen tot samenwerking gebracht kunnen worden. Echte samenhang komt er doordat mensen inzien dat samenwerken meer loont dan strijden, los van het feit of er nu al dan niet een gemeenschappelijke vijand is. Het hobbesiaanse contract veronderstelt geen dreiging van buitenaf.

De omvang van een wereldstaat zou te groot zijn om die efficiënt te kunnen regeren.⁴⁰

De geschiedenis toont echter enorme wereldrijken die langere tijd min of meer efficiënt geregeerd werden. Vooral heeft de moderne technologie de mogelijkheid geschapen om de wereld in zijn geheel te regeren.

Het klopt wel dat hoe groter de omvang, hoe complexer de zaak wordt. De nadelen van bureaucratie zouden zeer groot kunnen worden. Opnieuw: hier is een gevaar aanwezig, dat echter niet sterk genoeg doorweegt. Er moet wel grondig nagedacht worden over de concrete structuur van de wereldregering om bureaucratische ontsporingen te voorkomen en de grootste efficiëntie te bereiken.

De wereldstaat zou een tirannie (totalitaire staat) kunnen worden en dat zou veel erger zijn dan een tirannie in één natiestaat, want er kan geen beroep meer gedaan worden op hulp van buitenaf. De wereld zou meerdere landen moeten behouden, want dan zullen er wel landen zijn die democratisch blijven en als zodanig een tegenwicht vormen tegen de tirannieke landen.

Er is ten eerste de vraag of één tirannieke wereld, dus wel met structureel geweld, maar zonder oorlog, erger is dan een wereld met zowel tirannieke als democratische staten die tegen elkaar oorlog (kunnen en dus vroeg of laat zullen) voeren. Er is ten tweede de vaststelling dat een tegengewicht tegen tirannie toch ook kan gevormd worden door bepaalde groepen binnen de wereldstaat, zelfs al heeft de tiran alle wapens in zijn bezit. Ook hier moet herhaald worden: het gevaar van tirannie binnen een wereldstaat is reëel, maar weegt onvoldoende door. Het noopt tot structurele maatregelen om dit gevaar zoveel als mogelijk te beperken.

⁴⁰ Dit argument wordt vaak geuit door nationalisten, die verwijzen naar het politiek nationalisme als stelling dat de politieke beslissingseenheid moet samenvallen met de natie (de beroemde definitie van Ernest Gellner). Het politiek nationalisme kan echter niet rationeel beargumenteerd worden.

Dat een nationalistische organisatie de juiste schaal zou hebben, wordt onderuitgehaald door het feit dat naties alle groottes kunnen aannemen. Dat zo’n organisatie de grootste efficiëntie zou hebben (bv. omdat er in één taal geregeerd kan worden, of omdat het volk essentiële culturele of religieuze waarden deelt, zodat er meer bereidheid is tot samenwerken), kan niet zomaar aangenomen worden. In zover homogeniteit belangrijk zou zijn, zou men overigens kunnen pleiten voor groepen die nog meer samenhang vertonen, bv. verwantschapsgroepen. Het argument ontkent vooral het feit dat homogene naties ficties zijn. De Franse denker Ernest Renan (19^e eeuw) met *Qu'est-ce qu'une nation?* en de Brits-Amerikaanse politieke denker Benedict Anderson (20^e eeuw) met *Imagined Communities* hebben overtuigend betoogd dat een natie een denkbeeldige gemeenschap is en dus subjectief.

Blijft nog over als tegenargument: een wereldstaat is dan misschien wel wenselijk of zelfs noodzakelijk, maar is hoe dan ook niet haalbaar.⁴¹

Het argument van de onhaalbaarheid (ook in vele andere discussies gebruikt) lijkt overweldigend en verdient dan ook een grondige, algemene bespreking.

De noodzaak van blijvende inzet (haalbaarheid van een wereldstaat)

De vraag naar de haalbaarheid van iets betreft de mogelijkheid ervan en mag niet verward worden met de vraag naar de waarschijnlijkheid.

Wat betreft de waarschijnlijkheid dat er tijdig een wereldregering komt (en andere zaken, zoals het opgeven van het groeimodel, waarover verder meer), is een pessimisme begrijpelijk: op dit ogenblik ziet het er niet naar uit, met alle gevolgen van dien.⁴² Wat echter de mogelijkheid betreft dat er een wereldregering komt, is er ruimte voor optimisme: ook al zal het moeilijk zijn en veel energie vragen, het blijft theoretisch denkbaar én praktisch realiseerbaar. Gegeven het belang van de zaak, moet het optimisme wat betreft de mogelijkheid primeren op het pessimisme wat betreft de waarschijnlijkheid. Hoe groter de wenselijkheid van een zaak, hoe minder de onwaarschijnlijkheid je mag tegenhouden je in te zetten voor de realisatie ervan. Er is geen plaats voor gemakzucht, dat is de betekenis van het veel aangehaalde gezegde: het is een morele plicht om optimist zijn.

Er mag ook niet vergeten worden dat het poneren van de onhaalbaarheid een zichzelf waarmakende voorspeling is: het wordt waar, omdat men het voorspelt, omdat men op basis van de voorspelling niet eens probeert de zaak te halen.

Er moet vooral in gedachten gehouden worden dat de onhaalbaarheid zeer relatief is.

Sociale en culturele (en ook al biologische of meteorologische) processen zijn veel complexer dan fysische en chemische processen. Wij kunnen maar een rudimentaire beschrijving geven van de beginsituatie en we kennen vooral de wetmatigheden van de processen niet, zodat voorspellingen bijna geen zekerheidswaarde hebben. Na lange tijd van stabiliteit kunnen de zaken soms zeer vlug veranderen, zoals bij een scheurtje in een dam, dat aanvankelijk amper lijkt toe te nemen, maar op een gegeven moment steeds sneller en sneller groter wordt, tot het moment dat er niets meer aan te doen valt en de dam in elkaar stort. Een ander beeld is een paal die muurvast in de grond zit. Aanvankelijk lijkt het of die onmogelijk los te krijgen is en lijkt er geen beweging te zijn als we dat proberen. Na lang wringen zonder zichtbaar resultaat kan er plots toch wat speling komen, en bij nog verder wringen wordt de speling steeds groter, tot op het laatst door één kleine ruk de paal uit de grond komt. De reden is dat het vergroten van een scheur of het loskomen van een paal een exponentieel proces is.

