



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## **Reflecties op wereldburgerschap: in de spiegel van Afghanistan en Nederland**

Azizi, M.B.

### **Citation**

Azizi, M. B. (2020, April 9). *Reflecties op wereldburgerschap: in de spiegel van Afghanistan en Nederland*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/87275>

Version: Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/87275>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/87275> holds various files of this Leiden University dissertation.

**Author:** Azizi, M.B.

**Title:** Reflecties op wereldburgerschap: in de spiegel van Afghanistan en Nederland

**Issue Date:** 2020-04-09

## Hoofdstuk 2: Wereldburgerschap (kosmopolitisme) vanuit een historisch perspectief

### 2.1. Inleiding

Hoe hebben de ideeën omtrent burgerschap, wereldburgerschap en het bewustzijn daarvan zich in onderlinge samenhang en interactie ontwikkeld ten opzichte van elkaar, van de oudheid tot het heden? Nu we hebben gezien wat burgerschap en wereldburgerschap in algemene zin inhouden, is het belangrijk om de historische ontwikkeling van beide concepten te laten zien.

De geschiedenis getuigt al duizenden jaren van het bestaan van verschillende uitingen van het ideaal ‘wereldburgerschap’ die de participatie van mensen in, en hun oriëntatie op, onze dynamische wereld weerspiegelen. De wijze waarop wij als hedendaagse mensen kunnen denken over wereldburgerschap – het discours rondom wereldburgerschap – wordt mede bepaald door de intellectuele geschiedenis van dit idee; de betekenis van dit concept verschuift doordat mensen dit op een andere manier gebruiken. Daarom is een antwoord op de vraag wat wereldburgerschap is, afhankelijk van aan wie, waar en wanneer deze vraag wordt gesteld.

Mensen uit alle tijden hebben sterk van elkaar verschillende beelden en verhalen over de wereld, in de brede kosmopolitische zin of in geografische zin. Elke opvatting over wereldburgerschap omvat in feite de verhouding tussen mensen en de wereld en juist deze verhouding staat altijd in nauwe relatie met bepaalde voorstellingen die mensen koesteren over het ontstaan, de compositie en het bestaan van de wereld. De opvattingen van mensen over wereldburgerschap kan men het best begrijpen aan de hand van de manier waarop deze mensen in de wereld staan. Het ontwikkelingsproces van het kosmopolitische bewustzijn is daarom vooral toe te schrijven aan de mate van kennis en toegang tot informatiemiddelen over de wereld in het algemeen en menselijke gemeenschappen in het bijzonder. De menselijke soort verspreidt zich, op een succesvolle wijze, al tienduizenden jaren over de gehele wereld. Van alle primaten is het alleen de menselijke soort gelukt om zich als migrant op alle continenten van de wereld te vestigen en zich aan te passen. De aardbol heeft de mens als een welkome gast zonder enige voorwaarden of visum vooraf omarmd; mits de mens er in slaagde om zich aan te passen aan de gegeven omstandigheden. Migranten die op een andere plek nieuwe omstandigheden aantroffen, ontwikkelden ook nieuwe denkbeelden over hun leefwereld uit de confrontatie met het nieuwe gesitueerd-zijn.

Uit deze veronderstelling volgt mijns inziens direct dat filosofische reflectie over de notie ‘wereldburgerschap’ zich niet mag fixeren op een eenzijdige Westerse of Oosterse oorsprong van het begrip, maar dat beschrijvingen van de wereldwijde contexten waaruit deze ideeën zijn ontstaan, beter recht doen aan het historische ontwikkelingsproces van het kosmopolitische bewustzijn. Daarom zullen aan de analyses van historische vormen van kosmopolitisme historische analyses van burgerschap

voorafgaan. In dit hoofdstuk begin ik met het contrasteren van westerse en niet-westerse bronnen over kosmopolitisch gedachtegoed, met name betreffende de oorsprong van kosmopolitisme. Vervolgens ga ik in op de klassieke Oudheid, waarbij ik eerst inga op burgerschap in het antieke Athene om dat vervolgens te contrasteren met kosmopolitische ideeën uit de Griekse en Romeinse oudheid. Hierna ga ik in op burgerschap in de Middeleeuwen en op kosmopolitisme en haar relatie tot het christendom. Vervolgens ga ik in op burgerschap in de Renaissance en de Moderniteit, waarna ik uitgebreid in zal gaan op de theorie van Immanuel Kant, een van de belangrijkste denkers in de geschiedenis van kosmopolitisme. Daarna ga ik in op hedendaagse situatie betreffende wereldburgerschap.

Ik bespreek hiermee een aantal specifieke Westerse ontwikkelingen die bij kunnen dragen aan het burgerschapsbewustzijn. Door deze ontwikkelingen en de kosmopolitische theorieën te confronteren met het land Afghanistan in het algemeen en de situatie van Farkhunda in het bijzonder, kan dit vervolgens duidelijk maken waar knelpunten zitten in de theorieën en tegelijkertijd de situatie in Afghanistan inzichtbaar maken. Ook kan uit deze confrontatie gekeken worden naar hoe de kosmopolitische theorieën mensen in een situatie als die van Farkhunda zouden kunnen helpen.

## 2.2. Westerse én niet-Westerse bronnen

### 2.2.1. De wereldwijde bronnen van wereldburgerschap

In de Westerse literatuur wordt, bij de zoektocht naar de oorsprong van kosmopolitische ideeën vaker de aandacht gericht op de Griekse traditie. Het kosmopolitisme wordt dan teruggevoerd tot Diogenes van Sinope (ca. 400-324 v.Chr.). Deze misleidende vooronderstelling beroept zich op uitlatingen van Diogenes zelf; toen hem werd gevraagd waar hij vandaan kwam, gaf hij als antwoord: “Ik ben een wereldburger”.<sup>79</sup>

Volgens de canon van de Westerse geschiedenis, is Diogenes inderdaad de eerste persoon die zichzelf presenteerde als een kosmopoliet en daardoor werd hij in één klap tot de aartsvader van het kosmopolitische gedachtegoed.<sup>80</sup>

Ondanks het gegeven dat Diogenes de eerste Westerse filosoof was die op een perfecte wijze expliciet uitdrukking gaf aan kosmopolitische ideeën, door zichzelf als wereldburger te betitelen, is het een misvatting om hem als kampioen van het kosmopolitische ideaal te bestempelen. Het is namelijk niet uit te sluiten dat er voorheen in de wereld ook andere denkers op zo'n expliciete manier uitdrukking gaven aan het kosmopolitische ideaal. Meerdere recente auteurs bekrachtigen dit idee. David Hansen verwijst bijvoorbeeld naar andere dan alleen Westerse tradities, zoals de Hindoeïstische *Upanishaden* (uit het eerste millennium voor Christus) en de *Analecten* van Confucius (zes eeuwen voor Christus). Bovendien ontleent hij aan het werk van hedendaagse Schriftgeleerden het inzicht dat kosmopolitische ideeën zich van het Oosten naar het Westen en van zuiden naar het noorden hebben verspreid.<sup>81</sup> Garrett Wallace Brown en David Held leveren nog meer bewijsmateriaal voor deze stellingen en wijzen erop dat de lange geschiedenis van het kosmopolitisme ook uit vroegere monotheïstische denkvormen, zoals bijvoorbeeld de gedachten van de Egyptische Faraó Achnaton (1526 v.Chr.) dat alle mensen morele plichten hebben jegens elkaar die verder reiken dan hun onmiddellijke gemeenschap. Daarnaast verwijzen oude werken uit de tijden van de Feniciërs, Hebreeën, Chinezen, Ethiopiërs, Assyriërs en de Perzen naar vergelijkbare kosmopolitische ideeën.<sup>82</sup>

Een voorbeeld uit de Perzische traditie, gedateerd op 539 v.Chr. (dus vóór Diogenes): een naar Cyrus genoemde kleicilinder (de “Cyruscilinder”)<sup>83</sup> levert zeer opmerkelijk bewijsmateriaal van een oud-

---

<sup>79</sup> Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*, Rein Ferwerda (vert) (Budel: Uitgeverij Damon, 2008) 236.

<sup>80</sup> Dat vele Westerse auteurs het kosmopolitisme terugvoeren tot Diogenes van Sinope, blijkt o.a. uit het overzicht van het Cynische denken dat Branham en Goulet-Cazé geven. Zie: R. Bracht Branham en Marie-Odile Goulet-Cazé, *The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy* (Berkeley: University of California Press, 1996), 106.

<sup>81</sup> Hansen, *The Teacher and the World*, 6.

<sup>82</sup> Naast deze verwijzingen bevestigt deze bron dat “Nevertheless most contemporary cosmopolitans have assigned the origins of cosmopolitan thought to ancient Greece and to the statements of the Cynic Diogenes of Sinope (400-323 BC). This is because Diogenes is reputed for claiming that he was a ‘citizen of the world’ when responding to questions regarding his place of origin.” Zie Gareth Wallace Brown en David Held, “Editors Introduction”, in: Gareth Brown en David Held (red), *The Cosmopolitanism Reader*, (Cambridge: Polity Press, 2010) 3-4.

<sup>83</sup> “De cyruscilinder is een trommelvormig stichtingsoffer van klei met een tekst in het Akkadisch, in 1879 gevonden bij de opgravingen in Babylon bij het heiligdom van Marduk en vermoedelijk op Cyrus' bevel opgesteld. (...) De cilinder probeert

Perzische variant van hetzelfde kosmopolitische idee dat tot uiting kwam in het leven van Diogenes. In deze bron kunnen we naast de morele aspecten ook politieke aspecten van de notie van het wereldburgerschap terugvinden. De cilinder van Cyrus werd wel de oudste verklaring van de rechten van de mens genoemd. Het bevat namelijk, althans volgens sommige interpretaties, verwijzingen naar het afschaffen van slavernij, respect voor andere culturen en religies en vrijheid van religieuze praktijken. Daarom werd Cyrus in het oude testament geprezen voor het vrijlaten van Joden uit gevangenschap en gezien als een goede heerser.<sup>84</sup>

Hoewel deze interpretatie van het kleitablet omstreden is onder Assyrologen, raakt dit de kern van deze studie, namelijk dat het bestaan van een politieke en morele conceptie van wereldburgerschap belangrijker is dan de concrete historische receptie en uitwerking ervan. Of Cyrus mogelijk de ‘eerste kampioen van mensenrechten’ was, valt te betwijfelen, maar dat doet niets af aan de nalatenschap van het idee. Als hij zich als Gandhi zou hebben gedragen, die idee en praktijk in zijn leven op een exemplarische wijze verenigd heeft, zou ik Cyrus als ‘de ware kampioen’ van de mensenrechten hebben geïnaugureerd. De geschiedenis leert helaas dat hij een despoot was, zoals veel andere koningen.<sup>85</sup>

Een andere verwijzing naar Oud-Perzië vinden we bij Hegel (1770-1831), een van de grootste filosofen uit de Westerse geschiedenis, bij wie de wereldgeschiedenis niets anders was dan de ontwikkeling van het vrijheidsbewustzijn.<sup>86</sup> Hegel besteedde veel aandacht aan de Oosterse wereld, waarmee hij China, India en vooral het oude Perzische Rijk bedoelde, hoewel hij een nationalistische consequentie hieraan verbindt.

---

Cyrus' verovering van Babylon te legitimeren: hij benadrukt hoe de verdorvenheid van Nabonidus de goden uit de stad verdreef, terwijl de Babyloniërs werden gedwongen tot zware arbeid om zijn praalzieke bouwprogramma uit te voeren. Marduk zoekt vanuit de hemel naar een voorvechter en vindt die in Cyrus, die wordt opgevoerd als de redder van de stad. Cyrus brengt orde in Babylon, bevrijdt de inwoners van hun dwangarbeid en laat weggevoerde volken naar hun land terugkeren. (...) Vanwege zijn verwijzingen naar de vrijlating van gedeporteerde volken is de cilinder door sommigen wel bestempeld als een mensenrechtenverklaring; huidige Iraniërs zijn vaak trots op de uitspraak dat Cyrus menslievend was. Dit beeld is verder versterkt door de lof van de Joden voor Cyrus' daden, want hij liet de Joden uit hun Babylonische ballingschap terugkeren (Jesaja 45:1). Hij is dan ook de enige niet-Jood die de titel ‘messias’ (gezalvde) ontving. Het begrip ‘mensenrechten’ was echter onbekend voor Cyrus en zijn tijdgenoten. De Joden mochten weliswaar naar hun land terugkeren, maar andere volken troffen het onder Cyrus veel minder goed.” In: Stephen Bourke (red.), *Het Midden Oosten, van de prehistorie en het babylonische koninkrijk tot de opkomst van de islam*, Aad van de Kooij en Vitataal (vert) (Kerkdriel: Librero, 2014), 222-223.

De directeur van het British Museum (waar de cilinder zich nu bevindt) zegt het volgende over de cilinder: “the first attempt we know about running a society, a state with different nationalities and faiths—a new kind of statecraft.” In: Westminster Abbey, “Sermon Given at Matins on the Fifteenth Sunday after Trinity”, *Westminster Abbey* (15 september 2015) <http://www.westminster-abbey.org/worship/sermons/2015/september/sermon-given-at-matins-on-the-fifteenth-sunday-after-trinity-2015>. (geraadpleegd: 3 juli 2016).

<sup>84</sup>Jesaja 44:28: “Ik ben het die tegen Kores zeg: U bent mijn herder. U zult al mijn plannen uitvoeren. Laat Jerusalem weer opbouwen, de tempel weer herstellen.”

Grote Nederlandse Bijbelvertaling, vertaling in omgangstaal (Nederland, Katholieke Bijbelstichting Boxtel en Haarlem, 1984), 853.

<sup>85</sup> “Zo werden de burgers van Opis massaal afgeslacht en na de verovering van Lydië werd de Lydische bevolking gedoporteerd naar Nippur in Babylonië” In: Stephen Bourke, *Het Midden Oosten*, 223.

<sup>86</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of History*, J. Sibree (vert) (New York: Dover, 1956), 19.

Hegel beschouwde China en India als oude beschavingen die een specifiek ‘hoogtepunt’ in hun ontwikkeling hebben bereikt als “stationaire” beschavingen. Hegel beschrijft deze landen als staten “buiten de wereldgeschiedenis”. Volgens Hegel hebben ze geen deel aan het algemene ontwikkelingsproces dat de basis vormt voor zijn filosofie van de geschiedenis. De ware geschiedenis begint volgens Hegel bij het Perzische rijk (“het eerste Rijk”) dat zich nooit heeft ontwikkeld tot het niveau van de Westerse staten.

Terwijl de oud-Chinese staat georganiseerd was rond het principe van de familie en de regering op het principe van de patriarchale leiding van de keizer zagen alle anderen, behalve de koning, zichzelf als kinderen van de staat. Ook in Oud-India bestond er, volgens Hegel, geen concept van individuele vrijheid, omdat de structuur van de maatschappij – bepaald door het kastensysteem – als natuurlijk werd beschouwd. Hegel benadrukt dat het in het geval van het oude Perzië anders was. Hoewel de keizer op het eerste gezicht een absoluut leider lijkt te zijn die in veel opzichten overeenkomt met de keizer van China, wordt de basis van het Perzische Rijk niet gevormd door louter natuurlijke gehoorzaamheid, maar door een algemeen principe. Dit principe was een wet die zowel de omgangsnormen als de verhoudingen tussen onderdanen ordende, want Perzië was een theocratische monarchie, gebaseerd op de religie van Zarathustra, waar de aanbidding van licht een belangrijke plaats innam. Hegel benadrukt het idee van het licht als iets zuivers en universeels, iets dat net als zon op alles schijnt en iedereen op dezelfde manier bedient. Natuurlijk betekende dat niet dat de Perzische leiders voor gelijkheid stonden. De keizer was nog steeds een absoluut heerser en daarom de enige vrije man in het Rijk. Toch betekende dit dat zijn regering gebaseerd was op een algemeen principe en met name dat er een ontwikkeling mogelijk was. Het idee van de Perzische regering, gebaseerd op een intellectueel en spiritueel principe, duidt op het begin van de groei van het vrijheidsbewustzijn dat Hegel wilde traceren. Daarom is dit idee het begin van de echte geschiedenis. Volgens Hegel was het in het oude Perzische Rijk de mogelijkheid tot groei van het vrijheidsbewustzijn latent aanwezig, maar deze kon niet worden gerealiseerd binnen de structuur van het Rijk. Dit werd pas later in de geschiedenis mogelijk.

De weg naar het meer volledige vrijheidsbewustzijn werd vrijgemaakt, toen het Perzische Rijk in contact kwam met Athene, Sparta en andere delen van oud-Griekenland. Volgens Hegel kwam het door de overwinning van Alexander de Grote dat het tij van de wereldgeschiedenis keerde van de despotische Oosterse wereld naar de Griekse stadsstaten. Hoewel Hegel in oud-Griekenland een nieuw startpunt zag dat zich richting het vrije burgerschap in de stadsstaten zou ontwikkelen. De burgers hadden alleen het recht om deel te nemen aan de volksvergadering van de eigen polis. Hegel benadrukt dat deze burgers nog niet helemaal vrij waren, omdat zij geen conceptie van individuele vrijheid hadden (zeer relevant voor het hedendaagse concept van wereldburgerschap).<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> Zie mijn masterthesis: Bashir Azizi, *In de spiegel van Afghanistan: Mogelijkheidsvoorwaarden voor de vrijheid van het subject in een gesloten samenleving*, Universiteit van Tilburg (september 2011), <http://arno.uvt.nl/show.cgi?fid=120896> (geraadpleegd: 3 juli 2016).

De Grieken verbonden zich onlosmakelijk met hun eigen stadsstaat en waren hier onvoorwaardelijke loyaliteit aan verschuldigd. De Griekse burgers maakten geen verschil tussen hun individuele belangen en het belang van de polis. Zij konden zich niet voorstellen dat ze als kritische en zelfstandige burgers in verzet zouden komen tegen de polis en andere uitingsvormen van het sociale leven. Volgens Hegel moest de ‘Griekse fase’ zich nog ontwikkelen. Hegel zag de voltooiing van het vrijheidsbewustzijn in de Franse Revolutie, die ondanks uitsluitingen de objectieve voorwaarden doorgaf aan andere landen in de wereld, in het bijzonder Duitsland. Hiermee beschouwt Hegel zijn uiteenzetting van de wereldgeschiedenis en het vrijheidsbewustzijn als beëindigd.<sup>88</sup>

Het moet ook vermeld worden dat in de opvatting van Zarathoestra, in de Griekse traditie Zoroaster geheten en die als stichter van de oude Perzische godsdienst bekend staat, wij elementen vinden van kosmopolitische ideeën die op opvallende wijze hun sporen achter gelaten hebben in de hedendaagse Perzische traditie en cultuur.<sup>89</sup> Hij streefde naar een sociaal-religieuze hervorming, waarbij hij gericht was op Ahura Mazda (God als Licht) en zijn rijk van waarheid en gerechtigheid.<sup>90</sup> Een voorbeeld hiervan, waaruit ook de typische Perzische gerichtheid op de natuur en vooral de aarde blijkt, is het Perzische nieuwjaar “Nawroz”. Hier wordt de jaarwisseling niet verbonden aan een religieus icoon (bijvoorbeeld een profeet), maar wordt de wedergeboorte en de bewondering van de aarde in haar bloeitijd, tijdens de lente, gevierd.

Zoals ook uit de vele literaire werken van de Perzische dichters en denkers, zoals Robiyat Omar Khayyám (1048-1131) en Ghazaliyat Hafiz (1325/26-1389/90), blijkt, is de Perzische cultuur gericht op het concrete aardse aspect van het menselijk leven en niet op de onbetrouwbare belofte van een hiernamaals. Helaas dreigde deze rijke vrijzinnige traditie keer op keer vernietigd te worden door de invasie van extreme Islamitische machten, zowel in de vroeg Islamitische periode als toen de Taliban in Afghanistan de macht had.<sup>91</sup> Ideeën van Zarathustra hebben niet alleen monotheïstische religies zeer beïnvloed, maar hebben ook een grote invloed gehad op de filosofie, zelfs tot op de dag vandaag. Dit zien we in de beroemde filosofische vertelling “Also Sprach Zarathustra” (1882-1885) van de filosoof Nietzsche.

---

<sup>88</sup> Zie mijn masterthesis: Bashir Azizi, *In de spiegel van Afghanistan*, <http://arno.uvt.nl/show.cgi?fid=120896>.

<sup>89</sup> De precieze geboortedatum van Zarathoestra is nu nog onbekend, maar de meeste moderne onderzoekers schatten zijn geboorte tussen 1400 en 1200 voor Christus. Zie: Mary Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Manchester: Manchester University Press, 1984). Peter Clark, *Zoroastrianism, an Introduction to an Ancient Faith* (Sussex: Sussex Academic Press, 1998).

<sup>90</sup> Rebekka Bremmer (red), Laurens ten Kate en Eelke Warrink, *Encyclopedie van de filosofie, van de oudheid tot vandaag*, (Amsterdam: Boom, 2007) 553.

