

ALGEMEEN

F. R. Ankersmit, *Macht door representatie. Exploraties, III, Politieke filosofie* (Mens en tijd; Kampen: Kok Agora, Kapellen: Pelckmans, 1997, 328 blz., f59,90, ISBN 90 391 0718 1 (Kok Agora), ISBN 90 289 2414 0 (Pelckmans)).

Met het derde deel van zijn 'exploraties' heeft Ankersmit de politieke filosofie verrijkt met een buitengewoon gedurfd en stimulerend boek. Representatie is binnen zijn (geschied-)filosofie in de jaren negentig min of meer een existentiële grondcategorie geworden. Werkelijkheid is voor ons altijd gerepresenteerde werkelijkheid. Haar functie is essentieel: zonder representatie zijn we stuurloos, bezit de werkelijkheid geen contouren, ontberen we een noodzakelijk perspectief op de werkelijkheid. Bij dat begrip denke men niet aan nabootsing, afbeelding of identiteit, maar eerder aan vervanging, verbeelding en substituuut: wat gerepresenteerd wordt valt nooit samen met het representerende. Bij representatie is altijd sprake van een kloof en Ankersmit onderstreept keer op keer het belang hiervan: die kloof biedt ruimte aan creativiteit voor de kunstenaar niet alleen, maar ook voor de historicus en de politicus. De idee van representatie wil ons bevrijden en verlossen van dat eeuwige dilemma tussen realisme en idealisme.

Ankersmits politieke filosofie beoogt twee dingen: allereerst een herziening en bijstelling van het gangbare beeld van de ontwikkeling van het westerse politieke denken, maar daaraan koppelt hij tevens een constructieve kritische visie op het functioneren van de huidige representatieve democratie. Over beide zaken wil ik iets zeggen. Deze studie is te beschouwen als een fundamentele kritiek op de richting die de politieke filosofie is uitgegaan sinds Rawls' *A theory of justice* van 1971. Het derde hoofdstuk ('Tegen de ethiek') staat centraal in Ankersmits betoeg. De sterk ethische inslag van Rawls' benadering ondermijnde de autonomie van het politieke domein; in zijn op de ethiek gebaseerde politieke filosofie werd de rol van de staat als louter passief voorgesteld. Een dergelijke politieke ethiek is erop uit de contingenties en wisselvalligheden van de geschiedenis zoveel mogelijk uit te bannen. In deze politieke ethiek of ethische politiek staan de plichten maar vooral de rechten van het individu centraal: Rawls staat in de traditie van de 'natuurrechttheoretici'. Door heel Ankersmits studie loopt een soort tweedeling wat de westerse politieke filosofie betreft; hij ziet twee hoofdstromingen, definieert ze min of meer ideaaltypisch, maar analyseert ze ook in hun diverse historische verschijningsvormen.

Allereerst is daar die ethisch gefundeerde politica. Zij heet bij Ankersmit ook stoïsch en zij is naar haar aard 'foundationalistisch', beoordeelt politieke systemen op hun rationaliteit en moraliteit. Zij loopt uit op een moderne maakbaarheidsideologie. Deze traditie heeft een belangrijk vertrekpunt in het 'modern natuurrechtelijk individualisme' (Hobbes) en in de neo-stoa van de zestiende en zeventiende eeuw. Zij manifesteerde zich ook overduidelijk in de 'moraliserende' politiek van sommige verlichtingsfilosofen tijdens de Franse Revolutie als die van Robespierre. Ankersmit laat niet na telkens op deze ontsporing van de 'ethische' traditie te wijzen. Hij weet zich wat dit betreft gesterkt door Talmons analyse van dit vroege totalitarisme, maar vooral ook door Kosellecks meesterlijke *Kritik und Krise*, dat in meer opzichten Ankersmit tot inspirerend voorbeeld is geweest. Hij had wat dat betreft natuurlijk ook op Groens *Ongeloof en revolutie* kunnen wijzen. Deze ethisch-metafysische traditie wordt soms zo scherp gekritiseerd, dat men bijna zou vergeten welke grote rol zij gespeeld heeft in de westerse politieke ontwikkeling. Ankersmit beseft dit zo nu en dan. De grootste en meest succesvolle democratie, die van de Verenigde Staten, is in essentie 'een product van de metafysische traditie van het achttiende-eeuwse natuurrecht' (177) en dertig bladzijden later schrijft

hij: 'Ik wil daarbij overigens niet ontkennen dat deze welbekende verlichte foundationalistische redeneringen, hetzij bedoeld, hetzij onbedoeld, in de praktijk een uiterst belangrijke bijdrage geleverd hebben aan de goede zaak van de democratie' (207).

