

Het begrip politiek

Wanneer onze gemeenschappelijke wereld op het spel staat

Saskia van der Werff
Creathos bv



Inhoudsopgave

INHOUDSOPGAVE	2
1. HET BEGRIP POLITIEK	3
GEBREK AAN EENDUIDIGHEID.....	3
FILOSOFISCHE ORIËNTATIE	4
OPZET	5
2. POLITIEK IN FILOSOFISCH PERSPECTIEF	7
ARISTOTELES: VRIENDSCHAP IN DE POLIS OMWILLE HET GOEDE LEVEN	7
HOBBS: DE POLITIEKE STAAT ALS KUNSTMATIGE MENS	8
ROUSSEAU: SOEVEREINITEIT EN DE ALGEMENE WIL	10
SCHMITT: VRIEND EN VIJAND	11
ARENDT: POLITIEK IN DE PUBLIEKE RUIMTE.....	14
NEGATIEVE WAARDE VAN POLITIEK	16
3. POLITIEK IN ORGANISATIES	19
SCHRIJVERS: POLITIEK EN DE RAT	19
SENGE: OPENHEID ZONDER POLITIEK GEDOE.....	19
MORGAN: POLITIEK ALS METAFOR	20
MINTZBERG: POLITIEK ALS ORGANISATIEZIEKTE	21
SCHÖNBECK: POLITIEK OP DE INFORMELE VENTWEG	23
EENKENNIGHEID VAN POLITIEK	24
4. RUIMTE VOOR POLITIEK	26
EERSTE STAP: POLITIEK ALS ONZE GEMEENSCHAPPELIJKE WERELD OP HET SPEL STAAT	26
TWEDE STAP: POLITIEK EEN NEGATIEF GELADEN, EENKENNIG BEGRIP	27
PUBLIEK-PRIVAAT ONDERSCHIED STAAT OP HET SPEL	28
5. BIBLIOGRAFIE	30



1. Het begrip politiek

Gebrek aan eenduidigheid

Terugkerend aspect in de verschillende betekenissen van het begrip politiek is, dat politiek gericht is op de gemeenschappelijke aangelegenheden van een samenleving. De interpretaties verschillen echter sterk over wat deze gemeenschappelijke aangelegenheden dan zouden moeten zijn. In *Vita Activa* stelt Arendt dat in de moderne samenleving een economische opvatting van de gemeenschappelijke aangelegenheden domineert. Deze opvatting komt vanuit het domein van de maatschappij, waaronder zij verstaat: ‘een eenheid, gevormd door een volk of een staat, die wij zien als één groot gezin, waarvan de dagelijkse belangen moeten worden behartigd door een reusachtige, nationale huishoudadministratie’. Niet de mens maar zijn rijkdom staat centraal. Het probleem met rijkdom als maatstaf voor gemeenschappelijkheid, is dat deze niet toebehoort aan ons allen, maar altijd persoonlijk is. Het gemeenschappelijke economische belang is dus niet herleidbaar tot alle mensen, maar alleen tot die mensen, die rijkdom bezitten. Arendt pleit voor politiek, die zich juist niet bezighoudt met de dagelijkse behoeften van zijn burgers. ‘Alles wat [in de klassieke oudheid] economisch was, dat wil zeggen slechts voor het leven van het individu en de instandhouding van de soort van belang, was per definitie een apolitieke, huishoudelijke aangelegenheid. In het politieke domein vonden die activiteiten plaats, die gericht waren op ‘de belangen van de gemeenschappelijke wereld’. De economische interpretatie van gemeenschappelijkheid vervangt de politieke. In de moderne samenleving is politiek ‘niets anders dan een functie van de maatschappij’. Haar boodschap is dat met het ontbreken van een politiek domein ons de mogelijkheid ontbreekt voor de uitoefening van ‘de meest zuiver menselijke vermogens’.¹

Als ik met deze boodschap in mijn achterhoofd teksten lees uit de organisatietheorie, valt mij de negatieve betekenis van het begrip politiek op. In *Hoe word ik een rat* introduceert Schrijvers de rat in de organisatorische arena. De rat dient als metafoor voor het politieke gekonkel in organisaties. Het probleem van de opportunistische, manipulerende, machtswellustige rat is dat hij onzichtbaar opereert. ‘Een rat herken je niet als rat. Een rat ziet er uit als een gewoon en aardig mens. De hoogste vorm van rattigheid is jezelf zo onvoorspelbaar mogelijk te maken.’ Een rat streeft zijn eigenbelang na onder het mom van het algemeen belang. Schrijvers benadrukt dat ‘de meeste [eigen]belangen niet verder liggen dan een aangenaam en niet al te lastig leven’.² De rat bezit de kunst om zoveel mogelijk macht in een organisatie te verwerven. Opvallend is dat Schrijvers politiek in organisaties verbindt met een vorm van gedrag, dat als slecht gekwalificeerd kan worden. Hij doet dit niet zomaar. Schrijvers wil met zijn rattenmetafoor aandacht geven aan de kloof die volgens hem bestaat tussen organisatietheorie en -praktijk. De politieke praktijk in organisaties komt slechts in neutrale bewoordingen in de theorie aan bod. Dit heeft tot gevolg, dat het inherent politieke karakter van de organisatie genegeerd wordt. ‘Het mag er niet zijn en daarom ontkennen we dat het er is’.³ Schrijvers’ constatering dat politiek in de organisatietheorie genegeerd wordt, heeft betrekking op een specifiek begrip van politiek, namelijk het via macht zekerstellen van belangen.⁴ Schrijvers en Arendt interpreteren dus het begrip politiek anders.

Sommige organisatietheoretici verbinden aan het begrip politiek een negatieve betekenis.⁵ Gezien de functionele opvatting van het begrip politiek is dit niet verbazingwekkend. In die opvatting dient de politiek via wetgeving de belangen van de rijkdom-bezitters zeker te stellen.

¹ Arendt (1958), citaten ontleend aan Hst II, §2; toelichting en kritiek op dit standpunt komen in Hst 2 aan bod

² Schrijvers (2002), pag 62; het achterliggende mensbeeld sluit aan bij het beeld van de *homo economicus*. De rattenmetafoor werkt goed bij de rationele, op eigenbelang gericht mens. Als dit beeld over de mens afgewezen wordt, verlies de rattenmetafoor aan kracht.

³ Schrijvers (2002), ontleend aan Hst 1 en 2

⁴ Van Peperstraten (1999), pag 12 wijst erop dat macht niet alleen naar de staat en de politiek verwijst, maar dat het in elke relatie aan de orde is. Hij classificeert macht als sociaal verschijnsel. Hij stelt dat elke menselijke relatie ook een machtsverhouding is en daarmee een politieke relatie. In de interpretatie van Schrijvers is macht het essentiële element van politiek.

⁵ Politiek in organisaties krijgt vaak, ondanks de neutrale bewoordingen, een negatieve betekenis. Mintzberg houdt niet van politieke spelletjes, Moss Kanter beperkt politiek tot het samenspel van belangen met daar bijbehorende conflicten, Hatch spreekt over het verborgen gezicht van organisatorische macht. Politiek krijgt in de organisatietheorie de betekenis van machtsmisbruik en onwenselijke beïnvloeding.



Daarnaast mag de politiek via herverdeling arme mensen in deze rijkdom laten delen. Politiek heeft dan de betekenis van begrenzer van economische groei, persoonlijke rijkdomaccumulatie en persoonlijke vrijheid.⁶ Het gebruik van het begrip politiek in de organisatietheorie roept niet alleen vragen op over de kloof tussen organisatietheorie en –praktijk maar ook over de verschillende betekenissen van het begrip politiek. Politiek is geen eenduidig begrip.

Naast het spanningsveld tussen de economische en politieke interpretatie van gemeenschappelikheden, waar Arendt op wijst, ligt er dus nog een ander probleem, dat zinvolle toepassing van het begrip politiek binnen de organisatietheorie in de weg staat. Waarover hebben we het nu eigenlijk, als we over politiek spreken binnen de organisatie-context? Zeker als politiek slechts betrekking heeft op activiteiten van de staat⁷, hoort het begrip politiek niet thuis in de organisatietheorie. Omgekeerd hoort het begrip organisatie ook niet thuis in de politieke filosofie. De Geus gaat hier in *Organisatietheorie in de politieke filosofie* op in. Hij constateert dat organisaties geen aandacht krijgen in de politieke filosofie.⁸ Dit verbaast hem omdat het filosoferen over de ideale organisatie van de menselijke samenleving het onderwerp van de politieke filosofie is. De Geus stelt dat het verschijnsel organisatie al in de Oudheid voorkwam: 'Reeds in de verre Oudheid vinden wij verschillende, vaak complexe vormen van samen handelen en wisselwerkingen tussen individuen, die wij als vormen van 'organisatie' kunnen typeren.' Ondanks de overeenkomst tussen staat en organisatie als samenwerkingsverband, is er in de organisatietheorie weinig aandacht voor politieke filosofieën. Deze wederzijdse geringe aandacht is aannemelijk als er geen wederzijdse relatie is. Dit is toch niet het geval. Volgens De Geus roept de opkomst van het verschijnsel massa-organisatie twee kenmerkende problemen op, die met een politieke theorie onderzocht kunnen worden. Het organisatorische bestel zou een fundamentele bedreiging zijn voor de vrijheid van het individu en dit bestel vertoont een gebrek aan effectiviteit.⁹ In het tegenwoordige tijdperk van globalisering en terugdringen van de verzorgingsstaat, lijkt het onderscheid tussen staat en organisatie steeds meer te vervagen. Het kenmerk van een moderne organisatie als 'deelordening binnen een bepaald grondgebied' gaat met virtuele organisaties, die in cyberspace opereren, niet langer op. Werknemers kunnen met een eigen wilsverklaring lid worden van een specifieke organisatie, maar door de terugdringing van de verzorgingsstaat bestaat er een grote noodzaak om voor het kunnen voorzien in het levensonderhoud lid te worden van een organisatie. De vervagende grenzen tussen staat en organisatie brengt het belang van politiek in de organisatietheorie naar voren.¹⁰ Dit brengt aanvullende vragen met zich mee. Waarover hebben we het nu eigenlijk als we over politiek spreken in de politieke filosofie? Waarom komt politiek in de organisatie amper aan bod?

Zowel in de politieke filosofie als in de organisatietheorie worden verschillende betekenissen gebruikt van het begrip politiek. Centrale thema's lijken macht en gemeenschappelikheden te zijn. Vanuit de aanname dat het begrip politiek in de politieke filosofie en de organisatietheorie ondanks de verschillende betekenissen toch een gemeenschappelijke grond heeft, ligt de vraag naar het begrip politiek open. Deze vraag is van belang, omdat aandacht voor politiek voor mij intuïtief onlosmakelijk verbonden is met het gemeenschappelijke in onze menselijke wereld.

Filosofische oriëntatie

De vraag naar het begrip politiek brengt dus problemen met zich mee. Elke vakwetenschap hanteert een specifieke methode, waarmee een deel van de werkelijkheid tot haar object wordt afgebakend. Een bepaald deel uit de werkelijkheid dat vanuit verschillende methoden van de vakwetenschappen is onderzocht, wordt dan een andere zaak.¹¹ Het is goed mogelijk dat zowel

⁶ Deze opvatting kan als liberalistisch geassocieerd worden. In de bespreking van Schmitt kom ik hier op terug.

⁷ Ik impliceer hiermee dat de staat geen organisatie is. De Geus betoogt juist dat ook de staat een organisatie is. Ik neem voorlopig echter aan dat binnen de organisatietheorie de betekenis van organisatie als economische institutie dominant is. Dit veronderstelt dat de organisatie streeft naar winstmaximalisatie in de profit sector en naar 'zo verantwoord mogelijk uitgeven van publieke gelden' in de publieke sector. Ik kom hier later nog op terug.

⁸ De Geus (1989), pag 4

⁹ De Geus (1989), pag 2

¹⁰ Ontleend aan Van der Werff (2008a), Hst 4

¹¹ Ontleend aan Krijnen&Kee (2007), Hst 1



de politieke wetenschappen als de organisatietheorie¹² hetzelfde object onderzoeken, maar dat de verschillende methodes dit object tot verschillende zaken maken. Het begrip politiek betreft dan in de politieke wetenschappen een andere zaak dan politiek in de organisatietheorie; hetzelfde overkomt het begrip organisatie. Daarnaast is het eveneens goed mogelijk dat hetzelfde woord binnen de verschillende vakwetenschappen een totaal ander verschijnsel duidt, maar ogenschijnlijk eenzelfde zaak betreft. Het negeren van politiek in de organisatietheorie is dan niet inherent aan het verschijnsel, zoals Schrijvers betoogt, maar aan de betekenis, die een organisatietheoreticus daaraan geeft. Om de gemeenschappelijke zin te kunnen ontdekken tussen het woord en verschijnsel politiek, is een filosofische oriëntatie nodig.

Een filosofische oriëntatie onderscheidt zich van een vakwetenschappelijke oriëntatie. Filosofie is een totaliteitswetenschap, hetgeen betekent dat filosofie 'het geheel qua samenhang van de delen van de werkelijkheid'¹³ tot object heeft. De filosofische oriëntatie brengt het inzicht met zich mee dat het begrip politiek betekenis heeft in het grotere geheel van de menselijke wereld. In deze verkenning staat de aanname centraal dat het begrip politiek extensibel van aard is. Dit betekent dat het begrip politiek 'toekomstige waarneming kan prestructureren, omdat zijn extensie, zijn reikwijdte niet volledig eenduidig is vast te stellen.¹⁴ Het extensibele karakter van het begrip politiek is herkenbaar in zijn ambiguïteit en brengt met zich mee dat er openheid ontstaat voor zinvolle toepassing van het begrip buiten de politieke filosofie. Extensibele begrippen hebben een bredere reikwijdte dan eenkennige begrippen. Eenkennige begrippen zijn volgens Schönbeck niet-reflexieve begrippen. Hij maakt duidelijk dat gebruik van eenkennige begrippen leidt tot het stagneren van verdere beschrijvingsmogelijkheden van dat begrip. Tevens staat een eenkennig gebruik van een begrip reflectie over het begrip in de weg.¹⁵ Zodra een begrip eenkennig gebruikt wordt, vermindert de ambiguïteit maar neemt tevens de ruimte voor veranderingen in het begrip van de werkelijkheid af.¹⁶ Een bijkomend effect van een eenkennig gebruik van begrippen is dat machtsverhoudingen, die aan een specifiek gebruik van een begrip ten grondslag kunnen liggen, aan het zicht worden onttrokken. Het veronderstelde eenkennige gebruik van het begrip politiek in de organisatiecontext ontnemt de mogelijkheid om zinvol over politiek in organisaties te reflecteren. Met het verder articuleren van het begrip politiek in de organisatorische context, verwacht ik dat de negatieve betekenis ervan uitgebreid kan worden naar een extensibele, ambigue opvatting van het begrip politiek. De vanzelfsprekende negatieve betekenis van het begrip politiek in de organisatiecontext wordt vanuit deze aanname van zijn vanzelfsprekendheid ontdaan.

Opzet

In hoofdstuk 2 ga ik in op enkele filosofische opvattingen van politiek. Ik maak hierbij gebruik van de filosofie van Aristoteles, Hobbes, Rousseau, Schmitt en Arendt.¹⁷ Uit de filosofische beschrijving ontstaat een rijk beeld van het begrip politiek. Politiek gaat niet alleen over behoud van gemeenschappelijkheid tussen mensen maar ook over het behoud van verschillen tussen mensen. Ik concludeer dat de waarde van het begrip politiek blijkt in uitzonderingssituaties, momenten waarop onze gemeenschappelijke wereld op het spel staat.