<sup>91</sup> Zie voor een uitgebreide behandeling van dit onderwerp mijn boek “Nawroz”: Bashir Azizi, *Nawroz, Motivation and Cultural Mission, a case study reunderstanding of cultural heritage* (The Netherlands: shahmoama, 2003). (In het Perzisch geschreven)



### 2.2.2. Athene's burgerschap

Bijna iedereen is het er over eens dat mensen in het Athene van de vijfde en vierde eeuw voor Christus democratische politiek bedreven.<sup>92</sup> Dit was het eerste bekende voorbeeld van het publieke optreden van de burgers in politiek.<sup>93</sup> Wie behoorde er tot de echte burgers van Athene? Een burger is van het mannelijke geslacht, volwassen, vrij en van geboorte inwoner van Athene. De andere bewoners (de vrouwen en kinderen van de burgers, de slaven en de 'buitenlanders') wonen weliswaar binnen de *polis* als geografische entiteit, maar vallen buiten de *polis* als politiek lichaam. Zij 'horen bij' de polis, maar zij 'zijn' de polis niet. Want de *polis*, zo zei Aristoteles, is een *demos*: een 'gemeenschap van burgers'<sup>94</sup>

De centrale focus van beschaving bij de Grieken was de *oikos*.<sup>95</sup> Hierna kwam de *polis*, welke normaliter als stadstaat wordt vertaald, aangezien de polis meestal een onafhankelijke staat was die eigen wetten, gebruiken, politiek systeem, militaire macht, valuta en soms zelf een eigen kalender had.<sup>96</sup> Veel van de Griekse geschiedenis was de geschiedenis van interactie tussen steden. Stadsstaten waren over het algemeen onafhankelijk en wanneer een stad een andere stad overheerste was dit meestal van korte duur. In plaats van zich te verenigen, vochten stadsstaten met elkaar en waren naburige stadsstaten vaak de ergste vijanden (bijvoorbeeld Sparta en Argos). Hoewel er een concept van gedeelde identiteit was (zoals bij de 'Hellenistische Liga' gedurende de Perzische Oorlogen), zagen mensen in het antieke Griekenland zich niet primair als Griek, maar als lid van de eigen *polis*.<sup>97</sup>

Burgerschap in de Atheense democratie omvatte specifieke rechten en plichten: burgers moesten een politiek ambt bekleden en ze hadden het recht en de plicht te spreken op de (democratische) Vergadering. De meerderheid van de burgerbevolking moest Athene besturen en dus mocht het (de groep zelf die bestuurde) geen minderheid zijn. Alle burgers moesten daarmee dus deelnemen aan staatszaken. Een burger die niet deelnam, werd dan ook als (moreel) *slecht* gezien, een burger moest bereid zijn zijn leven te geven aan Athene.<sup>98</sup>

Deelname en het vervullen van burgerplichten werd verzekerd door de burgers te betalen voor hun politieke werk (ambtsbekleding, jurylid zijn in de rechtbank, deelname aan de (democratische)

---

<sup>92</sup> Frits Naerebout, *Griekse Democratie* (Amsterdam: Salomé, 2005) 119.

<sup>93</sup> "Athene was, zoals al gezegd, zeker niet de enige democratie, en vermoedelijk niet de oudste. Er waren oudere democratieën, er waren democratieën die het Atheense voorbeeld volgden en er waren democratieën die zelfstandig tot ontwikkeling kwamen. Dat betekent echter niet dat de democratie in de loop van de vijfde en vierde eeuw in alle *poleis* de favoriete staatsinrichting werd: van de 145 *poleis* waarvan de staatsinrichting in de vierde eeuw bekend is, zijn er 27 procent een *turannis*, 32 procent een oligarchie en 41 procent een democratie. Een relatieve meerderheid, maar een minderheid in totaal." Frits Naerebout, *Griekse Democratie*, 129.

<sup>94</sup> Naerebout, *Griekse Democratie*, 27-28.

<sup>95</sup> De familie-eenheid, *Oikos* vormt ook de etymologische grond voor economie overigens.

<sup>96</sup> Matthew Dillon en Lynda Garland, *Ancient Greece: Social and Historical Documents from Archaic Times to the Death of Alexander the Great*, 3rd edition (Londen en New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2010), 1.

<sup>97</sup> Dillon en Garland, *Ancient Greece*, 1.

<sup>98</sup> *Ibid*, 2.

Vergadering), anders zouden burgers in de problemen kunnen komen met hun levensvoorziening: armoede mocht nooit het gevolg zijn van het vervullen van burgerplichten.<sup>99</sup> Elke burger had stemrecht en recht op spreektijd in de Vergadering (institutie van wetgevende macht). Er waren constitutionele beperkingen van de Vergadering.<sup>100</sup> De Atheense democratie had twee belangrijke instituties: de Vergadering (*ekklesia*) en de gerechtshoven (*dikasteria*). De *ekklesia* nam alle politieke beslissingen, hoewel de *dikasteria* hier soms tegenin konden gaan. Ook evalueerden de *dikasteria* de inkomende en uitgaande magistraten (*dokimasiai* en *enthynai*). De Raad (*boule*) maakte de agenda voor de vergadering.<sup>101</sup>

Het Griekse woord voor burgerschap was *politeia*, welke ook constitutie en het lichaam van de burgerleden betekende. Burgerschap was de basis waarop de constitutie rustte. Er waren duidelijke politieke verschillen tussen burgers aan de ene kant en buitenlanders en slaven aan de andere kant. Een van de ergere straffen, die een burger kon krijgen, was *atimia*: het verlies van burgerrechten.

Burgerrechten omvatten onder andere het recht deel te nemen aan de Vergadering, na zijn 30<sup>ste</sup> jurylid of magistraat te zijn, om land te bezitten, festivals te bezoeken en volledige toegang tot bescherming door de wet.<sup>102</sup> Vrouwen waren geen burgers. Hoewel vrouwen politiek en wettelijk achtergesteld waren ten opzichte van mannen, was het niet *per definitie* zo dat ze, door deze achterstelling, door de maatschappij als minderwaardig werden gezien en niet belangrijke leden waren van hun *oikos*.<sup>103</sup>

De positie van slaven was anders dan wat we tegenwoordig zien als slavernij. Slaven konden namelijk vrij en soms zelfs burger worden. “Those slaves who fought in wartime might be given their freedom, and sometimes even citizenship.”<sup>104</sup> Het was ook niet zo dat de slaven zorgden voor ‘vrije tijd’ voor burgers, waardoor de burgers hun tijd zouden kunnen besteden aan politiek of filosofie.<sup>105</sup> Slaven hadden wel degelijk wettelijke rechten, ze mochten geslagen of mishandeld worden, maar ze mochten niet zonder meer gedood worden, dan waren er wel consequenties aan verbonden.<sup>106</sup> Bezit van slaven was niet zo veel voorkomend als men denkt.<sup>107</sup> Buitenlanders waren weliswaar geen burgers, maar dat betekende niet dat ze geen rechten hadden. Ze hadden specifieke en goed beschermde rechten en konden, net als slaven, onder bepaalde omstandigheden ook burger worden.<sup>108</sup> Met de term buitenlander wordt op permanente inwoners, de zogenaamde *metoiken* van een stad gedoeld, waarbij de stad niet de ‘eigen’ stad is.<sup>109</sup> In Athene konden ze dus burger worden bij buitengewone diensten aan de stad, ze betaalden

---

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid, 3.

<sup>101</sup> Ibid, 113.

<sup>102</sup> Ibid, 26.

<sup>103</sup> Ibid, 124-125.

<sup>104</sup> Ibid, 180.

<sup>105</sup> Ibid, 181.

<sup>106</sup> Ibid, 191.

<sup>107</sup> Ibid, 22.

<sup>108</sup> Ibid, 180.

<sup>109</sup> Buitenlanders zijn dus geboren in een andere stad dan diegene waarin ze leven, in het Grieks werd de term *metoik* gebruikt.

belastingen, deden liturgieën<sup>110</sup> en dienden in het leger, maar hadden niet de volledige politieke en wettelijke rechten van burgers en konden geen land of huis bezitten.<sup>111</sup>

Het antieke begrip van menselijke waardigheid was niet een eigenschap die alle mensen van nature hadden, maar verwijst naar een status die sommigen wel en anderen niet hadden. Volgens Aristoteles kunnen sommige mensen deze status nooit hebben, omdat het een kwestie van natuurlijke aanleg is. Sommige mensen worden als slaaf geboren en anderen als vrij burger. Aristoteles zegt dit vrij letterlijk in zijn *Politica*:

“De natuur heeft de neiging ook de lichamen van vrije mensen en die van slaven verschillend te maken, de laatste sterk genoeg om noodzakelijk werk te verrichten, de eerste daarentegen rechttop lopend en onbruikbaar voor dergelijke werkzaamheden, maar nuttig voor het politieke leven - dat op zijn beurt weer een verdeling in oorlogs- en vredesdiensten kent. (...) Hiermee is dus duidelijk dat van nature sommigen vrij en anderen slaaf zijn, en dat voor die laatstgenoemden slavernij zowel rechtmatig is als hun voordeel dient.”<sup>112</sup>

Ook Plato is van mening dat bestuur van de *polis* niet een zaak van de hele bevolking is en hij vindt het zelfs schadelijk als gewone arbeiders zoals timmermannen of schoonmakers zich met het domein van het vak van politiek bezighouden. Zo zegt Plato in de *Constitutie*: “Als een regering werkelijk iets waard is, vraagt zij niet aan de bevolking of die zich wil laten regeren.”<sup>113</sup> Zowel Plato als Aristoteles wilden het bedrijven van politiek tot een zaak van een groep intellectuelen beperken. Zij zouden kwaliteiten hebben die andere mensen niet bezitten. Het is dan ook niet zo vreemd dat in het tijdperk van het klassieke Athene het begrip menselijke waardigheid verbonden is met bepaalde klassen of families en verwijst naar een hogere rang van degenen die politieke of maatschappelijke macht bezitten.

Het klassiek Griekse begrip van burgerschap is echter anders dan het moderne begrip. Vanuit een hedendaagse opvatting van burgerschap met de normatieve kern dat burgers de totale bevolking van een land moeten omvatten en van gelijke rechten moeten genieten, is het duidelijk dat het Atheens burgerschap op dit punt totaal anders was. Hun burgerschapsbegrip was beperkter, aangezien vrouwen, slaven en vreemdelingen buiten de *polis* als politiek lichaam vielen, terwijl ze wel deel uit maakten van de *polis* als geografische entiteit.

Een vergelijking tussen het burgerschaps- en democratiebegrip in het Athene van de oudheid en het burgerschapsbegrip van nu met betrekking tot de ontwikkeling ervan, laat zien dat er stappen zijn gezet

---

<sup>110</sup> Met liturgie wordt hier iets anders bedoeld dan de kerkelijke liturgieën. Het is een publieke plicht van rijke burgers, om bijvoorbeeld te betalen voor het onderhoud van een trireme (een oorlogsschip) voor een jaar, of een drama te financieren, et cetera.

<sup>111</sup> Dillon en Garland, *Ancient Greece*, 196.

<sup>112</sup> Aristoteles, “*Politica*”, in: Tjitske Akkerman (red), *De kwetsbare democratie*, 21-22.

<sup>113</sup> Waarschijnlijk zou het koninklijk huis van het hedendaagse Saoedi-Arabië het stellig met deze uitspraak eens zijn. Plato, “*Constitutie*”, in: Tjitske Akkerman (red), *De kwetsbare democratie*, 14.

sinds toen, maar ook dat het toen al elementen bevatte die we nog steeds terug vinden. Er was al een bepaalde scheiding van machten (*dikasteria* en *ekklesia*), er waren al beschermde burgerrechten, er was een plicht voor de burger om ook politiek te handelen, maar deze elementen zijn verder ontwikkeld (denk bijvoorbeeld aan de huidige scheiding van machten: de *trias politica*) en er zijn dingen aan toegevoegd (denk aan de scheiding tussen kerk en staat). Het moderne burgerschapsidee verschilt uiteindelijk veel van het Atheense idee (onder andere door de afschaffing van slavernij, vrouwenemancipatie etc.), maar de grond van de moderne ideeën ligt duidelijk in dit Atheense burgerschapsbegrip.

### 2.2.3. De Grieks-Romeinse oorsprong van wereldburgerschap

Na de korte expositie van de wereldwijde oorsprong van kosmopolitische ideeën en een historische analyse van burgerschap in Athene, keren ik nu terug naar het bolwerk van de westerse bronnen over kosmopolitisme, de oude Grieken in de periode van Diogenes, rond de vierde eeuw voor Christus.

Zoals al eerder vermeld werd, beschouwt de westerse literatuur Diogenes van Sinope, een Cynicus, als de oorsprong van het kosmopolitisme. Het verhaal gaat dat toen men aan Diogenes van Sinope vroeg waar hij vandaan kwam, hij antwoordde: “Ik ben een wereldburger” (Kosmopolitês), aldus Diogenes Laërtius.<sup>114</sup> Zo zijn, historisch gezien de uitspraken van Diogenes van Sinope (404-323 VC) ook een uiting van kosmopolitisme in zijn tijd, die een vorm van verzet tegen de Atheense Polis waren. Om de uitspraken van Diogenes in een historisch-filosofische context te plaatsen, moet hier eigenlijk natuurrecht ook worden uitgelegd. Diogenes volgt namelijk niet de wetten van Athene, maar die van de kosmos, universele wetten wel te verstaan. Natuurrecht baseert zich immers op eenzelfde gedachte, namelijk dat recht en moraal boven de gemeenschap uitgaan.<sup>115</sup> Diogenes is (waarschijnlijk) degene door

---

<sup>114</sup> Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*, 236.

<sup>115</sup> Paul Cliteur geeft de volgende omschrijving:

“Tot het cluster van kenmerken die we in verschillende combinaties bij natuurrechtsaanhangers aantreffen, behoort de overtuiging:

1. dat er een absoluut geldig recht bestaat;
2. dat dit recht kan worden afgeleid uit de menselijke natuur of de aard van de werkelijkheid;
3. dat voor het kennen van dit recht de redelijke vermogens van de mens toereikend zijn;
4. dat er een inhoudelijke toets in de vorm van natuurrechtelijke beginselen wordt gehanteerd voor de gelding van het positieve recht;
5. dat positief recht dat die toets niet kan doorstaan, niet als geldig erkend kan worden;
6. dat deze inhoudelijke toets bestaat uit een verzameling van speculatieve en metafysische ideeën.

Kenmerkend voor dat natuurrecht is het volgende:

1. een *status*: de absolute gelding (1);
2. de *bron* waaruit het voortvloeit: de natuur (2);
3. het *keninstrument* waarmee het gekend wordt: de rede (3);
4. de *functie* die het vervult: een kritische toets (4 en 5);

wie kosmopolitisme zijn levensvatbaarheid krijgt en die voor het eerst de term kosmopoliet gebruikt, 'burger van de kosmos', waarmee kosmopolitisme haar plek in de geschiedenis verovert.

Echter, uit de historische verhalen blijkt dat er zelfs binnen de westerse traditie enige onzekerheid heerst over de vaststelling van de exacte oorsprong van kosmopolitische ideeën. De vraag naar de oorsprong is namelijk complexer dan men denkt. Deze complexiteit roept volgens mij vragen op, zoals:

- Wie is de eigenlijke stichter van de cynische school en daarmee het kosmopolitisme? (Socrates, reizende sofisten, Antisthenes, Diogenes, etc.?)
- Hoe kosmopolitisch is het kosmopolitisme van de Cynici in de Griekse oudheid en vooral die van Diogenes van Sinope?
- In hoeverre is Diogenes' kosmopolitische erfenis van belang voor de latere ontwikkeling van het idee van wereldburgerschap?
- Introduceert de unieke levenswijze en de levensopvatting van Diogenes' kosmopolitische uitingen (en daarmee een eventuele positieve stellingname die we als kosmopolitisch kunnen begrijpen) of moet de hele Cynische school als kosmopolitisch begrepen worden?
- Hoe is het gesteld met de positie van Plato en Aristoteles, de filosofische kopstukken van deze periode?
- Treffen we een volledige uitwerking van een toegewijd filosofisch kosmopolitisme aan bij de Stoïcijnen? (Welke voor het eerst geïntroduceerd werd door de cynici).

Het 'cynisme', welke als oorsprong van het kosmopolitisme wordt beschouwd, is een benaming voor een praktisch-filosofische richting in de Griekse oudheid. Zoals Michel Onfray schrijft in zijn *Cynismen* stelt tegenover de figuur van de hiëratische en enigszins verwaande wijze de cynicus de filosoof als vagabond voor.<sup>116</sup>

Vooraf relevant voor deze studie is het feit dat de "Cynosagres" de tempel was voor 'nothoi'. Nothoi waren mensen zonder Atheens burgerschap, waartoe ook Antisthenes behoorde. In deze tempel werd Herakles aanbeden, een van de helden van het Cynisme! Het meest kenmerkende van de Cynici was het afwijzen van alle lokale gebruiken en maatschappelijk banden. Zij volgen op zeer uitdagende manier de natuur, wilden zelfvoorzienend zijn en streefden naar een deugzaam leven. Het klassieke Cynisme was dus niet wat wij tegenwoordig 'cynisch' noemden.<sup>117</sup>

---

5. de *inbound* die het heeft: metafysische ideeën (6)." In:

Paul Cliteur, *Natuurrecht, Cultuurrecht, Conservatisme: Grondslag van de Democratische Rechtsstaat* (Leeuwarden: Universitaire Pers Fryslân, 2005) 358.

<sup>116</sup> Michel Onfray, *Cynismen: portret van de bondse filosoof*, Piet Meeuse (vert) (Baarn: Ambo, 1992), 47.

<sup>117</sup> Bertrand Russell, *Geschiedenis van de Westerse Filosofie: vanuit de politieke en sociale omstandigheden van de Griekse Oudheid tot in de twintigste eeuw*, Rob Limburg en Vivian Franken (vert) 23<sup>e</sup> dr. (Utrecht, Antwerpen: Kosmos-Z&K Uitgevers, 2006) 261.

Diogenes van Sinope was geen echte theoreticus en heeft geen uitgewerkt filosofisch systeem *over* de kosmopolitische orde ontwikkeld, maar hij is wel iemand die een unieke cynische levenswijze propageerde. Volgens Diogenes moet het individu onafhankelijk zijn, want dat is de Deugd. Van de superioriteit van de Griekse waarden ten opzichte van de barbaren en dieren, was hij niet overtuigd.

Zowel Antisthenes als Diogenes waren volgelingen van Socrates (469-399 voor Christus) en hebben elementen uit zijn gedachtegoed overgenomen. Socrates was de eerste filosoof in de westerse traditie die het menselijk gedrag tot het belangrijkste onderwerp van zijn filosofie maakte, in tegenstelling tot de zogeheten natuurfilosofen voor hem. Dit had tot doel het wekken van een beredeneerd en zelfstandig inzicht in het eigen handelen en dat van de medemens, ongeacht afkomst of status. Hiermee opende hij de discussie met iedereen. Is dan niet Socrates de voorvader van de kosmopolitische ideeën? Socrates toont immers de meeste gevoeligheid voor kosmopolitische ideeën en voor de traditionele politieke betrokkenheid. Los van de vraag of Socrates een bewust kosmopoliet was of niet, staat buiten kijf dat zijn ideeën de ontwikkeling van kosmopolitisme bevorderd hebben. Zijn nadruk op de autonomie van de rede maakt Socrates tot de eerste westerse filosoof die vooruit loopt op de verlichting. Het centraal stellen van voldoende kennis voor het juiste handelen van burgers is zeer essentieel, waarbij onjuist handelen voortkomt uit een gebrek aan informatie en kennis: ‘niemand doet vrijwillig onrecht’ is een van zijn uitspraken die voor de huidige mondiale rechtvaardigheidsgronden een leerzame roeping is.<sup>118</sup> Hierdoor komt het dat zowel de latere Grieken en Romeinen als alle redelijke wereldburgers hem als een burger van de wereld hebben omarmd. Tot op de dag van vandaag wordt het leven en denken van Socrates en zijn “Socratische methode” als voorbeeld gezien voor de bereidheid altijd de dialoog aan te gaan als gelijkwaardig beschouwde gesprekspartners, ongeacht hun afkomst of machtspositie.

De cynici legden, als volgelingen van Socrates, nadruk op een bepaalde kant van Socrates. Antisthenes, die de cynische school startte, herhaalde Socrates’ idee dat de deugd gegrond is in kennis, het onderwijsbaar is, en één is. “But what aroused the admiration of Antisthenes was not Socrates, the man of intellect, the man of science, the philosopher, but Socrates, the man of independent character, who followed his own notions of right with complete indifference to the opinions of others.”<sup>119</sup> Voor de cynici betekende dit dat de *onafhankelijkheid* van aards genot en bezit in zichzelf het doel van het leven was. Dit was wat de deugd voor hun inhield, de complete afwijzing van alle dingen, absoluut ascetisme en zelfkastijding.<sup>120</sup>

“ ‘Virtue is sufficient for happiness,’ said Antisthenes, ‘and for virtue nothing is requisite but the strength of a Socrates; it is a matter of action, and does not require many words, or much learning.’ The Cynic ideal of virtue is thus

---

<sup>118</sup> Zie over de presocratische filosofen: G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers: A critical History with a Selection of Texts* (London: Cambridge University Press, 1957).

<sup>119</sup> W.T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, (London: Macmillan and Limited ST Martins Street, 1920) 158.

<sup>120</sup> Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, 159.

purely negative; it is the absence of all desire, freedom from all wants, complete independence of all possessions.”<sup>121</sup>

Voor de cynici is de deugd het enige goed. Ondeugd is het enige kwaad. Al het andere is onverschillig. Genot, bezit, rijkdom, vrijheid en het leven zelf moeten niet gezien worden als dingen die goed zijn. Net zo min moeten armoede, ziekte, slavernij en de dood gezien worden als kwaden.<sup>122</sup>

“It is no better to be a freeman than a slave, for if the slave have virtue, he is in himself free, and a born ruler. Suicide is not a crime, and a man may destroy his life, not however to escape from misery and pain (for these are not ills), but to show that for him life is indifferent. And as the line between virtue and vice is absolutely definite, so is the distinction between the wise man and the fool. All men are divided into these two classes. There is no middle term between them. Virtue being one and indivisible, either a man possesses it whole or does not possess it at all. In the former case he is a wise man, in the latter case a fool. The wise man possesses all virtue, all knowledge, all wisdom, all happiness, all perfection. The fool possesses all evil, all misery, all imperfection.”<sup>123</sup>

Er moeten nog enige woorden gewijd worden aan de opvattingen van de kopstukken, te weten Plato en Aristoteles. In de opvattingen van deze twee grote filosofen identificeert een persoon zich in de eerste plaats als burger van een bepaalde polis, en daarmee geeft hij weer bij welke instelling hij hoort en welke instituties daarmee trouw van hem eisen. Het lot van de burger is dus onlosmakelijk verbonden met het lot van de eigen stad. Hij dient loyaal te zijn aan de Polis. Plato en Aristoteles stellen dat van een Atheense burger niet verwacht mag worden om zijn lot te delen met de vreemdelingen die buiten de stad wonen. Van goede inwoners van Athene werd alleen een kosmopolitische houding verwacht ten opzichte van die vreemde die inwoners van Athene zijn. Dit staat in tegenstelling tot de opvatting van Diogenes van Sinope. Tevens bestaat er ook geen twijfel over dat het idee van wereldburgerschap niet tot de kern van het gedachtegoed van deze twee kopstukken behoort.

