

Vrijheid komt niet aangewaaid



(Een speciaal zomernummer van De Vrije Socialist)

Fons Elders

Anarchisme, een slecht begrepen sprookje

Het anarchisme als sociale filosofie heeft alle kenmerken van een sprookje: onschuld wordt bedreigd door stiefmoeders en heksen, maar tegelijk weer geholpen door prinsen en boswachters. De werkelijkheid in het sprookje heeft meerdere dimensies, maar de diepte-dimensie is die van geluk en harmonie.

Het sprookje heeft alles te maken met het paradijsverhaal, en de zondeval: mensen en dieren tot elkaar in de rol van helpers en verleiders om uiteindelijk samen het geluk of het ongeluk te vinden. Het anarchisme lijkt op een sprookje door uitspraken te doen over de diepste en simpelste kwesties als menselijke natuur en menselijke samenleving: de mens is van nature vrij en wil vrij zijn; de mens wil samenleven met andere mensen zonder gezag van boven af; de mens is van nature loyaal tegenover andere mensen.

De Amerikaanse anarchist Godwin zal zeggen: vrijheid is een kwestie van opvoeding, m.a.w. de grondslag is gegeven: het kind moet zijn vrijheid vorm leren geven.

Het lijkt allemaal erg vanzelfsprekend, maar zoals gewoonlijk zijn de meest vanzelfsprekende kwesties de meest gecompliceerde.

Bijvoorbeeld, iedereen weet wat hij bedoelt met het woord "werkelijkheid", maar op het ogenblik dat hij het duidelijk moet maken aan anderen, ontdekt hij dat hij het niet eens duidelijk kan maken aan zichzelf. Het woord "werkelijkheid" laat zich gemakkelijk gebruiken, net als het woord "vrijheid",

maar uitleggen wat het woord "werkelijkheid" of het woord "vrijheid" betekent blijkt even moeilijk te zijn als het definiëren van het begrip "materie" of "god".

Een van de complicerende factoren is bovendien dat het anarchisme voor de één betekent dat het individu geen enkel gezag van boven- of buitenaf kan erkennen, dus ook geen sociale verplichtingen tenzij deze in de eigen kraam te pas komen, maar dat voor anderen het anarchisme een bij uitstek sociale filosofie is, dat wil zeggen sociaal qua thematiek en sociaal qua intentie.

Bijvoorbeeld, in *The Encyclopedia of Philosophy*, een achtdeelig standaardwerk, verschenen in 1967, wordt het anarchisme gedefinieerd als *een sociale filosofie die autoritair bestuur verwerpt en stelt dat vrijwillige instellingen het best geschikt zijn om de natuurlijke sociale neigingen van de mens uit te drukken.*

In de 18-delige zesde druk van de *Winkler-Prins* wordt het anarchisme als volgt gedefinieerd:

Anarchisme is de sedert Proudhon algemeen aangenomen naam voor een maatschappelijke ordening, welke een rechtvaardige samenleving beoogt door de denkbaar grootste autonomie der individuen en volledige afwezigheid van elke regeerdwang. Het begrip is oud. Het is de uiterste grens van het individualisme.

In deze definitie ligt het accent duidelijk op een extreem individualisme zonder dat de spontaan sociale tendens serieuze aandacht krijgt.

Men kan zich er niet van afmaken door te zeggen dat dit een bewuste of onbewuste vertekening is van het anarchisme.

Peter Arschinow, een van de vertrouwensmannen van de Russische anarchist Machno, schrijft in zijn *Geschiedenis van de Machno-beweging* (1923) :

Steeds, wanneer de vraag onontkoombaar wordt dat de anarchistische praktijk georganiseerd moet worden en dat naast rechten ook plichten en verantwoordelijkheid van ieder afzonderlijk moeten worden vastgelegd, grijpen zij naar de theorie van de anarchistische vrijheid van de persoonlijkheid en verzetten zich

op grond van deze theorie tegen elke organisatie en vluchten elke verantwoordelijkheid. Ieder van hen begeeft zich in de schaduw van zijn eigen vijgenboom, schept zijn eigen werk en predikt zijn eigen anarchisme. Denken en handelen van de anarchisten worden op een onzinnige manier gespleten.

Door deze extreem individualistische instelling, de neerslag van een bepaalde vrijheidstheorie, zijn de Russische anarchisten een gemakkelijker prooi geworden voor de terreur van Lenin, Trotzki en Stalin dan nodig was geweest.

De terreur van de bolsjewiki manifesteerde zich niet alleen eind 1920/begin 1921 in het neerslaan van de "opstand" in Kronstadt, maar ook in het neerschieten van de commandanten van de Machno-beweging in de Krim in dezelfde periode.