In hoofdstuk 3 ga ik in op politiek binnen de organisatietheorie. Deze beschrijving maakt duidelijk hoe het begrip politiek binnen de organisatietheorie aan bod komt. Ik geef een verkla-

¹² Ik impliceer dat de organisatietheorie een afgebakende wetenschap is. Dit is niet het geval. De organisatietheorie wordt ondergebracht onder de bedrijfskunde, die onder de bedrijfswetenschappen valt, die op haar buurt onder de sociale wetenschappen valt, die tegenover de natuurwetenschappen geplaatst wordt. De ordening van wetenschappen valt onder de wetenschapsfilosofie. Het gaat mij vooral om de relatie tussen filosofie en vakwetenschap, ongeacht welk deel van de werkelijkheid aan welke vakwetenschap toebedeeld kan worden. Deze onderverdeling is sterk aan verandering onderhevig en wellicht arbitrair.

¹³ Krijnen&Kee (2007)

¹⁴ Roothaan (2005), pag 103 ontleend aan Radder

¹⁵ Schönbeck (2001), pag 26, ik ga in Hst 3 verder in op het eenkennig gebruik van het begrip politiek in de organisatiepraktijk en -theorie.

¹⁶ Roothaan (2005), pag 103 noemt dit een monologische visie op wetenschappelijke terminologie, die een bepaalde opvatting van kennis veronderstelt, namelijk dat kennis tijdloos is; hieruit volgt dat de inhoud van begrippen waarin kennis gevat is evenmin aan verandering onderhevig is. In het accepteren van het extensibele karakter van begrippen wijs ik deze opvatting af. Ik veronderstel dus dat het onderzoeken van het gebruik van het begrip politiek een bijdrage levert aan de verdere kennisontwikkeling ervan. Ik laat deze epistemologische kwestie verder rusten.

¹⁷ Aan mijn selectie gaat ongetwijfeld een vooronderstelling vooraf over de zinvolheid van de betreffende auteur voor mijn onderwerp. Ik kan deze niet expliciteren. In de selectie van politiek filosofen heb ik mij laten leiden door chronologie, in de selectie van organisatietheoretici beperk ik mij tot bekende auteurs, die het begrip politiek gebruiken. De schaarste van organisatie in de filosofie en filosofie in organisaties op zich is een breder onderwerp maar beperkt mijn selectie van organisatiefilosofen ernstig.



ring voor de overwegend negatieve betekenis ervan. Het begrip politiek is ingebed in de samenleving als geheel. Ontwikkelingen als het liberalisme en de opkomst van de massamaatschappij brengen een negatieve betekenis van politiek met zich mee. Daarnaast wordt het begrip politiek in de organisatietheorie op eenkennige wijze gebruikt. Het staat een ambigue, extensibel gebruik van het begrip politiek in de weg. Het ontnemt ons de mogelijkheid om het politieke inherente karakter van organisaties, waar Schrijvers op wijst, te kunnen begrijpen. De negatief geladen eenkennigheid van het begrip politiek komt tevens voort uit een verwarring tussen negatieve waarden en het kwade doen. In het afsluitende hoofdstuk concludeer ik, dat het onderscheid tussen het publieke en private domein op het spel staat. Deze conclusie roept echter nieuwe vragen op over de aard van de begrenzing tussen het publieke en private domein of de rol van vooroordelen in uitzonderingssituaties. Ik zie dit verkennende onderzoek dan ook als een voorbereidend onderzoek, dat ik afsluit met een nieuwe filosofische vraag.



2. Politiek in filosofisch perspectief

Om te kunnen begrijpen, waarom politiek als begrip in de organisatiekunde een negatieve betekenis kan krijgen, is het van belang om te achterhalen wat politiek betekent. Na een lezing van politieke filosofieën valt op dat politiek verbonden wordt met de staat. Het probleem verlegt zich. Wat is de staat? Als de staat opgevat wordt als een onderdeel van de samenleving, verlegt het probleem zich wederom. Wat is dan de samenleving? In een samenleving staat het feit dat het mensen zijn die samenleven centraal. In de filosofieën van Aristoteles, Hobbes, Rousseau, Schmitt en Arendt komt het begrip politiek in samenhang met staat, economie en samenleving aan bod. Hun interpretaties bieden zicht op de reikwijdte van het begrip.

Aristoteles: Vriendschap in de polis omwille het goede leven

Het woord politiek is afgeleid van het Oudgriekse *πολιτεία*, een staatsvorm en *πολις*, de stadstaat. Aristoteles maakt duidelijk dat de stadsstaat bestaat omwille het goede leven van zijn inwoners. Omdat geen mens in het bezit is van dezelfde vermogens, is het goede leven voor elke inwoner anders. Voor elk individu is een verschillende, meest waardevolle taak weggelegd. Hoe kunnen al deze mensen met verschillende taken harmonieus samenleven? Niet het doel van het leven, maar een rechtvaardige verdeling van de middelen waarmee het goede leven bereikt kan worden, staat ter discussie. Deze vraag naar rechtvaardigheid is te beantwoorden met praktisch inzicht, waarmee de mens in staat is de juiste keuzes te maken. De wetgever, die praktisch inzicht bezit, kan richtlijnen geven ‘inzake het succes of het falen van de gemeenschap’¹⁸. Politiek verwijst naar de ruimte, waarin burgers over deze verdeling overleggen. Aristoteles gaat niet alleen in op hoe een staat kan bestaan, hij staat ook stil bij het ontstaan van een staat.

De stadstaat heeft zich historisch gezien ontwikkeld vanuit huishoudens. Omdat noch een individu, noch een familie zelfvoorzienend is, verenigen families zich in dorpen. De stadstaat ontstaat, als verschillende dorpen zich samengevoegd hebben in een zelfvoorzienend geheel. Deze gemeenschap blijft bestaan ‘for the sake of the good life’¹⁹. Vanuit de bewegingsleer is de opmerking die Aristoteles maakt, dat de polis van nature voorafgaat aan de familie en het individu²⁰, niet tegenstrijdig aan de historische ontwikkeling ervan. Want iets is pas volledig ontwikkeld als het zijn natuurlijke bestemming heeft bereikt. Deze natuurlijke bestemming gaat als doelloorzaak aan de ontwikkeling vooraf. De mens als politiek wezen kan alleen zijn natuurlijke bestemming bereiken in de stadstaat, die daarom aan het individu voorafgaat. Om recht te kunnen doen aan de uniciteit van mensen, heeft een stadstaat een pluriform karakter. Hoe kan nu gegarandeerd worden dat een gevormde staat een eenheid blijft? Het risico immers van een pluriforme stadstaat is het uiteenvallen ervan. Het cement van een pluriforme samenleving is volgens Aristoteles de vriendschap:

They [cities] are created by friendship, for friendship is the motive of society. The end is the good life, and these [family connections] are the means towards it. [...] Political society exists for the sake of noble actions, and not of mere companionship.²¹ Every state is a community of some kind, and every community is established with a view to some good. [...] The political community, which is the highest of all and which embraces all the rest, aims, and in a greater degree than any other, at the highest good.²²

Een politieke gemeenschap is dus gericht op het hoogste goed. Een politieke gemeenschap bestaat uit twee sferen: de publieke sfeer en de private sfeer. In de publieke sfeer komen burgers samen. Alleen die mensen die deelnemen aan het politieke overleg en de rechtspraak, zijn bur-

¹⁸ Protrepticus, 46

¹⁹ *Politica*, 1253a

²⁰ *Politica*, 1253a/1.2-12

²¹ *Politica*, 1280b-1281a/III.9-13t/m15

²² *Politica*, 1252a/1.1-1



gers. En alleen die mensen, die niet hoeven te werken voor hun bestaan, die door de vruchten van hun eigendom vrij zijn van noodzaak, bezitten de ware deugd die nodig is voor een ambtsbeoefenaar.²³ Aristoteles noemt de relatie tussen burgers en heerser vriendschap,²⁴ de bindende factor in een staat. Tegenover de publieke sfeer staat de private sfeer van het huishouden. Hierin leven individuen samen ten behoeve van hun levensonderhoud. Het van nature delen van een gemeenschappelijk belang is de basis van de relatie die tussen de leden van een huishouden heerst. Aristoteles noemt ook deze relatie vriendschappelijk²⁵. De activiteiten in het huishouden, de *oikos*, zijn een natuurlijke vorm van het verwerven van eigendom. Zonder eigendom als materiële oorzaak van de stadstaat, is een publieke sfeer niet mogelijk. En zonder de publieke sfeer is de mens niet in staat het vermogen van spreken onder gelijken te kunnen verwerklijken. De mens is dan niet in staat onderscheid te maken tussen goed en kwaad.²⁶

Aristoteles wijst erop dat eigendom op natuurlijke en onnatuurlijke wijze verworven kan worden. De onnatuurlijke wijze van verwerven van eigendom, zoals ruilhandel, valt buiten het domein van het huishouden. Het is niet ingegeven door de noodzaak van het levensonderhoud en kent derhalve geen natuurlijke begrenzing. Alles dat van nature bestaat, is goed; het tegenovergestelde is slecht. Dus is geld verdienen, dat geen natuurlijke begrenzing kent, slecht van aard. De *oikos*, het huishouden, is gericht op een niet-economisch doel, namelijk het zelf-voorzienend zijn van zijn leden en het goede leven van zijn meester. Dit niet-economische doel is zijn natuurlijke begrenzing. De bedreiging van de markt op de *emporium*²⁷ komt vooral door het gebrek aan natuurlijke begrenzing, het nastreven van welvaart vindt onbepaald plaats. Het valt hiermee buiten de orde van natuurlijke dingen, die samengesteld zijn uit een heersend en overheerst element. Zonder heersend element maakt onnatuurlijk geld verdienen het ongelijke gelijk, hetgeen volgens Aristoteles een vorm van onrechtvaardigheid is. De klassieke afwijzing van de markt is gelegen in de angst voor de ontkenning van het goede leven en daarmee het verstoren van de natuurlijke orde.²⁸ Aristoteles laat over deze onnatuurlijke vorm van geldverdienen veel on gezegd. Het valt volgens hem buiten het domein van de praktische kennis en is speculatief van aard.²⁹ Opvallend is dat Aristoteles de onnatuurlijke vorm van geld verdienen buiten de stadstaat plaatst, maar dat het er eveneens een noodzakelijk onderdeel van vormt.

In de filosofie van Aristoteles verhouden zich politiek en economie van nature, waarbij economie noodzakelijk voorafgaat aan politiek en erdoor wordt begrensd. Deze begrenzing wordt als goed beschouwd. De bedreiging van het publieke en private domein ligt in de chrematistiek, het onbegrensd en onnatuurlijk geldverdienen. Politiek is gericht op het hoogste goed, dat alleen onderscheiden kan worden in de publieke sfeer, omdat daar de mens spreken kan onder gelijken.

Hobbes: De politieke staat als kunstmatige mens

Met de opkomst van gecentraliseerde staten, gekenmerkt door een aan een bepaalde grondgebied gebonden uniform bestuur, komt de vraag centraal te staan wie de hoogste macht heeft. In de politieke filosofieën, waarin aandacht aan deze vraag wordt gegeven, wordt de staat gezien als 'het product van een breuk met de natuur'.³⁰ De staat is dan een instelling, waar de individuen bewust mee hebben ingestemd. Deze instemming heet een sociaal contract. Hobbes heeft in zijn politieke filosofie beschreven hoe een politieke staat middels instemming ontstaat. Het achterliggende ideaal is dat burgeroorlogen, die in de 17^e eeuw tot heftige strijd leidden, tot een einde komen.

²³ *Politica*, 1278a/III.5-4

²⁴ *Ethica Nicomachea*, 1156a8-1172a14/VIII-IX. Aristoteles onderscheidt drie soorten vriendschap, die in motief van elkaar verschillen. 1^o liefhebben om het nuttige, gericht op het persoonlijke voordeel. 2^o liefhebben om het genot, gericht op het aangename. 3^o liefhebben om het goede, de perfecte vorm van vriendschap tussen mensen die elkaars gelijken zijn in deugd. Deze vriendschap tussen gelijken zet aan tot samen willen leven.

²⁵ *Politica*, 1255b/I.6-10

²⁶ *Politica*, 1253a/I.2-11: De mens is het enige wezen dat begiftigd is met spraak. Het vermogen tot spraak is bedoeld om het onderscheid tussen het geschikte en ongeschikte, het rechtvaardige en onrechtvaardige en het goede en slechte te kunnen maken (mijn vertaling).

²⁷ Booth (2001), pag 207-235, de *emporium* was gelegen aan de rand van de stad, de handelaren op de markt werden gezien als vreemdelingen. De markt stond dus niet alleen fysiek, maar ook conceptueel buiten de politieke gemeenschap.

²⁸ Booth (2001), pag 216

²⁹ *Politica*, 1258b/II.1-1; Aristoteles gaat niet verder in op zijn afkeer van chrematistiek, maar impliceert de relatie met *apeiron*, het onbepaalde. Ik verwijs naar de *Fysica*, waarin Aristoteles *apeiron* bespreekt.

³⁰ Van Peperstraten (1999), pag 61-62



De filosofie van Hobbes is ontleend aan de mechanistische natuurverklaring van Galilei.³¹ Deze methode brengt een mechanistische wereldbeeld met zich mee, waarin de onderlinge relaties als wetmatigheden beschouwd kunnen worden.³² Hobbes verklaart het geheel van de samenleving uit de samenstellende delen. Ondanks dat dit lijkt op de methode die Aristoteles hanteert, heeft het niet hetzelfde uitgangspunt. De bewegingsleer van Aristoteles gaat uit van rust als natuurlijke eindtoestand. In zijn teleologische wereldbeeld is *apeiron*, het vormeloze, het onbepaalde afkeurenswaardig. Daar waar Aristoteles beweging in een teleologisch wereldbeeld plaatst en een afkeer heeft van *apeiron*, waardeert Hobbes de eindeloze beweging als natuurlijke eindtoestand positief. Als alles in de samenleving in beweging is, dient er een kracht aanwezig te zijn die behoud van verworvenheden kan garanderen. Hobbes noemt deze kracht een ‘rusteloze begeerte naar macht’.³³ De begeerte naar macht is volgens Hobbes de belangrijkste eigenschap die mensen gemeen hebben. Het is ‘een aanhoudende en rusteloze begeerte naar macht en nog meer macht, die pas eindigt met de dood. De wedijver om [...] macht leidt tot twist, vijandschap en oorlog.’³⁴ Om ‘goed’ te kunnen leven, moeten mensen een aanvallende strategie hanteren waarmee ze de ander voor kunnen zijn. Mensen in de natuurtoestand leven voortdurend in wedijver. Hoe kunnen al die naar macht begerende individuen tot een samenleving komen?