Terugkerend naar de kwestie van Diogenes; hoe kosmopolitisch was het kosmopolitisme van Diogenes? Wat is zijn impact op de latere geschiedenis? Helaas beschikken we niet over de oorspronkelijke geschriften van Diogenes van Sinope, en zijn we aangewezen op anekdotische bronnen die vooral via de biograaf Diogenes Laërtius zijn overgeleverd. Diogenes van Sinope was dus geen theoretisch filosoof, maar iemand die met zijn levenswijze een inspiratie vormt voor een bepaalde levensfilosofie. Zijn (cynische) filosofie is een directe weerspiegeling van zijn leven zelf en veel denkers van vroeger tot heden ten dage halen dan ook inspiratie uit het cynisme. We zien de invloed terugkomen bij

---

<sup>121</sup> Ibid.

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> Ibid.

hedendaagse denkers. Amartya Sen vertelt over de ontmoeting die Diogenes met Alexander de Grote had, welke waarschijnlijk veel invloed op Alexander heeft gehad. Hij verruimde namelijk zijn denken en zijn uitdrukkelijke verwerping van intellectuele kortzichtigheid, kan ook mogelijk gerelateerd worden aan zijn ontmoeting met Diogenes.<sup>124</sup>

Een andere hedendaagse denker die veel met het cynisme heeft gedaan is Peter Sloterdijk. In zijn boek 'Kritiek van de cynische rede'<sup>125</sup> onderzoekt hij het cynisme aan de hand van een historisch-kritische analyse. Hij maakt een onderscheid tussen het moderne cynisme en kynisme, welke haar grond heeft in het antieke kynisme. Ook de Franse denker Michel Onfray moet hier worden genoemd. Hij probeert een modern hedonisme te ontwikkelen, waarbij hij ook elementen ontleent aan het cynisme van Diogenes en andere cynici.<sup>126</sup>

Sloterdijk legt de antieke kynici anders uit dan gebruikelijk. Het kynisme is, volgens hem, in zijn oorsprong principieel *vrijpostig*. Het was behalve het eerste echte 'dialectisch materialisme' ook, vergeleken met Plato en Aristoteles, een existentialisme (de handeling en het zijn zelf bepaalt de mens, waar bij Aristoteles en Plato meer sprake is van een essentialistisch mensbegrip). Het kynisme ontdekte een argumentatiewijze, waar het abstracte denken tot op heden niet mee weet om te gaan.<sup>127</sup> Specifiek Diogenes heeft een belangrijke plaats in het waarheidsproces van de vroege Europese filosofie. De 'verheven theorie' vanaf Plato richt zich op argumentatie in logica, een abstract denken, maar met Diogenes "duikt een subversieve (gezagsondermijnende) variant van *lage theorie* op, die de praktische belichaming in een groteske pantomime op de spits drijft. Het waarheidsproces wordt gesplitst in een discursieve, uiterst theoretische strijddorde en een satirisch-literaire bende scherpschutters."<sup>128</sup> Hiermee begint het verzet tegen het 'discours'. "Met vertwijfelde geestigheid verweert hij zich tegen het 'talig worden' van het kosmische universalisme waaraan de filosoof zijn ambt ontleent. Of het nu om monologische of dialogische 'theorie' gaat, in beide bespeurt Diogenes de zwendel van idealistische abstracties en de schizoïde onnozelheid van een denken dat uitsluitend in het hoofd plaatsvindt. Daarom creëert hij, als laatste archaïsche sofist en als eerste in de traditie van satirische *résistance*, een lompe verlichting."<sup>129</sup>

Hieruit kan de zin van de vrijpostigheid afgeleid worden. De filosofie leeft slechts nog naar haar leer, maar om te zeggen waarnaar je leeft, moet je vrijpostig zijn. In een cultuur waar een idealisme van de leugen lijkt te heersen, is het waarheidsproces afhankelijk van mensen die agressief, vrij en schaamteloos genoeg zijn om de waarheid te spreken.<sup>130</sup> Het antieke kynisme leert ons dat het (dierlijk-menselijke)

---

<sup>124</sup> Sen, *Het idee van rechtvaardigheid*, 121-122.

<sup>125</sup> Peter Sloterdijk, *Kritiek van de cynische rede*, Tinke Davids en Hans Driessen (vert) (Amsterdam: boom, 2013).

<sup>126</sup> Zie: Onfray, *Cynismen: portret van de hondse filosoof*; Michel Onfray, *Atheologie: De hoofdzonden van jodendom, christendom en islam*, Harrie Nelissen (vert) en Anneke van der Straaten (vert) (Amsterdam: Mets & Schilt, 2005).

<sup>127</sup> Sloterdijk, *Kritiek van de cynische rede*, 153.

<sup>128</sup> Ibid, 154.

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> Ibid, 155.



lichaam en de gebaren die we maken argumenten kunnen zijn. “Diogenes weerlegt de taal van de filosofen met die van de clown: “Toen Plato de definitie opstelde dat de mens een ongevederd tweebenig dier is, en daarvoor bijval oogstte, plukte hij een haan kaal en bracht hij die naar Plato’s school met de woorden: ‘Ziehier Plato’s mens’; daarom voegde men aan de definitie toe: ‘Met afgeplatte nagels’ (Diogenes Laërtius, VI, 40). Dat – en niet het aristotelisme – is de ware filosofische weerlegging van Socrates en Plato.”<sup>131</sup>

Sloterdijk maakt, zoals reeds gezegd, een onderscheid tussen kynisme en cynisme. En hoewel het kynisme van Sloterdijk de basis heeft in het antieke kynisme, geeft hij dit begrip een bredere lading. Kynisme komt namelijk overeen met de zelfbelichaming van verzet en cynisme met de zelfafsplitsing in de repressie. Hiermee wordt kynisme losgemaakt van het historische uitgangspunt en wordt het een type, “dat historisch telkens weer opduikt waar het in crisisbeschavingen en beschavingscrises tot botsingen komt tussen de diverse bewustzijnshoudingen. Kynisme en cynisme zijn dus constanten in onze geschiedenis, typische vormen van een polemisch bewustzijn van ‘onderaf; of van ‘boven af’.”<sup>132</sup>

De eerste definitie die Sloterdijk aan cynisme geeft is het *‘verlichte valse bewustzijn’*<sup>133</sup>, welke het gemoderniseerd ongeluksbewustzijn inhoudt, waaraan de verlichting zowel succesvol als onsuccesvol heeft meegewerkt. Hoewel het de lessen van de verlichting zou hebben geleerd, heeft het ze niet in de praktijk gebracht.<sup>134</sup> “Dit bewustzijn is goed gesitueerd en voelt zich tegelijkertijd ellendig, en daarom is het ongevoelig geworden voor elke vorm van ideologiekritiek; zijn valsheid is al voorzien van reflexieve schokbrekers.”<sup>135</sup>

Na cynisme verder te hebben uitgediept, eindigt Sloterdijk zijn kritische analyse van cynisme met de volgende formulering:

“Cynisme is, als *verlicht valse bewustzijn*, een ongevoelig-dubbelzinnige schranderdheid geworden, die de moed heeft ingekapseld, alle positiviteit *a priori* als bedrog beschouwt en er alleen op uit is op de een of andere manier te overleven. (...) Het cynische bewustzijn trekt zijn conclusies uit de ‘slechte ervaringen’ van alle tijden en erkent alleen nog de uitzichtloze monotonie van harde feiten. Het moderne cynisme is het kluwen waar alle ‘slangenkronkelingen van een immorele verstandsl eer’ (Kant, *Zum ewigen Frieden*) in elkaar verstrikt raken. In de neocynische attitude vinden wereldhistorische leerprocessen van verbittering hun voltooiing. Deze hebben de sporen van de wederzijdse kilte, de wereldoorlogen en het zelfdementi van

---

<sup>131</sup> Ibid, 155-156.

<sup>132</sup> Ibid, 282.

<sup>133</sup> Ibid, 40.

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Ibid.

de idealen in ons aan ervaringen lijdend bewustzijn achtergelaten. Hopla, we leven; hopla, we verkopen onszelf; hopla, we bewapenen ons; wie vroeger doodgaat, bespaart zich de pensioenverzekering. Zo garandeert cynisme de uitgebreide reproductie van het verleden op het nieuwste niveau van wat op het gegeven moment het allerergste is.”<sup>136</sup>

Hoe gaan we tegen dit cynisme in? We moeten ons kynisch verzetten, middels satire en parodie, zoals Diogenes deed. Het kynisme betekent verzet en lachen, of eigenlijk verzet door te lachen. En hiermee wordt ideologiekritiek weer mogelijk en kunnen we de kluwen van het cynisme ontwaren, door een kynische houding kunnen we de waarheid weer spreken.

Maar, in welke aspecten van de levensopvatting van Diogenes kan men sporen van zijn kosmopolitisme ontdekken? Hier volgt een opsomming van wat we als mogelijke bijdragen van Diogenes aan het kosmopolitisch denken kunnen bestempelen:

1. Diogenes streefde in de praktijk naar herziening en verrijking van de bestaande waarden in zijn samenleving, doordat hij de bereidheid had om bestaande gebruiken in twijfel te trekken.
2. Zijn hoogachting van de natuur (een les voor onze tijd)
3. Zijn onophoudelijke kritiek op een samenleving die gericht is op consumptie, bezit en afhankelijkheid. Deze houding laat zien dat het idee kosmopolitisme een rijkere en diepere inhoud heeft dan het kosmopolitisme dat gedeflatteerd is tot een geglobaliseerde wereldmarkt.
4. Door zichzelf te zien als een vrij burger van een grotere wereld dan die wereld waarin men door het toevallige lot van de geboorte geworpen is, geeft dit de moed om zich open te stellen voor afwijkende waarden en gedachten.
5. Hij was de man van de straat, van de publieke ruimte. Diogenes demonstreerde hiermee het belang van de straat als discussieruimte voor zaken waarover de formele instituties zwijgen. Dit moet men echter niet opvatten als engagement met het lijden van het gewone volk, maar als een inspiratie voor het verzet tegen de machthebbers.
6. Diogenes was, als niet-Athener, een buitenstaander, die de term kosmopoliet gebruikte. Hij stond letterlijk buiten het centrum van de macht. Het geeft te denken dat nu de meeste kosmopolitische geluiden van buiten de gevestigde machtsordes komen, zoals klimaat-activisme en mensenrechtenorganisaties.

Hoewel het lijkt dat door Diogenes het idee van wereldburgerschap een vliegende start heeft gemaakt, blijkt uit historische bronnen niet dat hij regels van, en normen voor, wereldburgerschap geïntroduceerd heeft. Zijn kosmopolitisme was eerder een ethisch principe dan een politiek principe, waarmee hij zich niet expliciet geuit heeft over de verantwoordelijkheid van mensen jegens elkaar. Wel zou je overigens kunnen stellen vanuit de cynische deugdethiek dat mensen de plicht hebben anderen de deugd te leren.

---

<sup>136</sup> Ibid, 658.

Met de beroemde uitspraak van Diogenes “Ik ben een wereldburger”, wilde hij zich met de rest van de wereld identificeren, ook al was de rest van de wereld nagenoeg onbekend voor hem. Er was eigenlijk geen sprake van enige internationale orde en tevens waren voor Diogenes en zijn tijdgenoten niet alle continenten bekend. De wereld zoals wij die nu kennen, bestond voor hem nog niet. Diogenes kijkt wel verder dan zijn eigen lokale polis, maar hij kijkt zo veel verder dat hij zijn eigen stad en medeburger, met zijn persoonlijke achtergrond, niet meer herkent. Door het verbreken van alle banden met zijn leefomgeving, wordt Diogenes geen burger van de wereld. Hij wordt een burger die *nergens* thuishoort. Ook de meeste Atheners hadden weinig sympathie voor deze zelfbenoemde wereldburger. Een wereldburger zijn, betekent volgens mij niet dat je helemaal breekt met je wortels en je lokale gemeenschap, maar juist leert om deze symbiose tussen je lokale leefomgeving en de wereld te ontdekken, door een kritische houding naar binnen (lokaal) en een open houding naar buiten (wereld).

#### *2.2.4. De betekenis van Diogenes' kosmopolitisme voor Farkhunda en haar lotgenoten*

Kan het kosmopolitisme van Diogenes een antwoord geven op het lijden van een burger in een concrete samenleving, zoals Farkhunda in Afghanistan? Met andere woorden, kunnen de uitgangspunten van het kosmopolitisme uitgebouwd worden tot een werkzame kosmopolitische orde die een antwoord biedt op het lijden van burgers die gebonden zijn aan een lokale gemeenschap? Iemand zoals Diogenes, die weigert zichzelf als lid van een concrete politieke samenleving te zien, stelt de menselijke verantwoordelijkheid, ten opzichte van een medeburger die slachtoffer is van een onrechtvaardige daad, als een onverschilligheid: het is namelijk noch de deugd, noch de ondeugd, en daarmee niet inherent belangrijk.

Het verbreken van alle banden met de polis betekent dat hij afziet van de institutionele basis voor verantwoordelijkheid jegens medeburgers, zoals Farkhunda en haar vele lotgenoten in nood. Haar lot wordt hiermee overgelaten aan de willekeur en machtsmisbruik door de lokale politieke macht. Diogenes geeft vooral een deugdethische visie op de wereld weer, en zelfs zijn kosmopolitisme lijkt meer ethisch van aard dan politiek. Dus Farkhunda's lotgenoten kunnen niet een beroep doen op de bescherming van het kosmopolitisme van Diogenes, aangezien zijn kosmopolitisme niet een juridisch of politiek kosmopolitisme is, maar zijn uitspraak niet meer is dan een afwijzing van de polis.

Iemand zoals Farkhunda, die veroordeeld is tot leven in een land dat rechten van mensen (vooral vrouwen) schendt en dus geen mogelijkheid heeft om het land te verlaten, kan niet terecht in de kosmopolis van Diogenes. Hij sprak hierover zonder enige concrete invulling eraan te geven, als in een kosmopolitische (juridische of politieke) orde. Dus Diogenes zijn kosmopolitische model heeft Farkhunda's lotgenoten niets te bieden.

Er blijft volgens Diogenes' recept maar een optie over voor Farkhunda: het dagelijkse leven verlaten en zoals een 'hond' voor het 'onafhankelijke' leven te kiezen. Farkhunda had echter in haar eigen land, 2500

jaar later, geen gids zoals Diogenes nodig, want in haar eigen land zijn altijd (en nog steeds) talloze voorbeelden te vinden van mensen die letterlijk leven als een zwerfhond.

Vanwege de afwezigheid van een verzorgingsstaat leven miljoenen kinderen, moeders, vaders, oma's en opa's, generatie op generatie, in verschrikkelijke omstandigheden. Het verschil met Diogenes is dat zij een andere levensstijl verkiezen dan degene die Diogenes voorstelt. Zij weten dat het leven beter kan, maar zij hebben niet de mogelijkheden om een beter leven te verwezenlijken, door de omgeving die ze hebben, de politieke wanorde, etc.

Een ander verschil met Farkhunda is, is dat Diogenes geen enkele moeite heeft gedaan om de politieke situatie te veranderen, terwijl blijkt dat Farkhunda religieuze machthebbers van haar samenleving wilde ontmaskeren. Ten koste van haar eigen leven liet zij aan haar land en de wereld zien, wat achter de muren van de zogenaamde *heilige tempels* gebeurt. Het onderzoek door het ministerie van Hajj en Religieuze Zaken bewees Farkhunda's claim dan ook. "Unlike so many abuses against Afghan women that unfold in private, this killing in March prompted a national outcry. For Farkhunda had not burned a Quran. Instead, an investigation found, she had confronted men who were themselves dishonoring the shrine by trafficking in amulets and, more clandestinely, Viagra and condoms."<sup>137</sup>

Diogenes daarentegen vraagt aan Alexander de Grote tijdens hun ontmoeting niet om in eigen polis rechtvaardigheid te garanderen, in plaats van veldtochten te organiseren, duizenden kilometers van de eigen polis af, om andere gebieden te bezitten.<sup>138</sup>

Als Farkhunda's lotgenoten moeten wachten op de ideale wereld van Diogenes, dan zal het moment naderen dat ze als een onbeschermd Diogenes verkocht wordt als slaaf.<sup>139</sup> Dat is het lot van een kosmopolitisme zonder een kosmopolitische juridische-politieke orde. Voor Farkhunda's lotgenoten is Diogenes niet een gedroomd kosmopolitisch icoon, maar slechts een ethicus die een keer zichzelf wereldburger genoemd heeft. Het kosmopolitisme van Diogenes was dus een passief soort kosmopolitisme, waarin het kosmopolitisme niet tot politiek handelen leidt aangezien het slechts een ethische houding is, waar dan ook de echte vrijheid volgens Diogenes ligt. Daarom kunnen we concluderen dat hoewel dit kosmopolitisme zeker geen rechtvaardiging is ten opzichte van het geweld tegenover Farkhunda, het ook zeker geen oplossing biedt om dergelijke praktijken te voorkomen.

Sloterdijk heeft wel een antwoord, middels de Kynici, te weten: de ethische houding van verzet van de Kynici is een antwoord op het cynisme van onze tijd, en kan daarmee, als andere mensen deze houding zouden aannemen, wel degelijk een aantal problemen oplossen voor Farkhunda. Zo zouden mensen die

---

<sup>137</sup> Alissa J. Rubin, "Flawed Justice After a Mob Killed an Afghan Woman", *The New York Times* (26 december 2015), <https://www.nytimes.com/2015/12/27/world/asia/flawed-justice-after-a-mob-killed-an-afghan-woman.html> ( geraadpleegd 20 januari 2019).

<sup>138</sup> "Alexander de Grote vraagt aan de beroemde filosoof: 'Vertel me wat ik voor je kan doen.' Diogenes antwoordt met de beroemde woorden: 'Ga uit de zon vandaan'" Bodelier, *Kosmopolitische perspectieven*, 114.

<sup>139</sup> Diogenes is zelf een keer als slaaf verkocht.

de kynische houding omarmden de religieuze leider geridiculiseerd hebben en zodoende een tegengeluid geuit hebben. En Diogenes en de Kynici in zijn algemeenheid zouden oproepen tot verzet middels satire en parodie, en, middels de confrontatie tussen medemensen over de andere levenswijze, door hun te leren over de deugd van onafhankelijkheid, waarmee echte vrijheid bereikt werd. Als Diogenes zich zou uitspreken over deze situatie zou hij iets zeggen als: ‘de moellah moet onderwezen worden in de deugd van onafhankelijkheid’. Daarmee had hij geweten dat de zogenaamde daad van Farkhunda, zelfs al had ze die begaan, geen probleem zou zijn geweest, aangezien dergelijke aardse bezittingen (het hebben van het boek als fysiek object) onze onafhankelijkheid alleen maar in de weg zouden staan, misschien zou het verbranden van het fysieke boek zelfs ethisch deugdelijk zijn, aangezien er een bezit minder is. Of hij had een steen naar de moellah gegooid en gezegd: ‘als Allah niet zou willen dat die steen jou zou raken, dan had die steen jou toch niet geraakt, dus is het bekogelen met stenen naar de moellah gerechtvaardigd’. Zodoende zou hij middels parodie de belachelijkheid van het ‘argument’ van de moellah aantonen.

#### 2.2.5. Het kosmopolitisme van de Stoïcijnen

Zoals eerder opgemerkt heeft de Cynische school van Diogenes geen uitgewerkte filosofische theorie van kosmopolitisme achtergelaten. Diogenes was zelf geen theoreticus en volgde een levenswijze in overeenstemming met de natuur, hij wilde een levenswijze propageren waarin men een ascetisch leven zou leiden. Voor de hele Cynische school was kenmerkend dat ze onafhankelijkheid van aards genot en bezit nastreefden. De deugd werd gezien als het enige goede en de ondeugd als het enige kwade. Leven, vrijheid en armoede waren onverschilligheden. Daarom hoefde de Cynische school zich geen zorgen te maken over het lijden en het sterven van anderen.

Toch blijkt dat de Cynische school enige invloed heeft gehad op de latere ontwikkelingen van het kosmopolitisme, met name op de Stoïcijnen. De Stoa nam elementen over van de Kynici, zoals het onderscheid tussen deugd, ondeugd en onverschilligheid, het idee van de kosmopolis en de sobere levenswijze, maar ze gaf er een andere invulling aan. Het Stoïcisme was, filosofisch gezien, veel verder ontwikkeld en invloedrijker dan hun Cynische voorgangers. Bij de Stoïcijnen treffen we pas een relatief volledige verkenning aan van een toegewijd filosofisch kosmopolitisme, met name bij de Romeinse neostoïcijnen van circa 50 – 180 na Christus.

De Stoa was een nieuwe filosofische beweging in de hellenistische periode. De naam is ontstaan uit een plek op de Agora in Athene (*stoa poikilê*), waar de school bijeen kwam. Wanneer men de Stoa en haar doctrines beschouwt, is het belangrijk mee te wegen dat filosofie niet een bezigheid was, maar een manier van leven: een levenskunst. Ze beschouwen filosofie als een soort praktijk of oefening (*askêsis*) in het gebied over wat voordelig is. Wanneer we ontdekken wat wij en de wereld werkelijk zijn, met nadruk

op de aard van waarde, dan zullen we veranderde mensen zijn.<sup>140</sup> Het is belangrijk eerst een kort overzicht te geven betreffende de fysica en de ethiek van de Stoa, waardoor hun kosmopolitische idealen geplaatst kunnen worden in hun theorie.