⁴¹ Onder meer recente gebeurtenissen zoals de brexit en de verzwakking van de Europese Unie of de verkiezing van Donald Trump als Amerikaans president, zouden dat bewijzen. Deze recente gebeurtenissen worden vaak aangehaald als bewijs dat (in elk geval de meerderheid van) de mensen geen grote staatsverbanden willen.

Ten eerste moet echter opgemerkt worden dat de verkiezingsuitslagen niet gelijk staan aan wat de mensen echt willen, of zouden willen als ze correct geïnformeerd zouden zijn. Een kritische bespreking van de huidige werking van de westerse democratie is nodig (maar daarvoor is hier geen plaats).

Ten tweede wordt door deze gebeurtenissen ten hoogste bewezen dat vele mensen de huidige neoliberale vorm van schaalvergroting afwijzen, maar daarom niet schaalvergroting op zich.

⁴² Hiervoor bestaat ook een metafysisch argument: het universum wordt fundamenteel beheerst door de 2^e wet van de thermodynamica die stelt dat elke orde in wanorde verandert, tenzij er constant energie wordt opgebracht om de orde te bewaren, wat niet evident is.

Bij een exponentiële verandering (bv. een procentuele toename) is de stijging in het begin minimaal en bijna niet waar te nemen, maar dan versnelt het proces, tot op een punt waar de stijging zo groot is dat (behalve in de wiskunde, waar oneindigheid verondersteld wordt) het proces ten einde komt (ineenstorting, crisis). Met een lineaire toename is de mens goed vertrouwd, met exponentiële toename niet. Door de traagheid van het proces in het begin verwacht hij de latere, gigantisch snelle verandering niet en kan hij ze zich zelfs niet goed voorstellen.

Bijkomend probleem bij vele exponentiële processen is dat er wel een grens is aan de toename, maar dat deze relatief is: de grens kan overschreden worden, maar slechts tijdelijk en op een bepaald punt komt er een ineensstorting (een plotse daling), waarbij het afwachten is of herstel nog mogelijk is. Een voorbeeld is een persoon die maar 16 uur kan werken, omdat hij 8 uur slaap nodig heeft. Hij kan op een dag langer werken, en de volgende ook nog, maar na een paar dagen zal hij in elkaar storten en er al dan niet blijvende schade aan overhouden. Een ander voorbeeld: je kan meer uitgeven dan je verdient door te lenen en niet terug te betalen, maar dat zal slechts een paar maanden duren (een visualisering van dit alles staat op pagina 2 van deze brochure).

Iets kan haalbaar lijken, zoals nooit stoppende bevolkingstoename of economische groei, of (als gevolg daarvan) steeds grotere milieuvervuiling of stijging van de temperatuur van de atmosfeer, maar op langere termijn is zo'n proces niet houdbaar. Bovendien kan de grens al overschreden zijn zonder dat de gevolgen al voelbaar zijn, zodat men voortdoet, tot uiteindelijk zeer vlug en onstopbaar de ineensstorting komt. De zaak kan natuurlijk ook omgekeerd zijn.

Iets kan niet haalbaar blijken tot er een drempelwaarde overschreden wordt, waardoor de zaak wel haalbaar wordt en meestal zelfs zeer vlug dichtbij komt.

Bij grote sociale of culturele problemen (crisissen) worden bijna steeds grote veranderingen mogelijk die voordien niet mogelijk werden gehouden en die we ons soms niet goed kunnen voorstellen. Een crisis leidt vaak tot chaos en wanorde, maar kan ook tot nieuwe orde leiden, op voorwaarde dat men het hoofd koel houdt en de crisis redelijk probeert op te lossen.

Wie onze tijd met nuchter verstand bekijkt, kan moeilijk ontkennen dat een ineensstorting zeer nabij is, als gevolg van een grondstoffen- en milieucrisis (die het gevolg is van het overschrijden van relatieve grenzen, zoals daarnet uitgelegd werd). Dat geeft ruimte voor een nieuwe, redelijke wereldorde en cultuur – wat niet waarschijnlijk, maar wel mogelijk is.⁴³

Als de huidige internationale orde in elkaar stort, kan er oorlog komen en versnippering en kunnen we terugkeren naar de onveiligheid en barbaarsheid van bijvoorbeeld de middeleeuwen, maar er kan evengoed een nieuwe, redelijke wereldorde gevestigd worden met een wereldstaat – op voorwaarde dat men redelijk handelt.

Belangrijk is dat de grote verandering voorbereid wordt door kleine initiatieven, die de mogelijkheid en de wenselijkheid van het alternatief aantonen. Er moeten personen komen die niet langer meedoen met de waanzin van het bestaande systeem, maar bevredigende alternatieven uitproberen. Ook hier zijn de daarnet gemaakte vergelijkingen (een dam die scheurt, een paal die losgewrikt wordt) van toepassing.

De kleine initiatieven zullen aanvankelijk weinig teweeg brengen, maar geleidelijk aan kan het effect vergroten, tot op een moment alles versnelt⁴⁴ en het gewenste resultaat met gemak

⁴³ Thomas Mertens, die Kants *Naar de eeuwige vrede* vertaalde in het Nederlands en meent dat Kant en de moderne hernemingen daarvan door Habermas en Rawls niet ver genoeg gaan, stelt het zo: *Geconfronteerd met problemen als een groeiende wereldwijde ongelijkheid van hulpbronnen en middelen, extreme armoede en een verslechterd milieu is er ruimte voor visionaire beelden en gewaagde voorstellen voor een wenselijke vreedzame wereld.*

⁴⁴ Bij deze versnelling stelt zich wel het probleem hoe de verschillende oorspronkelijke initiatieven, die

bereikt wordt. Misschien kunnen deze initiatieven de noodzakelijke maatschappelijke verandering zelfs teweegbrengen zonder een voorafgaande economische, sociale, culturele of wereldpolitieke crisis; misschien zal hun nut pas verwonderlijk worden na zo'n crisis. Een probleem blijft dat er op het ogenblik weinig mensen de noodzaak van een fundamentele maatschappelijke verandering inzien.

Als het redelijk inzicht in de noodzaak van een zaak (zoals een wereldstaat, of het stopzetten van de economische groei) ontbreekt, komt dat meestal niet omdat dat inzicht zo moeilijk is. Meestal is het juist omgekeerd: de noodzaak kan aangetoond worden met een kinderlijk eenvoudige redenering. Wie de noodzaak wil verwerpen, moet meestal zijn toevlucht nemen tot ingewikkelde redeneringen, waarvan de juistheid of onjuistheid veel moeilijker is vast te stellen. Als men die redeneringen wil weerleggen, kan het soms wel complex worden, maar inzicht blijft mogelijk.