Er is nog een tweede traditie in de westerse politieke filosofie, die de 'totalitaire verleiding van het foundationalisme' juist heeft weten te weerstaan. Tegenover de ethische politieke traditie plaatst Ankersmit een esthetische politieke traditie, die meer 'romantisch' van aard is maar eigenlijk nog verder teruggaat tot Burke, Machiavelli en Aristoteles. Hoofdpunt in deze traditie is de erkenning van de autonomie van het politieke domein: politiek valt niet te reduceren tot ethiek (102-103). Machiavelli bestreed niet de ethiek, maar gaf aan waar haar grenzen lagen (174). 'Virtu en prudentia zijn eerder a-moreel, of beter nog 'supra-moreel', dan dat zij im-moreel zijn' (108). Esthetische politica heeft niets van doen met een voorkeur voor een hiërarchisch ingerichte samenleving, noch meteen retorische verfraaiing van de politiek (151, noot 37). Zij is anti-foundationalistisch. De esthetische benadering van de politiek is 'in het bijzonder een uitnodiging om politieke systemen niet op hun intrinsieke rationaliteit of moraliteit te beoordelen (zoals de metafysische traditie zoekt te doen), maar als systemen ter beslechting van politieke conflicten en problemen' (179-180).

De belangrijkste 'historische bijdrage' van de esthetische politiek is in de ogen van Ankersmit zonder meer de schepping van de moderne representatieve democratie in de eerste decennia van de negentiende eeuw. Dat representatieve systeem was een antwoord op de chaos, die ontstaan was door de Franse Revolutie en de Napoleontische oorlogen, zoals eeuwen daarvoor het absolutisme een antwoord was geweest op de chaos van de godsdienstoorlogen (180). Typische 'esthetische politici' vinden we dan ook onder de zogeheten doctrinaire liberalen, de *juste mt/ieu-politici* (voor wie het begrip volkssoevereiniteit een metafysisch onding was) als Benjamin Constant, Guizot, Thorbecke, Tocqueville of Macaulay, welke laatste mijns inziens burkeaanseer dacht dan Ankersmit lijkt te denken (51). Het politieke systeem dat toen uitgedacht werd, was een merkwaardig mengsel van Griekse directe democratie en middeleeuwse representatie, een gemengd huwelijk van Athene en de Middeleeuwen (18). Lange tijd werd het ook beschouwd (met name vanuit die 'metafysische' ethische traditie) als een 'gemankeerde' directe democratie, als een systeem waarmee we het moesten doen bij gebrek aan beter (218). Daarmee werden niet slechts de autonome rol en positie van de representant ontkend (de eigen aard van de moderne representatie die 'organiseert' en niet louter 'weerspiegelt'), ook de waarde en functie die het representatieve systeem bezat ter oplossing van het conflict tussen *ancien régime* en revolutie, werden onvoldoende onderkend.

Het onderscheid tussen staat en samenleving deed in dit systeem voor het eerst zijn intrede en het werd als essentieel gezien voor het behoud van de politieke vrijheid. Ankersmits historische beschouwingen lopen als vanzelf uit op een kritische doorlichting van de huidige situatie juist waar het gaat om die onderlinge relatie van staat en maatschappij. Met de veel gehoorde constatering over de wederzijdse doordringing van staat en maatschappij zijn we er niet. Er is in Ankersmits politieke filosofie eerder sprake van een wederzijdse bedreiging van elkaar: hoofdstuk zes gaat over de bedreiging voor de samenleving van de kant van een 'agressievere' staat, hoofdstuk zeven over hoe de staat bedreigd wordt door de samenleving (de 'netwerken-cultuur'). Voor het behoud van de representatieve democratie is en blijft een onderscheid tussen staat en samenleving van essentieel belang. Ankersmit spreekt van de noodzaak van een 'strategie van de vermijding': staat en samenleving dienen niet bij elkaar 'in te trekken' maar zich tevreden te stellen met een permanente LAT-relatie (230-231). De auteur weet scherp de paradoxen van de welvaartsstaat onder woorden te brengen. Het onvoorziene resultaat van de politieke maakbaarheidsideologie is geweest dat er een samenleving is ontstaan waarin de 'wet van het onbedoelde en averechtse gevolg' met steeds grotere regelmaat toeslaat. We