Volgens de Stoa is de gehele kosmos een levend ding en staat God in verhouding tot de kosmos als datgene wat de kosmos leven geeft, doet bewegen en richting geeft aan de kosmos.<sup>141</sup> De Stoa stelt dat alleen lichamen dingen kunnen veroorzaken, met als consequentie dat datgene wat de kosmos leven geeft dus ook lichamelijk *moet* zijn. Er is een cyclus van eeuwige wederkeer bij de Stoa. Het begint bij een staat waarbij alles vuur is, waarna de andere elementen gegenereerd worden, waarna de wereld ontstaat, die daarna afbreekt tot de elementen, die teruggaan naar de staat van puur vuur. De elementen bestaan uit twee actieve (vuur en lucht) en twee passieve elementen (water en aarde). De actieve elementen, of op zijn minst de principes van warm en koud, combineren zich tot adem of *pneuma*. *Pneuma*, op haar beurt, is de voortdurende oorzaak (*causa continens*) van alle bestaande lichamen en leidt de groei en ontwikkeling van bezielde lichamen.<sup>142</sup>

Betreffende de ethiek bij de Stoa is het belangrijk de aanname mee te nemen dat bezit van datgene wat werkelijk goed is, ook betekent dat die persoon gelukkig wordt. De stoa stelt dat datgene wat goed is, voordelig moet zijn onder alle omstandigheden voor degene die dat goede bezit. Hierdoor maken ze een onderscheid tussen dingen die goed, slecht en onverschillig zijn. De enige dingen die goed zijn, zijn de karakteristieke voorbeeldigheden van deugden van menselijke wezens, zaken als wijsheid, rechtvaardigheid en gematigdheid. Slecht zijn de ondeugden als lafheid en onrechtvaardigheid. Onverschillig zijn alle andere zaken, zoals gezondheid, rijkdom, leven en dood. Ze stellen dat de originele neiging van bezielde wezens richting datgene is wat geschikt voor hen is of helpt in hun zelfbehoud. Omdat de hele wereld identiek is aan de redelijke Logos of God, betekent dit dat elk deel van de wereld ook redelijk is en daarmee dus zoekt naar datgene wat geschikt is. De Stoïsche leer van natuurlijke gehechtheid aan dat wat geschikt (*oikeiōsis*) is, vormt de fundering voor een objectieve ordening van voorkeuren. Als andere dingen gelijk zijn, dan is het objectief te verkiezen om gezond in plaats van ziek te zijn. De Stoa noemt dingen wiens verkiesbaarheid slechts in zeldzame omstandigheden te niet wordt gedaan, ‘dingen in overeenstemming met de natuur’. Als we ouder worden, ontdekken we nieuwe dingen in overeenstemming met onze natuur.<sup>143</sup>

“When we take the rationality of the world order into consideration, we can begin to understand the Stoic formulations of the goal or end. “Living in agreement with nature” is meant to work at a variety of levels. Since *my* nature

---

<sup>140</sup> Dirk Baltzly, “Stoicism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (10 April 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism/> (geraadpleegd: 17 maart 2019).

<sup>141</sup> Er is bij de Stoa eigenlijk geen verschil tussen kosmos, God, Logos, de natuur, maar ze duiden op andere aspecten van hetzelfde.

<sup>142</sup> Dirk Baltzly, “Stoicism”, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism/>.

<sup>143</sup> Ibid.

is such that health and wealth are appropriate to me (according to my nature), other things being equal, I ought to choose them. Hence the formulations of the end by later Stoics stress the idea that happiness consists in the rational selection of the things according to nature.”<sup>144</sup>

Vanuit het oogpunt van geluk, zijn de dingen die in overeenstemming zijn met natuur nog steeds onverschillig. Wat belangrijk is, is dat we deze dingen rationeel kiezen, wat dus betekent dat de keuze gegrond moet zijn in de deugd en de handeling deugdelijk behoort te zijn.<sup>145</sup> Nu er een algemeen beeld van de Stoa is weergegeven, wordt er ingegaan op de Romeinse Stoa en hun kosmopolitisme.

De Stoïcijnen propageerden dat de kosmos, als het ware, een polis is, omdat de kosmos in een perfecte, wetmatige orde geplaatst is, te weten de Rede. “They also embrace the negative implication of their high standards: conventional poleis do not, strictly speaking, deserve the name”. “(But the) best service one can give typically requires political engagement”<sup>146</sup> Inzicht in de kosmische logos toont de concrete “poleis” als imperfecte realisaties van de redelijke wet die de mensen, als burgers van de kosmos, regeert. Dit inzicht mag echter niet leiden tot een kritische distantie van de polis, maar moet eerder gezien worden als een oproep tot politiek engagement, dat wil zeggen: het beste wat iemand kan doen op grond van inzicht in de kosmische logos, is de ander zo goed mogelijk van dienst zijn. In plaats van een kritische afstand te nemen van de polis, moet je naar je beste vermogen betrokken zijn in de gemeenschap. In deze lezing is het inzicht in de staat als een gemankeerde orde juist een oproep om maatschappelijk betrokken te zijn met de eigen polis.

Hoewel de wortels van de Stoa dieper in Griekenland te vinden zijn, heeft het Stoïcisme bij de Romeinen zich nog meer tot een filosofie van de levenskunst ontwikkeld. Het Stoïcisme had grote invloed in Rome en zelfs vele bewindslieden in die tijd beleden de filosofie van de Stoa. Zo heeft de Stoa twee belangrijke Romeinse filosofen voortgebracht, namelijk Epiktetos en Marcus Aurelius.<sup>147</sup>

Een wezenlijk verschil tussen de Stoïcijnen en de Cynische school van Diogenes was het element van de plichtsgetrouwheid zijn jegens de staat. Deze houding van plichtsgetrouwheid was nauw verwant aan de leer van de Stoa als nieuwe leefregel. De Stoïcijnen dringen erop aan dat politieke betrokkenheid niet beperkt moet worden tot de eigen polis. Het motiverende idee is immers om mensen als zodanig te helpen, en soms is de beste manier om dat te doen door te dienen als leraar of als politiek adviseur in een andere plaats in het buitenland. In deze zin introduceren de Stoïcijnen een duidelijke, praktische inhoud

---

<sup>144</sup> Ibid.

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> Pauline Kleingeld en Eric Brown, "Cosmopolitanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 21 Juli 2013) <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism> (geraadpleegd: 20 juli 2016).

<sup>147</sup> Marcus Aurelius bestuurde het Romeinse Rijk tussen 161 en 180 na Christus.

voor hun metafoor van de kosmopolis: een kosmopoliet overweegt naar elders te trekken om te dienen, terwijl een niet-kosmopoliet dat niet doet.<sup>148</sup>

Epiktetos was een belangrijk Stoïcijnse filosoof die leefde in de eerste eeuw na Christus. Een leerling van Epiktetos schreef een zakboekje op basis van de colleges van Epiktetos, welke grote invloed heeft gehad in de geschiedenis van de filosofie. Hij begint zijn zakboekje met een onderscheid tussen de dingen die binnen ons bereik liggen en dingen die buiten ons bereik liggen.<sup>149</sup>

“Zaken als opvattingen en neiging, verlangens en afkeer, kortom alles waar wij een actieve rol in hebben, vallen erbinnen, maar ons lichaam, bezit, reputatie en positie – dus alles wat niet ons eigen werk is – vallen erbuiten. De eerste groep is van nature vrij en wordt door niets of niemand gehinderd of aan banden gelegd; maar wat buiten ons bereik valt, bezit geen eigen kracht, is slaafs, belemmerd en steeds van anderen afhankelijk.”<sup>150</sup>

Dit is een leidend thema voor Epiktetos, aangezien vanuit zijn stoïsche filosofie hij een bepaalde gemoedsrust moest waarborgen, om zodoende redelijk te kunnen zijn. “Ziekte is een ongemak voor ons lichaam, maar ons moreel zal daar nooit kwaadschiks onder lijden. Mank lopen is een ongemak voor ons been, maar niet voor ons moreel. Houd dat bij elke beproeving voor ogen, en je zult ontdekken dat uitsluitend anderen onder kwalen gebukt gaan.”<sup>151</sup>

De Stoïcijnen maakten drastische ontwikkelingen door in de richting van een nieuwe internationale verhouding en stonden open voor andere culturen, en als de kinderen van hun tijd waren ze uitgesproken kosmopolieten. Vooral de keizer-filosoof Marcus Aurelius is degene die het kosmopolitisme een gedegen praktische kans gaf. Terwijl het kosmopolitisme van Diogenes een keuring van zijn eigen Polis (Athene) inhield, richtte het kosmopolitisme van Marcus Aurelius zich op de inzet voor de stad Rome als eigen stad en vaderland, maar vervolgens ook op het hele Romeinse Rijk. Marcus Aurelius zag de lokale gemeenschap als dé plek waar alles begint.

Het Romeinse *zijn* valt echter voor Marcus Aurelius samen met een aantal deugden die universeel gelden. Hij geloofde dat er een algemeen geldend recht, het zogenaamde ‘natuurrecht’<sup>152</sup> bestond. Omdat het natuurrecht op het tijdloze denken van mensen steunde, heeft het een universele geldigheid en geldt het voor alle individuen overal en altijd. Daarom stelde hij: “Voor mij als Antoninus is Rome

---

<sup>148</sup> Kleingeld en Brown, "Cosmopolitanism", <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism>.

<sup>149</sup> Epiktetos, *Zakboekje: Wenken voor een evenwichtig leven*, Hein L. van Dolen en Charles Hupperts (vert) (Nijmegen: Sun, 2009), 13.

<sup>150</sup> Epiktetos, *Zakboekje*, 13.

<sup>151</sup> Ibid, 22.

<sup>152</sup> Zie voetnoot 116 (Clíteur over natuurrecht)



mijn stad en vaderland; voor mij als Mens het universum. Alleen wat heilzaam is voor deze werelden, is ook heilzaam voor mij.”<sup>153</sup>

Voor Marcus Aurelius was de staat een uiting van het universum, zodoende was de mens, zoals die burger van de staat was, ook burger van het universum. “Wat zij betekenen voor het universum en wat voor de mens, die immers een burger is van het universum - de allerhoogste staat, waarin de andere staten niet meer dan families zijn.”<sup>154</sup> Hij bedoelt hiermee niet een wereldstaat of wereldregering, maar eerder een spiritueel soort staat. “Dan is ook de Wet voor ons gemeenschappelijk en zijn wij allen als burgers verenigd in een staatsbestel, waarbij het universum als het ware de staat is. Want wie zou een andere staatsvorm weten te noemen, waarin het hele mensdom een gelijkwaardig aandeel heeft? Aan dat gemeenschappelijk bestel ontleen wij het denken, het begrijpen en de Wet zelf. Waar zouden deze anders vandaan komen?”<sup>155</sup> Hier ziet men dus dat wij, als deel van het universum, ook de eigenschappen van het universum als het ware hebben. Het universum *is* de Wet, *is* Logos, *is* God, dus zitten deze elementen ook in de mens en dus ook in de staat. Je moet dan ook de Wet van het universum volgen en dus in overeenstemming met de natuur leven:

“Indien degene die niet weet wat er in het heelal bestaat, daar al een vreemdeling is, dan is degene die niet weet wat daar gebeurt, in nog sterkere mate een vreemdeling. Evenzo is een balling iemand die het aan burgerzin ontbreekt. Een blinde, wie het innerlijk oog afdekt; een bedelaar, wie afhankelijk is van een ander, omdat hij uit zichzelf niet kan putten wat nodig is in het leven. Een afvallige van het universum is iemand die terzijde gaat staan en zich afzondert van de wetten van onze gemeenschappelijke natuur, omdat hij ontstemd is over zijn lot. Dezelfde natuur die de omstandigheden vormt, is immers de oorzaak van uw eigen bestaan. Een uitgestotene uit de gemeenschap is iemand die zijn eigen ziel afsnijdt van de ziel van alles wat redelijk en één is.”<sup>156</sup>

Hoe ‘divers’ het Stoïcijnse denken ook was, het bestaan van (een kern van) een kosmopolitische orde kan niet ontkend worden; een kosmopolitische kern waarin het individu, op grond van de Rede, iemand is die naast het lidmaatschap van de polis, tevens een lid van de grote stad van de goden en de mensheid is. Daarom beschouwde Marcus Aurelius Rome als zijn stad en vaderland en zichzelf als de mens in de kosmos. “De mensen zijn terwille van elkaar geschapen; onderricht hen dus of verdraag hen tenminste.”<sup>157</sup>

---

<sup>153</sup> Marcus Aurelius Antoninus, *Overpeinzingen*, Stichting School voor Filosofie/Amsterdam (vert) (Amsterdam: Stichting Ars Floreat, 2006), 121.

<sup>154</sup> Antoninus, *Overpeinzingen*, 52.

<sup>155</sup> Ibid, 60.

<sup>156</sup> Ibid, 69-70.

<sup>157</sup> Ibid, 171.

Vooral een nieuw moreel element van het besef van de menselijke waardigheid blijft een belangrijk element in het Stoïsche denken. Volgens hun ethiek moeten we alle mensen met respect behandelen, omdat ze allemaal de Rede (als een goddelijke vonk) bezitten. Volgens Nussbaum heeft de Stoa dit besef van menselijke waardigheid vóór op andere antieke denkers. Bij iemand als Aristoteles, zo schrijft Nussbaum, ontbreekt het besef van menselijke waardigheid volledig, laat staan de gedachte dat de waarde en waardigheid van alle mensen gelijk is.<sup>158</sup> Tegen denkers als Aristoteles leveren de Stoïcijnen de stelling dat “we allemaal in de eerste en belangrijkste plaats *kosmopolitai* zijn, burgers van de hele wereld der mensheid. En dat dit gemeenschappelijke morele burgerschap op zijn minst een paar gevolgen heeft voor onze morele plicht.”<sup>159</sup>

Opmerkelijk is dat men hier bij de Stoïcijnen een volledige verkenning van een toegewijd filosofisch kosmopolitisme aantreft. Maar waar komt zo’n overtuigende en wijdverspreide kosmopolitische blik bij de Grieks-Romeinse wereld vandaan?

Voor een deel kan men dit succes verklaren, volgens Kleingeld, door op te merken hoe kosmopolitisch de wereld op dat moment<sup>160</sup> was: “De veroveringen van Alexander de Grote en de daaropvolgende verdeling van zijn rijk in koninkrijken ontnam lokale steden veel van hun traditioneel gezag en bevorderde toegenomen contacten tussen steden. Later verenigde de opkomst van het Romeinse Rijk het hele Middellandse zeegebied onder één politieke macht.”<sup>161</sup> Zo waren de Stoïcijnen echte kinderen van hun tijd, uitgesproken kosmopolieten. De nieuwe open wereld was een ontmoetingsplek van verschillende culturen waar onderlinge verbondenheid tussen de mensen heerste. De grenzen tussen verschillende culturen werden uitgewist en de nationale religies van afzonderlijke landen en culturen, zoals de Perzische, Griekse, Romeinse, Egyptische, Syrische en Babylonische goden vermengden zich in een groter religieus kader met wisselwerking van filosofische en wetenschappelijke ideeën in een nieuwe wereldarena. De hellenistische cultuur van die tijd lijkt enigszins op de hedendaagse stadscultuur, die wij nu associëren met een pluriforme identiteit. In de 21<sup>e</sup> eeuw treft men in elke stad symbolen van verschillende religies, leefstijlen en een mengelmoes van muziek en kledingstijlen aan. De hele stad is als een tentoonstelling van pluriformiteit, zo ook was de wereld van de Grieks-Romeinse Stoïcijnen.

---

<sup>158</sup> Martha Nussbaum, *De breekbaarheid van het goede, Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur*, Patty Adelaar (vert) (Amsterdam: Ambo, 2006) xx.

<sup>159</sup> Martha Nussbaum, *De breekbaarheid van het goede*, 25.

<sup>160</sup> In de 3e eeuw voor Christus

<sup>161</sup> Maar Kleingeld benadrukt: “But it is wrong to say what has been frequently been said, that cosmopolitanism arose as a *response* to the fall of the polis or to the rise of the Roman Empire. First the polis’ fall has been greatly exaggerated. Under the successor kingdoms and even – though to a lesser degree – under Rome, there remained substantial room for important political engagement locally. Second, and more decisively, the cosmopolitanism that was so persuasive during the so-called Hellenistic Age and under the Roman Empire was in fact rooted in intellectual developments that *predate* Alexander’s conquests. Still, there is no doubting that the empires under which Stoicism developed and flourished made many people more receptive to the cosmopolitan ideal and thus contributed greatly to the widespread influence of Stoic cosmopolitanism.” In: Kleingeld en Brown, “Cosmopolitanism”, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism>.

Uit bovenstaande visie volgt de vraag hoe het kosmopolitisme van de stoïcijnen zich verhoudt tot het leven van de gewone mensen in die tijd. Wat is de betekenis van het abstracte besef van menselijke waardigheid in de werkelijkheid van een concrete samenleving? Wat heeft het Stoïcijnse kosmopolitisme te bieden aan de slachtoffers van mensonterende misstanden, zoals bij Farkhunda en haar lotgenoten?

In het antwoord op deze vraag zien we de verwantschap van de Stoa met de Cynici in de praktijk terug, namelijk het zich niet druk maken over het lijden van en de verachtelijke misdaad tegen Farkhunda. We moeten namelijk onverschillig blijven. Hierdoor blijven Farkhunda en haar lotgenoten hopeloos achter, want net als bij hun voorgangers, de Cynici, geloofde de Stoa dat het lijden niet intrinsiek slecht is.

Epiktetos lijkt geen antwoord te hebben op de misdaad tegen Farkhunda. Voor hem zijn slechts de dingen waar iemand 'bereik' over heeft, zoals meningen, vrij en is de rest dat niet. Aangezien de misdaad tegen Farkhunda niet in het denken plaatsvindt, is dat niet iets dat binnen het bereik valt en is daar dus niets aan te doen. We hebben namelijk geen 'bereik' over de relatie die we met anderen onderhouden, noch kunnen we invloed uitoefenen over wat ons overkomt. Ook dwang of de afwezigheid ervan valt buiten het bereik van mensen, aangezien het altijd afhankelijk is van andere mensen. We beschikken dus slechts over de vrijheid om te denken, redeneren, afkeer te hebben, te concluderen, maar we zijn niet vrij om te handelen. Aangezien pijn noch een deugd, noch een ondeugd is, is het iets onverschilligs. De pijn van Farkhunda is dus ook onverschillig. "Maak er van meet af aan een goede gewoonte van tegen elke pijnlijke indruk van buitenaf te zeggen: 'jij bent niet meer dan een indruk! Jij bent heel anders dan je je voordoet.' (...) 'Het gaat me niet aan!'"<sup>162</sup>

Is er dan helemaal niets wat Epiktetos voor Farkhunda kan betekenen? Wel degelijk zijn er elementen in de Stoïsche filosofie die de situatie van Farkhunda zouden kunnen verbeteren. Een goed mens volgt namelijk de deugden, rechtvaardigheid is een deugd, en aangezien datgene wat Farkhunda is aangedaan onrechtvaardig is, en daarmee slecht, zouden volgers van de Stoïsche filosofie dit nooit of te nimmer doen. Het antwoord is dus heel simpel, iedereen moet de Stoïsche deugden volgen en dan komt het wel goed met de wereld!

Marcus Aurelius lijkt iets meer hoop te bieden, aangezien hij wel de kosmopolitische plicht introduceert om elkaar te onderwijzen in de deugden. Maar een echte oplossing om dergelijke misdaden te vermijden heeft hij ook niet. Misschien zou zijn 'Wet' ons kunnen beschermen, ware het niet dat de wetten in Rome mensen ook niet beschermden tegen bepaalde misstanden, zo deed Aurelius zelf moeite om de christelijke sekse te onderdrukken.<sup>163</sup>

Zo bezien blijft het besef van menselijke waardigheid als een nieuw element in de stoïcijnse kosmopolitische opvatting te abstract om een centrale rol in het praktische handelen van mensen te

---

<sup>162</sup> Epiktetos, *Zakboekje*, 13.

<sup>163</sup> Kwame Anthony Appiah, *Kosmopolitisme. Ethiek in een wereld van vreemden*, Bert Bakker en Han van der Vegt (vert) (Amsterdam: Bert Bakker, 2007) 12.

kunnen spelen. Dit wil zeggen dat hun filosofische idee van menselijke waardigheid in de praktijk geen verschil uitmaakt en er dus eigenlijk niet toe doet. Stoïcijnen vertalen hun idee van menselijke waardigheid in feite in zeer abstracte concepten waarbij het echte leven in de samenleving wordt afgeleid uit abstracte noties van “naturrecht” en “natuurwetten”. Zo houden ze geen rekening met een concrete schending van de menselijke waardigheid in de samenleving zoals bij Farkhunda. Ze ontwijken namelijk de vraag welke betekenis het besef van menselijke waardigheid van de Stoïcijnen heeft voor hun tijd.