Hobbes beantwoordt deze vraag in *Leviathan*. De titel van het werk *Leviathan* staat symbool voor de soort samenleving die Hobbes voor ogen heeft: de politieke staat als een door mensen gemaakt kunstmatig levend wezen. Mensen worden door uiteenlopende belangen niet verbonden, zoals Aristoteles stelt, maar juist uit elkaar gedreven. De natuurstaat, die conceptueel aan de politieke staat voorafgaat, kenmerkt zich door oorlogen. Pas als de mens ‘hun macht en kracht op één man overdragen, of op één vergadering die de wil van allen afzonderlijk bij meerderheid van stemmen tot één wil kan terugbrengen’³⁵, kan de mens aan de natuurstaat ontsnappen. ‘Iedereen verleent uit naam van zichzelf autoriteit aan de gemeenschappelijke vertegenwoordiger. Als men hem een onbeperkte autoriteit geeft, maakt men alle handelingen van de vertegenwoordiger tot de zijne’³⁶. Vanaf het moment dat de burgers met het sociale contract ingestemd hebben, geven ze hun macht op ten gunste van veiligheid en bescherming door de soeverein. De soeverein is ‘de kunstmatige ziel, die het hele lichaam doet leven en bewegen’³⁷. Binnen de politieke staat zijn de mensen absolute gehoorzaamheid verschuldigd aan de soeverein met als enige uitzondering levensbehoud. Het is vervolgens aan de soeverein om wetten in te voeren, die hij nodig acht om de vrede en veiligheid te behouden. De enige vrijheid die mensen in de politieke staat overhouden, zijn die handelingen waar de soeverein geen wet voor heeft opgesteld. Alleen in de politieke staat kan er sprake zijn van rechtvaardigheid, aangezien er zonder wetten geen onrecht kan bestaan.³⁸ De Leviathan is geen vriend onder vrienden, maar staat boven en buiten de gemeenschap. Alleen dan kan hij, staand buiten de conflicten van de mensen, de eenheid van de staat garanderen.

Om tot een contract te kunnen komen, moeten mensen aan elkaar gelijk zijn. Hobbes geeft het principe van gelijkheid een normatieve lading mee: ‘mensen moeten ervan uit gaan dat mensen gelijk zijn, omdat alleen dan mensen bereid zijn op gelijke voorwaarden tot een verdrag te komen’³⁹. Deze houding veronderstelt het bestaan van de natuurwet ‘doet aan een ander niet, wat gij onredelijk zoudt vinden wanneer een ander het aan u deed’⁴⁰ voordat het verdrag is gesloten. Dit is strijdig met het beginsel, dat in de natuurstaat geen wetten heersen. Tevens veronderstelt het een Leviathan, wiens aanwezigheid de totstandkoming van het contract mogelijk maakt. Hoe kan deze tegenstrijdigheid begrepen worden? Störig geeft de verklaring dat de filosofie van Hob-

³¹ Störig (1959), pag 317. Ik wijs op het verschil van de betekenis van natuur in het wereldbeeld van Aristoteles, die natuur als wezenskenmerk, de aard van iets beschouwd ten opzichte van de betekenis van natuur in een mechanistisch wereldbeeld, waarin natuur als een neutraal, objectief bestuurbaar geheel van wetten, werkend volgens een wetmatige orde verschijnt.

³² Van Diest (1997), ontleend aan Bertalanffy: Het materialistische wereldbeeld is samengesteld uit een geheel van mathematische relaties, deze formele wetmatigheden zijn het wezen van het systeem, pag 50

³³ Hobbes (1651), Inleiding tot Leviathan, pag 15-18

³⁴ Hobbes (1651), pag 138-139

³⁵ Hobbes (1651), pag 211

³⁶ Hobbes (1651), pag 201

³⁷ Hobbes (1651), pag 53

³⁸ Hobbes (1651), pag 166

³⁹ Hobbes (1651), pag 192

⁴⁰ Hobbes (1651), pag 270



bes geïnterpreteerd moet worden als een kritiek op godsdienstige en metafysische fundering van de staat.⁴¹ Wetten zijn niet langer godsdienstig gefundeerd maar zijn rationeel ingegeven. Deze rationaliteit kan dubbelzinnig begrepen worden. De ene vorm van rationaliteit heerst in de natuurtoestand, waarin mensen de overlevingsstrategie van onbeperkte machtsuitbreiding hanteren. De andere vorm heerst in de politieke staat, waarin mensen een aanzienlijke beperking van hun vrijheid accepteren ten gunste van bescherming van hun leven en hun eigendom. Hoe van de ene vorm van rationaliteit naar de andere over te gaan, is een problematisch aspect van de positie van Hobbes.⁴²

Opvallend is dat Hobbes het economische handelen binnen het zelfbeschikkingsrecht van de burgers legt. Onnatuurlijke ruilhandel valt hiermee niet langer buiten maar binnen de samenleving en wel onder het private domein van de burgers. Deze sfeer is niet begrensd door een erbuiten gelegen doel, maar door de wetgeving van de soeverein. Met het wegvallen van een teleologische opvatting van de politiek, valt ook het onderscheid tussen Aristoteliaanse economie en chrematistiek weg. De soevereine staat is niet gericht op het hoogste goed, maar beperkt zich tot het beschermen van het leven en het eigendom van zijn burgers. Daarmee komt het volgende problematische aspect van de positie van Hobbes naar voren. Hoe ongebonden is de soeverein als hij gehouden is zijn burgers te beschermen? Deze ambivalentie in de positie van Hobbes⁴³ verdwijnt in de positie van Rousseau.

Rousseau: Soevereiniteit en de algemene wil

Een van de kenmerken van het sociaal contract is dat het wederzijdse rechten en plichten van burgers onderling middels wetgeving kan afdwingen. Dit komt de verdere ontwikkeling van een economisch domein aanzienlijk ten goede. Volgens Rousseau zijn wetten, voortvloeiend uit het sociale contract, voordelig voor bezitters en nadelig voor bezitlozen. Dit voldoet niet aan zijn ideaal van een maatschappij, waarin iedereen iets bezit. Het eigendomsrecht is volgens Rousseau een bron van uitbuiting en dient daarom beperkt te worden.⁴⁴ Zijn opvatting van het sociale verdrag wijkt, gezien zijn morele inbedding, af van die van Hobbes. In het eerste artikel dat Rousseau heeft geschreven, betoogt hij dat maatschappelijke ongelijkheid voortkomt uit bezit en eigenliefde, die de natuurtoestand in verval heeft gebracht⁴⁵. Het belang van het sociale contract is dat het gezien kan worden als het tegengaan van het verval in de maatschappij. Het geloof in verval tegenover het geloof in vervolmaking is wat Rousseau onderscheidt van Aristoteles en Hobbes. In *Het maatschappelijk verdrag* bespreekt Rousseau hoe de vrijheid van de mens behouden kan blijven onder een soeverein gezag.

Rousseau stelt voorop dat de mens geboren is in vrijheid, en dat van deze vrijheid geen afstand gedaan kan worden. Het opgeven van vrijheid is gelijk aan het opgeven van mens-zijn. Toch is het voor het sluiten van een maatschappelijk verdrag nodig, dat de individuen iets van hun vrijheid opgeven. Hiermee wijst Rousseau de premisse van Hobbes af, dat mensen in de politieke staat hun macht kwijtraken. Als mensen in de natuurstaat geconfronteerd worden met beperkingen van hun eigen kracht, kunnen zij hun krachten bundelen.⁴⁶ In een maatschappelijk verdrag kunnen mensen hun individuele beperkingen overwinnen door samen te werken én tegelijkertijd hun vrijheid behouden. Het maatschappelijke verdrag komt tot stand als alle mensen 'zijn persoon en heel zijn kunnen inbrengt onder de hoogste leiding van de algemene wil'⁴⁷. Deze daad brengt een collectief lichaam voort, dat Rousseau de soeverein noemt. De mensen, die ingestemd hebben met de oprichting van dit collectieve lichaam, zijn vanaf dat moment zowel burger als onderdaan. Dit onderscheid tussen burger en onderdaan is van belang om de algemene wil te kunnen onderscheiden van de wil van allen.

⁴¹ Störig (1959), pag 318

⁴² Ontleend aan Vandevelde (1993), pag 87, die op deze inconsequentie wijst

⁴³ Ontleend aan De Wit (1992), pag 241

⁴⁴ Ontleend aan Vandevelde (1993), pag 99

⁴⁵ Rousseau (1762), Inleiding tot *Het maatschappelijk verdrag*, pag 11. Ik verwijfs naar de andere betekenis van het concept natuur, dat hier te-gengesteld wordt aan cultuur (zie ook noot 28).

⁴⁶ Rousseau (1762), pag 53

⁴⁷ Rousseau (1762), pag 53



Het maatschappelijk verdrag geeft aan het staatslichaam een absolute macht over al zijn leden; en precies deze macht geleid door de algemene wil draagt de naam soevereiniteit. [...] Het komt er dus op aan een duidelijk onderscheid te maken tussen enerzijds de wederzijdse rechten van de burgers en van de soeverein, en de plichten die de eersten hebben te vervullen in hun hoedanigheid van onderdanen, en anderzijds het natuurlijke recht dat hun toekomt in de hoedanigheid van mensen. Men is het erover eens dat alwat ieder door het maatschappelijk verdrag overdraagt, enkel dat deel is waarvan het gebruik voor de gemeenschap van belang is.⁴⁸

Deze passage maakt duidelijk dat de mens als burger niet onderworpen is aan de macht van de soevereiniteit; hij is samen met zijn medeburgers de soeverein. De soeverein staat niet buiten en boven de samenleving, het is de samenleving. De burger heeft dus rechten en macht. Alleen de burgers in de hoedanigheid van het soevereine gezag kunnen verplichtingen aan onderdanen opgelegd, op zodanig wijze 'dat men hem zal dwingen vrij te zijn'⁴⁹. Deze dwang tot vrijheid verwijst naar de burgerlijke vrijheid en niet naar de natuurlijke vrijheid, waarover mensen beschikken voorafgaand aan de oprichting van de staat. De burgerlijke vrijheid ontleent haar macht aan de algemene wil. Wat is deze algemene wil? De algemene wil is gericht op het algemeen welzijn, niet op het welzijn van een paar individuen, die meer kracht of eigendom hebben dan anderen. De algemene wil is geen optelsom van de particuliere willen, die de wil van allen is. Rousseau beoogt dat juist de tegenstrijdigheid tussen de bijzondere willen een algemene wil mogelijk maakt. Immers, datgene wat gemeenschappelijk is in de bijzondere willen, vormt de algemene wil. Als mensen geen tegengestelde mogelijkheden of belangen zouden hebben, dan zou het bundelen van krachten slechts een optelsom zijn van de individuele krachten. Het gemeenschappelijke in alle willen maakt het samenwerkingsverband mogelijk, de tegenstrijdigheden maken het krachtiger. Rousseau veronderstelt hiermee het principe van pluraliteit als fundering van de algemene wil. Het bestaan van groeperingen in een staat wijst Rousseau dan ook af omdat het pluraliteit vermindert. Een groep kan dermate dominant worden, dat het de overige meningen overstemt. Deze dominantie maakt echter geen algemene wil, het blijft een bijzondere wil.

De positie van Aristoteles is gebaseerd op een autarkische, gesloten samenleving. In deze samenleving is eigendom de materiële oorzaak van een politieke samenleving. Zonder eigendom is het goede leven onmogelijk. De samenleving bestaat uit een private en een publieke sfeer. Hobbes maakt duidelijk dat een legitieme staat zijn burgers en hun bezittingen beschermt. De politieke sfeer staat buiten en boven de samenleving. Ook bij Rousseau beschermt een legitieme staat zijn burgers en hun bezittingen. De politieke sfeer valt samen met de samenleving. De rationaliteit van het algemene belang, dat onderscheiden moet worden van de optelsom van de particuliere belangen, overheerst. Hoe inhoudelijk deze algemene wil te onderscheiden is van de wil van allen, maakt Rousseau onvoldoende duidelijk.⁵⁰ Hoe kan een burger het algemene belang kennen, als alle burgers zich in hun uitspraken dienen te onthouden van hun particuliere belangen? Als voorop staat dat iedere burger de mogelijkheid heeft zijn eigen mening te geven, wat is dan het 'eigene' aan zijn mening. Het algemeen belang lijkt onkenbaar te zijn. Onder deze omstandigheden is het niet verbazingwekkend dat de wil van allen de algemene wil vervangt.

Schmitt: vriend en vijand

De technische mogelijkheden en industrialisatie uit de 19^{de} eeuw zorgen ervoor dat er een op de wereld gerichte blik gaat ontstaan. Schmitt beschouwt in *Der Begriff des Politischen* de verhouding tussen staten. Elke staat is een politieke eenheid, die zich onderscheidt van andere staten. Hij stelt dat 'de politieke wereld een pluriversum is en geen universum'.⁵¹ In de verhouding van staten onderling is pluralisme noodzakelijk, binnen de eenheid van een staat is er geen pluralisme mogelijk. Waarom wijst Schmitt pluralisme binnen de eenheid van een staat af?

⁴⁸ Rousseau (1762), pag 67

⁴⁹ Rousseau (1762), pag 58

⁵⁰ Van Peperstraten (1991), pag 90 benoemt het onduidelijke standpunt van Rousseau, die zowel het tot stand komen van de algemene wil door tegengestelde standpunten weg te strepen benoemt als de algemene wil als meerderheidsstandpunt.

⁵¹ Schmitt (1932), pag 86



De afwijzing van het pluralisme binnen een samenleving is voor Schmitt ingegeven door zijn afkeur van het liberalisme. In het liberalistisch pluralisme leven individuen in uiteenlopende maatschappelijke associaties, die 'hen een pluraliteit van verplichtingen tot trouw en loyaliteit opleggen'.⁵² In de 19^e eeuw heeft het liberalisme de staat zijn monopolie van het politieke ontnomen, door verschillende domeinen als niet-politiek van de staat af te scheiden. Volgens het liberalisme diende de staat zich te onthouden van interventie in deze domeinen. Onder deze omstandigheden verandert binnen een samenleving de staat in een associatie naast andere associaties. Welke associatie is dan nog de hoogste, politieke eenheid, die de bevoegdheid heeft om oorlog te voeren en daarmee over de kwestie van leven en dood te beslissen? Schmitt is er heel duidelijk over dat deze hoogste associatie moet blijven bestaan. De hoogste associatie is die groepering, 'die zich instelt op de uiterste mogelijkheid van het conflict'⁵³. Schmitt noemt deze groepering de soeverein, die als enige groepering binnen een samenleving de beslissing tot de oorlog tegen de vijand kan nemen. De consequenties van deze beslissing zijn extreem, omdat oorlog met de vijand de fysieke dood van burgers met zich mee kan brengen. Dat de soeverein deze beslissing nemen kan, gaat verder dan de positie van Hobbes, die zelfbehoud van het eigen leven als begrenzing van de macht van de soeverein bepleit. Hobbes sluit uit dat de soeverein tot een burgeroorlog kan beslissen. Schmitt daarentegen vindt deze beslissing het essentiële kenmerk van de politieke eenheid. Wat staat er volgens Schmitt op het spel? In de opkomst van de massa-maatschappij herkent Schmitt het verlies van monopolie op het politieke door de staat. Als staat en maatschappij geen oppositionele grootheden meer zijn en alles dus potentieel politiek is, ontbreekt het aan een 'gemonopoliseerd oordeel dat het politieke van het niet-politieke scheidt'.⁵⁴ Niet langer beslist de staat tot de oorlog, elke groepering zou deze beslissingen kunnen nemen. Niet langer bepaalt de soeverein wat wel en niet politiek is. De opmerking, waarmee hij zijn boek *Der Begriff des Politischen* begint, verwijst hiernaar. 'Het begrip staat veronderstelt het begrip politiek'⁵⁵. Het politieke kan niet langer vanuit de staat bepaald worden. Schmitt pleit voor een duidelijke categorie, die als criterium kan dienen voor de bepaling van het begrip politiek.