Als zo vaak zelfs een gemakkelijk inzicht ontbreekt, komt dat bijna steeds omdat we verdwaasd zijn, dat wil zeggen dat ons redelijk vermogen is uitgeschakeld. Dit kan het gevolg zijn van emoties (zoals hopen tegen beter weten in), van gewoontes, van geloofssystemen of van manipulatie door mensen die belang hebben bij onze verdwazing (en die daarvoor vaak geloofssystemen gebruiken of zelfs uitvinden).

Verdwazing is meestal hardnekkig, omdat er een reeks psychologische mechanismen bestaan om cognitieve dissonantie (onaangename spanning die iemand ervaart als hij info krijgt in strijd met zijn bestaande overtuigingen) weg te werken. Verdwazing is zeker hardnekkig als ze collectief is (bv. onze groeicultuur als collectieve verdwazing), want het vraagt dan moed de verdwazing te bekampen en men zal bijna geen gehoor vinden, aanvankelijk toch niet. Ook de verspreiding van inzicht in een groep is echter meestal een exponentieel proces en kan op een bepaald ogenblik steeds sneller en sneller verlopen. Verdwazing is meestal hardnekkig, maar kan doorbroken worden. Eens een inzicht bereikt wordt, begrijpt men niet meer hoe men het vroeger niet inzag (wie eens een goocheltruc is uitgelegd, begrijpt niet hoe hij voorheen die truc niet kon doorzien).

De haalbaarheid van een wereldstaat⁴⁵ zal een stuk groter worden als sommige verdwazingen doorprikt worden, vooral op vlak van goedlevensethiek. Om institutionele verandering te kunnen realiseren, zal vooral de visie op het goede leven in alle landen moeten wijzigen.

wel overeenkomen in hun afwijzing van het bestaande, maar zeer kunnen verschillen in de alternatieve weg die ze inslaan, kunnen gecoördineerd worden. Een centrale planning lijkt zich op te dringen, met de daarbij horende problemen en gevaren. Er is nooit een garantie dat het goed afloopt. Bescheidenheid is dat erkennen, maar er zich niet door laten tegenhouden.

⁴⁵ Er is een ander antwoord mogelijk op de tegenwerping dat overeenstemming om een wereldstaat te vormen niet mogelijk is: naast het sluiten van een vrijwillig contract is er tweede wijze om de wereldstaat te realiseren, nl. één natiestaat verovert de wereld.

Reeds Kant vermeldt (in de *Eerste bijlage van Naar de eeuwige vrede*) het verlangen van iedere staat om de toestand van eeuwige vrede te bereiken door de hele wereld te beheersen zodat de staten samensmelten door een macht die over de andere heen groeit. Kant wijst dit af, want een zielloos despotisme loopt na de kiemen van het goede te hebben uitgeroeid uiteindelijk toch uit op anarchie.

Russell daarentegen wijst (in *New Hopes for a Changing World*, hoofdstuk *World Government*) op de mogelijkheid dat na de verovering, als de oorlogsvijandigheid afkoelt, de verslagen naties als partners opgenomen worden in het nieuwe wereldrijk. Aangezien Russell niet gelooft dat de menselijke soort voldoende staatsmanschap heeft om een wereldregering te vestigen enkel op basis van overeenstemming, denkt hij dat een element van geweld nodig zal zijn voor de vestiging van een wereldregering en voor de instandhouding ervan in de eerste jaren van haar bestaan.

Metroplan voor wereldburgers (bescheiden versie)



De Eeuwige vrede zal verworven worden door...



Goedlevensethiek voor de vrede

Schadelijker dan theologisch bijgeloof is het bijgeloof van nationalisme, van het hebben van een plicht tegenover de eigen staat en niet andere staten. Het is tegengesteld aan het principe van liefde dat we erkend hebben als kern van het goede leven.

Bertrand Russell, *What I Believe*, 1925

Alleen de mens ontving de lach, als teken van opgewektheid, en tranen, als uiting van erbarmen en medelijden. Dit was echter nog niet genoeg: de natuur gunde de mens, en alleen hem, het vermogen om te spreken en te denken, een gave die meer dan wat ook helpt om genegenheid tot stand te brengen en te koesteren.

Geldzucht, nijd, ambitie en doodsangst, dat zijn onze vijanden die we moeten blijven bekampen tot ze totaal zijn uitgeroeid: alleen de oorlog tegen deze vijanden zal echte vrede meebrengen.

Erasmus, *De oorlog is zoet voor wie hem niet kent - Spreekwoorden IV, I, 1*, 1500

Vrede door afwijzing van vredesvijandige goedlevensethiek

Vrede door afwijzing van een strijderscultuur

De meeste samenlevingen in de geschiedenis kenden een strijderscultuur. Overwinnen in de fysieke strijd is de voornaamste doelstelling van de volwaardige leden van de samenleving (meestal de vrije, mannelijke leden). Men strijdt niet alleen om materieel en seksueel gewin te bekomen, maar om overwinnaar te kunnen zijn, want domineren is de wijze om erkenning te bekomen. Zingeving betreft in sterke mate het zich inzetten voor de zaak van de overwinnaar. De eer, verkregen omdat men de sterkere is, is belangrijker dan het leven. Gekende voorbeelden zijn de Griekse periode zoals beschreven door Homerus of de ridderscultuur in de Europese middeleeuwen, maar zelfs de Griekse filosoof Socrates was als Atheens burger evenzeer soldaat als filosoof (zie bv. het begin van de platonische dialoog *Charmides*).

Een eerste mogelijkheid om de dreiging voor de vrede weg te nemen bestaat erin om de strijd te sublimeren, d.w.z. de lichamelijke, gewapende strijd om te zetten in andere vormen van strijd, ofwel een symbolische strijd (rituele oorlogsvoering of competitieve spelen, zoals voetbal), ofwel een strijd om de beste prestaties te behalen op andere maatschappelijke terreinen, zoals kunst, wetenschap of economie. Het kapitalisme kan gezien worden als een gesublimeerde strijderscultuur: de middeleeuwse ridders en vorsten die tegen elkaar oorlog voerden, zijn omgevormd tot en vervangen door handelaars, ondernemers of aandeelhouders die elkaar beconcurreren om de rijkste te worden. De terminologie in gebruik sinds de opkomst van het neoliberalisme (dat in feite beter neo-kapitalisme genoemd zou worden) toont aan dat het strijdersselement sterker is dan ooit: directeuren zijn ceo, cto, cio, coo, maar in elk geval *officers*; bedrijven leggen een *oorlogskas* aan om andere bedrijven te kunnen overnemen.