Van belang echter voor dit artikel is dat een aantal theoretische problemen als 1) kentheorie, 2) de vraag naar het bestaan van een menselijke natuur, 3) de kwestie vrijheid-determinisme, 4) de aard van ethische oordelen, 5) de theoretische konstruktie achter de staat, 6) de verhouding individu-groep, grondig geanalyseerd dienen te worden, op de eerste plaats om achter de waarheid te komen, in zover mogelijk; in de tweede plaats om de traditionele tegenstelling tussen de "individualisten" en de "kollektivisten" in de anarchistische beweging te verzoenen. Pas dan heeft het zin te praten over een strategie van revolutie. De discussie tussen voorstanders van de culturele revolutie, de zogenaamde "bovenbouwers" en voorstanders van de economisch-sociale revolutie, de zogenaamde "onderbouwers", kan pas zinnig worden gevoerd, als de eigen vooronderstellingen en doelstellingen naar binnen en buiten duidelijk zijn gemaakt.

Ik wil op een zeer beknopte manier op de hierboven genoemde problemen ingaan met behulp van argumenten, die men deels en dan uitvoeriger kan terugvinden in mijn boek *Analyseer-Deconditioneer, Inleiding tot de systematische filosofie*.

1. Kentheorie houdt zich bezig met de relatie tussen denken en werkelijkheid: naargelang men een andere opvatting heeft over het menselijk denken, is de kans groot uit te komen bij een andere opvatting over de werkelijkheid, en vice versa.

Het definiëren van de werkelijkheid in de zin van het toeschrijven van algemeen geldige constante eigenschappen aan alles, wat er is, is waarschijnlijk een onmogelijke opgave. "De" werkelijkheid is niet definieerbaar, ten hoogste wat ik zou willen noemen een *deelwerkelijkheid*, een grootheid, die min of meer uit het geheel geïsoleerd is: een kachel, een taal, bureaucratie. Als we nu uitgaan van de waarheidsdefinitie van Aristoteles, namelijk: een uitspraak is waar als hij overeenstemt met de feiten, de zogenaamde overeenstemmings- ofwel correspondentietheorie van de waarheid, dan hebben de meeste van onze uitspraken betrekking op een deelwerkelijkheid.

Die *deelwerkelijkheid* noemen we een feit of serie feiten. De onontkoombare vraag is nu: wat zijn feiten? Liggen die kant en klaar voor ons denken en kijken opgetast? Veel mensen geloven van wel: zij hebben de indruk dat hun waarneming een perfecte camera is.

Maar de manier, waarop zij, al of niet gewapend met een camera, de boom in het landschap isoleren; de geringe verbazing over het ontbreken van wortels in hun voorstelling van een boom; de esthetisering van de boom zonder enige kennis van zijn functie in het milieu, of van zijn functie voor de koeien, maakt de boom niet minder tot een feit, maar het houdt wel in dat *het-feit-boom* een constructie is, die een aantal aspecten beklemtoont en andere aspecten verwaarloost.

De spreew in de boom heeft ook een relatie tot die boom, maar waarschijnlijk niet dezelfde als de man met de camera: de boom is voor de spreew en voor de fotograaf een feit, maar wat voor een feit.

Heeft de spreew minder gelijk dan de fotograaf?

Met andere woorden, een feit is een ordening van een deel van de werkelijkheid. Los van deze orde-

ning bestaan er geen feiten.

Pas door onze constructies ontstaan er feiten. Men moet hieruit niet de conclusie trekken dat dan de werkelijkheid alleen bestaat bij de gratie van ons denken, maar alleen dat de manier, waarop wij de werkelijkheid begrijpen en gebruiken, afhankelijk is van een aantal interpretaties en constructies, die we abusievelijk voor *feiten* aanzien, alsof wij niet eerst al dat ordeningswerk verzet zouden hebben.

Men moet hieruit ook niet de conclusie trekken dat al onze interpretaties subjectief zijn, want men kan alleen spreken van subjectieve kennis, als er ook een objectieve kennis bestaat: de begrippen *subjectief* en *objectief* veronderstellen elkaar, zoals de begrippen *schepper* en *schepping*.

Om het paradoxaal uit te drukken: ware kennis is zowel subjectief als objectief. Aangezien het gebruik van deze termen in combinatie de verwarring alleen maar doet toenemen, kunnen we het gebruik ervan beter achterwege laten en opnieuw stellen: een feit is een ordening van een deel van de werkelijkheid.

De verschillende theorieën als logisch-empirisme, historisch-materialisme, rationalisme enzovoorts zijn allen meer of minder globale interpretatiekaders, die zich uitstekend lenen voor het verwerven van kennis, als men zich voldoende beperkingen oplegt ten aanzien van wat men werkelijkheid pleegt te noemen.