### 2.2.6. *Middeleeuws Burgerschap*

In de middeleeuwen zijn er bepaalde processen geweest die een belangrijke rol in de ontwikkeling van burgerschap hebben gespeeld. Zo ontwikkelt zich het begrip van genaturaliseerd (of verkregen) én ‘native’ burgerschap in de Middeleeuwse jurisprudentie. Dit begrip speelt een steeds dominantere rol en ontwikkelt zich vanaf de vroeg-moderne tijd verder door. Het waren de Middeleeuwse juristen die de aanzet zouden geven tot ons begrip van burgerschap als de juridische status van diegenen die deel zijn van de staat. In het algemeen zagen Middeleeuwse personen zichzelf als Christenen. Hierdoor waren ze zich bewust van de rol die spirituele overwegingen speelden in de wereldlijke macht. Middeleeuwse politieke discoursen werden gevormd uit de veranderende relaties tussen het denken en instituties die vervolgens zowel de kerk als de staat structureerden.<sup>164</sup> Hiermee gaven deze processen structuur aan de spirituele en wereldlijke sferen van leven. Dit omvatte dan ook de aanname dat er twee van zulke sferen *waren*, waar de kerk en de staat twee gescheiden, maar met elkaar verbonden jurisdicties hadden.<sup>165</sup>

De publieke dominantie van het christendom in de vierde eeuw na christus bepaalde de context voor de ontwikkeling van het west-europese politieke denken. West-Europa is veel verschuldigd aan de middeleeuwse ontwikkelingen van de instituties en praktijken.<sup>166</sup> De notie van Aristoteles van de mens als een politiek dier keert terug in de middeleeuwen, terwijl we bij de vroege modernen juist zien dat ze deze notie afwijzen, aangezien politiek volgens hun een gevolg van angst voor de dood en aversie jegens pijn was, in plaats van de capaciteit van publieke redenering en coöperatief handelen. Als vroege modernen teruggrepen op een antieke maatschappij, dan was de neiging eerder te kijken naar Sparta dan naar Athene. Rome daarentegen zou een grotere rol gaan spelen in de zelfbewuste ontwikkeling van de Europese toekomst. Het was niet slechts zo dat de middeleeuwen voortkwamen uit de afbraak van het Romeinse Rijk, vroeg middeleeuwse instituties en praktijken waren doordrongen van de Romeinse wetgeving. Hier moet wel opgemerkt worden dat het vooral een christelijke codificering van Romeinse wetgeving wordt, die niet zozeer teruggaat op de Romeinse republiek van bijvoorbeeld Cicero, maar

---

<sup>164</sup> Een voorbeeld hiervan is de opkomst van de burgerlijke klasse in de 11<sup>e</sup> eeuw. Deze opkomst veranderde de politieke relaties, maar is ook zichtbaar in de urbane geografie.

<sup>165</sup> Janet Coleman, *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance* (Oxford en Malden: Blackwell Publishers, 2000), 5-9.

<sup>166</sup> Coleman, *A History of Political Thought*, 5.

eerder een samenbrengen is van gefragmenteerde bronnen van de Romeinse republiek, waarna dit gereconstrueerd werd. De Romeinse republiek zoals de term later gebruikt werd, was eerder zoets als een representatieve commerciële democratie, waar mensen samenkwamen, de soeverein (vorst) constitueerden en wetgeving maakten door vrijwillig en expliciet ermee in te stemmen. Dit is natuurlijk niet hoe de Romeinse republiek eruit zag. Burgerschap in de antieke republiek Rome gaf niet aan elke burger het recht om te participeren in het bestuur, maar gaf het recht geregeerd te worden door diegenen die meer waren dan slechts bestuurders.<sup>167</sup>

Bij belangrijke zaken werd de aristocratische senaat om advies gevraagd door magistraten. Voordat wetgeving naar volksvergaderingen ging, moest het eerst door de senaat beoordeeld worden. De senaat was dus het enige deliberatieve orgaan en had controle over wetgeving, maar bepaalde ook de sfeer van activiteit van de magistraten. Hoewel er al ideeën waren in het antieke Rome over het samengaan van burgerlijke vrijheid en het behouden van de autoritaire invloed van een institutie, wordt dit pas in de middeleeuwen bewerkstelligd. Hier werd een institutie gebaseerd op de door hun ontwikkelde praktijken, specifiek in gemeenschappen in steden.<sup>168</sup> Een van de houdingen die in de Middeleeuwen werd overgenomen van de Romeinen (in tegenstelling tot de Griekse Oudheid) was het idee dat de stad open was voor buitenlanders, die vrij toegang konden verkrijgen en geassimileerd konden worden, zonder dat ze burger hoefden te zijn. Burgerschap kon verkregen worden door het dienen van de staat, of je nu buitenlander of 'binnenlander' was. In de Middeleeuwen wordt burgerschap dan ook steeds explicitieter gedefinieerd. In tegenstelling tot het Romeinse begrip, wordt het begrip burgerschap dan ook een actief principe in de Middeleeuwen. Vanuit het middeleeuwse begrip ontstaat dan ook onze notie van burgerschap als de *wettelijke* status van diegenen die deel zijn van een staat.<sup>169</sup> Als laatste moet er nog iets gezegd worden over het gebruik van bepaalde begrippen in de middeleeuwen. Aristoteles' *Polis* wordt het middeleeuwse *civitas* en Cicero's *republica* werd toegepast op *elk* goed regerend regime, of het nu een republiek, monarchie of de kerk zelf was, als het publieke goed maar werd gediend.<sup>170</sup>

"If we ask what was thought to be the origin of these personal liberties and political autonomies, we can uncover the answer by observing first that medieval liberty is everywhere in medieval charters and legal records. The words *libertas* or *franchise* mean a power to act in affairs of the community and to exert influence on one's fellows, free from the interference of sovereign government. This kind of liberty is a political liberty, a privilege granted by some higher authority which acknowledges a capacity to engage in independent action, to exercise power and authority. We have already seen that in the early Middle Ages, following Roman and feudal traditions, certain

---

<sup>167</sup> Ibid, 6.

<sup>168</sup> Ibid, 8.

<sup>169</sup> Ibid.

<sup>170</sup> Ibid, 9.

men were the recipients of rights as privileges, granted to designated landowners to act autonomously in territories immune or exempt from extraordinary taxation, official duties and burdens. (...) Such jurisdictional powers acknowledged the active capacity to act as a holder of a court or to be a judge, free from official interference within a defined territory or over a specified group of people".<sup>171</sup>

Hoewel deze vrijheden in de vroege Middeleeuwen nog vooral gericht waren op specifieke gemeenschappen of specifieke bevoorrechte personen, zien we dit veranderen in de late Middeleeuwen. Tijdens de dertiende eeuw zien we de opkomst van meer gecentraliseerde overheden en hun respectievelijk academische en wettelijke experts, waardoor deze vrijheden niet meer slechts als privilege of aspect van adellijkheden bestonden, maar erkend werden als wettelijke recht. Vrijheid werd losgemaakt van het traditionele feodale adeldom, kwam er tegenover te staan en werd verbonden aan gebruikelijke *constitutionele* praktijken.<sup>172</sup> Het belang dat Middeleeuwse recht (nadrukkelijk, maar niet slechts, burgerlijk recht) in de meeste gevallen geen praktijken *maakte*, maar ze *erkende* en *bevestigde*, moet benadrukt worden.<sup>173</sup> Door de nadruk van de theologische doctrine in de twaalfde en dertiende eeuw op het Christelijke individu als vrij, is het individu ook verantwoordelijk voor zijn daden. "Twelfth-century theological texts, in particular, speak of an area of human liberty in which the individual is considered an agent without in the first instance any historically specific political and contingent restraints placed on his own will."<sup>174</sup> Dit had een belangrijk gevolg voor enerzijds gezag en anderzijds voor eigendomsrechten. "From here arose discussions of whether private property was a natural right or whether it was simply a creature of positive and public law. In general, where positive law was held to be created by the sovereign, all sovereigns were to be conceived as bound by a prior natural law and hence by reasonableness. And prior to sovereigns and 'states' was the individual as a social being, living in a society with fellowship that came before particular constitutional ordering of men in historical *regna*, as Cicero had also maintained."<sup>175</sup>

De verantwoordelijkheid van de koning was om wetten te geven en om bestaande wetten en gebruiken van de mensen in zijn domein hand te haven. Specifiek om gebruiken te ondersteunen en niet om gebruiken te veranderen.<sup>176</sup> De wetten bevestigden een verandering in de sociale situatie, in plaats van dat ze probeerden de sociale situatie te veranderen. De koning 'maakte' in die zin geen wetten, maar 'gaf' ze. In de twaalfde en dertiende eeuw werd het doel van wetgeving ook sociaal.<sup>177</sup>

---

<sup>171</sup> Ibid, 39.

<sup>172</sup> Ibid, 40.

<sup>173</sup> Ibid, 41.

<sup>174</sup> Ibid, 46.

<sup>175</sup> Ibid, 49.

<sup>176</sup> Ibid, 17-18.

<sup>177</sup> Ibid, 22.

De noties van *instemming* en *representatie* waren net zo belangrijk voor de (specifieke groep) geestelijken die bezig waren de rol van bisschoppen en de kerk in relatie tot de paus te onderzoeken, als voor mensen van verschillende rang en status in de ontluikende staten van Europa, die de oorsprong en bron van macht onderzochten. Leden van de kerk en staatshierarchieën waren bezig de essentie van lidmaatschap te definiëren in corporate structuren. De kerk werd gezien als een corporatie, net zoals de nieuwe universiteiten, de handesgilden in steden en de staat zelf. Ze hadden een begrensd recht van zelfsturing en mogelijkheden macht af te staan aan vertegenwoordigers in hun naam.<sup>178</sup>

We hebben dus gezien dat het idee van burgerschap in de middeleeuwen een sterker juridisch kader krijgt, waar het vooral ligt in de vrijheden en rechten waarop burgers beroep kunnen doen. Deze vrijheden en rechten die opgenomen zijn in wetten, komen dan weer voort uit de gebruiken en praktijken die al bestonden. Ook impliceerden deze wetten verantwoordelijkheid, een verantwoordelijkheid die, als gevolg van het redelijke natuurrecht, ook gold voor de soeverein en voor staten. Ook moet worden opgemerkt dat het vooral om *stedelijke* burgerschap ging.

Het hele middeleeuwse denken in Europa staat in het teken van het christelijke geloof. De methode van de scholastiek loopt als een rode draad door de hele middeleeuwen. De geopenbaarde geloofsinhoud van de bijbel en de kerkelijke uitspraken golden als absolute autoriteit. De mens dient volgens dit christelijke denken zijn leven hoofdzakelijk te richten op God en het hiernamaals. Daarom wordt kennis over god als het hoogste doel voor de mens noodzakelijk geacht. Het lidmaatschap van de kerk was dus ook iets van zelfsprekends; men behoorde tot de kerk. Hierdoor was een burger tegelijkertijd onderdaan van twee verschillende autoriteiten, van de paus en van de vorst. Ze moesten op verschillende momenten aan de twee verschillende rechtssystemen gehoorzamen.

Het lidmaatschap van de kerk is in de middeleeuwen geen privé-beslissing van de individuele burger. Het is vanzelfsprekend dat men tot de kerk behoort. Als de middeleeuwer over de scheiding tussen kerk en staat spreekt, dan is het idee veeleer dat kerk en staat verschillende zaken behartigen. Geestelijke belangen, zoals eeuwige verlossing, worden behartigd door de kerk, terwijl aardse belangen, zoals het bewaren van vrede, orde en recht, behartigd dienen te worden door de wereldse vorst. Men noemt dit ook wel de theorie van twee zwaarden.<sup>179</sup>

Terwijl de staat volgens Thomas van Aquino, de grote middeleeuwse theoloog en wijsgeer, onmisbaar is voor de aardse doelen, zijn de mensen voor hun spirituele noden en zielenheil aangewezen op de kerkelijke autoriteiten. De vraag, wat onderdanen moeten doen als de aardse en kerkelijke macht in

---

<sup>178</sup> Ibid, 43.

<sup>179</sup> “In feite wordt volgens deze theorie eenieder onder twee leiders geplaatst: geestelijke zaken ressorteren onder jurisdictie van de kerk, terwijl de aardse zaken vallen onder jurisdictie van de staat. Volgens het ware christendom mag men niet tegelijk priester en wereldlijk vorst zijn. Beide hebben elkaar wel nodig, maar hun domeinen zijn gescheiden. De burger is dus in principe onderworpen aan twee regeringen (van de paus en van de vorst) en ook aan twee rechtssystemen (het canonieke en het burgerlijke recht).” Pauline Westerman, “Thomas van Aquino en de middeleeuwen”, in: W.J. van der Dussen (red), *Inleiding in de filosofie Griekse oudheid Middeleeuwen*, 3<sup>e</sup> dr. (Heerlen: Open Universiteit, 1998) 220.

conflict komen, werpt zich nu op. Welk gezag heeft hier prioriteit? Dat vormt een groot dilemma voor de onmachtige onderdanen die door beide kampen gestraft kunnen worden. Hoe je het ook wendt of keert straf krijg je in deze situatie altijd: een gevangenisstraf (of erger) van de wereldlijke autoriteiten of veroemd worden tot het hellevuur door god, bij monde van de kerk. In principe meenden de geestelijke machten dat hun macht vanwege de goddelijke oorsprong de overhand moet hebben, want het belang van de goddelijke genade weegt oneindig veel zwaarder dan alle wereldlijke belangen bij elkaar opgeteld.

In de middeleeuwen is de menselijke waardigheid een direct gevolg van zijn door God gegeven unieke plaats in de schepping. Op grond van de catechismus van de katholieke kerk heeft God de mens geschapen naar zijn evenbeeld en de mens is daarom als enige in staat om God te kennen en lief te hebben.<sup>180</sup> Deze waardigheid is hetgeen dat alle mensen als bevoorrecht schepsel van god met elkaar verbindt. Dit idee is problematisch omdat het volledige burgerschap tot gelovigen beperkt blijft. Daarmee verliest deze in het geloof gefundeerde opvatting van menselijke waardigheid, een algemene vorm van inclusiviteit, omdat het voorbehouden blijft aan gelovigen. Ook volgens de islam (die ook in de middeleeuwen op kwam) krijgt de mens een bijzondere waardigheid geschonken, door Allah. In de Soerah Assadjah, (vers 9) staat geschreven dat Allah de mens waardigheid verleent door zijn goddelijke adem:

“But He fashioned him  
In due proportion, and breathed  
Into him of  
His spirit. And He gave  
You (the faculties of) hearing  
And sight  
And understanding  
Little thanks do ye give!”<sup>181</sup>

In de tuin van Eden waren beide mensen heilig geschapen, er was geen verschil in hun aard. Maar zodra de mens in het aardse tranendal is geplaatst, weerhoudt dit geschenk van de schepper, de aardse autoriteiten er niet van om een onderscheid te maken tussen gelovigen en niet gelovigen, evenals het verschil tussen mannelijke en vrouwelijke onderdanen. Dit constitueert een inconsistentie:

“Men are the protectors  
And maintainers of women.  
Because Allah has given  
The one more (strength)

---

<sup>180</sup> Bijbel genesis 1

Groot nieuws bijbel: vertaling in omgangstaal (Nederland, Katholieke Bijbelstichting Boxtel en Haarlem, 1984) 6.

<sup>181</sup> Soerah Assadjah, (vers 9). De bron geeft 1413 als jaartal aan. In de westerse jaartelling is dit 1992.

The Holy Qur-ān (The Kingdom of Saudi Arabia, The Presidency of Islamic Researches, 1413) 1227.



Than the other, and because  
 They support them  
 From their means.  
 Therefore the righteous women  
 Are devoutly obedient, and guard  
 In (the husband's) absence  
 What Allah would have them guard.  
 As to those women  
 On whose part ye fear  
 Disloyalty and ill-conduct.  
 Admonish them (first).  
 (Next), refuse to share their bed,  
 (And last) beat them (lightly):  
 But if they return to obedience,  
 Seek not against them  
 Means (of annoyance):  
 For Allah is Most High,  
 Great (above you all)"<sup>182</sup>

De waardigheid van de burger wordt hier wederom afhankelijk van zijn/haar geslacht, zoals in het klassieke Athene ook al het geval was. Het koppelen van menselijke waardigheid aan een religieuze overtuiging kan leiden tot het uitsluiten van hen die deze opvattingen niet delen. Als religie de grondslag vormt voor het stichten van een gemeenschap, wordt het daarmee een machtsmiddel; het wereldlijke en het heilige wordt hierdoor vermengd, waardoor het bekleden van hoge politieke functies exclusief voorbehouden blijft aan gelovigen. Dit is in alle islamitische staten, zoals bijvoorbeeld in Afghanistan, het geval. Zelfs het kandidaatschap van de president is daar afhankelijk van het moslim zijn, terwijl bevolkingsgroepen die meer dan 2000 jaar in Afghanistan gevestigd zijn, zoals bijvoorbeeld Hindoes, geen toegang krijgen tot het passieve kiesrecht.<sup>183</sup> Hoewel dit in de meeste Westerse landen niet meer het geval is, is het opmerkelijk genoeg nog steeds zo dat de Britse premier ook lid moet zijn van de Anglicaanse kerk.

Op grond hiervan is de grondwet van Afghanistan in strijd met de *Universele verklaring van de rechten van de mens* (terwijl respect voor de UVRM is opgenomen in de preambule van hun grondwet<sup>184</sup>) waarin eenieder aanspraak heeft op alle rechten en vrijheden, zoals in de verklaring opgesomd: "zonder enig onderscheid van welke aard ook, zoals (...) godsdienst, (...) nationaliteit (...) geboorte of andere status"

---

<sup>182</sup> Soerah An-nisa (vers 34).

The Holy Qur-ān, 219.

<sup>183</sup> Islamitische Republiek Afghanistan, *Grondwet van Afghanistan*, Artikel 62.

<sup>184</sup> Ibid, Preambule 5.

en “als lid van de VN kan de Afghaanse staat aangesproken worden op haar verplichting, de universele eerbiediging en inachtneming van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden voor allen, zonder onderscheid naar ras, taal of godsdienst” “te bevorderen en om actie te ondernemen om dat doel te bereiken (artikel 56).”<sup>185</sup> Helaas zijn er nog een enkele staten met een staatsgodsdienst, of het nu Engeland met haar Anglicaanse kerk is, Afghanistan met de Islam, Israël met de Joodse staatsgodsdienst of Cambodja met een boeddhistische staatsgodsdienst. Hier kan dus nooit sprake zijn van een reële vrijheid van godsdienst.

De normatieve vraag die op basis hiervan gesteld moet worden, is opnieuw: waar moet het hoogste morele gezag liggen, bij de politieke macht of bij religieuze autoriteiten? Dit probleem speelt een doorslaggevende rol in de misdaad tegen Farkhunda in Afghanistan. De misdadigers deden immers een beroep op religieuze autoriteit om hun daad te rechtvaardigen. Deze middeleeuwse politiek-theologische problematiek speelt vandaag de dag dus nog steeds.

### 2.2.7. *Christendom en kosmopolitisme*

De kosmopolitische ideeën van de stoa hebben hun stempel gedrukt op de hele antieke en hellenistische cultuur, inclusief de religieuze opvatting van hun tijd. Als een gevolg hiervan werd ook het vroege Christendom beïnvloed door het Stoïcisme. Het Stoïcijnse idee van de kosmos als ware het een polis hield altijd de immanentie van *Logos* in, het was dan ook een monistische theorie. Dit idee van immanentie zien we ook terugkomen in het vroege christendom. Ook zien we dat redelijkheid als menselijke capaciteit en de legitimiteit van menselijke wetten afhangt van de overeenkomst met universele wetten. Als redelijke wezens kunnen we dan politieke gemeenschappen stichten die gebonden zijn aan de universele wetten van redelijkheid. Men ziet dan ook dat het vroege Christendom deze stoïcijnse punten betreffende het kosmopolitisme overneemt, maar het geeft er wel degelijk een andere invulling aan.<sup>186</sup>

Voor de stoïcijnen deden de burgers van de polis en de burgers van de kosmos hetzelfde werk in eenzelfde perspectief. De burger is gericht op hetzelfde doel, te weten het verbeteren van het leven van andere burgers.

De Christenen reageerden op een andere bijzondere (goddelijke) oproep: “Geef dan de keizer wat de keizer, en God wat God toekomt”.<sup>187</sup> Hier worden de verplichtingen aan de wereldlijke staat en de stad van god duidelijk gescheiden. Het belangrijkste werk voor de menselijke goedheid staat los van de

---

<sup>185</sup> Thomas Mertens, *Mens & mensenrechten*, 375.

<sup>186</sup> Brown en Held, “Editors Introduction”, 7.

<sup>187</sup>Matteüs 22:21. Grote Nederlandse Bijbelvertaling, vertaling in omgangstaal (Nederland, Katholieke Bijbelstichting Boxtel en Haarlem, 1984), NT 35.

traditionele politiek. Deze goedheid is apart gezet in een sfeer waarin mensen van alle naties “medeburgers van het volk van God, leden van zijn familie”<sup>188</sup> worden.

Dit nieuwe religieuze concept werd geïntroduceerd door de gezaghebbende theoloog, kerkvader en filosoof Augustinus (354-430 n. C.). Zijn theologische opvatting had twee cruciale gevolgen, die tot op de dag van vandaag merkbaar zijn. Enerzijds wordt de Kosmopolis een gemeenschap van alleen een bepaalde groep mensen, namelijk mensen die Gods liefde ervaren. Augustinus benadrukt hier dat het burgerschap van de stad van God beperkt blijft tot gelovigen. Alle anderen zijn door hun zelfliefde verbannen naar de inferieure, aardse stad. Augustinus noemt deze tweede stad de staat van de duivel. De eerste, de stad van God, is bij Augustinus een gemeenschap van engelen en mensen, de tweede valt in dit geval samen met de aardse staat. Hoewel deze twee duidelijk te onderscheiden zijn, gaat Augustinus ervan uit dat beide steden op aarde vermengd raken. Deze twee steden van de wereld zijn gedoemd naast elkaar en door elkaar te bestaan tot op de dag van het laatste oordeel, tot die tijd blijven mensen verdeeld.

De Christelijke lezing van Augustinus had twee belangrijke verregaande consequenties:

1. Een scheiding tussen gelovige burgers en niet-gelovigen.
2. Een scheiding tussen politieke verplichtingen en de inspanningen die eenieder moet leveren om een leven te leiden volgens de wetten van God.