Het probleem met deze oplossing, op zich meestal te verkiezen boven echte oorlog, is dat de strijd aanwezig blijft en dat vroeg of laat de gesublimeerde strijd terug omslaat in fysieke strijd.

Dat de kapitalistische concurrentie moet omslaan in oorlog, werd hierboven al betoogd. Het valt ook te vrezen – hoewel daarover discussie bestaat – dat geweld in amusement (kunst, sport) de ontvankelijkheid van de toeschouwers of spelers voor echt geweld in stand houdt en de drempelwaarde om zelf geweld te gebruiken verlaagt.

De echte oplossing bestaat erin strijd zo veel mogelijk te bannen uit de opvatting van het goede leven, vanuit het redelijk inzicht dat dominantie een verkeerde, want voor anderen en op lange termijn ook voor jezelf destructieve invulling is van de behoefte aan erkenning en aan zin en dat een coöperatieve invulling even goed mogelijk is als de competitieve.⁴⁶

Naast het strijdersselement kennen de meeste samenlevingen ook een sterke invloed van religie. Velen denken dat religie een obstakel is voor de vrede.

Vrede door afwijzing van religieuze oorlogszucht

In de meeste culturen wordt het goede leven verbonden met een bovennatuurlijk gegeven, in vele gevallen goden of één god. In elke religie of godsdienst kan je een fundament vinden voor oorlogszucht.

Als God niet bestaat, is alles geoorloofd, stelt Ivan Karamazov in Dostojevski's *De gebroeders Karamazov*. Dat klopt niet: ook wie niet gelooft in een god, zal een moraal uitwerken (zie de beschouwingen over moraalfilosofie hierboven). Het is juist omgekeerd: juist als mensen denken dat god wel bestaat, is alles geoorloofd. Wat jij ook wil doen, het volstaat dan die god uit te kiezen of zelf een god te ontwerpen die dat goedkeurt of zelfs verplicht. Het klopt dat de meeste gelovigen niet vrij zijn hun godsdienst te kiezen, maar dat heft de dubbelzinnigheid niet op. Ook binnen één godsdienst (en ruimer religie) kan je wel een stelling of een tekst vinden die jouw gedrag ondersteunt. Oorlog kan je bijna steeds rechtvaardigen door een tekst uit je religie.⁴⁷ Men zegt dat men steeds de literaire of de historische context kan of moet bekijken en dat zo de betekenis van de teksten wijzigt en eventuele contradicties kunnen opgeheven worden.

⁴⁶ Een vaak geuit tegenargument stelt dat zonder competitie er onvoldoende prestaties geleverd zullen worden. Dit is een variant van het argument dat als de meer getalenteerden niet bevoorrecht worden (bv. door meer loon) ze hun talenten niet zullen gebruiken en dus de samenleving er niet kan van profiteren.

Dit argument is niet beslissend: in zover het klopt, is dat het gevolg van een competitieve cultuur. Een coöperatieve cultuur zorgt voor alternatieve, intrinsieke motivering.

⁴⁷ *Toen de Olympische goden verschenen, hitste de machtige Eris de legers aan tot strijd. Athena liet haar krijgsgroep klinken, waar zij stond buiten de muur bij de gracht door de Grieken gegraven. Aan de andere kant schreeuwde Ares schel tot de Trojanen van de hoge burcht*, dicht Homerus (*Ilias*, boek XX). De joodse god Jahwe nodigt zijn volk ten strijde uit, *want Jahwe uw God trekt met u mee, om voor u tegen uw vijanden te strijden en u te redden* (Deuteronomium 20, 4). Krishna, de aardse gestalte van de hindoeëgod Vishnu, overhaalt Arjunja toch ten strijde te trekken tegen zijn verwanten: als je niet vecht, *dan zal je je eigen dharma en eer verzaken* en het doden is niet erg want *de belichaamde ziel is in ieders lichaam voor altijd onkwetsbaar, daarom mag je om geen enkel wezen treuren* (Bhagavad Gita 2,33 en 30). Boeddha heeft in een vroeger leven ooit een toekomstig moordenaar gedood, uit medelijden, om hem daarmee voor slecht karma te behoeden en tevens zijn toekomstige slachtoffers te redden (verhaal in de Upayakausalya-sutra). Jezus van Nazareth, die meestal een uiterst nederige moraal predikt (zie hierboven), vertoont ook extreem hoogmoedig, van geweld getuigend gedrag: als hij honger heeft, vervloekt hij een vijgenboom en laat hem terstond verdorren, omdat de boom geen vruchten draagt, terwijl dat laatste echter niet eens mogelijk was omdat het niet het seizoen van de vijgen was. In de koran staat het vers *in de godsdienst is geen dwang* (soera 2, 256), maar evenzeer het gebod *doodt de veelgodendienaars waar jullie hen vinden, grijpt hen, belegert hen en wacht hen op in elke mogelijke hinderlaag* (soera 9, 5).

Dat klopt, maar dat betekent dat men moet interpreteren en daarbij kan men de kant kiezen welke men opgaat: in de richting van geweld of weg ervan.⁴⁸ En wie de geschiedenis bekijkt, kan argumenteren dat, indien niet de meerderheid, dan toch een zeer groot aantal gelovigen kiest voor de oorlogskant, van genocides uitgevoerd door de Israëlieten en heilige oorlogen rond het Griekse Delphi-orakel, over islamitische veroveringsoorlogen en christelijke kruistochten tot hindoe-nationalistische veldslagen en zen-oorlogen. Men kan antwoorden dat meestal niet de religie de eigenlijke oorzaak is, maar dat de religie slechts gebruikt wordt om niet-religieuze doelen te realiseren.