Het lijkt mij dan ook onzin te spreken van een anarchistische kentheorie. Een kentheorie probeert inzicht te geven in onze denkstructuur: dat inzicht kan arm en rijk zijn, geniaal en stupide. Het kan bepaalde denkprocessen blokkeren of stimuleren, maar het valt niet zonder meer samen met een bepaalde inhoud, die dan anarchistisch, liberaal of socialistisch genoemd kan worden.

Als het logisch-empirisme uitgaat van een kentheorie, die een stricte scheiding probeert aan te brengen tussen waardevrije en waardegebonden uitspraken, dan blokkeert een dergelijke kentheorie de rationele

verantwoording van de levensvisie, waarin bepaalde waarden een centrale rol spelen, maar het belemmert de empirist of positivist kennelijk niet een bepaalde sociale of politieke visie erop na te houden, al is het dan op irrationele gronden.

Het betreurenswaardige in de positivistische kentheorie is het vogelvrij verklaren van waarden, door op een schizoïde manier feiten en waarden naast elkaar te plaatsen en daardoor indirect een samenleving van zijn rationele wortels te ontdoen, namelijk door het waardesysteem van een samenleving buiten de wetenschappelijke activiteit te plaatsen.

Maar een dergelijke kentheorie kan alleen maar weerlegd worden door logische en kentheoretische argumenten, niet door een sociale filosofie.

2) De woorden *menselijke natuur* hebben dezelfde betekenis als het woord *mens*. Het is moeilijk om de drie miljard twee-voeters met weinig haargroei mensen te noemen, als we hen niet identieke eigenschappen toekennen. Eén van die bepalende eigenschappen is het denkvermogen van de mens dat zichtbaar wordt in het taalgebruik.

In de 18de eeuw was men er diep van overtuigd dat de verschillen tussen de mensen in het niet vielen ten opzichte van de overeenkomsten.

Het denken in historische en evolutionaire theorieën in de 19de en 20ste eeuw heeft hieraan geen eind gemaakt, maar de gevoeligheid van de mensen voor hun identieke situatie enorm verzwakt. Onder invloed van de evolutietheorie kon de traditionele onderdrukking van mensen door mensen zelfs extreem racistische trekken ontwikkelen, en de mensen over en weer vastnagelen op biologisch onbelangrijke factoren. De mensen zijn elkaar gaan beoordelen op zoiets als kleur, in plaats van op de identiteit van hun bewustzijnsstructuur en hun biologische verbondenheid.

De biologische verbondenheid, een continuüm van celdelingen, dat ons in rechte lijn verbindt met onze voorouders van 250- tot 400.000 jaar terug, is het duidelijkste teken van onze feitelijke onderlinge

afhankelijkheid, naast de economische, sociale en culturele afhankelijkheid. Maar juist de biologische eenheid van de menselijke soort over duizenden jaren, maakt het onmogelijk de enorme verschillen in samenleving en cultuur gedurende diezelfde duizenden jaren te verklaren. Met andere woorden, het vermogen van de mensen onderling van opvattingen en organisatievorm te verschillen kan moeilijk biologisch duidelijk gemaakt worden, want biologisch is de mens in die lange periode niet noemenswaardig veranderd. Het lijkt onontkoombaar de verschillen tussen mensen te zoeken in enkele eigenschappen van de menselijke geest, die zowel de overeenkomst als het verschil tussen wat we traditioneel mensen noemen, inzichtelijker kunnen maken.

Het denkvermogen van de mens heeft de unieke eigenschap zich van zichzelf bewust te kunnen zijn. In ons taalgebruik komt dit tot uiting in het gebruik van persoonlijke voornaamwoorden, als *ik*, *jij*, *hij*, enz. Het vermogen van de mens om over zichzelf na te denken, houdt in dat hij ook een uitdrukkelijk besef kan ontwikkelen van de medemens: vandaar *jij*. Het houdt ook in dat hij van opvatting kan veranderen, zelfs als er in zijn feitelijke situatie, bijvoorbeeld zijn biologische constitutie of economische situatie niets veranderd is.

3) Dit vermogen tot zelf-reflectie is ook de wortel van de menselijke vrijheid. Het afstand-kunnen-nemen door middel van denken houdt ook de mogelijkheid in het eigen gedrag anders te waarderen en tot andere activiteiten te komen. De menselijke vrijheid vindt zijn oorsprong dan ook niet in de veel geroemde keuzevrijheid, het kiezen uit meerdere alternatieven, want men kan pas zo'n keuze maken als men ook in zich zelf de mogelijkheid heeft een bepaalde keus of serie keuzen te weigeren. Vrijheid is het vermogen zowel ja als nee te kunnen zeggen ten aanzien van één en hetzelfde, of dit nu de aanschaf van een Daf is, of het eigen leven. Deze vrijheid is een rechtstreeks gevolg van en onverbreekelijk verbonden met het vermogen tot zelfreflectie.