Deze dubbele scheiding stelt de burgers voor een dilemma: welke gemeenschap moeten zij dienen, de menselijke of de door God gegeven orde?

De keuze (tussen de menselijke gemeenschap en de door god gegeven orde) die mensen hierin moeten maken leidt zelfs in onze hedendaagse wereld tot de meest afschuwelijke conflicten en dramatische gebeurtenissen. De keuze van de mensen in Kabul voor de goddelijke wet veroordeelde Farkhunda tot een gruwelijke dood.

Wanneer de daders een beroep deden op het idee dat ze alleen de goddelijke wetten dienden te gehoorzamen, gebeurde dit omdat ze zich allereerst als burgers van de Stad Gods identificeerden. Als gevolg hiervan worden in de politieke filosofie debatten gevoerd tussen de “wereldlijke” politieke autoriteiten en het eeuwige goddelijke gezag.

Door deze religieuze interpretatie van de twee steden als onafhankelijke bronnen van politieke en morele verplichtingen, nam uiteindelijk het belang van het kosmopolitisch aspect steeds meer af. Ook door de latere, onophoudelijke godsdienstige oorlogen op mondiaal niveau, raakte een kosmopolitische oproep van de kerk in diskrediet.

---

<sup>188</sup> Ephesians 2:20. Grote Nederlandse Bijbelvertaling, vertaling in omgangstaal (Nederland, Katholieke Bijbelstichting Boxtel en Haarlem, 1984), NT10.

Niet alleen waren er conflicten tussen de goddelijke en seculiere wereld. Onenigheid over wat de juiste religie zou moeten zijn, vormt een onuitputtelijke bron voor conflicten. Alle groepen die zich op een of andere manier beroepen op goddelijke wetten kunnen niet tot overeenstemming komen over wat dan wel de ene, juiste goddelijke wet is. Dit is vooral opvallend bij de monotheïstische godsdiensten.

Ondanks dat er maar één God bestaat, bevechten volgelingen van één monotheïstische godsdienst de volgelingen van andere monotheïstische godsdiensten, onder het mom van 'ons boek bevat de absolute waarheid'.

Gedurende de middeleeuwen bleef zowel het kerkelijk gezag, als de goddelijke wereldorde dominant. Hierdoor werd de kosmopolitische visie van de Stoa steeds meer naar de achtergrond gedrukt. De scholastieke filosofie was de doorslaggevende factor in de verzwakking van de stoïsche visie. De christelijke leer werd daardoor bepalend voor het hele middeleeuwse denken en handelen.

### 2.2.8. *Burgerschap in de (Italiaanse) renaissance*

In de Renaissance begon burgerschap zich sterk te verbinden aan de lokale gemeenschap. "Men thought of themselves as Paduans, Florentines, Genoese, or Venetians rather than Italians. The destiny of one's own town was seen as the work of its citizens whose individual and collective welfare were the outcomes of their own endeavours, both economic and political."<sup>189</sup> Het idee dat burgerschap betekent dat men er voor gekozen (of er in ieder geval mee ingestemd) heeft om samen onder een Wet te leven, is hier dan ook onlosmakelijk mee verbonden. Het is, net als in de Middeleeuwen, een sterk wettelijk begrip, stedelijk burgerschap was een conventie van stedelijk recht en een gebruik gebaseerd op de *ius gentium*, in plaats van op een natuurrecht. Het is dus een (bijna lokaal) burgerrecht dat voortkomt uit de gemeenschap, niet een recht dat je van nature hebt.<sup>190</sup> "The convention of the civil law acknowledged his free acceptance of the public authority of the government and this, says Bartolus (13e eeuwse professor in de rechten), transforms the individual into a public person with liberties recognized before the law."<sup>191</sup> Nu was het in de praktijk nog niet zo dat deze status ook aan iedereen werd toegekend of dat steden er in de dagelijkse praktijk ook mee bezig waren.<sup>192</sup> Het was eerder zo dat deze status verdiend werd, door in de praktijk actief burgerschap te beoefenen, waardoor men ook weer nieuwe rechten kon verwerven en meer toegang kreeg tot burgerlijke praktijken.<sup>193</sup>

Filosofie en wetenschap waren in de Middeleeuwen nog sterk verweven met de theologie en vooral ondergeschikt aan de laatste, de hele gedachtewereld van de Middeleeuwen was gericht op het

---

<sup>189</sup> Coleman, *A History of Political Thought*, 207.

<sup>190</sup> Ibid, 209-210.

<sup>191</sup> Ibid, 210.

<sup>192</sup> Ibid.

<sup>193</sup> Ibid, 211.

hiernamaals. In de vijfde eeuw (de ineenstorting van het Romeinse Rijk) kwam de definitieve breuk met de filosofie van de Romeinse Oudheid, inclusief het kosmopolitische denken van de stoïcijnen. Zo geraakte de kosmopolitische visie in een winterslaap en verdween ze voor een lange tijd uit de Westerse wereld. Kosmopolitisme ontwaakt weer aan het eind van late Middeleeuwen, een periode die soms ook wel de vroege Renaissance genoemd wordt. Hier zien we een heroriëntatie op de studie van de klassieke oudheid en de antieke teksten. De Renaissance is opnieuw een zoektocht van de mens naar diens eigen waardigheid. Terwijl het hele Middeleeuwse denken vooral op het hiernamaals georiënteerd was, begint men in de periode van de Renaissance het belang van het leven op aarde te ontdekken. In de 14<sup>e</sup> en 15<sup>e</sup> eeuw begint wel kritiek op corruptie en verkeerde interpretaties van de heilige teksten door kerkelijke machtshebbers steeds luider te worden. Met de nieuwe grote steden in Europa, ook in de Nederlanden (Amsterdam en Antwerpen groeiden uit tot een nieuwe kern van kosmopolitische elementen op het gebied van cultuur, economie, wetenschap, techniek en transport.) werd kosmopolitisme weer relevant. Door de uitvinding van de boekdrukkunst werd de bijbel steeds meer toegankelijk voor een breder publiek en daarmee werd het monopolie van de katholieke kerk als enige juiste bron van bijbelinterpretatie aangevochten.

## 2.3. Burgerschap en wereldburgerschap in de moderniteit

### 2.3.1. *Burgerschap in de moderniteit*

De overgang van de middeleeuwse traditionele samenleving naar de moderne manier van leven in Europa ging gepaard met grote omwentelingen op uiteenlopende gebieden van het maatschappelijke leven die grote gevolgen hadden voor de versterking van autonome burgers:

Op economisch en maatschappelijk gebied wordt dit moderne tijdperk gekenmerkt door de opkomst van het kapitalisme, ten gevolge van de handel en verstedelijking. Op cultureel en intellectueel gebied kan de wetenschappelijke revolutie genoemd worden. Vooral met de stelling van Copernicus (1473-1543) dat de aarde rond de zon draait en niet andersom. Later wordt dit door Galileo Galilei (1564-1642) en Kepler (1571-1630) bewezen. Daarmee werd een nieuw beeld van de wereld geschapen. Dit was het einde van het geocentrisch wereldbeeld.

Een andere belangrijke factor die zeker een bijdrage heeft geleverd aan de gewenste transformatie van onderdanen in actieve burgers<sup>194</sup> is het nationalisme. Met nationalisme bedoel ik hier, zoals Habermas het beschrijft, een proces waarbij burgers zich primair met de staat en dus niet met een ander organisatieprincipe (zoals religie) identificeren.<sup>195</sup> Natievorming was zelf een uitvloeisel van lange processen van modernisering in Europa. Deze processen gaan terug tot de twaalfde eeuw toen autarkische en geïsoleerde lokale gemeenschappen ontsloten werden. Op politiek gebied ontstonden geleidelijk processen van centralisering, schaalvergroting en standaardisering die tot uitdrukking kwamen in nationale wetten, juridisering en bureaucratisering van het bestuur.<sup>196</sup> Dit proces wordt vervolledigd in de 17<sup>e</sup> eeuw met de Vrede van Westfalen: “De oorsprong van het moderne natiestaatsysteem ligt in de 17<sup>de</sup>-eeuwse politieke ontwikkelingen in Europa. In 1648 werd een reeks religieuze oorlogen tussen de voornaamste Europese mogendheden afgesloten door de Vrede van Westfalen. Het hieruit voortvloeiende en op de nieuw geformuleerde principes van soevereiniteit en territorialiteit gebaseerde model van zelfstandige, onpersoonlijke staten, stond haaks op het middeleeuwse mozaïek van kleine staatjes waar de politieke macht vaak lokaal en persoonlijk was geconcentreerd. Ook het religieuze domein bleef door de modernisering niet gespaard. Er vond een grote reformatie plaats, waardoor meer dan duizend jaar eenheid van het westerse christendom verscheurd werd.

Een ander belangrijk proces is volgens de socioloog Max Weber het primaire kenmerk van de moderniteit: rationalisering. Een van de manieren waarop dit proces zich uit, is secularisatie, de steeds verdere afname van maatschappelijke en politieke impact van geïnstitutionaliseerde godsdienst. Weber spreekt van de ‘*onttovering van de wereld*’, waarmee hij duidt op het seculariseringsproces, waarin de godsdienst steeds minder een centrale rol heeft in het publieke domein. Tevens benadrukt Weber de rol

---

<sup>194</sup> Hoewel de overgang naar actieve burgers al ingezet werd in de Middeleeuwen en Renaissance, werd het pas concreet en verspreid in de Moderniteit.

<sup>195</sup> Habermas, *Recht en politiek*, 28.

<sup>196</sup> D. van der Blom, *De verhouding van staat en religie in een veranderende Nederlandse samenleving* (Leiden: Uitgeverij Aspekt, 2016) 197.

die de reformatie speelt in de ontwikkeling van het kapitalisme, met name op het gebied van de arbeidsethos: hard werken en succesvol arbeid verrichten, waarmee je, in opdracht van God, geld verdient. Op deze wijze hebben vooral protestantse stromingen bijgedragen aan de ontwikkeling van de vrije markt en de (kapitalistische) organisatie van arbeid in de moderne wereld. Deze boden de legitimatie voor de individualistische economische drijfveer én voor het ontstaan van het moderne burgerlijk-kapitalistische ethos.<sup>197</sup> Want “niet de moraal<sup>leer</sup> van een religie, maar het morele gedrag waarop door het toekennen van heilgoederen onder bepaalde voorwaarden *premies* zijn gezet, is in de *sociologische* zin van het woord ‘haar’ specifieke ‘ethos’. Dat gedrag was in het puritanisme een bepaalde methodisch-rationele leefwijze, die – onder de gegeven omstandigheden – de weg effende voor de ‘geest’ van het moderne kapitalisme”.<sup>198</sup> Het verschil zit hem dus in het gegeven dat er een verschuiving plaatsvindt van ‘leer’ naar ‘gedrag’. Dit wil zeggen dat waar eerder de ethos gericht was op de specifieke wetten die vastgelegd waren, er nu een veel sterkere nadruk ligt bij de actuele gedragingen van mensen. Deze nadruk op individueel gedrag binnen de ethos legt vervolgens weer een basis voor de moderne burgerij en haar ethos.

Het seculariseringsproces, dat begonnen is in de late middeleeuwen en renaissance wordt (met vallen en opstaan) tot op de dag van vandaag doorgezet. Het seculariseringsproces wordt door de meeste sociologen en cultuurfilosofen als een belangrijk kenmerk van de modernisering van de westerse samenleving gezien. Daarmee vormt ze een onmisbare voorwaarde voor de versterking van de positie van burgerschap.

Terecht laten auteurs als A.C. Grayling en Jonathan Israel zien dat er een verband bestaat tussen het seculariseringsproces en de betekenisvolle rol van burgers in de politieke besluitvorming, in een samenleving met een religieus-dominante politieke traditie.<sup>199</sup> Opmerkelijk is dat het seculariseringsproces binnen de gemeenschappen van de drie monotheïstische godsdiensten vooral in de oorspronkelijk christelijke wereld terug te zien is. Deze constatering kan een mogelijke verklaring bieden voor de passieve en onderdanige rol van mensen in de politieke sfeer van andere gemeenschappen, met de dominante positie van monotheïstische godsdienst (in de islamitisch en joodse cultuur), waar secularisering nog uit blijft.

Ondanks de vele oorspronkelijke overeenkomsten van de historische bronnen van de secularisatie in moderne geschiedenis van het westen, verliep het moderniseringsproces niet overal op uniforme wijze. Elk land had haar eigen versie die het beste paste bij de tradities van het land.<sup>200</sup> In tegenstelling tot de heersende opvatting die vaker secularisering als aardsvijand van het geloof bestempelt, heeft dit proces

---

<sup>197</sup> Max Weber, *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme*, Mark Wildschut (vert), (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2012) 156.

<sup>198</sup> Weber, *De protestantse Ethiek*, 156.

<sup>199</sup> Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, (Oxford/New York: Oxford University Press, 2001); Grayling, *Towards the Light*.

<sup>200</sup> Massimo Rosati (red), Kristina Stoeckl (red), *Multiple Modernities and Postsecular Societies* (Farnham: Ashgate, 2012).

juist een bijdrage geleverd aan het vreedzame bestaan van verschillende rivaliserende geloofsgemeenschappen. Daarmee versterkt secularisering de sociale cohesie. Als voorbeeld kan de Nederlandse politieke geschiedenis dienen dat “een eigen manier van omgaan ontwikkelt van schijnbaar onoverbrugbare religieuze tegenstelling, het pacificeren” aldus Van der Blom. Hij vervolgt:

“Eeuwen lang ging het daarbij voornamelijk om de tegenstelling tussen katholieken en protestanten die tot in de 20<sup>e</sup> eeuw het politieke denken beheersten. Beschreven wordt dat die religieuze tegenstelling kon worden gepacificeerd door aansluiting te zoeken bij een republikeinse seculiere traditie, waarvan deze gedraglijn al werd gecultiveerd in de Republiek der Verenigde Nederlanden (1588- 1695) maar haar constitutionele basis en vertrekpunt kreeg in de staatsregeling voor het Bataafse volk (...) Het duurde evenwel tot in de jaren 60 dat secularisatie, emancipatie, individualisering en de erkenning van de mens als zelfstandig individu in de samenleving schoorvoetend werd geaccepteerd.”<sup>201</sup>

Niemand zal de eeuwenlange tegenstelling tussen katholieken en protestanten ontkennen evenals hoe ze in het verleden met elkaar op de vuist gingen. Die tegenstellingen zijn tegenwoordig, aldus Van der Blom, aanzienlijk afgevlakt, zo niet geheel verdwenen.

“Dat is niet alleen het gevolg van het feit dat katholieken en protestanten hebben geleerd dat hun eigen levensbeschouwingen in diepste wezen tolerant (zouden moeten) zijn, maar ook (zo niet voornamelijk) dat de secularisatie in het christendom enorm heeft toegeslagen. De secularisatie heeft dus gunstig gewerkt voor het versterken van de sociale cohesie in het nationaal verband”<sup>202</sup>

Welke praktische voordelen levert secularisatie eigenlijk op voor burgerschap? Burgers zien in een religieus-neutrale staat, de staat als een belangrijk (politiek) instrument om publieke zaken in de wereld van hun dagelijkse leven te regelen. Deze nieuwe moderne verhouding tussen burger en staat vormt een belangrijk verschil met de traditionele verhouding tussen burgers en kerkelijke instituten.

Waar de oorsprong en gezagsgrond van kerkelijke documenten voor burgers ondoorgrondelijk blijft, zijn de burgers in een seculaire staat doorgaans goed geïnformeerd over de oorsprong van de politieke documenten waarin het overheidsbeleid vastgelegd is. Dit is een gevolg van het feit dat de wetten niet op een geheimzinnige manier, maar op een transparante wijze tot stand komen. Burgers kunnen zelf sterk bijdragen aan de totstandkoming van de wereldlijke wetgeving. Dit is heel anders dan wat er bij heilige

---

<sup>201</sup> Van der Blom, *De verhouding van staat en religie*, 197.

Hierop gaan we later in.

<sup>202</sup> Van der Blom, *De verhouding van staat en religie*, 193.



geschreven het geval is. Zowel de inhoud als de interpretatie van de heilige boeken konden niet beïnvloed worden door de burgers, terwijl burgers betreffende de wereldlijke wetgeving wel de mogelijkheid hadden om de overheden aansprakelijk te stellen als ze zich niet aan de wetten van de burgers hielden en vervolgens ze de macht hadden hen af te zetten. Geestelijke autoriteiten konden ontaastbaar blijven, omdat ze niet door de burgers ter verantwoording geroepen konden worden. Opmerkelijk is dat religieuze groepen sterk vertegenwoordigd kunnen worden in de politiek (christelijke partijen mogen bijvoorbeeld deelnemen aan de politiek via democratie, om wereldse wetten tot stand te brengen), terwijl het voor de burgers onmogelijk is om over de totstandkoming van heilige geschriften mee te spreken, die de moraliteit van burgers reguleren. Hier is duidelijk sprake van een scheve verhouding, enerzijds mogen politiek geëngageerde geestelijken als volksvertegenwoordigers deelnemen aan het politieke proces, anderzijds zijn burgers uitgesloten van de discussies over de inhoud en vooral de interpretatie van heilige teksten.

In de moderne betekenis houdt burgerschap in dat een burger een lid is van een *politieke* gemeenschap,<sup>203</sup> met daaruit resulterende rechten en plichten. In de Franse Revolutie krijgt dus het begrip burgerschap een nieuwe betekenis, dat wil zeggen burgerschap is de dominante identiteit als (bijvoorbeeld) een Fransman, in tegenstelling tot identiteit ontleent aan religie, landeigendom, afkomst, stand of stad. *Citoyen* (en *citoyenne*) is een universele titel voor alle Fransen. Het verschil met de Middeleeuwen en de Renaissance ligt in loyaliteit en de vorm van activiteit. “Indeed, citizenship, virtue and public spirit were closely connected ideas, suggesting a rigorous commitment to political (and military) activity on behalf of the community – *patria*, not yet *nation*.”<sup>204</sup> In het begrip van de Franse Revolutie werd van burgers een actieve en toegewijde deelname aan het vaderland verwacht.<sup>205</sup> Burger-zijn heeft hier dus een nadrukkelijk positieve betekenis, in de zin dat de staat de verwachtingen, die aan de burger stelt, expliciet maakt. Er wordt een sterke band tussen burger en staat gevormd.<sup>206</sup>

### 2.3.2. Moderne kantiaanse opvattingen van ‘wereldburgerschap’ in de periode van de Verlichting

Na de eerste grote stappen in de richting van kosmopolitisch denken door onder andere de Oude Griekse filosofen, duurt het meer dan twee millennia alvorens de Westerse traditie een tweede en nieuwe grote stap in deze richting zal zetten; en dit keer met de sleutelfiguur van de verlichting, te weten Immanuel Kant (1724-1804). Dit is de periode waarin het kosmopolitisme als kernconcept

---

<sup>203</sup> In de Renaissance zien we dat de burger al politiek is dan is de Middeleeuwen, maar in de Moderniteit wordt dit, middels de nationale identiteit, collectief en actiever. Hierdoor kunnen we pas echt spreken van *politiek* burgerschap in de Moderniteit.

<sup>204</sup> Michael Walzer, “*Citizenship*”, In: Richard Bellamy en Madeleine Kennedy-Macfoy (red), *Citizenship, Critical Concepts in Political Science Volume 1, What is Citizenship? Theories of Citizenship: Classic and Contemporary Debates* (London and New York: Routledge, 2014) 86.

<sup>205</sup> Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre* (Oxford & Princeton: Princeton University Press, 2014); Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (New York: Random House, 1989).

<sup>206</sup> Walzer, “*Citizenship*,” 86-87.

geïntroduceerd werd, in een moderne taal en de daarmee verbonden betekenis, die anders is dan het kosmopolitisme dat teruggevonden wordt bij de Oude Grieken en de Romeinse Stoïcijnen. Dat gezegd hebbende, moet echter niet uit het oog verloren worden dat Kant geput heeft uit het gedachtegoed van zijn Griekse voorgangers.<sup>207</sup>

Waarom verdient juist Kant onze aandacht? Wat was modern in de manier van denken van Kant met betrekking tot de kosmopolitische orde en hoe revolutionair waren zijn kosmopolitische opvatting voor zijn tijd?

Weinig filosofische onderzoekers hebben zo'n stempel op het moderne denken van de Westerse traditie gezet als Kant. Dit komt vooral door de 3 grote kritische onderzoeken naar de grenzen van het menselijke denken, te weten (1) *Kritiek van de Zuivere Rede* (1787), (2) *Kritiek van de Praktische Rede* (1788) en (3) *Kritiek van het Oordeelsvermogen* (1790).

- De *Kritiek van de Zuivere Rede* is een onderzoek naar de reikwijdte van de menselijke kennis, waarmee hij de grenzen van het theoretische kennen tracht af te bakenen. In deze kritiek trekt Kant de conclusie dat menselijke kennis begrensd is en we niets kunnen weten over zaken die de zintuigelijke ervaring te boven gaan. Dat betekent dat we over God geen wetenschappelijke uitspraken kunnen doen. Door deze filosofische mijlpaal is Kant degene die duidelijk geloof (religieuze opvattingen) en wetenschap van elkaar afgrenst. Als erfgenaam van Kant accepteert de gemeenschap van wetenschappers tot op heden deze boedelscheiding tussen wetenschappelijke rede en geloof.
- In de *Kritiek van de Praktische Rede* stelt Kant dat we als praktische, moreel handelende wezens niet bepaald worden door de gevolgen van deze handelingen. Volgens Kant moet iedereen als autonoom subject zich met betrekking tot zijn handelen ook als mogelijke wetgever beschouwen. Hiermee impliceert Kant een modern politiek model dat het beste aansluit bij de geest van zijn (vernieuwende) idee van burgerschap: elk mens als autonoom, zelfwetgevend subject, dient zich als vertegenwoordiger van de gemeenschap van de menselijke soort en als burger van de menselijke gemeenschap te beschouwen, oftewel als wereldburger. Ook de geldigheid van de zedelijke eisen heeft zijn wortels in de autonomie van de rede en niet in de bovennatuurlijke (Goddelijke) wereldorde.