In zover dat klopt, blijft er het feit dat religie zich zo gemakkelijk daartoe leent.⁴⁹ Een godsdienst die de verlossing van het lijden in hoofdzaak situeert in een buitenwereldse werkelijkheid (een toekomstig rijk gods, een hemel, een later leven in een nieuw lichaam, een nirvana), wordt over het algemeen onverschillig tegenover het wereldse lijden en is het ideale instrument om werelds lijden door mensen aan andere mensen aangedaan (oorlog, onderdrukking, uitbuiting) te bestendigen. Bovendien moet erkend worden dat religie ook op zich een bron van geweld kan zijn. Waar een bepaalde god of godin vereerd wordt om van hem of haar weldaden te bekomen, komt vlug de idee dat, om zoveel mogelijk weldaden te bekomen, zo veel mogelijk mensen die god moeten vereren. Het monotheïsme is bijzonder vatbaar voor deze idee, want daar zijn alle goden buiten de ene god valse goden, wier verering volgens velen beter verboden wordt. Als tegenwoordig de vertegenwoordigers van de godsdiensten in het westen de nadruk leggen op het vredevolle karakter van hun godsdienst⁵⁰, speelt allicht een grote invloed van de Verlichting met haar nadruk op seculiere moraal en op tolerantie.

Hoewel sommige gelovigen in hun geloof een motivatie vinden om zich in te zetten voor meer vrede, is een wereld zonder religie ongetwijfeld een wereld met minder oorlog. Sommigen willen daarom religie actief bestrijden.⁵¹ Anderzijds is vrijheid van geloof een waardevol

⁴⁸ Een voorbeeld. Paulus, de eigenlijke stichter van het christendom als een leer over onsterfelijkheid gebaseerd op het geloof in de verrijzenis van Jezus, gebruikt op meerdere plaatsen militaire terminologie, bv. in de 2^e brief aan Timotheüs (2,3): *Draag uw deel van de last, als een goed soldaat van Christus Jezus*. De brief aan de Efeziërs (6, 13-17) lijkt erop te wijzen dat dit allegorisch moet begrepen worden: *de wapenuitrusting Gods om de vrede met God aan de mensen te brengen* (let op, niet de vrede onder mensen, maar de vrede met God) bestaat uit *de gordel van de waarheid, het harnas van de gerechtigheid, schoeisel van ijver voor het evangelie van de vrede, het grote schild van het geloof, de helm van het heil en het zwaard van de Geest*. Maar ook een letterlijke interpretatie is mogelijk en is door vele van Paulus' volgelingen gekozen: het ijzeren zwaard is voor de kruisvaarder per definitie een zwaard van de Geest.

⁴⁹ Dit wordt magistraal verwoord in Bob Dylans songtekst *With God on our side*. Ook wie zich engageert voor de vrede, kan natuurlijk God aan zijn zijde trekken, zoals Dylan met de eindzin van het lied: *If God's on our side, He'll stop the next war*.

⁵⁰ Zie bv. <http://www.raadvankerken.nl/fman/2309.pdf> - *Hoe zien religies geweld? Visies op oorlog in jodendom, christendom, islam, hindoeïsme en boeddhisme*, een tekst van De Raad van Kerken.

⁵¹ Hier stelt zich de vraag hoe de (nadelige) invloed van religie kan teruggedrongen worden. Het belang van de rede en het aanbieden van andere perspectieven spelen een belangrijke rol. Religie is enkel sterk in een gesloten cultuur. Als mensen in contact komen met andere culturen, brokkelt hun religie vaak af. Er kunnen uiteraard onbewuste motieven zijn om vast te houden aan de eigen religieuze identiteit. Zo zijn fundamentalisme en radicalisering vaak een gevolg van (het gevoel) niet aanvaard te worden (zoals ook de politieke wetenschapper Tom Sauer stelt in zijn boek *De strijd voor vrede*, 2017). Sommige atheïsten stellen dat, juist ter wille van de vrede, zij hun strijd tegen religies niet mogen opgeven, ook niet vanuit hun eventuele bekommernis om de gelijkberechtiging van religieuze groepen die achtergesteld worden. Vermits het aanhangen van (fundamentalistische interpretaties van) religie

mensenrecht. In zover religies niet verdwijnen, moet in elk geval ingezet worden op de verspreiding van de vredelievende interpretaties, die tolerant staan tegenover andere religies. Dat met het verdwijnen van (fundamentalistische interpretaties van) religie niet alle oorlog zal verdwijnen, spreekt voor zich. Waar religie verdwijnt komen moderne, niet-religieuze levensbeschouwingen en zingevingssystemen in de plaats en ook die kunnen oorlogszucht bevorderen. Dat is zeker het geval met het nationalisme.

Vrede door afwijzing van nationalisme

Het nationalisme werd hierboven, net als andere vormen van tribalisme en partijdigheid, al afgewezen als principe van samenlevingsethiek. Het nationalisme betreft echter niet alleen een politieke theorie, maar is vooral een goedlevensethiek.

Het nationalisme werd als theorie ontwikkeld vanaf de 2^e helft van de 18^e eeuw, door filosofen als Johann Herder (1744-1803) en Johann G. Fichte (1762-1814), dat wil zeggen op een moment dat religie door vele filosofen als fictief en onderdrukkend werd afgewezen. Onder meer de historicus Eric Hobsbawm (1917-2012) wijst op de politieke aspecten bij het ontstaan van het nationalisme (en dus op de rol van nationalisme als samenlevingsethiek): het nationalisme was als Frans staatsnationalisme ten tijde van de Franse Revolutie gericht tegen het Ancien Regime en was voor de liberale bourgeoisie een middel om hun macht te consolideren. In de 19^e en de 20^e eeuw gebruikte de kapitalistische burgerij het nationalisme als motiverende kracht om het gewone volk mee te trekken in oorlogen die het gewone volk geen baat brachten, maar enkel gevoerd werden om de economische belangen van de burgerij veilig te stellen, enerzijds het veroveren of bewaren van koloniale gebieden, anderzijds het voorkomen van een revolutie door de arbeiders.⁵² Dat het volk zich liet misleiden door het nationalisme om ten oorlog te trekken tegen de eigen belangen in (net zoals volkeren vaak misleid worden door religie voor hetzelfde doel), ligt echter aan de levensbeschouwelijke functie van het nationalisme, als zingevend alternatief voor de religie (dus aan de rol van nationalisme als goedlevensethiek).