Het begrip politiek moet volgens Schmitt ingebed zijn in een fundamentele categorie, waarmee het onderscheiden kan worden van andere domeinen, zoals het morele, het esthetische en het economische. Deze domeinen hebben elk funderende categorieën, die niet naar elkaar te herleiden zijn. Het morele kent zijn onderscheid in goed en kwaad, het esthetische in mooi en lelijk, het economische in nuttig en schadelijk. Welke categorie fundeert het politieke? Schmitt introduceert de vriend-vijand categorie, omdat het met dit criterium mogelijk wordt, 'de uiterste graad van intensiteit van een verbinding of scheiding'⁵⁶ aan te geven. Als de tegenstelling vriend-vijand haar uiterste nadert, neemt het politieke karakter van de eenheid toe. Schmitt stelt dat een potentiële strijd tussen vijanden aanwezig moet zijn, wil er sprake zijn van politiek. Het begrip vijandschap staat voor een potentiële collectiviteit, die het bestaansrecht van de andere collectiviteit ontkent. Tegenstellingen in bijvoorbeeld het economische domein zijn op zich niet politiek van aard. Pas als de tegenstellingen zodanig geïntensiveerd zijn, dat de economische eenheid de bereidwilligheid heeft haar leven op het spel te zetten, is er sprake van een politieke eenheid. Schmitt geeft het voorbeeld van de marxistische klassenstrijd, die omgeslagen is naar een politieke strijd tussen kapitaal en arbeid. Schmitt benadrukt in onderstaande passage, dat de oorlog, alhoewel altijd potentieel aanwezig, zich slechts in uitzonderlijke gevallen voordoet.

Dat dit [strijd/oorlog] slechts bij uitzondering het geval is, heft het doorslaggevende karakter er niet van op, maar is er juist de basis van. [...] Ook vandaag de dag is de oorlog nog het moment van de waarheid. Men kan zeggen dat hier zoals wel vaker juist de uitzondering een bijzondere beslissende betekenis heeft en de kern der dingen onthult.⁵⁷

⁵² Schmitt (1932), pag 74

⁵³ Schmitt (1932), pag 73

⁵⁴ De Wit (1992), pag 97

⁵⁵ Schmitt (1932), pag 57

⁵⁶ Schmitt (1932), pag 63

⁵⁷ Schmitt (1932), pag 69



Schmitt benadrukt in deze passage eveneens het belang van de uitzondering, die volgens hem een bijzonder beslissende betekenis heeft. Wat bedoelt hij hiermee? Hoezo onthult de uitzondering de kern der dingen? Schmitt baseert zich op zijn juridische achtergrond. Uitzonderingen in de rechtsorde doen zich voor als het toevallige, het nog niet gereguleerde. Omdat de uitzondering buiten het gereguleerde, homogene deel van de rechtsorde valt, ontbreekt het aan een inhoudelijke beschrijving voor de oordelende competentie. Schmitt noemt dit het soevereiniteitsprobleem, dat pas in het geval van de uitzondering naar voren komt. Het ontbreekt dan aan een norm, die de rechter kan hanteren bij zijn uitspraak. In de uitzonderingssituatie, zonder norm, neemt de rechter pas echt een beslissing. Dit 'onberekenbare moment' is volgens Schmitt het wezen van de rechtsvorm. In vergelijkbare zin neemt de politieke eenheid in het uitzonderlijke moment de beslissing tot de oorlog. In deze extreme situatie wordt het normale en routinematige doorbroken. In deze uitzonderingssituatie onthult zich het wezen van het politieke. Zonder de oorlog als uitzonderlijke situatie is dus politiek niet mogelijk en niet denkbaar.⁵⁸ Het oordeelsvermogen van de mens is daarmee onuitgesproken het meest kenmerkende politieke vermogen van de mens. Het belang dat Schmitt heeft bij een politieke categorie, ligt in het onderscheidende criterium ten opzichte van andere oordelen. Een mens oordeelt politiek met de vriend-vijand categorie, ethisch met de goed-slecht categorie en economisch met de nuttig-schadelijk categorie. Het meest bezwaarlijke van het liberalisme is dat ze het politieke oordeel buiten spel zet. Hoe argumenteert Schmitt dit bezwaar tegen het liberalisme?

Het liberalisme beweegt zich volgens Schmitt tussen de sferen economie en ethiek. Liberale begrippen krijgen hun invulling vanuit de polariteit, die tussen deze sferen heerst. Eén van de voorbeelden die Schmitt noemt is het politieke begrip strijd, dat in het liberale denken aan de kant van de economie transformeert in concurrentie en onder de ethische kant in discussie. 'Al deze verwateringen beogen staat en politiek deels aan een individualistische en dus privaatrechtelijke moraal, deels aan economische categorieën te onderwerpen'⁵⁹. Als elk politiek begrip oplost in een economische en morele categorie, gaat de uitzonderingstoestand verloren en verliest de mens het vermogen politiek te oordelen. Politiek komt tot een einde. Zolang de potentiële oorlog, de dreiging van de uitzondering, bestaat, is er hoop voor de politiek.

De positie van Schmitt is niet zonder problemen. In het afwijzen van de strijd in naam van de mensheid maakt Schmitt een onderscheid tussen een absolute vijand, die definitief van deze wereld verwijderd moet worden en een relatieve vijand, die achter zijn eigen grenzen teruggedrongen moet worden. Deze vorm van 'oorlog tegen de oorlog' is niet te rechtvaardigen, want:

De oorlog speelt zich dan af in de vorm van een steeds weer 'definitief laatste oorlog der mensheid'. Dergelijke oorlogen zijn uiteraard bijzonder intensieve en *onmenselijke* oorlogen, omdat ze boven het politieke uitgaand de vijand tegelijkertijd in morele en andere opzichten degraderen en tot de *onmenselijke* gruwel moeten maken, die niet slechts moet worden afgeveerd maar die definitief moet worden vernietigd, die met andere woorden niet meer slechts een binnen zijn grenzen terug te wijzen vijand is.⁶⁰

Waarom maakt dit onderscheid tussen absolute en relatieve vijand de positie van Schmitt problematisch? In het kunnen onderscheiden tussen de absolute en relatieve vijand beroept Schmitt zich op een moreel argument, namelijk de vijand als menselijk en onmenselijk. Dit is in tegenspraak met zijn bewering, dat de vriend-vijand categorie van de andere categorieën onafhankelijk en te onderscheiden moet zijn. Zonder dit argument is er geen onderscheid mogelijk tussen de morele vijand, die gelijk staat aan het monster en de onmens, en de politieke vijand.⁶¹ Een ander probleem met de vriend-vijand categorie is het feit dat dit collectiviteiten betreft. Schmitt benadrukt dat de vriend-vijand categorie geen abstract iets, maar existentieel van aard is. Een politieke eenheid is een bestaande collectiviteit en is samengesteld uit individuen. Schmitt

⁵⁸ Ontleend aan De Wit (1992), pag 28-33

⁵⁹ Schmitt (1932), pag 104

⁶⁰ Schmitt (1932), pag 71, cursivering van Schmitt weggelaten, in plaats daarvan mijn cursivering toegevoegd

⁶¹ Zie De Wit (1992), Hst 2 voor een verdere uiteenzetting van deze kritiek



werkt niet uit hoe tussen een verzameling mensen *die* vriend en *deze* vijand te herkennen is. Hoe kan een soeverein subject, bestaande uit meerdere individuen, tot een beslissing komen?⁶² Schmitt beantwoordt deze vragen niet. Maar wellicht het allergrootste probleem ligt bij het uitzonderingsmoment. Zijn inzicht is, dat in dit moment zich het wezenlijke van de politiek toont. Het kenmerkende van het uitzonderingsmoment is het afwezig zijn van voorgegeven normen. De persoon is geheel aangewezen op zijn eigen oordeelsvermogen. Met het aanreiken van het vriend-vijand criterium biedt Schmitt een norm aan, met als gevolg dat uitzonderingsmomenten niet meer kunnen optreden. Het wezenlijke van de politiek kan zich niet meer tonen. Is er dan in een samenleving, waarin het maatschappelijke domein overheerst en uitzonderingsmomenten tot het verleden behoren, geen hoop voor politiek?

Arendt: Politiek in de publieke ruimte

Het werk van Arendt biedt het inzicht, dat politiek onder moderne condities mogelijk is zonder hierbij de categorie vriend-vijand te veronderstellen. In zekere zin borduurt Arendt voort op het werk van Aristoteles, Hobbes, Rousseau en Schmitt, maar geeft aan het begrip politiek een eigen interpretatie. Wat Arendt in haar positie expliciteert, is de veronderstelling dat 'de wereld zich voor ieder mens op een andere manier ontsluit, overeenkomstig zijn positie in de wereld'⁶³. Vanuit dit ontsluiten vormt elke persoon zich een mening over de wereld. 'Opkomen voor zijn eigen opinie maakte deel uit van het vermogen zichzelf te tonen, gezien en gehoord te worden door anderen'.⁶⁴ Vanuit deze aanname levert Arendt kritiek op de positie van Aristoteles. Aristoteles stelt dat de mens een politiek wezen is. Dit impliceert dat er iets politieks in de mens is, dat onderdeel is van zijn essentie. Arendt brengt hier tegen in, dat de mens a-politiek is. Politiek ontstaat *tussen en buiten* mensen in de vorm van een relatie. Er bestaat dus geen werkelijke politieke substantie.⁶⁵ De ruimte, die tussen mensen ontstaat en bestaat, noemt Arendt de publieke ruimte. In onderstaande passage gebruikt ze de metafoor van een web om deze niet-substantiële ruimte te kunnen duiden.

Waar mensen samenleven bestaat ook altijd een web van menselijke relaties, dat als het ware geweven is door de daden en woorden van ontelbare personen, levenden zowel als doden. Elke daad en elk nieuw begin valt in een reeds bestaand web, waar het desondanks een nieuw proces in gang zet, dat vele andere zal beroeren, ook buiten de kring van diegenen waarmee de actor in direct contact komt. Aan dit reeds bestaande web van menselijke relaties, met zijn strijdige verlangens en intenties, is het te wijten dat het handelen haast nooit zijn doel bereikt.⁶⁶

Pas als mensen over deze wereld, die zich als ontmoetingsplaats tussen hen in bevindt, gaan spreken⁶⁷, krijgt deze gemeenschappelijke ruimte haar politieke karakter. Zowel spreken als handelen zijn menselijke activiteiten. Handelingen bereiken haast nooit hun doel, omdat elk individu wel het begin van een handeling kan bepalen, maar niet het eind, aangezien dat afhankelijk is van andere mensen. De meervoudige betekenis van handelen maakt dit duidelijk. In het Grieks bestaan twee woorden voor handelen, *archein* en *prattein*. *Archein* verwijst naar beginnen, voorgaan, regeren en *prattein* naar meemaken, volbrengen, voltooiën. Deze nuancering van het handelen geeft aan dat handelen uit twee gedeelten bestaat, een begin en een eind. *Archein*, het vermogen iets nieuws te beginnen, geeft aan het handelen iets onvoorspelbaars. Een handelende persoon onthult niet alleen wie hij is, maar ondergaat ook hoe anderen mensen over hem spreken. 'Hij die handelt, weet nooit precies wat hij doet, hij laadt daarmee de schuld op zich van consequenties,

⁶² Schmitt vooronderstelt een ontologisch collectivisme, hetgeen te bekritisieren valt. Ik verwijs naar Werff (2008b) voor een uitwerking van het ontologische collectivisme en individualisme in relatie tot de mogelijkheid van een oordelend, moreel collectief.

⁶³ Arendt (1956-1959), pag 14

⁶⁴ Arendt (1956-1959), pag 14

⁶⁵ Arendt (1956-1959), pag 95

⁶⁶ Arendt (1964), pagina 45

⁶⁷ Arendt (1958), pag 203



die hij nooit had bedoeld of had kunnen voorzien⁶⁸. De kwetsbaarheid van de publieke ruimte roept de vraag op waarom mensen eigenlijk zouden willen handelen?

Arendt onderscheidt twee motieven waarom mensen zouden willen handelen. De publieke ruimte biedt de mens de mogelijkheid om zijn uniciteit te manifesteren, om erkenning voor zijn daden te verkrijgen. Dit streven naar eer komt voort uit de liefde voor onderscheid. Daarnaast maakt de publieke ruimte de mensen zich bewust van elkaar; in het streven naar gematigdheid vanuit de deugd ontstaat er gelijkheid tussen de mensen. Dit streven naar deugd komt voort uit de liefde voor gelijkheid.⁶⁹ Hoe kunnen deze twee ogenschijnlijk tegengestelde motieven, liefde voor gelijkheid én liefde voor onderscheidendheid, zich tegelijkertijd manifesteren? Omdat mensen gelijk zijn, kunnen ze elkaar verstaan; omdat mensen verschillend zijn kunnen ze zich onderscheiden van elkaar als unieke wezens. Mensen zijn in 'hun absolute onderscheidendheid gelijk'⁷⁰. Pluraliteit draagt dit tweeledige karakter van gelijkheid en verscheidenheid in zich en is daarmee volgens Arendt de conditie van het handelen.⁷¹ Hiermee staat zij tegenover Schmitt, die stelt dat pluraliteit de eenheid van de staat ondermijnt. Kan Arendts opvatting van pluralisme wel de kritiek van Schmitt doorstaat, dat een dergelijke opvatting blijft steken in een individualistisch liberalisme? Worden bij Arendt 'alle vragen en conflicten vanuit het individu beslist'⁷²? Het fenomenologische perspectief dat Arendt hanteert, zorgt er juist voor dat niet het individu maar de wereld het uitgangspunt is. 'Slechts waar dingen door velen kunnen worden gezien in een verscheidenheid van aspecten zonder van karakter te veranderen, kan de werkelijkheid van de wereld haar ware betrouwbare gestalte krijgen'⁷³ Als mensen gelijk zouden zijn, oftewel vanuit hetzelfde standpunt de wereld zouden zien, kan er geen gemeenschappelijk wereld ontstaan. En zonder deze gemeenschappelijke wereld kan de mens niet vrij zijn. Immers, vrijheid is niet iets wat een persoon bezit of ontbreekt, vrijheid kan alleen ervaren worden in het handelen en spreken, waarvoor de gemeenschappelijke wereld nodig is. Vrijheid staat dan gelijk aan het vermogen iets nieuws te beginnen of de eigen mening te uiten. Met haar opvatting van vrijheid bekritiseert Arendt juist het liberalisme⁷⁴, dat volgens haar ervoor gezorgd heeft dat politiek als vrijheidsbegrenzer een negatieve duiding heeft gekregen. Het liberalisme vat politiek op als een middel voor het beschermen van de belangen van de individuen. Politiek moet ervoor zorgen dat elk individu zijn persoonlijke doelstellingen kan nastreven, zonder hierbij lastig gevallen te worden door politiek. Arendt betoogt dat dit denken zich binnen het model van overheersen-overheerst begeeft, dat zij voorbehoudt aan de private sfeer.⁷⁵

In haar kritiek op het liberalisme lijkt ze weer naast Schmitt te staan. Maar het punt dat Arendt wil maken, doet haar tegenover Schmitt staan. Zij benadrukt dat vrijheid niet als hoogste doel van politiek opgevat kan worden. Het behoort niet tot de taak van de politiek, haar burgers tegen de invloeden van vijanden buiten de samenleving te behoeden, omdat ook deze taak een verhouding van politiek tegenover vrijheid impliceert. Politiek is niet een middel ter rechtvaardiging van het hogere doel vrijheid. Politiek gaat niet zozeer over mensen maar over de wereld, die tussen mensen ontstaat.⁷⁶ Waarom gaat Arendt zover in het bekritisieren van een functionele opvatting van politiek? Wat staat er op het spel?