---

<sup>207</sup> Brown en Held stellen: Kant was niet de eerste filosoof die het idee van kosmopolitische orde behandelde noch principes van moreel kosmopolitisme aanhing. Noch was Kant de eerste filosoof die een morele argumentatie gebruikte om de kosmopolitische ethiek toepasbaar te maken in de praktijk van instituties. In: Brown en Held, "Editors Introduction", 7. Zoals Martha Nussbaum in haar hoofdstuk 'Kant and Cosmopolitanism' benadrukt, is Kant in hoge mate schatplichtig aan het werk van de Stoïcijnen. Zie: Martha Nussbaum, "Kant and Cosmopolitanism" in: Gareth Wallace Brown en David Held (red), *The Cosmopolitanism Reader* (Cambridge: Polity Press, 2010) 28-29.

- Met de *Kritiek van het Oordeelsvermogen* probeert Kant de grenzen en de geldigheid van oordelen over doelmatigheid en schoonheid te onderzoeken. Het tweede deel van de *Kritiek van het Oordeelsvermogen* behandelt het menselijk vermogen om de feiten van de natuur te beoordelen op hun doelmatigheid. Zo is bijvoorbeeld een rivier in de bergen veel doelmatiger (geschikter) voor de opwekking van elektriciteit, dan een rivier in het laagland. Daarmee verwerkelijk de mens zijn vrijheid doordat hij de natuur niet alleen bestudeert en begrijpt, maar haar ook naar zijn hand kan zetten.<sup>208</sup> Daarom sluit zijn conclusie goed aan bij de ideeën van de verlichting.

Met deze drie filosofische kritieken heeft Kant zijn stempel op de moderne Westerse traditie gedrukt. Met zijn kritische filosofie brak Kant met de voorafgaande filosofische traditie. Zoals men opmerkt, is “kritiek” een sleutelwoord, zowel voor Kant zijn filosofie, als die van de verlichting. Kritiek heeft in het denken van Kant een heel andere betekenis, namelijk de oorspronkelijke betekenis van het Griekse “krinein”: scheiden (=afgrenzen); Kant mag de eerste denker van de grens genoemd worden, omdat hij met zijn kritische filosofie de grenzen van de menselijke rationaliteit afbakent.

Kants kritiek kan beschouwd worden als een begin van twee totaal verschillende filosofische tradities, namelijk van (1) de analytische traditie, welke door Foucault gedefinieerd wordt als waarheidsanalyse, en (2) de historisch-kritische traditie die zich ook op Kant baseert. De analytische traditie richt zich op de formele regels van waarheidsvinding, terwijl het bij de historisch-kritische traditie draait om de zijnsvraag over de mens in het heden.<sup>209</sup> Vooral Kants kritische en problematiserende houding ten opzichte van de Verlichtingsidealen vormen de kern van de Verlichting en daarmee van de moderniteit als geheel.

In contrast met de reeds genoemde middeleeuwse visie vinden wij een modern begrip van waardigheid bij Immanuel Kant. Met Kant betreden we een nieuw tijdperk in de filosofie waarin de notie van de burger als vrij, autonoom subject een filosofische onderbouwing krijgt. Om dit inzichtelijk te maken, moeten we eerst verder ingaan op wat ook wel de kantiaanse omwenteling wordt genoemd.

Naast de wetenschappelijke revoluties sinds 1500, zijn er nog twee ontwikkelingen aan te wijzen die bijgedragen hebben aan de ondergang van het Middeleeuwse mensbeeld: de reformatie en het humanisme. Door de reformatie werd vooral macht van de centralistische katholieke kerk ondermijnd. Het pauselijk (kerkelijk) gezag moest wijken voor het persoonlijke geweten van de individuele gelovige. Deze geloofsopvatting, het Piëtisme, werd ook door Kant beleden en had dus een beslissende invloed op zijn wijsgerig denken.

Ook humanistische denkers, zoals Erasmus, stelden de gewetensvrijheid van de individuele mens boven het wereldse en kerkelijke gezag. Op deze manier werd er de nadruk gelegd op de waardigheid van het

---

<sup>208</sup> Immanuel Kant, *Kritiek van het Oordeelsvermogen*, Jabik Veenbaas en Willem Visser (vert), (Uitgeverij Boom: Amsterdam, 2009) 265-268.

<sup>209</sup> René Boomkens, *Erfenissen van de verlichting: basisboek cultuurfilosofie* (Boom: Amsterdam, 2011) 329.

individu. Beide bovengenoemde stromingen (reformatie en humanisme) gronden hun theorieën daarentegen wel in externe autoriteiten, buiten het individu om. In het geval van de reformatie is dat de Goddelijke openbaring, bij het humanisme is het de klassieke literatuur. (hoewel humanisten vaak nog steeds een beroep deden op God) Belangrijk is hier dat hoewel vrijheid en verantwoordelijkheid door reformatorische en humanistische denkers in het bereik van de persoon zelf geplaatst werden, de ultieme autoriteit voor deze vrijheid en verantwoordelijkheid buiten de persoon gevonden werd. De mens zelf blijft hier nog steeds onmondig.<sup>210</sup>

Het is de verdienste van de verlichtingsfilosoof I. Kant dat hij de verantwoordelijkheid *in* het subject zelf legt. Hier is pas sprake van autonomie (de persoon die zichzelf de wetten voorschrijft) en niet van heteronomie (het gezag komt van buiten de persoon, c.q. de kerk of de staat).

Het begrip autonomie is de centrale pijler van zijn beroemde definitie van de Verlichting. “*Verlichting* is het uitreden van de mens uit de onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft. Onmondigheid is het onvermogen zich van zijn verstand te bedienen zonder de leiding van een ander. Men heeft deze onmondigheid aan zich zelf te wijten, wanneer de oorzaak ervan niet in een gebrek aan verstand, maar in een gebrek aan vastberadenheid en aan moed ligt, zich van zijn verstand zonder leiding door een ander te bedienen. *Sapere aude*. Heb de moed, je van je *eigen* verstand te bedienen! is derhalve de zinspreuk van de Verlichting.”<sup>211</sup>

De uit deze onmondigheid bevrijde mens is dus *wel* in staat om zich van zijn verstand te bedienen, zonder de leiding van een instantie buiten hem, wat betekent dat het vermogen tot autonoom handelen de heteronome gehoorzaamheid vervangt. Kant, als rationeel filosoof en als systeembouwer, stond voor de grote opgave om deze autonomie te onderbouwen. Hoe voerde Kant dit uit? Daarvoor moeten we eerst een schets geven van de historische aanloop tot Kants grote synthese van de drie kritieken.

Het probleem in kwestie is van epistemologische aard: hoe kunnen we een fundament geven voor betrouwbare wetenschappelijke kennis? Historisch gezien zijn er twee tegengestelde antwoorden mogelijk op deze vraag. De eerste mogelijkheid wordt Rationalisme genoemd: de opvatting dat vooral (of zelfs exclusief) het verstand, de ratio, het middel is om zekere kennis te verkrijgen. In de aanloop naar Kant moeten we vooral wijzen op de radicale twijfel van de filosoof Descartes (1596-1650).<sup>212</sup>

De manier hoe Descartes zekere kennis probeerde te verwerven is de methode van methodologische twijfel. Dit verloopt in drie niveaus. Het eerste niveau van twijfel betreft de zintuigelijke waarneming. Hier kan ik mij vergissen, bijvoorbeeld als ik blauw als groen waarneem. Het tweede niveau betreft het

---

<sup>210</sup> Zie voor Humanisme en Reformatie bijvoorbeeld: Russell, *Geschiedenis van de Westerse Filosofie*: 523-526, 543-555.

<sup>211</sup> Immanuel Kant, *Wat is Verlichting?*, B. Delfgaauw (vert) (Kampen: Kok en Agora: 1988) 59-61.

<sup>212</sup> Descartes wordt beschouwd als een grondlegger van de moderne filosofie, omdat zijn kijk op de wereld sterk beïnvloed werd door de natuurwetenschappen en door middel van zijn sceptische methode trachtte hij een nieuw filosofisch bouwwerk op te richten.

Bertrand Russell, *Geschiedenis van de Westers Filosofie*, 588.

bestaan van een buitenwereld en het eigen (filosofische) lichaam. Dit zou slechts het product van een droom kunnen zijn. Het derde niveau betreft wiskundige waarheden. Hier zou ik bedrogen kunnen worden door een kwade geest. Nu heeft Descartes het sceptische dieptepunt bereikt. Waar hij echter niet aan kan twijfelen is het gegeven dat hij twijfelt: omdat ik twijfel en twijfel een gedachte is, denk ik. Ik ben degene die denkt en omdat ik niet kan denken zonder te bestaan, besta ik: *cogito ergo sum*.<sup>213</sup>

Vanuit dit heldere en onderscheiden idee bouwt Descartes de zekerheden op. Volgens Descartes hebben we een helder idee van een oneindige, eeuwige, almachtige en algoede substantie, waardoor ik en al het andere geschapen is. Vervolgens denkt hij het bestaan van deze substantie te bewijzen door middel van een variant op het ontologisch godsbewijs. God is een almachtig en goed wezen en zal ons niet bedriegen, omdat bedrog afbreuk zou doen aan zijn perfectie. Dus bestaat er een wereld buiten mij, en hoeven wij niet te twijfelen aan de waarheid van wiskundige stellingen. Descartes stelt echter, dat men nog steeds kan twijfelen aan de manier waarop men de wereld zintuigelijk waarneemt, maar aan de uitgebreidheid van de wereld inclusief mijn eigen lichaam kan ik niet meer twijfelen. Dit wil zeggen dat het lichaam een extensie heeft in drie dimensies. Het ontologische resultaat van Descartes onderzoek is een dualisme: een tweedeling van de werkelijkheid in denkende substanties (*res cogitans*) en uitgebreide substanties (*Res Extensa*). Voor Descartes was uitsluitend in de zekerheid van het bestaan van een volmaakte God een garantie te vinden voor de validiteit van het waarheidscriterium. Het bovengenoemde godsbewijs is tevens het eerste probleem welke Kants synthese moet oplossen: hoe kan een solipsistische valkuil vermeden worden?

Voor Kant zijn deze problemen alleen op te lossen met behulp van de praktische rede, waar het categorisch imperatief geldt en dat een universele wet (algemeen geldig voor iedereen) is. Ook is het zo dat 'ik twijfel' een gedachte van een ik moet hebben die kritisch is ten opzichte van zichzelf. Dat betekent voor Kant echter niet dat er daarom een substantieel bestaand ik moet zijn. Het kan nog steeds een loutere gedachte zijn. Dus zal voor Kant het werkelijk bestaande ik alleen bewezen kunnen worden door de praktische rede: daar waar ik me namelijk door de categorische imperatief verplicht weet en die verplichting ervaar in mijn gevoelsleven, daar kan ik het niet ontkennen. De substantie blijft een transcendentaal idee.

Ook het idee van God als gedachte volmaaktheid die noodzakelijk moet bestaan, verwerpt Kant. Hij verwerpt het ontologisch godsbewijs dat stelt: een bestaande volmaaktheid is volmakter dan een niet-bestaande, dus de meest volmaakte gedachte volmaaktheid moet ook bestaan. Voor Kant kan het bestaan niet bewezen worden door louter het denken, maar alleen door ervaring. We kunnen dus ook de wetenschap niet funderen op een rationele schepper die als volmaakt wezen een betrouwbare wettelijk geordende wereld heeft geschapen. Volgens hem kan wetenschap alleen gebaseerd worden op de combinatie van de categorieën van het verstand en de ervaring. Het geloof kan dus nooit de basis van de

---

<sup>213</sup> René Descartes, *Over de Methode*, Th. Verbeek (vert) (Meppel: Boom, 1979) 69.

wetenschap zijn, maar de grenzen van de wetenschap (die immers alleen de ervaarbare kant van de werkelijkheid betreft) laat wel ruimte voor het onervaarbare: de noumenale orde van de vrijheid en zo ook van de moraal en daarmee voor het vertrouwen en de hoop dat de moraal zinvol is: dat is wat geloof stelt, maar dat kan niet wetenschappelijk worden bewezen.

Het tweede antwoord op de vraag hoe we kennis kunnen verwerven, wordt Empirisme genoemd. Zoals we zullen zien, roept dit ook een lastig probleem op, waarvoor Kant een oplossing moest vinden. Empirisme gaat al terug tot Aristoteles, maar we gaan hier van de moderne denkers binnen deze stroming uit, specifiek twee Engelse verlichtingsdenkers: John Locke (1632-1704) en (de voor Kant belangrijkste) David Hume (1715-1776).

Volgens deze empiristen is alle kennis afkomstig uit zintuiglijke waarneming. Volgens Locke begint de menselijke geest als een *tabula rasa*, een onbeschreven blad, welke vervolgens beschreven wordt met impressies. Er is een activiteit van de geest nodig om impressies te combineren tot complexe ideeën, het materiaal voor ons rationele denken. Voorbeelden van zo'n complex idee zijn substantie (een ding met eigenschappen), causale relaties, maar ook het idee subject, oftewel persoonlijke identiteit.

Deze theorie werd door de Schotse denker David Hume onder vuur genomen. Hoewel Hume het empiristische principe volledig deelt, is volgens hem deze epistemologie vatbaar voor de volgende sceptische kritiek: we nemen alleen impressies (en daarvan afgeleide ideeën) waar. Het verbindende element, c.q. de bundeling van eigenschappen tot een subject en de oorzaak-gevolg relatie tussen twee of meer fenomenen wordt niet zintuiglijk waargenomen. Dit levert voor de wetenschap een groot probleem op: als de notie van causaliteit niet gegrond kan worden in een filosofisch principe, dan staat causaliteit op los zand en stort het bouwwerk van de wetenschap in.

Deze sceptische kritiek van Hume heeft Kant uit zijn dogmatische sluier gewekt. Hij realiseerde zich namelijk dat, naast het hierboven genoemde probleem van het rationalisme, te weten de relatie tussen denken en de buitenwereld (solipsisme-probleem<sup>214</sup>), ook het Empirisme (voor het bereiken van kennis is de zintuiglijke of onmiddellijke ervaring doorslaggevend) een probleem opwerpt, namelijk het vinden van een solide filosofische onderbouwing voor de principes causaliteit en substantie. Kant vindt de oplossing van dit probleem in de vorm van een monumentale synthese tussen rationalisme en empirisme, zoals hij dit exposeert in de eerste van de drie kritieken: de *Kritik der Reinen Vernunft*.

Ook voor Kant begint kennis met zintuiglijke indrukken. Het cruciale verschil is echter dat volgens Kant het menselijke kenvermogen niet makkelijk de kennis van de wereld buiten ons ontvangt, maar deze actief omvormt tot kennis. Hierbij kiest Kant voor een volkomen nieuw standpunt. Hij stelt niet dat het menselijke kennen zich naar de dingen richt, maar dat de dingen zich naar het menselijke kennen richten. Dit is de kern van Kants beroemde copernicaanse wending: kennis van de wereld wordt in hoge mate gevormd door de vooraf gegeven (a priori) structuur van ons kenvermogen. Zonder dit zouden wij

---

<sup>214</sup> Dat het individuele ik of eigen bewustzijn de enige realiteit is.

de wereld niet kunnen kennen, en omgekeerd is onze kennis begrensd tot onder categorieën geplaatste, en door de zintuigen geleverde, kennis. Daarbuiten kennen wij niets, dit noemt hij *das ding an sich*.

Hoe verloopt nu het kenproces? Zintuiglijke indrukken worden eerst in ruimte en tijd geplaatst (Ruimte en tijd als *Anschauung*, te vertalen als aanschouwing of voorstelling). De twaalf categorieën van het verstand, de structuur die vervolgens aan het werk gaat, is, en dit is cruciaal, beperkt tot voorstellingen. Worden categorieën toegepast op iets wat niet zintuiglijk waarneembaar is (zoals God of de Kosmos), dan overschrijdt men de grenzen van de menselijke kennis.

Deze activiteit van het menselijk kenvermogen levert fenomenale kennis, dat wil zeggen, kennis van de waarneembare natuur, die strikt wetmatig gedetermineerd is. Daarmee lijkt Kant geslaagd te zijn in zijn opzet om een conceptuele basis te scheppen voor de wetenschappers, waarbij zowel de solipsistische valkuil als de Humeaanse scepsis een oplossing krijgen in de categoriale synthese. Maar het probleem is of Kant met deze manoeuvre ook een bevredigend antwoord kan geven op de vraag hoe de mens als vrij en autonoom subject begrepen moet worden. Kennis is immers begrensd tot de natuurwetmatig bepaalde natuur. Betekent dit niet dat er voor de menselijke vrijheid geen plaats is in zijn systeem?

Kants antwoord hierop is even briljant als discutabel. “Ik moest dus het *weten* opheffen, om plaats te verkrijgen voor het *geloof*.”<sup>215</sup> Blijkbaar is voor de Piëtist Kant het onverteerbaar dat er geen plaats meer is voor vrijheid en dus ook niet meer voor geloof. Wat bedoelt hij hier met opheffen? Hoewel onze kennis beperkt is, bevat de menselijke geest, naast kennis, ook ideeën. De mentale functie die met deze ideeën, *noumena*, in zijn terminologie, geassocieerd wordt, noemt hij *Vernunft*. Kant ziet de mens als een hybride wezen, deels als fenomenaal wezen, onderworpen aan de natuurwetten en deels als een spiritueel wezen, vrij, autonoom, met een onsterfelijke ziel en ontvankelijk voor de Goddelijke genade. Met de *Vernunft*, naast het verstand een functie van de rede, verkrijgen we geen kennis, maar hebben we weet van een aantal regulatieve ideeën, die zowel onze wetenschappelijke praktijk als ons moreel handelen mogelijk maken. Kant noemt deze de postulaten (lees: eis of gebod) van de rede, en kunnen het beste begrepen worden als denkvoorschriften. Het postulaat beschouwt de natuur als een kosmos, waarin wetten universeel geldig zijn. Categoriaal valt dit niet de bewijzen, maar het is wel een noodzakelijke voorwaarde voor het bedrijven van wetenschap. De volgende postulaten hebben betrekking op ons moreel handelen. Daarbij raken ze direct ons thema, de burger als autonoom handelend persoon. Kant werkt deze uit in zijn tweede kritiek, *Kritik der Praktische Vernunft*.

De eerste vereiste van moraliteit is het hebben van een goede wil. De mens moet *willen* om het goede te doen en het slechte te laten. Met *nil* wordt hier de redelijke *nil* bedoeld, in tegenstelling tot bijvoorbeeld de begeerte, die natuurlijk is. Alleen wezens met een vrije wil kunnen zelf kiezen voor het goede. Het postulaat van de praktische rede luidt als volgt: beschouw jezelf als een vrij persoon die zijn eigen,

---

<sup>215</sup> Immanuel Kant, *Kritiek van de Zuivere Rede*, Jabik Veenbaas en Willem Vissers (vert), 2<sup>e</sup> dr. (Amsterdam: Boom, 2005) BXXX-15.

autonome, door de rede zelf opgestelde wetten volgt. Vrijheid en autonomie wordt geëist, niet bewezen uit andere principes.

Volgens Kant kunnen wij geen oordeel vellen of de mens al dan niet vrij is, want oordelen zijn beperkt tot gedetermineerde fenomenen. Maar moeten we als postulaat de mens als vrij wezen denken? Anders zal de menselijke waardigheid verloren gaan, als we mensen niet als vrije bron van hun handelen zien. Dat Kant de mens als autonoom, vrij wezen met eigen verantwoordelijkheid ziet, is ontegenzeggelijk een grote verworvenheid. Zeker ten opzichte van het Middeleeuwse mensbeeld, waar de moraal voortkwam uit een Goddelijke bron. Deze stap van Kant was een degelijke versterking van de autonomie van de mens en daarmee burgerschap. De mens handelt, volgens Kant, moreel uit vrije keuze en niet omdat hij bang is voor de wraak van God.

Om terug te komen bij het begrip van menselijke waardigheid, bij Kant omvat dit zowel een (1) ontologisch als een (2) rechtstheoretisch aspect (een moreel en rechts aspect).

(1) Het ontologische aspect van menselijke waardigheid van Kant vindt men in zijn ethiek. Het begrip waardigheid koppelt hij aan alle mensen als rationele wezens. Dit is een opvatting van menselijke waardigheid die onvoorwaardelijk aan alle mensen toekomt, puur op basis van het mens-*zijn*, begrepen als een ontologische categorie. Het is een eigenschap van het mens-zijn die mensen onder geen enkele omstandigheid mogen en kunnen verliezen, en vormt daarmee de reden dat mensen met respect behandeld behoren te worden, ongeacht hun religie, afkomst, geslacht en sociale status. Het verschil met een klassieke visie (zoals bij Cicero) is dat ook als mensen hun redelijkheid of vrije wil verliezen, ze toch met respect behandeld moeten worden. De mens is, volgens Kant, als autonoom wezen, categorisch gehouden aan de morele wet. Als je een ander niet met respect behandelt, ben je met jezelf in tegenspraak. De menselijke rede bij een dergelijke klassieke visie is een instrumentele rede, waarmee de mens de geschikte middelen uitkiest om doelen te bereiken. Maar voor Kant is het een categorisch imperatief. Hiermee bedoelt hij; handel altijd volgens de innerlijke morele wet, onafhankelijk van de consequenties.