Het nationalisme is de stelling dat het behoren tot een bepaalde natie het belangrijkste element is voor een individu, omdat het individu zin kan krijgen door zich in te zetten en zich desnoods op te offeren voor de natie en omdat het individu dan door de natie erkend wordt als een waardevol individu. De natie geeft waarde en betekenis aan een persoon, omdat de natie iets is om trots op te zijn. De natie biedt iets transcendent, iets buiten jezelf dat groter en waardevoller is dan jezelf, iets dat kan blijven "leven" als jij sterft. De natie geeft zin aan je bestaan, als jij je inzet voor de bloei van je natie.⁵³ Zich inzetten voor een groep, van hobbyclub tot "de mens-

vaak een reactie is op socio-economische achterstelling of xenofobie, moet vooral deze achterstelling en xenofobie bestreden worden. Atheïsten hebben een dubbele taak, de strijd voor een seculiere levenshouding en de strijd tegen discriminatie. Deze dubbele taak wordt te weinig opgenomen, omdat beide delen door velen als tegenstrijdig worden beschouwd, terwijl dat echter niet zo. Wel kan men soms in concrete vraagstukken (zoals de toelaatbaarheid van een hoofddoek) zich verplicht zien voorrang te geven aan ofwel de strijd voor een seculiere moraal ofwel de strijd tegen discriminatie.

⁵² In feite ligt het ingewikkelder: het veroveren van kolonies kwam niet allen de burgerij, maar ook, zij het in mindere mate, de Europese arbeiders ten goede. De Belgische Werklieden Partij verzette zich bv. niet tegen het feit dat België Congo kocht van Leopold II.

⁵³ Niemand maakt dit duidelijker dan Fichte, in de achtste van zijn *Toespraken tot de Duitse natie* (1808): *De hoop op het eeuwig bestaan van zijn volk en de bijzonderheid van dat volk zonder menging met of verderf door vreemde elementen is het enige middel van de edele mens om de korte tijd van zijn bestaan op aarde uit te breiden tot een eeuwigdurend bestaan op aarde. [...] Alleen de hoop op een leven hier langer dan de duur van het aardse leven, kan mensen inspireren om te sterven voor het vaderland*.

heid”, is op zich niet verkeerd, maar de nationalist kiest voor een specifieke natie onderscheiden van andere naties en dat is niet neutraal. Opsplitsen in groepen bij het beleven van goede dingen is aanvaardbaar als het criterium relevant is voor het doel van de groep. Zo is het logisch dat voetballiefhebbers een aparte club vormen van operaliefhebbers. Huidskleur, afkomst, territorium, en ook taal⁵⁴, hebben zo’n relevantie voor het goede leven niet. Opsplitsen volgens een natie kan dan ook enkel verantwoord worden vanuit de vermeende superioriteit van de eigen natie. Nationalisme is wezenlijk discriminerend⁵⁵ en verhoogt de kans op het gebruik van geweld. Anderzijds is het succes van het nationalisme ook een gevolg van discriminatie.

De nationalistische zingeving spreekt vooral personen aan die in het persoonlijk leven weinig reden tot waarde en betekenis vinden en is daarom het sterkst bij de zwakken van de natie, zoals Freud treffend verwoordt (overigens in een verhandeling over godsdienst, *De toekomst van een illusie* uit 1927): *het gevoel dat men met recht op buitenstaanders neer kan zien, vormt een schadeloosstelling voor de vernedering in eigen kring. Men is weliswaar een ellendige, door schulden en krijgsdienst geplaagd plebejer, maar daar staat tegenover dat men Romein is, deel heeft aan de opdracht tot overheersing van andere naties.* De onderwerping van het individu aan de natie geeft de elite de mogelijkheid hun eigen belangen te behartigen tegen de belangen van de gewone mensen in. Niet alleen de klassiek liberale bourgeoisie uit de 19^e eeuw heeft dat goed begrepen (zie vorige pagina), maar ook de neoliberale, Amerikaanse presidenten Ronald Reagan en Donald Trump, met de verkiezingsslogan uit 1980 én 2016 *Make America great again*. Het nationalisme wordt gebruikt om de frustratie van gewone mensen te kanaliseren, weg van opstand tegen de elite. De woede van de gefrustreerde bevolking wordt gericht op andere naties of op de vreemden binnen de eigen natie. Hoe onzekerder mensen zullen worden over hun eigen situatie, zowel op materieel vlak als op ideëel vlak (het vlak van erkenning), hoe meer hun angst de voedingsbodem zal zijn van verrechtsing en de groei van (naast religie) nationalisme. Net als het kapitalisme draagt ook het nationalisme de oorlog in zich als wolven regen in zich dragen. Het gevaar wordt nog groter als het nationalisme gekoppeld wordt aan een religie, zeker in een land dat kernwapens bezit (bv. het hindoe-nationalisme in India). Nationalisme moet krachtdadig bestreden worden, door de bevolking een betere zingeving aan te bieden, en door het wegnemen van de socio-economische voedingsbodem, de ongelijkheid. Dit alles wordt des te dringender omdat ook de andere grote moderne zingeving, het consumentisme, niet houdbaar is.

Vrede door afwijzing van groei en consumentisme

Het consumentisme stelt het goede leven in hoofdzaak gelijk aan het verwerven van steeds meer materiële rijkdom, wat immers zou moeten zorgen voor steeds meer luxe en genot en dus

⁵⁴ De aanwezigheid van meerdere talen vormt natuurlijk een probleem bij het vormen van een groep, maar het is in principe slechts een praktisch probleem dat opgelost kan worden, door vertaling, of door de introductie van een tweede gemeenschappelijke taal naast de eigen taal.

⁵⁵ Het nationalisme kan ook gericht zijn tegen discriminatie, nl. als sommige personen gediscrimineerd worden omdat ze behoren tot een bepaalde natie en deze personen dit willen opheffen door hun natie groot te maken (bv. door onafhankelijkheid). Men spreekt dan van bevrijdingsnationalisme (wat een grote rol speelde bij de strijd tegen het kolonialisme). Meestal vervallen de bevrijdingsnationalisten in dezelfde fout: ze gaan over tot discriminatie van de natie die hen aanvankelijk onderdrukte. Bevrijdingsnationalisme volgt een immorele machtslogica en gaat bijna steeds over in onderdrukingsnationalisme. Bevrijding van discriminatie op basis van het behoren tot een natie is moreel gezien noodzakelijk, maar mag niet de vorm van een nationalisme aannemen, en zou zich bevrijdings-anti-nationalisme moeten noemen.

geluk. Kenmerkend is dat het verkrijgen van erkenning niet alleen hiërarchisch is gestructureerd, maar ook zeer sterk gekoppeld wordt aan het bezitten van materiële goederen. Eventueel ongeluk over de (uiteindelijke) zinloosheid van het leven tracht men te vermijden door steeds druk bezig te blijven om rijker te worden, zodat er geen tijd overblijft voor de vragen omtrent zingeving. Dit consumentisme hangt samen met de groei-ideologie van het moderne economisme (met zowel kapitalistische als socialistische variant): de economische productie is de belangrijkste bezigheid en de omvang ervan moet steeds toenemen.