Het belang dat Arendt stelt in de publieke ruimte is ingegeven door haar ervaring met de tweede wereldoorlog, waarin één van meest gruwelijke aantastingen van de mensheid plaatsvond.

⁶⁸ Arendt (1958), pag 231

⁶⁹ Arendt (1956-1959), pag 65-66, ontleend aan Montesquieu; ik verwijs naar *Over de geest der Wetten* van Montesquieu voor een verdere uiteenzetting van dit argument

⁷⁰ Arendt (1956-1959), pag 61

⁷¹ Arendt (1958), pagina 173

⁷² Schmitt (1932), pag 77

⁷³ Arendt (1958), pag 66; ik verwijs naar het begrip exemplarische geldigheid voor de epistemologische aanname, die dit argument ondersteunt

⁷⁴ Arendt (1961), pag 142-169

⁷⁵ Arendt (1956-1959), pag 52; als het model voor het begrijpen van handelen genomen wordt van het private domein van huishouden en overgezet naar het publiek-politieke domein, waar handelen in strikte zin een activiteit is die tussen personen (als dragers van burgerlijke rechten en plichten) plaatsvindt, wordt handelen een kwestie van heersen-overheerst. Dit getuigt niet van de wil tot samenleven maar van de wil tot overheersen, waarmee geen publieke sfeer van vrijheid geconstitueerd kan worden. Deze transformatie heeft haar oorsprong niet in het liberalisme maar in de filosofie van Plato. Zij noemt dit de praxisvergetelheid.

⁷⁶ Arendt (1956-1959), pag 175



In de filosofie van Arendt speelt deze ervaring voortdurend op de achtergrond mee. Arendt staat stil bij de morele kwesties, die sinds de Holocaust naar voren waren gekomen. Tijdens het nazi-regime had er een drastische omkering van de moraal plaatsgevonden. Voor het nazi-regime gold het gebod 'U mag niet doden', tijdens het nazi-regime gold het gebod 'U mag doden'. Nadat het regime omver geworpen was, vond er weer een omkering plaats naar het oude gebod. Hoe was het mogelijk dat vanzelfsprekende morele geboden net zo gemakkelijk ingewisseld konden worden als bijvoorbeeld tafelmanieren? Arendt constateert 'dat de moraal verviel tot louter een reeks mores [...] bij gewone mensen, die nooit hadden kunnen bevroeden dat datgene wat ze geleerd hadden te geloven ooit in twijfel zouden trekken'⁷⁷. Haar analyse richt zich op het oordeelsvermogen van de mens, dat ze hét politieke vermogen bij uitstek noemt. Juist in situaties, die geen precedent kennen, ontbreekt het aan normen, waarmee mensen beslissingen kunnen nemen.⁷⁸ In het politieke oordeel constitueert de mens de wereld als gemeenschappelijke wereld, waarin de standpunten van alle andere mensen toegankelijk zijn⁷⁹.

Mijn oordeel is des te representatiever naarmate ik meer standpunten van mensen in mijn denken aanwezig kan stellen, waarmee ik dus in mijn oordeel rekening kan houden. Dergelijke oordelen zouden noch objectief geldig en universeel zijn, noch subjectief en afhankelijk van persoonlijke grillen, maar intersubjectief of representatief.⁸⁰

Met het zich voorstellen van de mogelijke standpunten van andere mensen, kan het individu tot een oordeel komen, los van heersende vooroordelen. Dit oordeel is niet mogelijk onder condities van het totalitarisme of in een samenleving waar het maatschappelijke domein domineert. Arendts opvatting van politiek denken getuigt van de hoop, dat met een publieke ruimte een aantasting van de mensheid niet meer voorkomt. Dat haar filosofie niet zonder problemen is, komt onder andere tot uitdrukking in bovenstaande passage. Arendt legt de nadruk op de hoeveelheid standpunten. De aanname is dat bij een toename van het aantal standpunten, er gevarieerde standpunten in het oordeel meegenomen zullen worden.⁸¹ Daar waar het politieke oordeel het meest nodig is en het meest onder druk staat, is tijdens een totalitair regime. Hoe onder de omstandigheden van een homogene wereld dit politieke oordeel werkzaam kan zijn, is dan nauwelijks denkbaar. Vervolgens kan de vraag gesteld worden, hoe utopisch de politieke filosofie van Arendt is. Zowel totalitarisme als de tegenwoordige massamaatschappij, die de publieke ruimte aantasten, kenmerken zich door geweld. Hoe dan conflicten, inherent aan het publieke domein zonder geweld te beslechten, maakt Arendt niet duidelijk. Arendt neemt tevens aan dat vrijheid, politiek en handelen geen doel hebben buiten en boven zichzelf. Maar als politiek, vrijheid en handelen eer en erkenning bieden, hoe kwetsbaar maakt ons dit streven naar erkenning dan? Als de mensheid op het spel staat, is erkenning van elk mens als mens een niet te veronachtzamen behoefte, die politiek, vrijheid en handelen verplichtend beperkt.⁸²

Negatieve waarde van politiek

De posities van Aristoteles, Hobbes, Rousseau, Schmitt en Arendt hebben uiteenlopende toepassingen van het begrip politiek naar voren gebracht. Deze toepassingen kunnen niet los gezien worden van de context waarin ze zijn gepresenteerd. Aristoteles schreef zijn politieke filosofie in de nadagen van het stadsstaat Athene. In zijn filosofie komt dit tot uitdrukking in de bedreiging die een onbegrensde economie met zich meebrengt voor de politieke eenheid. Hobbes leefde onder de dreiging van burgeroorlogen. Zijn absolute soeverein dient de samenleving als

⁷⁷ Arendt (1965), pagina 81

⁷⁸ Deze kritiek is gebaseerd op de veronderstelling, dat mensen kunnen oordelen zonder vooroordelen. Hoe kan een persoon de bijzondere gebeurtenis classificeren als geval van het uitzonderlijk, zonder hierbij een vooroordeel te hanteren over wat het uitzonderlijk is? Deze veronderstelling wordt onder andere bekritiseerd door de hermeneutiek. Het onderscheid tussen norm en vooroordeel is hierbij van belang.

⁷⁹ Arendt (1970), lezing 7

⁸⁰ Arendt (1965), pagina 147, gebaseerd op Kants theorie van esthetische oordelen en niet op zijn moraalfilosofie

⁸¹ Dit argument volgt een inductie-redenering, met de daarbij behorende problemen. Deze problemen hebben te maken met de rechtvaardiging voor het accepteren van algemene conclusies op basis van observaties van particuliere gebeurtenissen en de hiervoor noodzakelijke tussenschappen (Hume's dilemma). Voor een uitwerking van deze problemen verwijs ik naar Bonjour (2002), hst 4.

⁸² Ik verwijs voor deze en andere kritiek op de politieke filosofie van Arendt naar de uitgebreide literatuur die over haar is verschenen.



geheel te behoeden voor deze dreiging. Rousseau stond aan de vooravond van de Franse Revolutie. Hij stelt dat het verval van een samenleving tegengegaan kan worden. Een samenleving waarin de algemene wil van burgers regeert, is de beste remedie. Schmitt schreef zijn politieke betoog in het Interbellum. Het liberalistische pluralisme bedreigt de politieke eenheid van de staat en tast het soevereine oordeelsvermogen aan. In de categorie vriend-vijand hervindt de staat haar politieke oordeelsvermogen. Het werk van Arendt staat in het teken van de verschrikkingen van de Holocaust en het totalitarisme. De erkenning van de mens als mens is volgens haar alleen mogelijk in de publieke ruimte, waarin mensen in vrijheid politiek kunnen oordelen. Wederom blijkt dat politiek geen eenduidig begrip is. Het begrip politiek ontwikkelt zich door de tijd heen, waardoor zijn reikwijdte inderdaad niet volledig eenduidig is vast te stellen. Aangezien de inhoudelijkheid van de politieke filosofieën verandert, verwijst het begrip politiek naar verschillende werkelijkheden. Het ideale bestuur van de stadsstaat van Aristoteles lijkt niet op de absolute soeverein van Hobbes, die vervolgens door Rousseau van zijn absolutisme wordt ontdaan. De onderscheidende vriend-vijand categorie van Schmitt komt niet terug bij Arendt, die het belang van de publieke ruimte centraal stelt. Toch biedt het begrip politiek een ankerpunt in de stroom van ontwikkelingen in een samenleving. Welke gemeenschappelijkheid is herkenbaar in deze politieke filosofieën?

Politiek onderscheidt zich van het sociale in het bindende karakter van politiek voor de samenleving als geheel. Politiek onderscheidt zich van economie in de gerichtheid op het gemeenschappelijke in plaats van op het persoonlijke belang. Politiek overstijgt het persoonlijke belang, maar sluit het tevens in. Politiek valt niet samen met de staat, maar is er wel sterk meer verbonden. Politiek is er voor en van de burgers. Het begrip politiek komt echter het meest duidelijk naar voren als onze gemeenschappelijke menselijke wereld op het spel staat. Dit gegeven komt in de politieke filosofieën naar voren. De filosofen zetten zich allen af tegen politieke ontwikkelingen in hun tijd en zetten hier een ideologische politieke filosofie tegenover. Politiek verwijst dan naar de verschillende maatschappelijke ordeningen, waarin menselijk handelen vorm krijgt en onze gemeenschappelijke wereld, waarin verschillende mensen met verschillende belangen samenleven, behouden blijft. Met name in uitzonderlijke situaties, zoals het verval van de stadstaat bij Aristoteles, de burgeroorlog bij Hobbes, de toenemende uitbuiting van bezitlozen bij Rousseau, de opkomst van het politiek pluralisme bij Schmitt en van het totalitarisme en de massamaatschappij bij Arendt is het volgens hun analyse nodig dat nieuwe maatschappelijke ordeningen tot stand komen. Het lastige hierbij is de vraag waarop een dergelijke maatschappelijke ordening gebaseerd is.

De basis van de politiek filosofen kan begrepen worden vanuit het onderscheid tussen positieve en negatieve waarden.⁸³ Positieve waarden, zoals vrijheid en gelijkheid, die in deze politieke filosofieën tot uitdrukking komen, zijn ideologisch van aard en dienen als heuristisch principe. Ze zijn echter niet geschikt om een samenleving mee te verenigen. Immers, de meningen over welke inhoud het goede leven en vrijheid hebben, lopen sterk uiteen. Met positieve waarden kunnen mensen uiting geven aan hun uniciteit. Negatieve waarden, zoals onrechtvaardigheid en voorkomen van dwang, zijn wel geschikt als bindmiddel van een samenleving. Negatieve waarden geven niet aan hoe een maatschappelijke ordening eruit moet zien, maar sluiten uit wat tot die ordening zou moeten behoren. Met negatieve waarden kunnen mensen uiting geven aan hun gelijkheid. Positieve waarden zijn echter niet gelijk aan negatieve waarden. De volgende voorbeelden⁸⁴ illustreren dit onderscheid. De positieve formulering 'gij zult niet doden' is niet gelijk aan de negatieve formulering 'respect voor menselijk leven'. Hetzelfde geldt voor de positieve waarde 'recht op eigendom' tegenover de negatieve formulering 'niet stelen'. De waarde van politiek blijkt dus in uitzonderingssituaties, momenten waarop onze gemeenschappelijke wereld op het spel staat, te herkennen aan het centraal stellen van negatieve waarden. Bij Aristoteles is vriendschap de positieve waarde, onrechtvaardigheid zijn centrale negatieve waarde. Hobbes ontdoet zich van het teleologische wereldbeeld en stelt het voorkomen van slachtoffers door burgeroorlog, het voor-

⁸³ Procee (1991), pag 118, gebaseerd op Kant en Van Dongen

⁸⁴ Ontleend aan Procee (1991)



komen van geweld centraal. Rousseau ordent zijn maatschappijvisie rondom de negatieve waarde voorkomen van uitbuiting. Schmitt kent aan het vijandbegrip een ordende functie toe. Arendt zet zich af tegen terreur en geweld. Het begrip politiek laat zich dus dubbelzinnig begrijpen. Over de ideologische inhoudelijkheid van politiek verschillende de filosofen van mening. De gemeenschappelijkheid van het politieke handelen ligt echter niet in hetgeen mensen nastreven. De gemeenschappelijkheid van het politieke handelen ligt in negatieve waarden, die pas in uitzonderingssituaties een rol spelen. Het begrip politiek is van belang als onze gemeenschappelijke menselijke wereld op het spel staat.

Het onterecht gelijkstellen van positieve waarden aan negatieve draagt bij aan het ambigue karakter van het begrip politiek. Daarnaast geeft het verbinden van negatieve waarden aan het kwade doen een negatieve betekenis aan het begrip politiek. Onrechtvaardig handelen, dwang door staatshoofden en machtmisbruik als voorbeelden van het kwade doen heeft zijn weerslag op het begrip politiek. De filosofen geven in hun politieke analyse uiting aan een vorm van wantrouwen tegenover de dominante politieke opvatting uit hun tijd en stellen hier hun normatieve ideologieën tegenover. Vanuit dit inzicht is de stap naar een negatieve betekenis van het begrip in de organisatietheorie niet zo groot meer. In het volgende hoofdstuk komt deze verwarring tussen negatieve waarden en het kwaad in de organisatietheorie eveneens aan bod.



3. Politiek in organisaties

Om te kunnen begrijpen, waarom politiek als begrip in de organisatiekunde een negatieve betekenis kan krijgen, was het van belang om te achterhalen wat politiek betekent. Na een lezing van politieke filosofieën viel op dat het begrip politiek vooral naar voren komt als onze gemeenschappelijke menselijke wereld op het spel staat. Als organisaties vooral gericht zijn op het continueren van hun eigen belang, is het niet verbazingwekkend dat politiek geen thema is in de organisatie-theorie. De gemeenschappelijke menselijke wereld ligt klaarblijkelijk buiten de scope van de organisatie-theorie. Dit maakt echter nog niet duidelijk, waarom politiek in de organisatiecontext een negatieve betekenis heeft. Schrijvers, Senge, Morgan, Mintzberg en Schönbeck gaan in op deze negatieve betekenis.

Schrijvers: Politiek en de rat

Schrijvers bedient zich, zeer verrassend, niet van neutrale noch van brave taal. Hij gebruikt 'rattentaal'. Met termen als hufterigheid, zakkenvullerij, streken en gekonkel introduceert hij een taalspel in de organisatie-theorie, waarmee hij een kant van organisaties belicht die zich voorheen in het duister bevond. Hiermee bekritiseert hij de 'kwakzalvende goeroes' van de populaire management literatuur. De brave taal en de brave modellen, die de kwakzalvers gebruiken, zorgen er volgens Schrijvers niet voor dat organisaties ook braver worden. Organisaties zijn geen paradijselijke, humane verblijfplaatsen. De brave modellen en de rattenpraktijken staan recht tegenover elkaar. Schrijvers beveelt aan om 'te stoppen met het persen van de alledaagse praktijk door brave mallen'⁸⁵ en introduceert zijn rattenmetafoor.

De rat is een opportunist die in het verborgene opereert en niet als rat herkenbaar is. Schrijvers noemt verschillende machtsbronnen, die een rat ter beschikking staan. Iedereen kan over deze 'treitermogelijkheden' beschikken. De rat echter beheerst een subtiel gevoel van timing, voor het inzetten van de juiste treitermogelijkheid op het juiste moment. Het meest onverwachte moment is het beste moment. Naast onzichtbaarheid kenmerkt zich de rat dus ook door onvoorspelbaarheid. De rat beseft dat de organisatie een arena is, waar 'relatief autonome eenheden' samenwerken als dat tot wederzijds voordeel leidt en elkaar tegenwerken waar meer persoonlijke winst te halen valt. En omdat mensen altijd in ketens van afhankelijkheid leven, zal rattengedrag lonen.