leven in 'het tijdperk van de onbedoelde gevolgen' (279 en verder). Het maakt er het voor de kiezer niet gemakkelijker op zijn politieke keuze te bepalen. Hier ligt een belangrijke taak voor de politieke partij, aldus Ankersmit in zijn laatste hoofdstuk. De auteur wijst een politieke filosofie zonder concrete gevolgen als zinloos academisme af (303). Hij doet hier en daar ook concrete voorstellen ter verbetering van het functioneren van de representatieve democratie. Behalve deze concrete suggesties bevat het boek ook 'hoogst vreemde en gekunstelde redeneringen' juist daar waar Leibniz' monadologie het een en ander moet verduidelijken (211). Ik waag het te betwijfelen of Leibniz' model nu zo veel verduidelijkt. Laat dat geen reden zijn dit boek ongelezen te laten. Geen politiek filosoof of politiek ideeënhistoricus kan om dit boek heen. Het is buitengewoon boeiend en stimulerend. Ik heb er veel van geleerd, ik heb ervan genoten.

P. B. M. Blaas

E. Mackay, *Geschiedenis bij de bron. Een onderzoek naar de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid in geschiedwetenschap, wijsbegeerte en theologie* (Dissertatie Utrecht 1997; Sliedrecht: Merweboek, 1997, 503 blz., f49,50, ISBN 90 71864 90 1).

Dit is een gedurfde en pretentieuze geschiedtheoretische dissertatie, geschreven door een gedreven jonge onderzoeker, die over een grote belesenheid blijkt te beschikken. De auteur studeerde geschiedenis te Leiden en theologie te Utrecht. Beide studies worden in het onderwerp van dit boek nader tot elkaar gebracht. Het laatste derde deel bevat een moderne geschiedtheologie, beoogt een herstel van een providentiële geschiedschrijving en spreekt over geschiedenis als 'een interactieve ruimte', waarin plaats is voor Gods betrokkenheid met deze wereld. De auteur tracht te bewijzen dat er een samenhang bestaat 'tussen de conceptuele openheid van de historische werkelijkheid en de betrokkenheid van God op die werkelijkheid' (385). Over Gods handelen in de geschiedenis kunnen we niet meer denken als eens Augustinus of Bossuet deden (387). Er heeft zich immers tussen 1500 en 1800 een historische revolutie voltrokken, waarin hun providentiële geschiedschrijving plaats moest maken voor een relatief autonome geschiedwetenschap, die meer 'immanente' verklaringswijzen voor de historische ontwikkeling preferereert. Ik moet eerlijk bekennen dat dit derde deel betreffende een nieuwe christelijke geschiedtheologie mij niet erg overtuigd of geboeid heeft. Het is voor mij meer geloof dan wetenschap. Ik respecteer Mackays overtuiging maar acht het onjuist eenieder die zijn opvatting niet deelt, een methodisch en ontologisch atheïsme toe te schrijven, wat dat dan ook moge wezen (21). Deze poging de christelijke geschiedfilosofie nieuw leven in te blazen is evenwel toch niet alleen aan het geloof van de auteur toe te schrijven. Zij heeft ongetwijfeld ook met onze tijdgeest te maken. De auteur acht het dualisme tussen speculatieve en kritische geschiedfilosofie aanvechtbaar (143). Het 'sciëntistische' tijdvak ligt achter ons en de zogeheten speculatieve geschiedfilosofie raakt weer meer en meer in. Zo schrijft Mackay ook midden in zijn boek: 'De tragiek van de twintigste eeuw wordt... geconfronteerd met het moderne wetenschapsbegrip, waarin weinig ruimte is ingeruimd voor de menselijke existentie zelf. Het zoeken naar zin mag weer wetenschappelijk gethematiseerd te [sic] worden' (251).

De eerste twee delen van dit proefschrift kennen een aantal verfrissende invalshoeken die de aandacht verdienen. Wat mij betreft kunnen die delen los van het derde deel gelezen en begrepen worden. Het soms pretentieuze taalgebruik en de vele germanismen neem ik op de koop toe. Mackays geschiedfilosofie toont een aantal positieve aspecten. Ten eerste: deze geschiedfilosofie neemt de historiografie (de geschiedenis der geschiedschrijving) als wetenschaps-