Het consumentisme, als het recentste stadium van het kapitalisme, is de grootste bron voor de nu uitgevochten oorlogen (vooral in Azië en in Afrika, met betrokkenheid van landen uit andere continenten) en voor een toekomstige grotere oorlog, om een hele reeks redenen.

Eenzijds leidt het consumentisme tot een strijd om de schaarse natuurlijke hulpbronnen, zoals energie, land, water, grondstoffen. Nooit eindigende groei betekent dat er per definitie schaarste is: er is nooit genoeg, want er moet altijd meer zijn. Als er niet genoeg is, moet er gevochten worden om wat er is. Hoe schaarser die hulpbronnen worden (en de schaarste neemt steeds sneller toe als iedereen steeds op exponentiële wijze meer wil), hoe groter de kans dat de concurrentiestrijd leidt tot een gewapend conflict.

Anderzijds leidt het consumentisme tot steeds grotere afvalstromen (broeikasgassen, giftige stoffen die water, land en lucht vervuilen) die de recuperatiecapaciteit van de natuur te boven gaan, met een aantal milieuproblemen tot gevolg. Het geloof dat nieuwe wetenschappelijke technieken alles kunnen oplossen is enkel een geloof en overigens een ongeloofwaardig geloof. De draagkracht van de aarde (zie het begrip ecologische voetafdruk) is reeds sinds 1985 overschreden (het betreft een relatieve grens, zoals hierboven verduidelijkt) zodat binnenkort grote milieurampen zullen optreden, zoals het verdwijnen van natuurlijke hulpbronnen (bv. afsterven bossen, verwoestijning van land) of verwoestende weersverschijnselen (bv. orkanen). Eén van de gevolgen zal bestaan uit massale migratiestromen (vluchtelingen). Dit is de kern van, bijvoorbeeld, de opwarming van de aarde: honderden miljoenen mensen zullen verplicht zijn te verhuizen naar gebieden die al zeer dicht bevolkt zijn. De spanningen tussen landen, groepen en individuen zullen daardoor zo toenemen dat gewapende strijd onvermijdelijk wordt.

Een ander kwalijk gevolg van het consumentisme is de negatieve verandering van de persoonlijkheidsstructuur. Het consumentisme kan maar blijven draaien als mensen zichzelf vooral zien als genotsmachines die geloven in de voorgespiegelde illusies van de reclame, die altijd alles onmiddellijk willen (instantisme, aangewakkerd door onze informatie-economie) en die in feite zich gedragen als kinderen die nog niet ten volle hun verstand gebruiken.⁵⁶ De infantiele persoon is vatbaarder voor oorlogszuchtige propaganda, kent meer angst en is dus vatbaarder voor militaire “oplossingen”. Consumentisme leidt tot verminderde discipline en uiteindelijk tot decivilisatie (denk aan scheldpartijen op sociale media) en dus tot meer geweld.⁵⁷ Duidelijk is dat het consumentisme dringend halt moet toegeroepen worden om oorlogen en de algemene vernietiging van het menselijk leven te voorkomen. Om terug binnen de draagkracht van de aarde te komen zal dan een inkrimping moeten plaatsvinden, gepaard aan een herverdeling van de beschikbare rijkdom (de groei was overigens een manier om niet tot

⁵⁶ Zie voor verdere uitleg de tekst www.detuinvanhetgeluk.be/publicaties/i-filosofie.pdf.

⁵⁷ Reeds in 1972 had Iring Fetscher in *Modellen voor wereldvrede* gepleit tegen het (zowel kapitalistisch als socialistisch) productivisme, met verwijzing naar Marcuses kritiek op het prestatiebeginsel als moderne vorm van het realiteitsbeginsel. Of de afschaffing van het prestatiebeginsel ook moet leiden tot het centraal stellen van het lustbeginsel, is nog de vraag, gezien de hier aangehaalde gevolgen van het infantilisme. Gegeven de eindigheid van de wereld blijft een realiteitsbeginsel nodig, dat echter niet prestatiegericht mag zijn (in de betekenis die Marcuse terecht heeft bekritiseerd).

hervreiding te moeten overgaan: als de armste verkrijgt, zal hij niet opstaan tegen de ongelijkheid).⁵⁸

Deze radicale ommezwaai is geen ramp, integendeel: het past bij de vereiste goedlevensethiek.

Vrede door een bescheiden goedlevensethiek

Een waardevolle ethiek van het goede leven (wat ik doe met mijn leven?) is bescheiden, d.w.z. benadrukt (tegen de nederigheid in) de mogelijkheden van de menselijke vrijheid, maar vertrekt ook (tegen de hoogmoed in) van het leven als biologisch gegeven en aanvaardt grenzen van de natuur.

Ieder mens heeft een biologisch (neurologisch) bepaalde, uiterst sterke drang om te leven. Zelfs bij veel ongeluk en pijn willen de meeste mensen verder leven (het geluk om te leven weegt zwaarder door dan alle vormen van ongeluk, hoewel soms toch het ongeluk zo groot wordt dat het niet langer opweegt tegen het geluk nog te leven en dus de wil om te leven verdwijnt). Deze levensdrift wordt aangevuld met een hele reeks andere strevingen. Het goede leven is een leven met zoveel mogelijk geluk of blijheid (of nog anders uitgedrukt, vreugde), dat wil zeggen een leven waarin de essentiële strevingen in voldoende mate gerealiseerd worden: blijven leven, genieten van materiële dingen, seksueel genieten, genieten van schoonheid en van kennis, erkend worden door de anderen, zin krijgen door bij te dragen aan de realisatie van de strevingen van anderen en ten slotte zekerheid hebben dat dit alles ook in de toekomst blijft duren – dit alles op een verstandige wijze (dus zonder waanzinnige concretisering, zoals altijd meer willen) en in overeenstemming met de samenlevingsethiek (dus zonder competitieve doelen of hiërarchische structuren). Een goed leven dat is, bij wijze van voorbeeld, geneesmiddelen krijgen als je ziek bent, seksueel niet gefrustreerd worden, genieten van een maaltijd die iemand met toewijding voor jou heeft klaargemaakt, luisteren naar de Negende Symfonie van Beethoven of zelf een gedicht schrijven, trots zijn omdat je een mooi en degelijk meubelstuk hebt gemaakt dat iemand levenslang genoeg zal geven, weten dat er iemand op jou wacht als je thuiskomt of weten dat iemand jou zal missen als je er niet meer bent en ook de onvermijdelijke droefheid kunnen delen met anderen, in het bijzonder de droefheid om de uiteindelijke zinloosheid van het leven.