Waarvoor is *Hoe word ik een rat* eigenlijk een pleidooi? Schrijvers pleit er duidelijk niet voor dat iedereen na het lezen van zijn boek rattengedrag gaat vertonen, maar dat zijn lezer aandacht krijgt voor het kwaadaardige en irrationele in de organisatiepraktijk. De rat staat symbool voor deze organisatiepraktijk, die in het boek van Schrijvers tot leven komt. Toch kenmerkt de rat zich niet alleen door kwaadaardigheid en irrationaliteit. De wijze waarop hij zijn tactiek op onvoorspelbare wijze inzet, heeft een vorm van rationele, doordachte rebellie in zich. In de rat-metafoor ontkiemt impliciet een vernieuwende zoektocht naar 'de doorgaande stroom van de gebeurtenissen', waarin zich de ware politiek bevindt.⁸⁶ We kunnen niet aan rattengedrag ontkomen, maar we kunnen wel ons bestaan in organisaties, met inbegrip van de schaduwkanten ervan, beter begrijpen. Waar Schrijvers recht aan wil doen is de onvoorspelbaarheid van onze existentie, ook als die met kwaadaardigheid gepaard gaat.

Senge: Openheid zonder politiek gedoe

Senge stelt in *De vijfde discipline* dat lerende organisaties blijvend concurrentievoordeel kunnen behalen, als ze continu lerende sneller kennis verwerven en verbeteringen doorvoeren. Het vermogen om te leren kan een organisatie alleen verwerkelijken in een klimaat van openheid, want 'zonder openheid is het in het algemeen onmogelijk om het spelletjes spelen, dat zo wijd verbreid

⁸⁵ Schrijvers (2002), pag 18

⁸⁶ Schrijvers (2002), pag 154, in *Het wilde vlees* werkt Schrijvers het thema van het existentiële van ons bestaan verder uit



is in de meeste organisaties, uit te roeien. Met visie en openheid samen kunnen het politieke gedoe en de spelletjesspelerij bestreden worden⁸⁷.

In een politieke omgeving is het ‘wie’ belangrijker dan het ‘wat’. [...] Er zijn altijd ‘winners’ en ‘verliezers’, mensen die hun macht vergroten en mensen die hun macht verliezen. De macht is er geconcentreerd en wordt met willekeur gebruikt. De ene persoon kan over het lot van de andere beslissen, en er is geen verhaal mogelijk. Willekeurige machtsuitoefening is de kern van autoritair gedrag – in die zin is een politieke omgeving dus een autoritaire omgeving, ook als degenen die de macht bezitten geen officiële autoriteit hebben. [...] Zolang er organisaties bestaan, zal er politiek bedreven worden. Toch willen maar weinig mensen leven in een organisatie die verziekt is door politiek gedoe en spelletjesspelerij. Daarom zal een prototype van een lerende organisatie het ‘gegeven’ van het politieke machtsspel in de organisatie als eerste aanpakken.⁸⁸

Het advies van Senge is dat een organisatie met het vormen van een gemeenschappelijke visie ontkomen kan aan het irrationele politieke gedoe. Mensen hebben dan volgens hem iets meer dat motiveert dan eigenbelang. Pas als de medewerkers ‘in een kring gaan zitten en gaan praten over wat echt belangrijk voor hen is’⁸⁹ ontstaat er een sfeer van vertrouwen en openheid. Het fundament van de politieke organisatie brokkelt in deze sfeer af. Senge vermeldt in een voetnoot dat hij de term politiek gebruikt met de negatieve klank, die hij ‘tegenwoordig veelal heeft’. Hij realiseert zich wel dat deze negatieve betekenis er oorspronkelijk niet was. Niettegenstaande deze constatering, neemt hij de negatieve betekenis van politiek wel over. Andere ermee verbonden begrippen, als macht en autoriteit, vallen hetzelfde lot ten deel. In een notendop is politiek het nastreven van eigenbelang, willekeur, machtsmisbruik, leidt tot gedoe, verziekt de sfeer en verhindert de organisatie in het halen van concurrentievoordeel.

Senge gebruikt de negatieve betekenis van politiek om zijn eigen theorie een positieve betekenis mee te kunnen geven; hij zet zich duidelijk af tegen het verschijnsel politiek in organisaties. Hij onderschrijft hiermee de negatieve betekenis ervan. Schrijvers zou Senge classificeren als een ‘kwakzalvende goeroe’ die zijn model met brave taal aan de man brengt.

Morgan: Politiek als metafoor

In *Beelden van organisatie* pleit Morgan voor het gebruiken van metaforen. De werkelijkheid van organisaties met een metafoor beter begrepen kan worden. Aangezien elke metafoor slechts een deel van de werkelijkheid van organisaties blootlegt, presenteert hij meerdere metaforen. De politieke metafoor legt de nadruk op ‘de verschillende belangen, conflicten en machtspelletjes’ die in organisaties een rol spelen.⁹⁰ Morgan gaat in op de betekenis van politiek in de organisatie context. In de organisatie als politiek systeem staan begrippen als macht, gezag en conflict centraal. Organisaties zijn ‘in wezen politiek georiënteerd in die zin, dat er wegen moeten worden gevonden om orde en regelmaat te scheppen tussen mensen die potentieel verschillende en soms zelfs tegengestelde belangen hebben’⁹¹. De verscheidenheid aan belangen tussen mensen brengt spanning en conflict met zich mee. De politieke metafoor kan verduidelijken hoe in de organisatiepraktijk deze conflicten opgelost worden.

De meeste werknemers in een organisatie geven privé grif toe, dat ze in de organisatie vaak te maken hebben met ‘intrigeren en profiteren’, waarmee diverse mensen proberen bepaalde belangen te dienen. Daarover wordt in het openbaar weinig gesproken. De veronderstelling dat organisaties rationele ondernemingen zijn, waarin de werknemers een gemeenschappelijke doel nastreven, verdraagt niet dat men spreekt over een politieke motief of dat men daaraan het handelen toeschrijft. Kortom, politiek wordt gezien als een vies woord.⁹²

⁸⁷ Senge (1990), pag 266

⁸⁸ Senge (1990), pag 265

⁸⁹ Senge (1990), pag 268

⁹⁰ Morgan (1986), pag 14; Ik beperk mij tot de politieke metafoor, hetgeen een ongenueanceerd beeld geeft van de kracht van Morgan's werk

⁹¹ Morgan (1986), pag 138

⁹² Morgan (1986), pag 138



Morgan vervolgt dat hij deze houding ten opzichte van politiek betreurt, omdat hiermee genegeerd wordt dat politiek een wezenlijk onderdeel is van het organisatorische bestaan. Volgens hem kan politiek een middel zijn, om de uit verschillende belangen voortkomende conflicten te beslechten. In het beslechten van conflicten en het realiseren van persoonlijke of gemeenschappelijke belangen, speelt macht⁹³ een belangrijke rol. De machtsverhoudingen in een organisatie zijn dan bepalend voor de wijze waarop de belangenconflicten opgelost worden. Morgan biedt met zijn metafoor een methode om deze machtsverhoudingen te analyseren, zichtbaar en bespreekbaar te maken. Politiek is een belangrijk aspect in de organisatiepraktijk, omdat het organisatorisch handelen altijd gebaseerd is op belangen. Hij verklaart de negatieve betekenis van politiek in de organisatietheorie als volgt:

In plaats van de politieke metafoor te gebruiken om te komen tot nieuw inzicht en begrip dat ons kan helpen om te gaan met gespreide belangen, misbruiken we de metafoor als een werktuig om onze eigen belangen te bevorderen. [...] Dit [laatste] gebruik van de metafoor zaait wantrouwen en doet het denkbeeld postvatten dat organisatie een spel is waarbij winnaars en verliezers elkaar in evenwicht moeten houden. Hoewel het tot op zekere hoogte waar is dat veel organisaties worden overheerst door concurrerende relaties, is het gevolg hiervan, dat er weinig ruimte overblijft voor echte openheid en samenwerking. Door een dergelijke denktrant verliest men de meer gangbare gevolgen van de politieke metafoor uit het oog, zoals de visie van Aristoteles over de politiek als constructieve kracht bij het scheppen van sociale orde.⁹⁴

Morgan presenteert een veel genuanceerder beeld van het begrip politiek in de organisatiecontext dan Senge. Beiden erkennen de negatieve betekenis van het begrip politiek, maar Morgan maakt duidelijk dat politiek inherent aan het karakter van organisaties is. Met het negeren van deze werkelijkheid, blijft volgens Morgan en Schrijvers een belangrijk aspect van politiek in organisaties onzichtbaar. Senge en Schrijvers beperken politiek tot 'een spel', waarin het verwerven, behouden en gebruiken van macht en invloed nadrukkelijk op de voorgrond treden. Morgan combineert het machtsspel, het politieke gedrag, met een normatieve opvatting van politiek. Deze normatieve opvatting is gebaseerd op de betekenis, zoals die door Aristoteles is gehanteerd. Politiek staat dan voor de wijze waarop het goede samenleven binnen de context van een organisatie vormgegeven kan worden. Morgan gaat voorbij aan het probleem dat de organisatie selectief is in wiens goede leven verwerkelijkt wordt. Dit gebeurt veelal op zeer geordende en gestructureerde wijze. Politiek gedrag door 'ratten' lijkt deze orde tegelijkertijd te beschermen en aan te tasten.

Mintzberg: politiek als organisatieziekte

Mintzberg hanteert het begrip politiek in *On management* op twee manieren. De politieke organisatie staat voor een bepaald ideaaltypen organisatievorm. Mintzberg noemt dit configuraties. De politieke configuratie plaatst hij als laatste in een bestaanscyclusmodel⁹⁵ van organisaties. In dit model staat politiek voor de intrinsieke kracht, waarmee een organisatie van de ene configuratie naar de andere kan transformeren. Door machtsinvloeden in een organisatie kan de structuur van een organisatie veranderen. De overgangsfase van de ene configuratie naar de andere kenmerkt zich door wanorde en desintegratie. Mintzberg noemt deze machtsinvloed politiek. Hij presenteert politiek als naar buiten gerichte krachten tegenover ideologie, die naar binnen gericht is. Ideologie is op samenwerking gericht; politiek is als tegenwerkende kracht op wedijver gebaseerd.⁹⁶

⁹³ Morgan (1986), Morgan noemt de definitie van Robert Dahl (macht als het vermogen een ander te bewegen iets te doen, wat hij of zij anders niet gedaan zou hebben) als de meest gehanteerde in de organisatietheorie, pag 154.

⁹⁴ Morgan (1986), pag 194-195

⁹⁵ Mintzberg (1989), pag 284-302

⁹⁶ Vergelijk Van Dongen ea (1996), die ideologie zetten tegenover ethiek. Het verwarren van positieve en negatieve waarden-formuleringen genereert dubbelzinnigheid. Wanneer de ideologische opvattingen de ethische negatieve waarden verkrachten, is er sprake van sociale desintegratie, pag 244. Deze tendens is tegengesteld aan hetgeen Mintzberg betoogt. Ik verwijs naar het begrip negatieve waarden, die eveneens makkelijk verward worden met het doen van het kwaad, waarmee ik Hoofdstuk 2 heb afgesloten. Ik ga hiermee voorbij aan de kritiek, die op deze postmoderne opvatting mogelijk is.



De ideologie levert in een organisatie de kracht voor samenwerking, collegialiteit en eenheid van opvatting. De leden ervan zetten voor de goede zaak ‘samen de schouders eronder’. Het woord ideologie verwijst naar een rijke en unieke organisatiecultuur die een sterke band smeed tussen de organisatie en haar leden. [...] Een ideologie zorgt ervoor dat men de blik op de organisatie zelf richt, in plaats van te kijken naar wat vergelijkbare organisaties doen. [...] Maar is een ideologie nu wel altijd zoiets geweldigs? [...] De naar binnen gerichte druk leidt op den duur tot een implosie. [...] Teveel hiervan doet de organisatie het contact met haar omgeving verliezen, waardoor ze in zichzelf opgesloten raakt.⁹⁷

De politiek vertegenwoordigt binnen een organisatie de competitiekracht van conflicten en confrontaties. De leden trekken allemaal hun eigen kant uit om er zelf beter van te worden. ‘De anderen’ lopen ons voor de voeten. Alle configuraties of combinaties kunnen doortrokken raken van politiek, waardoor besmetting en splijting wordt verergerd. [...] Politiek schijnt binnen organisaties een natuurlijker kracht te zijn dan ideologie. Organisaties die aan hun lot worden overgelaten lijken gemakkelijk uiteen te worden gerukt. [...] We hebben dus, in tegenstelling tot de ideologie als iets dat ogenschijnlijk alleen maar goed is, politiek als kracht van het kwade. Maar is dat wel zo? [...] Als die [andere in organisatie werkende krachten] zich allemaal verenigen en de overhand krijgen [...] kon ironisch genoeg de politiek wel eens als enige kracht overblijven om de noodzakelijke verandering door te voeren. De organisatie moet dan, om zich te kunnen aanpassen, eerst uiteen worden getrokken.⁹⁸

Deze eerste opvatting van politiek is productief van aard. Zonder deze politieke invloed kan een organisatie zich niet aanpassen aan haar omgeving en is, volgens de aanname van het model, ten dode opgeschreven. Toch lijkt bij Mintzberg een negatieve opvatting van politiek te overheersen. Als in een organisatie het ‘bekvechten’ overheerst, is er onvoldoende aandacht voor het maken van producten en verlenen van diensten. Hoe ziet Mintzberg’s politieke configuratie eruit?

Centraal in de politieke configuratie staat het idee, dat politiek de coördinatie in een organisatie aantast. In deze tweede betekenis beschouwt Morgan politiek als ‘een soort organisatieziekte’⁹⁹; het kan gezonde processen aantasten en als een soort koorts als signaal dienen voor grotere gevaren. Mintzberg onderscheidt politiek als illegitieme vorm van andere invloedssystemen als gezag, ideologie en deskundigheid, die wel legitiem zijn. Politieke macht is illegitiem, omdat het niet formeel is vastgelegd, gericht is op persoonlijke belangen en tot verdeeldheid en conflicten leidt. Naast de disfunctionele invloed van politiek schenkt Mintzberg ook aandacht aan het functionele karakter van politiek. Politiek kan ervoor zorgen dat een bepaald vraagstuk van meerdere kanten wordt belicht en ingebrachte standpunten van argumenten wordt voorzien. Dit kan de dominante ideologie of hiërarchie doorbreken. Gevestigde belangen, die noodzakelijke veranderingen tegenhouden, kunnen door politieke systemen doorbroken worden. Politiek kan er tevens voor zorgen dat een ‘stervende’ onderneming sneller aan haar einde komt, waardoor zo weinig mogelijk middelen worden verspild. Mintzbergs oordeel over de politieke organisatie is duidelijk:

Hoewel ik persoonlijk niet zo enthousiast ben over politiek in organisaties en niet in een politieke organisatie zou willen leven, aanvaard ik wel dat deze configuratie evenals de andere in een samenleving vol organisaties belangrijke rollen kan spelen; ik hoop ook de lezer daarvan te hebben overtuigd. Organisatiepolitiek mag ons dan irriteren, ze kan ons ook van dienst zijn.¹⁰⁰

Uit de posities van Schrijvers, Senge, Morgan en Mintzberg komt wederom naar voren dat politiek een lastig te vatten begrip is. Duidelijk is wel dat politiek in de organisatiecontext een overwegend negatieve betekenis heeft. Mintzberg benoemt dit treffend de kracht van het kwade. Opvallend hieraan is dat politiek in organisaties geassocieerd wordt met het onzichtbaar nastreven van eigenbelang en politiek in de samenleving geassocieerd wordt met het zichtbaar verdedi-

⁹⁷ Mintzberg (1989), pag 275-278

⁹⁸ Mintzberg (1989), pag 279-280

⁹⁹ Mintzberg (1989), pag 239

¹⁰⁰ Mintzberg (1989), pag 255



gen van het gemeenschappelijk belang. Klaarblijkelijk is het inherent aan de organisatie dat persoonlijk belang veronachtzaamd wordt, terwijl in een samenleving dit persoonlijke belang wel recht gedaan wordt. De constatering dat de waarde van politiek het meest duidelijk naar voren komt als onze gemeenschappelijke menselijke wereld op het spel staat, lijkt in de organisatiecontext niet op te gaan. Onzichtbaarheid overheerst.