Het menselijk denkvermogen blijkt bovendien onont-
koombaar gebruik te maken van bepaalde logische
beginselen, zoals het beginsel van identiteit: A is
A, ofwel als p, dan p; het beginsel van niet-tegen-
strijdigheid: iets kan niet zowel A als niet-A zijn,
ofwel niet zowel p als niet-p; en (de wiskunde
uitgezonderd) het beginsel van uitgesloten derde:
iets is of A of niet-A ofwel of p of niet-p. Elk mens
maakt bewust of onbewust in zijn denken en praten
van deze beginselen gebruik.

Maar ook in het taalgebruik functioneren volgens
Chomsky en de zijnen een aantal universele regels in
het genereren (voortbrengen) van zinnen, die een
verdere aanwijzing vormen voor de universele struc-
tuur van de menselijke geest.

4) Ik wil hier echter een ander argument gebruiken
voor mijn stelling dat de menselijke geest een
identieke structuur vertoont dwars door alle his-
torische en sociale verschillen heen.
Elke ethische uitspraak, bijvoorbeeld het verbod te
doden of het gebod wel te doden, gaat terug op
een stellingname, waarin nooit alleen een uitspraak
gedaan wordt door mijnheer X over uitsluitend mijn-
heer X, maar ook over alle andere mensen.
Bijvoorbeeld, als ik de uitspraak doe: "Ik mag
alleen mijzelf doden" , lijkt het alsof ik alleen
spreek over mezelf. Maar hoewel ik niet met name
over andere mensen spreek, zeg ik indirect dat geen
van hen het recht heeft om mij te doden. Met andere
woorden, ik doe een uitspraak over hun "rechten"
ten opzichte van mij.

5) Als de nederlandse staat op grond van zijn
sovereiniteitsfilosofie een territorium afbakent
met alles wat daaraan vastzit, onderwerpt de neder-
landse staat de Duitsers, Amerikanen, Japanners en
alle andere volken aan zijn voorschriften, met
andere woorden : de Nederlandse staat, evenals elke
andere staat , doet voortdurend uitspraken over alle
mensen van deze aardbol.

Het exclusieve recht op een stuk grond stelt de

bezitter als rechthebbende tegenover alle andere mensen.

Mijn conclusie is dat we ons kennelijk in onze ethische uitspraken niet kunnen losmaken van alle andere mensen, of we dat nu leuk vinden of niet, evenmin als we ons niet kunnen ontdoen van de hierboven genoemde logische beginselen.

6) Als een dergelijke filosofie over de menselijke natuur verder kan worden uitgewerkt, heeft dit mijns inziens verstrekkende gevolgen voor het anarchisme als theorie en praktijk.

Het betekent namelijk niet alleen dat het soevereiniteitsbeginsel van de staat onhoudbaar en willekeurig is, maar dat de eenheid van de mensen een onontkoombare geestelijke en fysieke werkelijkheid is, die door theoretische en praktische willekeur wordt ontkend en onderdrukt.

Deze eenheid, die ik de kollektieve identiteit noem, is even reëel als de individuele identiteit tot uiting komend in het *zelf* dat we moeten veronderstellen op straffe het woord *ik* niet meer te kunnen gebruiken.

De orde van het *ik*, de individuele identiteit, in de indiase filosofie het *kleine zelf* genoemd, staat niet van nature vijandig tegenover het *wij*, de kollektieve identiteit, in de indiase filosofie het *grote zelf*, maar vormt daarmee een onscheidbare eenheid.

Er is dan ook geen uiteindelijke onverzoenbaarheid tussen individu en groep, zoals in de westerse cultuur, met name in de laatste twee eeuwen, graag geloofd wordt, al wil dat niet zeggen dat de huidige bestaande tegenstellingen gemakkelijk ongedaan kunnen worden gemaakt.

Het kapitalisme is niet alleen een economisch-sociale realiteit, maar ook een psychologisme. Het psychologisch kapitalisme, onder meer tot uiting komend in een extreem individualisme, het monogame huwelijksrecht, de eis uniek te zijn enz. is de innerlijke neerslag van ons sociaal systeem van de laatste twee eeuwen, al zijn de wortels van dat

systeem van oudere datum.

De discussie tussen voorstanders van de economische revolutie en voorstanders van de culturele revolutie is onder meer terug te voeren tot de vraag: begin je bij jezelf of bij de ander. Hij is ook terug te voeren tot de vraag, of er moet worden begonnen in de situatie, waarin een individu of groep relatief de meeste zeggenschap heeft over zichzelf.

Belangrijkste lijkt me echter het verwerven van inzicht in het verband tussen het economisch kapitalisme en het psychologisch kapitalisme. Als dit verband duidelijk is, hoeft de duivel niet meer met behulp van Beëlzebub te worden omschreven.