Ieder mens gaat, om dwingende biologische redenen, dood. De opgebouwde realisatie van strevingen verdwijnt en de vraag stelt zich naar het doel (de zin) van het geleefde leven. De vraag naar de uiteindelijke zin van het bestaan (en de varianten hierop, zoals de vraag naar de oorsprong van het heelal), is een zinvolle vraag die de mens zal blijven stellen, maar die hij niet kan beantwoorden, wat zorgt voor een zekere droefheid. De uiteindelijke zinloosheid van het bestaan, hoewel droef makend, moet erkend worden en zou ritueel, samen met anderen, beleefd moeten worden, opdat de mens kan weerstaan aan zingevingssystemen die een of andere vorm van onsterfelijkheid beloven (zoals hierboven er enkele werden besproken), maar die nefaste gevolgen hebben. En wat betreft de zinloosheid als gevolg van de eigen dood, is er, naast het delen van deze droefheid met anderen, een tweede troost.

Ieder mens laat, als gevolg van de biologische wet die zorgt voor de vernieuwing van leven, bij zijn dood mensen (en andere gevoelige dieren) achter die na hem voortleven (tenzij alle mensen en alle gevoelige dieren samen zouden sterven, bv. als gevolg van een kernoorlog). Het geeft troost om op de nakomelingen niet jaloezie te zijn, maar blij te zijn dat ook zij een goed leven zullen kunnen leiden met zo veel mogelijk blijheid. Het geeft zin om dat mogelijk te maken (en

of de nakomelingen biologisch aan ons verwant zijn of niet, is voor de troost niet belangrijk en moreel niet relevant).

Het goede leven is een droefblij leven, waarbij de onvermijdelijke droefheid aanvaard wordt, maar waarin inspanningen worden geleverd om de eigen blijheid zo groot mogelijk te maken en waarin de handelingen om anderen, van de huidige en van toekomstige generaties, gelijkmatig blij te maken bijdragen aan de eigen blijheid, omdat ze het eigen leven zin geven.

Zo'n goed leven omvat vrede en is zelf een voorwaarde om vrede te behouden. Welke instituties en welke culturele ideeën zo'n goed leven concreet vraagt om de vrede te behouden, werd hierboven uitgebreid verduidelijkt en kan, als conclusie, samengevat worden in een tienpuntenplan.

Conclusie: veranderen voor vrede en vreugde

Willen we vrede, dan is het volgende tienpuntenplan nodig: we baseren onze moraal en politiek maximaal op het menselijk vermogen om rationele en dus onpartijdige beslissingen te nemen (1), zodat we het nationalisme en ander groepsdenken verwerpen en onszelf en anderen beschouwen als evenwaardige wereldburgers (2), die zich verenigen in een wereldstaat met wereldregering en wereldgerechtigd (3), een wereldstaat die het aantal wapens drastisch beperkt en slechts een beperkt aantal wapens overhoudt voor een wereldwijde politiemacht (4), een wereldstaat die onmiddellijk de groei van de economische productie en van het bevolkingsaantal stopt en nadien een inkrimping bewerkstelligt om te komen tot een stationaire en hoofdzakelijk lokale economie binnen de grenzen van de draagkracht van de aarde (5), een wereldstaat die de zo beschikbare economische welvaart gelijk verdeelt over alle burgers, zodat in deze socialistische samenleving ook structureel geweld verdwijnt (6), een wereldstaat die daardoor de rijken (waaronder wij in Europa) een drastische economische inkrimping oplegt, waarbij de aandacht verschuift naar de ideële behoeften zonder dat die langer in materiële behoeften worden vertaald (7), een wereldstaat die door het centraal stellen van egalitair coöperatieve waarden (proces van "vervrouwelijking") de vrouwen gelijk maakt aan de mannen (8), een wereldstaat die zorgt voor een democratische besluitvorming en het naleven van de rechten van de mens (9), een wereldstaat die in het bijzonder het recht garandeert op een eigen levensbeschouwing, zolang die niet de vorige punten verwerpt (10).

Het is een ambitieus plan dat allicht niet zeer vlug gerealiseerd zal worden en waarschijnlijk niet in één keer, maar wie vrede wil, kan werken aan elk van de 10 punten afzonderlijk, door zich in te zetten voor maatschappelijke veranderingen én door zelf deze punten in het eigen leven toe te passen.

Als deze inspanningen en veranderingen (nog) niet tot eeuwige vrede leiden, dan leiden ze in elk geval tot een meerder, authentieker, menselijker – want bescheiden - leven en dus tot meer bevrediging: de weg naar de vrede valt samen met de weg naar de vreugde.

⁵⁸ De Franse politieke denker Paul Ariès (*1959) spreekt over *décroissance équitable* (rechtvaardige inkrimping).



De moord op de onschuldige kinderen, Pieter Paul Rubens (1577-1640), ca. 1611



*Minerva (godin van wijsheid) strijdt tegen Mars (god van oorlog)
Victor Wolfvoet II (1612–1652), ca 1635 – naar een tekening van Rubens*

Van het grote geweld...



Jan Brueghel de Oude (1568-1625) schilderde omstreeks 1607 "Reizigers door soldaten overvallen". De schilder leefde in één van de gewelddadigste perioden (cfr. dertigjarige oorlog, van 1618 tot 1648).

... naar de eeuwige vrede



Zijn zoon Jan Brueghel de Jonge (1601-1678) schilderde (samen met Jan van Balen) een "Allegorie van Rechtvaardigheid en Vrede". De Vrede van Westfalen van 1648 bracht weer wat rust. De boodschap van de schilders is voor alle tijden: zonder rechtvaardigheid kan er geen vrede zijn.