Schönbeck: politiek op de informele ventweg

Schönbeck gaat in *Oneerbiedige wijsbegeerte van het management* in op de onzichtbare gelaagdheid van informele organisaties. Hij stelt dat deze onzichtbaarheid, waarin hufters en pummels functioneren, niet toevallig is maar onderdeel van een strategie. Deze onzichtbaarheid houdt de onmondigheid van medewerkers in stand. De organisatie kan hier baat bij hebben als zij bestaande machtsverhoudingen wil behouden. Schönbeck vraagt zich af of het wel mogelijk is om humanitaire aspecten, zoals mondigheid en zelfbewustzijn van medewerkers, in de organisatie gewicht mee te geven. Politiek in organisaties verplaatst zich langs een ‘informele ventweg’.

Schönbeck kent twee betekenissen toe aan het begrip politiek. De eerste betekenis van politiek is ‘de macht over anderen in coöperatie’. In het sociale verband, dat de organisatie is, bestaat er een tegenstrijdigheid met het begrip humaniteit, waaronder hij ‘de macht van een individu over zichzelf’¹⁰¹ verstaat. In organisaties is er nauwelijks sprake van humaniteit, de medewerkers zijn onmachtig. De frustraties, die hieruit voortkomen, komen tot uitdrukking in de informele en onzichtbare organisatie. In deze onzichtbare organisatie speelt de tweede betekenis van politiek een belangrijke rol.

Indien het begrip samenleving in een bredere betekenis wordt opgevat dan die van nationale en internationale gemeenschappen en indien politiek opgevat wordt als het op gezaghebbende wijze toebedelen van waarden voor en namens de samenleving kan ook binnen bedrijven van politiek worden gesproken. Los van de inhoudelijke kant kan men vervolgens naar de procedurele kanten van de besluitvorming kijken en die vergelijken met procedures die in de politiek niet ongewoon zijn. Politieke systemen worden dan grofweg gekenmerkt door actieve en passieve begrippen. Onder actieve kunnen genoemd worden: censuur, excommunicatie, procedurele manipulatie, dwingelandij en schrikbewindvoering. Onder passieve kunnen onder meer genoemd worden: laksheid, gekonkel, onwil, willekeur, afmatings- en uitputtingstechnieken. Het gaat hier om een keur aan handelingstechnieken, waarvan de hantering tot de hoogste graad van professionaliteit beoefend wordt. Voor zover het omgekeerde al niet geldt, namelijk dat iemand pas professioneel is als hij deze technieken in zijn vingers heeft. Politieke systemen hebben zo hun eigen waarden en toegangsdeuren. Wil men met iemand uit een politiek systeem praten, dan is men genoopt binnen dat politieke systeem te blijven of er intrede in te doen.¹⁰²

Als de medewerker eenmaal zijn intrede in het politiek systeem heeft gedaan, is het zeer lastig hier nog uit te treden. Het politieke systeem vermindert de ruimte waarin bewuste keuzes gemaakt kunnen worden. ‘Zij stuurt en stabiliseert het intermenselijke verkeer en schakelt bewustwordingsprocessen uit’. Het is het werkterrein van de rat van Schrijvers. Deze politieke systemen zijn niet voorbehouden aan organisaties, ook in de politiek zijn deze technieken toegepast. Omdat de waarden, die door de politiek verdeeld worden, volgens Schönbeck veel abstracter van aard zijn, is manipulatie in de politiek veel herkenbaarder dan in het bedrijfsleven. Toch is het leven in organisaties niet geheel ondoorzichtig. Er valt volgens Schönbeck niet te ontkomen aan de maatschappelijk groei van zelfbewustzijn. Elke medewerker neemt deze maatschappelijke ontwikkeling mee als hij de deuren van de organisatie binnenloopt. Een organisatie, die dit zelfbewustzijn en deze mondigheid onderdrukt met middelen als manipulatie, zal uiteindelijk ten onder gaan. Een organisatie, die deze humanitaire aspecten wel erkent, zal begrippen als ‘doel, mid-

¹⁰¹ Schönbeck (2001), pag xxi

¹⁰² Schönbeck (2001), pag 222



delen en sturing opnieuw moeten definiëren in een maatschappelijk context'. De machtsverhouding van het beheer van de organisatie ten opzichte van het personeel staat dan ter discussie.

In tegenstelling tot Mintzberg stelt Schönbeck dat de onzichtbare, informele organisatie waarin politiek handelen overheerst, veelal wel legitiem van aard is. Het bestaan ervan bewijst dat het goedkeuring heeft van de machthebbers. De machthebbers hebben er baat bij. Schönbeck stelt net als Schrijvers, dat deze strategie- en besluitvorming binnen organisaties nog nauwelijks onderzocht is. De onzichtbaarheid ervan maakt het lastig er geldige afspraken over te doen. Het afdoen als negatief en immoreel verschijnsel, houdt het juist in stand.

Eenkennigheid van politiek

Schrijvers, Morgan, Mintzberg en Senge presenteren het begrip politiek op negatief geladen, eenkennige¹⁰³ wijze. Een begrip kan zowel positief eenkennig als negatief eenkennig gebruikt worden. Schönbeck wijst op de positieve variant. Hij verstaat hieronder dat iemand met eenkennige begrippen als integriteit en solidariteit 'goede sier kan maken en een gezag verwerft waarmee hij anderen als het ware de mond kan snoeren'¹⁰⁴. Deze positieve variant stelt echter niet in staat om te kunnen begrijpen waarom politiek een negatieve betekenis heeft. Kan gesteld worden dat eenkennige begrippen ook een negatieve lading kunnen hebben? Onze taal voorziet in voldoende voorbeelden, zoals de begrippen discriminatie en autoriteit. Positief geladen eenkennige begrippen zijn op de spreker zelf van toepassing. Negatief geladen eenkennige begrippen zijn juist op de ander van toepassing, niet op zichzelf. Niemand zegt graag van zichzelf dat hij discrimineert, autoritair is of dat hij van politieke spelletjes houdt. De uitspraak 'jij discrimineert' is er veelal op gericht iemand buiten spel te zetten. Met het toepassen van eenkennige begrippen, sluit iemand andere beschrijvingsmogelijkheden van de werkelijkheid en reflectie op het begrip uit. Politiek staat in negatieve zin tegenover andere eenkennige, positief geladen begrippen als democratisch en deugdzaamheid. Het herkennen van een eenkennig gebruik van begrippen, hetzij positief of negatief, verlegt de aandacht naar bestaande machtsverhoudingen van de maatschappelijke ordening binnen organisaties. Tevens stelt het in staat om niet alleen de neutrale werkelijkheid, maar ook de schaduwkanten van het leven in organisaties beter te kunnen begrijpen.

Politiek gedrag wordt door de organisatietheoretici als onwenselijk gekwalificeerd. De uitspraak 'jij bedrijft politiek' in de organisatiecontext heeft een negatieve, eenkennig lading. Het verwijst volgens Schrijvers naar rattengedrag. Volgens Senge tast politiek gedrag de openheid in organisatie aan. Morgan wijst op de conflicten en spanningen die politiek gedrag oproepen. Mintzberg onderscheidt een functionele en disfunctionele invloed van politieke systemen, maar noemt ze eveneens een organisatieziekte. Volgens Schönbeck schakelen politieke systemen bewustwordingsprocessen uit. Wat kan uit deze negatieve betekenis van het begrip politiek opgemaakt worden? Duidelijk is dat deze organisatietheoretici een ideaalbeeld van de organisatie hebben, waarin politiek gedrag niet thuishoort. De gemeenschappelijke menselijke wereld binnen organisaties staat op het spel als politiek gedrag de ruimte krijgt. Wat negeren zij als zij het begrip politiek als vanzelfsprekend negatief eenkennig toepassen? Het vorige hoofdstuk is afgesloten met het inzicht dat het nastreven van negatieve waarden makkelijk verward kan worden met het doen van het kwaad. Deze verwarring vindt zijn neerslag in een negatieve betekenis van het begrip politiek. De uitspraak 'jij bedrijft politiek' geeft uiting aan het doen van het kwaad. Dat het begrip politiek echter de negatieve waarde 'voorkomen van machtsmisbruik' met zich meebrengt, kan worden genegeerd omdat het begrip politiek negatief eenkennig wordt gebruikt.

De opvattingen van Aristoteles, Hobbes, Rousseau, Schmitt en Arendt naast die van Schrijvers, Morgan, Mintzberg, Senge en Schönbeck brengen openheid in het begrip politiek aan. Deze openheid brengt echter met zich mee dat het begrip politiek lastig te vatten is. Bevindt het zich in het midden van de negatieve en positieve geladenheid? Toch is begrijpen van politiek niet onmogelijk. Juist uit deze beschrijvingen blijkt de macht van het begrip politiek. Het begrip politiek is niet los te zien van de beelden die ze oproept. Zoals Le Bon prachtig heeft gezegd: 'De slechtst

¹⁰³ Gebaseerd op Schönbeck, pag 26, zie ook Hst 1 van deze verkenning

¹⁰⁴ Schönbeck, pag 26



gedefinieerde woorden werken vaak het best.[...] Ze wekken in de ziel overweldigende en onduidelijke beelden op, maar juist hun vervlakkende vaagheid verhoogt hun geheimzinnige macht¹⁰⁵. Het begrip politiek spreekt tot de verbeelding en opent nieuwe toepassingmogelijkheden, gezien zijn ongrijpbare aard. De organisatorische wereld staat open voor het begrip politiek.

¹⁰⁵ Gustave le Bon door Schönbeck vertaald, pag 278



4. Ruimte voor politiek

In deze verkenning stond de vraag centraal, waarom het begrip politiek in de organisatietheorie een negatieve betekenis heeft. Na het lezen van *Hoe word ik een rat* van Schrijvers, ligt de conclusie voor de hand, dat er wel een politieke ruimte in organisaties is, maar dat zich hierin het kwaad manifesteert. Deze betekenis staat in schril contrast met die van politiek filosofen, zoals Arendt. Zij stelt dat een politieke ruimte nodig is voor de uitoefening van de meest zuivere menselijke vermogens. Arendt beargumenteert de negatieve betekenis van het begrip politiek. In onze moderne samenleving is de aard van het politieke domein veranderd. Niet langer staan de belangen van de gemeenschappelijke wereld centraal, de economische belangen en rijkdom staan centraal. Politiek is dan een functie van de samenleving. Een negatieve betekenis van het begrip politiek is onder die omstandigheden niet verbazingwekkend. Immers, als de politiek via wetgeving de rijkdom van enkelen herverdeelt onder de burgers, krijgt politiek de betekenis van begrenzer van economische groei, persoonlijke rijkdomaccumulatie en persoonlijke vrijheid, zeker in de ogen van de rijken. Dit biedt echter nog onvoldoende verklaring voor de politieke spelletjes, die Schrijver beschrijft. Waarom is politiek te verbinden met het kwaad, als mensen op ondoorzichtige wijze hun eigenbelang nastreven? De vraag, waarom het begrip politiek een negatieve betekenis heeft, is daartoe in deze filosofische verkenning benaderd vanuit het uitgangspunt, dat het begrip politiek extensibel van aard is. De eerste stap in deze verkenning was het achterhalen wat politiek betekent in de politieke filosofie. Een gemeenschappelijke grond toont zich. De waarde van het begrip politiek toont zich in de uitzonderingssituatie, wanneer onze gemeenschappelijke wereld op het spel staat. De tweede stap ging in op de negatieve betekenis van politiek in de organisatiecontext. De gemeenschappelijke grond splitste zich in een negatieve en positieve eenkennigheid. Een antwoord op de vraag, waarom het begrip politiek in de organisatietheorie een negatieve betekenis heeft, kan herleid worden naar het vervagende onderscheid tussen het publieke en private domein.

Eerste stap: Politiek als onze gemeenschappelijke wereld op het spel staat

Aan de hand van de posities van Aristoteles, Hobbes, Rousseau, Schmitt en Arendt ontstond een breder inzicht in de reikwijdte van het begrip politiek. Bij Aristoteles is politiek gericht op het goede leven van zijn burgers. In het politieke domein overleggen burgers over de rechtvaardige verdeling van de middelen waarmee het goede leven voor een ieder bereikt kan worden. In het overleg met elkaar ontstaat het oordeel over goed en kwaad; zonder de publieke sfeer kan de mens dit vermogen van spreken onder gelijken niet verwerklijken. Hobbes en Rousseau beschrijven hoe een politieke staat middels een sociaal contract ontstaat. Het motief voor de totstandkoming van de politieke staat verschilt bij deze twee filosofen. Hobbes betoogt dat de mensen in de politieke staat kunnen ontkomen aan de natuurtoestand van wedijver, twist en oorlog. De politieke staat is een absoluut soeverein die boven en buiten de gemeenschap staat. Bij Rousseau is de politieke staat niet absoluut; de gemeenschap is de soeverein. Hier regeert de algemene wil van de burgers. Het motief om te komen tot de politieke staat is het tegengaan van verder verval, dat door eigendombezitters in gang is gezet. Politiek is in de positie van Hobbes en Rousseau verbonden met het begrip staat. Schmitt legt deze verbinding ook, blijkend uit de ogenschijnlijk tautologische uitspraak waarmee hij zijn betoog start. 'De staat veronderstelt het begrip politiek.' Hiermee bedoelt hij dat onder invloed van het liberalisme het politieke niet langer vanuit de staat bepaald kan worden. Onder liberale omstandigheden hebben zich verschillende domeinen als niet-politiek van de staat afgescheiden, waarin de staat niet mocht interveniëren. De staat heeft dan niet meer het monopolie tot de meest extreme beslissing die een associatie kan nemen, namelijk die van de oorlog. Om het politieke domein toch te kunnen onderscheiden van andere domeinen, zoals de economie, dient het begrip politiek ingebed te zijn in een fundamentele categorie, de vriend-vijand categorie. Volgens Schmitt onthult zich in de uitzonderingssituatie van de oorlog het wezen van het politieke. In dit uitzonderingsmoment ontbreekt het aan een voorgege-



ven norm, op basis waarvan geoordeeld kan worden. Arendt erkent in haar opvatting eveneens het belang van de uitzonderingssituatie voor het oordeelsvermogen van de mens, dat zij het politieke vermogen van de mens noemt. Deze uitzonderingssituatie is echter niet verbonden met de vriend-vijand categorie. De mens constitueert in het politieke oordeel de wereld als gemeenschappelijke wereld. Haar opvatting van politiek staat los van een opvatting over de staat. De ware politiek ontstaat in de publieke ruimte, die tussen en buiten mensen ontstaat als ze over hun gemeenschappelijke wereld spreken. In deze ruimte, waarin vrijheid ervaren kan worden, valt elk individu een erkenning als mens ten deel.

Opvallend is de verhouding van het politieke tot het economische domein. Bij Aristoteles is er nog sprake van twee domeinen, de *oikos* en de chrematistiek. In het eerste domein van het huishouden is het verwerven van geld natuurlijk begrensd door het hoger gelegen doel van de polis. De chrematistiek kent deze begrenzing niet en is in het teleologische perspectief van Aristoteles onnatuurlijk en slecht. In de positie van Hobbes vindt de omkering plaats. Met de overgang van een teleologisch naar een mechanistisch wereldbeeld, valt het onderscheid tussen de *oikos* en de chrematistiek weg. Onnatuurlijke ruilhandel valt binnen de samenleving onder het private domein van de samenleving. In de positie van Rousseau komt naar voren dat dit private domein steeds meer invloed in de samenleving als geheel krijgt. Aangezien de politieke sfeer samenvalt met de samenleving, lijkt een omslagpunt in de verhouding politiek-economie gemaakt te zijn. Economie overheerst. Zowel in de posities van Schmitt als in die van Arendt komen de consequenties hiervan voor het begrip politiek en de politieke werkelijkheid tot uitdrukking. In een samenleving, waarin het maatschappelijke domein overheerst, domineert een economische opvatting van de gemeenschappelijke aangelegenheden. Het leidt tot een negatieve waardering van politiek.

De eerste stap van deze verkenning gaf een gevarieerd beeld van de verschillende betekenissen voor het begrip politiek. Toch was hierin een rode draad herkenbaar. Politiek is gericht op de samenleving als geheel, maar onderscheidt zich van economie in de wijze waarop het persoonlijk belang insluit en overstijgt. De waarde van politiek blijkt in de uitzonderingssituaties, waarin de mens op zijn oordeelsvermogen wordt aangesproken. Het is het moment dat onze gemeenschappelijke wereld op het spel staat, ter herkennen aan de aanwezigheid van negatieve waarden. Negatieve waarden laten zich echter makkelijk verwarren met positieve waarden en het kwade doen. Ook deze verwarring draagt bij aan een negatieve betekenis van het begrip politiek.

Tweede stap: Politiek een negatief geladen, eenkennig begrip

Met de tweede stap van deze verkenning verschoof het perspectief van de politieke filosofie naar de organisatietheorie en –praktijk. Organisaties zijn volgens Schrijvers geen humane verblijfplaatsen, omdat er politieke spelletjes gespeeld worden. Onder het mom van het algemene belang van de organisatie streven mensen hun eigenbelang na, dat veelal niet verder gaat dan de zorg voor een aangenaam en gemakkelijk leven. Senge bekritiseert dit politieke gedoe en pleit voor meer openheid, opdat organisaties kunnen groeien en floreren. Morgan nuanceert dit beeld met een positieve duiding van politiek. Politiek is een middel waarmee conflicten, voortkomend uit uiteenlopende belangen, beslecht kan worden. De functionele en procedurele betekenis van politiek overheerst ook bij hem. Mintzberg voegt hieraan toe dat politiek een stuwende kracht achter verandering kan zijn. Maar ook hij houdt vast aan een negatieve opvatting van politiek; het is volgens hem een organisatieziekte. In al deze posities is een link te leggen met ontwikkelingen in de samenleving als geheel. Politiek als negatief begrip was herkenbaar ten tijde van de privatiseringen in de jaren tachtig van de vorige eeuw. Ook Schönbeck herkent de invloed van de tijd in de organisatietheorie. Hij stelt dat het best mogelijk is dat het koude-oorlogsdenken zijn weerslag heeft gevonden in de huidige organisatietheorieën. Hier staat tegenover dat de huidige politieke realiteit van globalisering en zelfbewuste medewerkers een andere organisatiepraktijk met zich meebrengt. Hij constateert dat politiek als ‘de macht over anderen in coöperatie’ overheerst, wat een gevoel van onmacht bij de medewerkers in een organisatie mee zich meebrengt. De politieke spelletjes zijn volgens hem niet een uiting van het irrationele en ‘kwade’ gedrag van werkers; het is veelal een bewuste en rationele strategie, waarmee de machtshebbers hun positie zekerstellen. In



dit onzichtbare, troebele politieke systeem vermindert de ruimte voor het maken van bewuste keuzes.

De tweede stap legde de eenkennigheid van het begrip politiek bloot. Het problematische van dit eenkennig gebruik is dat het andere beschrijvingsmogelijkheden uitsluit en reflectie op het begrip onmogelijk maakt. Een zinvolle toepassing van het begrip politiek richting de rode draad uit de eerste stap van deze verkenning lijkt daarmee niet haalbaar.

Publiek-privaat onderscheid staat op het spel

Er is dus meer nodig voor een positieve betekenis van het begrip politiek in de organisatietheorie en -praktijk. De eenkennigheid waarmee het begrip politiek in organisaties rondwaart, reikt verder. Het politieke gedoe komt niet alleen voor in commerciële organisaties, maar ook in publieke organisaties, zoals politieke partijen en overheidsinstellingen. De vervagende grenzen tussen het maatschappelijke, politieke en economische domein brengt het belang van een extensibel bestaan van het begrip politiek met zich mee. Immers, in de samenleving als geheel staat de politiek eveneens in een kwaad daglicht. De veelbesproken kloof tussen burger en politiek is er een uiting van. Maar ook organisaties komen niet ongeschonden uit de strijd. Zeker na de financiële crisis vult het discours zich met termen als zakkenvullers, graaiers en hebzucht. De roep om meer transparantie en toezicht wordt sterker en sterker.

De centrale vraag naar het waarom van de negatieve betekenis van het begrip politiek heeft zijn beantwoording gevonden. Een eerste inzicht ontstond in de constatering, dat het begrip politiek ingebed is de samenleving als geheel. Het liberalisme en de opkomst van de massamaatschappij brachten een economische interpretatie van de gemeenschappelijke aangelegenheden met zich mee, die een politieke interpretatie verdrong. Het begrip politiek kreeg een negatieve betekenis. Het blootleggen van de negatieve eenkennigheid van het begrip politiek in de organisatietheorie bracht vervolgens een verdiepend inzicht met zich mee. De politieke spelletjes in organisaties kennen een rationele grondslag. Met dit inzicht ontstaat ruimte voor bewustwording en reflectie op de politieke praktijk in organisaties. Het beschouwen van het begrip politiek los van zijn negatieve eenkennigheid maakt het extensibel en reflecteerbaar. Welke verdere stappen kunnen op dit pad gezet worden?¹⁰⁶

Schmitts opvatting, dat onder invloed van het liberalisme politiek oplost in een economische en morele categorie, speelt een belangrijke rol. De uitzonderingssituatie lost op, het begrip politiek wordt aan de reflectie onttrokken. Politiek verandert in het ethische kwade, organisatie in het economisch nuttige. De mens wordt zijn politieke oordeelsvermogen ontnomen. Hierdoor is de eis tot transparantie in het huidige maatschappelijke domein weinig gefundeerd. Het onzichtbare kan niet zomaar weg gedefinieerd worden en mag ook niet eenkennig gemaakt worden. Immers, behoud van het onzichtbare is nodig voor privé-aangelegenheden. Behoud van het zichtbare is nodig voor de publieke aangelegenheden. De vraag is echter wie wanneer mag beslissen over de grens tussen de publieke en private sfeer. Wanneer is de roep tot transparantie gerechtvaardigd? Waar moet vrij baan gegeven worden voor de normatieve beslissing toe te treden tot de openbaarheid van de publieke ruimte of de verborgenheid van de private ruimte? Arendt is hier heel stellig in: de beslissingen zijn politiek van aard en dienen in de publieke ruimte plaats te vinden. Geconcludeerd kan worden dat pas als onze gemeenschappelijke wereld in het geding is, zich de kracht van de betekenis van politiek toont. Een laatste antwoord op onze vraag is gevonden. Het derde inzicht is dat de negatief geladen eenkennigheid voortkomt uit een verwarring tussen negatieve waarden en het kwaad. Het vage en ongrijpbare van het begrip politiek toont zijn kracht in de negatieve waarden van onze gemeenschappelijk wereld. Hun manifestatie doet een beroep op ons politieke oordeelsvermogen, dat plaatsvindt zonder voorgegeven norm en stelt ons in staat te

¹⁰⁶ Ik laat de stap om tegenargumenten van deze drie inzichten in te brengen op deze plaats achterwege. Ik volsta met het verwijzen naar tegenargumenten en kritiekpunten, zoals die in Hst 2 en 3 naar voren zijn gebracht. Deze tegenargumenten hebben immers bijdragen aan de inzichten, zoals ik ze hier presenteer. Wellicht zijn er meerdere inzichten, die tijdens het herlezen zullen opvallen. Ik verwijs hiervoor naar de hermeneutische opvatting, dat elke lezing een nieuwe interpretatie met zich meebrengt.



spreken onder gelijken. Laten we deze negatieve waarden niet verwarren met een negatieve, eenkennige betekenis van het begrip politiek.



5. Bibliografie

- Arendt, H. (1961) *Between past and future* (New York: Penguin Books 2006)
- Arendt, H. (1963) *Eichmann in Jerusalem; A report on the Banality of Evil*, vertaald in *Eichmann in Jeruzalem; De banaliteit van het kwaad* (Amsterdam/Antwerpen: Atlas 2005)
- Arendt, H. (1965), 'Enkele problemen uit de moraalfilosofie', verschenen in *Verantwoordelijkheid en oordeel*, (Rotterdam: Lemniscaat 2004)
- Arendt, H. (1958) *The Human Condition*, vertaald in *Vita Activa; De mens: bestaan en bestemming*, (Amsterdam: Boom 2004)
- Arendt, H. (1970) *Lectures on Kant's political philosophy* vertaald in *Oordelen; Lezingen over Kants politieke filosofie* (Krisis/Parresia 1996)
- Arendt, H. (1929) *Love and Saint Augustine* (Chicago&London: University of Chicago press 1996)
- Arendt, H. (1964) *Politiek in donkere tijden, essays over vrijheid en vriendschap* (Amsterdam: Boom 1999)
- Arendt, H. (1956-1959) *The promise of politics* (New-York: Schocken books 2005)
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vertaald door Huppert&Poortman (Budel: Damon 2005)
- Aristoteles, *Protrepticus*, vertaald in *Lof van de wijsbegeerte* (Groningen: Historische uitgeverij 1998)
- Aristoteles, *Politica*, vertaald in *Politics* (New-York: Dover Publications 2000)
- Booth, W.J. (2001) 'Household and market: On the origins of moral economic philosophy' in *The review of politics*
- Bonjour, L. (2002), *Epistemology; Classic problems and contemporary responses* (New York: Rowman&Littlefield)
- Bovens, M.A.P. & Hart, P. van 't & Twist, M.J.W. van & Rosenthal, U (1977) *Openbaar bestuur; Beleid, organisatie en politiek* (Alphen aan de Rijn: Kluwer 2001)
- Diest, J. van (1997) *Zinnig ondernemen; Het reflexieve handelen als grondslag voor de continuïteit van ondernemingen* (Assen: Van Gorcum 2000)
- Dongen, H.J. van & Laat, W. de & Maas, A.J.J.A. (1996), *Een kwestie van verschil. Conflicthantering en onderhandeling in een configuratieve integratietheorie*, (Delft: Eburon)
- Geus, M.A. de (1989) *Organisatietheorie in de Politieke filosofie* (Delft: Eburon)
- Hobbes, T. (1651) *Leviathan*, vertaald in het Nederlands (Amsterdam: Boom 2005)
- Kinneging, A. & Wiche, R. (2007), 'Van kwaad tot erger: een inleiding' in Kinneking, A. & Wiche, R. (red) *Van kwaad tot erger; Het kwaad in de filosofie* (Utrecht: Het Spectrum)
- Krijnen, C. & Kee, B. (red) (2007) *Wetenschapsfilosofie voor economen en bedrijfskundigen; Een kritische inleiding* (Deventer: Kluwer)
- Mintzberg, H. (1989), *Mintzberg on management: inside our strange world of organizations*, vertaald in *Mintzberg over management, de wereld van onze organisaties* (Amsterdam: Uitgeverij Contact 1994)
- Morgan, G. (1986) *Images of organization* vertaald in *Beelden van organisaties* (Scriptum Management Sage Publications 1992)
- Moss Kanter, R. & Stein, B.A. & Jick, T.D. (1992), *The challenge of organizational change; How companies experience it and leaders guide it*, vertaald in *De uitdaging van organisatieverandering; Hoe bedrijven verandering ervaren en leiders verandering kunnen sturen* (Schiedam: Scriptum Management 1994)
- Roothaan, A. (2005) *Terugkeer van de natuur; De betekenis van natuurervaring voor een nieuwe ethiek*, (Kampen: Klement)
- Rousseau, J.J. (1762) *Du contract social ou Principes du droit politique*, vertaald in *Het maatschappelijk verdrag of Beginselen der staatsinrichting* (Amsterdam: Boom 1995)
- Russell, B. (1946) *History of Western Philosophy* (New York: Routledge Classics 2006)
- Peperstraten, F. van (1999) *Samenleving ter discussie; Een inleiding in de sociale filosofie* (Bussum: Coutinho 2001)
- Procee, H. (1991) *Over de grenzen van culturen; Voorbij universalisme en relativisme* (Amsterdam/Meppel: Boom 1997)
- Schmitt, C. (1932) *Der Begriff des Politischen* vertaald in *Het begrip politiek* (Amsterdam: Boom/Parresia 2001)
- Schönbeck, L. (2001), *Oneerbiedige wijsbegeerte van het management* (Schiedam: Scriptum Management)
- Schrijvers, J.P.M. (2006) *Het wilde vlees; De tomtomiseren van de passionele mens* (Scriptum)
- Schrijvers, J.P.M. (2002), *Hoe word ik een rat?; De kunst van het konkelen en samenzweren* (Schiedam: Scriptum Management)
- Senge, P.M. (1990) *The fifth discipline; The art and practice of the learning organization*, vertaald in *De vijfde discipline; De kunst en praktijk van de lerende organisatie* (Scriptum Management 1992)



- Störig, H.J. (1959) *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, vertaald in *Geschiedenis van de filosofie* (Hoofddorp: Spectrum 2008)
- Vandevelde, T. (1993) *Levens-wijzer; Introductie tot de filosofie* (Leuven-Apeldoorn: Garant)
- Werff, S. van der (2009) *De duistere kant van het licht; Organisaties in de openbaarheid* (Paper Wijsbegeerte Vrije Universiteit Amsterdam)
- Werff, S. van der (2008a) *Het einde van ethiek volgens Arendt; Hoe beperkt globalisering de publieke ruimte van organisaties* (Bachelorwerkstuk Wijsbegeerte Vrije Universiteit Amsterdam)
- Werff, S. van der (2008b) *Een morele onderneming; Is het funderen van de bedrijfsethiek in de onderneming als moreel subject terecht?* (Paper Wijsbegeerte Vrije Universiteit Amsterdam)
- Wit, T.W.A. de (1992) *De onontkoombaarheid van de politiek; De soevereine vijand in de politieke filosofie van Carl Schmitt* (Ubbebergen:Pomppers)