(2) Het rechtstheoretische aspect is dat ook grondrechten (zoals later opgenomen in de UVRM) worden gekenmerkt door zo'n universele geldigheidsaanspraak. Daarom hebben ze iets gemeen met morele normen, omdat ze alleen vanuit het morele perspectief gerechtvaardigd kunnen worden. Op basis hiervan kregen grondrechten een algemener kader dat op basis van moraliteit gerechtvaardigd wordt, omdat grondrechten voor iedereen van gelijk belang zijn. Zoals artikel 1 van de *universele verklaring van de rechten van de mens* formuleert: "alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren. Ze zijn begiftigd met verstand en geweten, en behoren zich jegens elkaar in een geest van broederschap te gedragen."<sup>216</sup> Dit bevestigt Kants opvatting van moraliteit, namelijk dat mensen wat vrijheid betreft aan

---

<sup>216</sup> Zie Artikel 1 van de *Universele verklaring van de rechten van de mens* In:



elkaar gelijk zijn en het positieve recht moet dan de vrijheid en gelijkheid garanderen. Kant legt dus de nadruk op de universaliteit van de moraal. Ethische of morele normen zijn bij Kant pas waarlijk moreel, wanneer ze universeel zijn. Voor het perspectief op wereldburgerschap is dit van groot belang, aangezien wereldburgerschap slechts mogelijk is, wanneer er een fundering van universaliteit is.

Het fundament van moreel handelen staat op zichzelf en wordt hier niet gezocht in iets hogers zoals een goddelijke wet. Daarom werd in de universele verklaring voor een niet-religieuze versie van menselijke waardigheid als fundament van de mensenrechten gekozen.<sup>217</sup> Dit betekent uiteraard niet dat mensen deze waardigheid als criterium voor hun dagelijks handelen gebruiken, het is moeilijk om te bewijzen dat moraliteit als zodanig bestaat. Uit het menselijke handelen in de wereld blijkt, ook in het bijzonder in de misdaad tegen Farkunda, dat je kunt concluderen dat deze moraal, gebaseerd op menselijke waardigheid, vaak afwezig is. Farkunda's waardigheid als mens werd in het bijzonder geschonden, doordat haar "straf" iedere legitimiteit ontbeert en onmenselijk wreed was:

1. Zij is gemolesteerd zonder dat daarvoor een grondslag was in de nationale wet van Afghanistan.
2. Zij is gemolesteerd zonder enige vorm van eerlijk proces.
3. Zij is gemolesteerd en heeft daarmee een "straf" gekregen die onnodig wreed was.
4. Zij is gemolesteerd op grond van "religieus recht", waarvan de inhoud in strijd is met mensenrechtenverdragen als de UVRM.

Dat betekent dat mensen niet altijd in staat zijn om de menselijke waardigheid als criterium voor hun handelen te hanteren. Hoe komt dat? In het geval van de misdaad tegen Farkunda ontlenen de daders hun morele besef aan goddelijke wetten.<sup>218</sup> De opvatting van Kant staat in contrast met motieven voor de moord op Farkunda, want de daders hebben Farkunda vermoord in naam van religie en hebben Farkunda als middel gebruikt om zelf naar het paradijs te gaan (zoals IS nu ook doet). Hoewel ze uit de naam van religie, op basis van categorische wetten handelen, zou Kant het hier mee oneens zijn, omdat hij geen teleologische moraal voorstelt, waarbij het doel centraal staat als je moreel handelt. Moraliteit is bij Kant absoluut ongeacht de consequenties of het doel. De mens is een autonoom en vrij wezen, dus

---

Verenigde Naties, *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* (10 december 2018), <https://www.navigator.nl/document/2a4b05b7619ad831d99cd0f3efc7f1f5/universele-verklaring-van-de-rechten-van-de-mens-10-12-1948-tot-?ctx=0143a9b42d4385e24dfcf97caecc4e4e> (Geraadpleegd: 13 maart 2019).

<sup>217</sup> "Jacques Maritain, de katholieke filosoof die een belangrijke bijdrage heeft geleverd aan het opstellen van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, heeft opgemerkt dat hijzelf de menselijke waardigheid begreep in termen van de idee van een onsterfelijke ziel, maar dat hij dat niet in een document als de Universele Verklaring zou willen opnemen, omdat mensen uit vele verschillende religieuze en seculiere tradities zich daarin moeten kunnen vinden." In: Martha Nussbaum, *De nieuwe religieuze intolerantie, een uitweg uit de politiek van de angst*, Rogier van Kappel (vert) (Amsterdam: Ambo Anthos uitgevers, 2013) 80.

<sup>218</sup> "Want de daders, willekeurige burgers, waren ervan overtuigd dat Farkhunda het heilige boek van de moslims onteerd had. Ze voelden zich genoodzaakt om hun geloof te beschermen. Maar daarmee respecteerden en erkenden zij het rechtssysteem van hun land niet."

Sahar Noor, "Straf moordenaars van Afghaanse Farkhunda", *de Volkskrant*, (25 maart 2015) <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/straf-moordenaars-van-afghaanse-farkhunda~ba2a4788/> (Geraadpleegd: 19 januari 2019).

mag je nooit een morele norm uit het bovennatuurlijke of goddelijke gebod afleiden. Als een vrij, rationeel wezen heb je altijd de keuze om al dan niet een God of geloof aan te hangen, zolang je niet je autonomie en vrijheid ervoor opgeeft.

Blijkbaar geloven de daders van de moord op Farkhunda dat er een morele waardigheid bestaat, die universeel van aard is, maar deze waardigheid is door God in de structuur van de werkelijkheid ingebouwd. Ten gevolge hiervan bestaat er een hoger recht dat superieur is aan de bestaande ‘wereldlijke’ rechtspraktijken. Hier functioneert de religie als hoogste rechtsorde, een geheel van religievoorschriften (onder andere sharia strafrecht)<sup>219</sup> waaraan de gemeenschap moet *gehoorzamen*. Omdat deze mensen zich weinig aantrekken van het wereldlijke leven, stellen ze zich de toekomst anders voor, namelijk met een bepaalde heilsverwachting: het geloof in het bestaan van het *echte* leven in het hiernamaals.

Het probleem dat hier speelt, is dat wetten van God boven de seculiere orde gesteld worden en dientengevolge de burgers niet de auteurs van de wetten zijn. In Europa is dit probleem grotendeels beslecht door het moderniseringsproces van na de middeleeuwen en in het bijzonder de verworvenheden van de verlichting, het liberalisme en de daarop gebaseerde rechtsorden. De staten hebben aldus een monopolie op de wetgeving verworven, los van de godsdienst, met als consequentie dat de religie haar waardige plaats krijgt in de privésfeer en politiek alleen in de publieke sfeer bedreven wordt. De staat eerbiedigt de godsdienstvrijheid en de kerk ziet af van politieke aanspraak. In Afghanistan blijft deze overwinning van de staat tot op de dag van vandaag uit. In Europa wordt deze mentaliteit weer opnieuw actueel in het religieus georiënteerd terrorisme waarmee Europese natiestaten worden geconfronteerd.

Vanuit Kants kritisch, filosofisch perspectief, probeer ik nu zijn innovatieve bijdrage aan het politiek-filosofische denken, dat tot op de dag van vandaag zijn stempel op de politieke filosofie drukt, aan de orde te stellen. Kant plaatst zijn kritische filosofie binnen de ervaringshorizon van zijn tijd. Hij was tevens de laatste verlichtingsfilosoof die getuige is geweest van de Franse Revolutie. Kants essay over Verlichting<sup>220</sup> en over de Franse revolutie zijn een reflectie op zijn eigen filosofie over de ontwikkeling van zijn eigen tijd en hij lanceert hiermee de innovatieve politieke filosofie, waarin hij een

---

<sup>219</sup> Zie daarover: Nuh Ha Mim Keller, *Reliance of the Traveller*, Revised Edition, The Classic Manual of Islamic Sacred Law ‘Umdat al-Salik by Ahmad ibn Naqib al-Misri (d. 769-1368) in Arabic with Facing English Text, Commentary, and Appendices, Nuh Ha Mim Keller (red en vert), (Beltsville: Amana Publications, 1994); Machteld Zee, *Choosing Sharia: multiculturalism, Islamic fundamentalism & British Sharia Councils*, (The Hague: Eleven, 2015); Machteld Zee, *Heilige identiteiten: Op weg naar een shariastaat?*, (Amsterdam: Querido, 2016).

<sup>220</sup> In een klein essay heeft Kant, als verlichtingsfilosoof, zelf de vraag naar de betekenis en het wezen van de verlichting proberen te beantwoorden: “Verlichting is het uitgaan van de mens uit de onmondigheid waaraan hij zelf schuldig is. Onmondigheid is het onvermogen zich te bedienen van zijn verstand zonder door een ander geleid te worden. Hij is aan deze onmondigheid zelf schuldig, wanneer de oorzaak ervan niet ligt aan een gebrek van het verstand, maar van beslistheid en van moed om zich van zijn verstand te bedienen zonder door een ander geleid te worden. Sapere Aude! Heb moed je van je eigen verstand te bedienen! Is daarom de lijfspreuk van de ‘Aufklärung?’ (Aufkl, AA VIII, 35) Zie “Annotaties” in: Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 114-115.

geschiedfilosofische oplossing wat betreft de verwerkelijking van het idee over de wereldburgerlijke toestand van zijn tijd formuleert.

Ofschoon de politieke filosofie niet Kants primaire interesse was, hebben Kants geschriften over de relatie tussen politiek en recht een permanente plaats ingenomen in het hedendaags-filosofische discours.<sup>221</sup> Een van Kants werken hierover, waarin een aantal van zijn filosofische opvattingen over politiek en recht te vinden zijn, heet *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*.<sup>222</sup> Hierin werkt hij op een originele wijze zijn filosofische visie uit over mondiale verhoudingen, vooral gericht op Europa als een federatief verband van soevereine staten.

Maar wat was nu de originele politiek-filosofische stelling van Kant vooral met betrekking tot de kosmopolitische orde?

“Until the seventeenth century, problems of political ethics were rarely discussed in terms of right. In the philosophy and political theory of that period, particularly in the works of major writers of the Enlightenment, crucial new ideas were introduced, including the notion of universal rights, international rights, and natural rights – now generally called human rights.”<sup>223</sup>

Binnen de rechtstheoretische traditie voert Kant voor het eerst een nieuwe derde dimensie op, die een groot gevolg had voor de moderne opvattingen over het kosmopolitisch denken, te weten het begrip wereldburgerrecht.<sup>224</sup>

De innovatieve conceptie van Kants kosmopolitische doctrine was het inzicht in drie gerelateerde, maar totaal verschillende, niveaus van recht in de juridische betekenis van het woord. Naast het lokale staatsburgerrecht van mensen binnen een volk (*ius civitatis*), het volkenrecht van staten in verhouding tot

---

<sup>221</sup> Een ander relevant werk betreffende ethiek, politiek en recht van Kant is zijn “Metafysica van de Zeden”, waarin hij benadrukt dat de wereldorde staatsrechtelijk moet worden en niet door alleen winst en macht moet worden bepaald. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, (Königsberg: uitgeverij onbekend, 1797).

<sup>222</sup> Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, (Königsberg: uitgeverij onbekend, 1795).

<sup>223</sup> Beauchamp, *Philosophical Ethics*, 266. Zie ook: Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, (Princeton en Oxford: Princeton University Press, 2010); A.C. Grayling, *Against all Gods: Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness*, (London: Oberon Books, 2007); Isaac Kramnick (red), *The Portable Enlightenment Reader*, (Harmondsworth: Penguin Books, 1995).

<sup>224</sup> “In de achttiende eeuw werden de termen ‘kosmopolitisme’ en ‘wereldburgerschap’ vaak niet gebruikt als labels voor bepaalde filosofische theorieën, maar eerder om een houding van openheid en onpartijdigheid aan te geven. Een kosmopoliet was iemand die niet *onderdanig* (cursief door B. Azizi) was aan een bepaalde religieuze of politieke autoriteit, iemand die niet werd beoordeeld op bijzondere loyaliteiten of culturele vooroordelen. Bovendien werd de term soms gebruikt om een persoon te kenmerken die een urbane levensstijl had, die dol op reizen was, een netwerk van internationale contacten koestert en zich overal thuis voelt. (...) Hoewel filosofische auteurs zoals Montesquieu, Voltaire, Diderot, Addison, Hume en Jefferson zichzelf identificeerden als kosmopoliet in één of meerdere van deze bovenstaande betekenissen, waren deze kenmerken van weinig filosofisch belang.” Daarentegen klaagt Rousseau zelfs dat “kosmopolieten ‘opscheppen dat ze van iedereen houden, (tout le monde, wat ook betekent ‘de hele wereld’), maar het recht hebben om niemand lief te hebben”. Vrij vertaald uit: Kleingeld en Brown, "Cosmopolitanism," <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism>.

elkaar (*ius gentium*), heeft Kant nu ook een derde domein van recht gelanceerd, welke betrekking heeft op politieke eenheid binnen een mondiale, burgerlijke maatschappij.

Kants ideeën komen niet uit de lucht vallen. Zijn ideeën kregen gestalte binnen de ervaringshorizon van de verlichting, zo noemt Kleingeld een aantal factoren die hieraan ten grondslag lagen:

“De historische context van de filosofische *berleving* van kosmopolitisme gedurende de Verlichting is opgebouwd uit een groot aantal factoren: de toenemende opkomst van het kapitalisme en de wereldwijde handel en haar theoretische weerslag; de realiteit van de steeds groter wordende rijken van die hun invloed wereldwijd hadden uitgebreid; de wereldreizen en de antropologische zogenaamde ‘ontdekkingen’ die hierdoor gefaciliteerd werden; de hernieuwde belangstelling in de hellenistische filosofie; en de opkomst van het idee van de mensenrechten en een filosofische nadruk op de menselijke Rede. Veel intellectuelen van de tijd beschouwden hun lidmaatschap van de transnationale ‘Republiek der Letteren’ belangrijker dan hun lidmaatschap van de politieke staat waarbinnen ze zich bevonden; vooral omdat hun relatie met de regering vaak gespannen was vanwege censuur. Daardoor waren ze bereid niet meer te denken in staten en volkeren, maar namen ze een kosmopolitisch perspectief in. Onder invloed van de Amerikaanse Revolutie, en vooral tijdens de eerste jaren van de Franse Revolutie, kreeg kosmopolitisme haar sterkste impuls. De verklaring van ‘mensen’ rechten uit 1789 was gebaseerd op kosmopolitische denkwijzen en versterkte deze denkwijze op haar beurt.”<sup>225</sup>

In de achttiende eeuw werden de termen ‘kosmopolitisme’ en ‘wereldburgerschap’ vaak niet gebruikt als labels voor bepaalde filosofische theorieën, maar eerder om een houding van openheid en onpartijdigheid aan te geven.

Kant introduceert het begrip ‘*weltburgerrecht*’ (kosmopolitisch recht) in zijn derde definitieve<sup>226</sup> artikel in “Naar de eeuwige vrede” met een verwijzing naar de gastvrijheidsplicht. In de preliminaire (voorbereidende) artikelen formuleert Kant de juridische stappen die als voorwaarde voor een ideale wereld onmisbaar zijn, namelijk:

---

<sup>225</sup> Vrij vertaald uit: Kleingeld en Brown, "Cosmopolitanism," <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism>.

<sup>226</sup> In het eerste deel van Kants essay *Naar de eeuwige vrede* wordt een onderscheid gemaakt tussen twee soorten artikelen, te weten de preliminaire (voorbereidende) artikelen die gericht zijn op het formuleren van de juridische stappen om de voorwaarden van een ideale vreedzame wereld te schetsen, en de definitieve artikelen, welke ook een juridisch karakter hebben, die dienen om de stabiliteit van de vrede waar te borgen.

1. “Geen enkel vredesverdrag mag als geldig beschouwd worden wanneer het gesloten wordt met een geheim voorbehoud dat de stof bevat voor een toekomstige oorlog.
2. Geen enkele op zichzelf staande staat (of hij nu klein of groot is) behoort op grond van ergernis, ruil, koop of schenking door een andere staat verworven te kunnen worden.
3. Staande legers (‘miles perpetuus’) behoren mettertijd geheel te worden afgeschaft.
4. Er mogen geen staatsschulden worden gemaakt met betrekking tot de buitenlandse staatszaken.
5. Geen enkele staat mag zich met geweld mengen in de constitutie en regering van een andere staat.
6. Geen enkele staat mag zich tijdens de oorlog met een andere staat zodanige vijandelijkheden veroorloven dat daardoor het wederzijdse vertrouwen in de toekomstige vrede onmogelijk wordt, zoals daar zijn: het aanstellen van *sluipmoordenaars* (‘percussores’), *gijfingers* (‘venfici’), het *schenden van capitulatie*, het *uitlokken van verraad* (‘perduellio’) in de staat waarmee men in staat van oorlog verkeert, etc.”<sup>227</sup>

Als aan deze algemene, ‘onmisbare’ voorwaarden voldaan zijn, is de weg naar de eeuwige vrede vrij gemaakt om in een stabiele toestand te komen. Om dit laatste mogelijk te maken formuleert Kant zijn drie definitieve artikelen.

1. Het eerste definitieve artikel ten behoeve van de eeuwige vrede:  
De burgerlijke constitutie in elke staat behoort *republikeins* te zijn.
2. Het tweede definitieve artikel ten behoeve de eeuwige vrede:  
Het volkenrecht behoort gebaseerd te zijn op een *federalisme* van vrije staten.
3. Het derde definitieve artikel ten behoeve van de eeuwige vrede:  
Het *wereldburgerrecht* behoort beperkt te zijn tot de voorwaarden van algemene gastvrijheid.<sup>228</sup>

De kerngedachte die een grondslag vormt voor bovengenoemde definitieve artikelen vormen, is gefundeerd op de principiële stelling van Kant: “alle mensen die elkaar wederzijds kunnen beïnvloeden, moeten tot de een of andere burgerlijke constitutie behoren.”<sup>229</sup> Elk van deze artikelen omvat het traditionele onderscheid tussen nationaal recht, de wet van naties en de kosmopolitische wet op een zeer interessante manier.

De originaliteit van Kants ontwerp van ‘*eeuwige vrede*’ blijkt niet slechts uit zijn doctrine van ‘*gastvrijheid*’, maar ook uit het cumulatief belang van de drie definitieve artikelen, ten behoeve van de eeuwige vrede tussen staten.

Het *eerste* definitieve artikel van “Naar de eeuwige vrede”, stipuleert dat de burgerlijke constitutie van iedere staat republikeins behoort te zijn. De *republikeinse constitutie* houdt drie principes in. Het eerste

<sup>227</sup> Immanuel Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 55-59.

<sup>228</sup> Ibid, 63-73.

<sup>229</sup> Ibid, 63.

principe houdt de *vrijheid* van de leden van een maatschappij in (als mensen). Hierop volgt het principe volgens de beginselen van de *afhankelijkheid* van iedereen van een gemeenschappelijke wetgeving (als onderdanen). Ten derde volgens de wet van *gelijkheid* van hen (als *staatsburgers*).<sup>230</sup> Deze drie principes maken een burgerlijke constitutie tot een republikeinse constitutie. Deze republikeinse constitutie biedt, buiten de oorsprong in het rechtsbegrip, bovendien het vooruitzicht op de eeuwige vrede. “De reden daarvoor is deze. Aangezien het in deze constitutie niet anders mogelijk is dan dat de instemming van de staatsburgers vereist is om te besluiten ‘of er al dan niet oorlog moet komen’, ligt er niets meer voor de hand dan dat zij zich ernstig zullen bedenken om een dergelijk verschrikkelijk spel te beginnen, aangezien zij immers alle ellende van de oorlog zelf moeten dragen”.<sup>231</sup> Men moet vervolgens wel een onderscheid maken tussen de constitutie en de vormen van een staat (*civitas*). De *republikeinse staatsvorm* (of republicanisme) bestaat uit drie elementen, (1) de scheiding van uitvoerende en wetgevende macht, (2) de regering die *representatief* moet zijn en (3) de staat die geregeerd wordt op basis van de *republikeinse constitutie*.<sup>232</sup> Daarmee formuleert het eerste artikel een verzameling van universele normen waaraan de legitimiteit van een constitutie getoetst kan worden.

Ondanks het feit dat de sporen van de leer van het maatschappelijke contract via de vroegmoderne filosoof Hobbes (1588-1676) en vervolgens via de verlichtingsfilosoof Rousseau (1712-1778) in Kants opvatting over wereldburgerrecht aan te treffen zijn, gaat Kant in zijn essay ten behoeve van de eeuwige vrede tussen de staten een grote stap verder dan deze twee voorgangers van de contracttheorie. Kants aanvullende bijdrage wat betreft het maatschappelijke verdrag ligt in het punt dat hij dit projecteert op een mondiale schaal, op het niveau van een wereldgemeenschap of mensenstaat. Kant bekijkt het sociaal contract niet alleen vanuit één bepaalde politieke maatschappij, maar neemt een gezichtspunt in dat alle andere mogelijke politieke gemeenschappen en individuen, die in een externe verhouding van wederzijdse beïnvloeding staan, omvat. Vandaar de wezenlijke constatering van Kant “dat de schending van het recht op *één* plaats van de aarde *overal* gevoeld wordt. Daarom is dus de idee van een wereldburgerrecht geen fantastische en overspannen wijze om het recht te presenteren, maar een noodzakelijk aanvulling op de ongeschreven codex van zowel het staats- als het volkenrecht ten behoeve van het publieke recht van de mens in het algemeen en zo ten behoeve van de eeuwige vrede.”<sup>233</sup>

Kant heeft geen moeite met de denkbeeldige natuurtoestand in de menselijke conditie van Hobbes, dat wil zeggen een toestand van oorlog van allen tegen allen. Kant deelt de opvattingen van zijn voorgangers Hobbes en Rousseau, dat de enige manier waarop mensen bewust afstand kunnen doen van deze natuurtoestand is door het sluiten van een maatschappelijk verdrag. Waarin Kants visie afwijkt van Hobbes is niet alleen van de positie van de institutionele macht die als resultaat uit een sociaal contract voortvloeit, maar ook de betrokkenheid van alle verdragspartners langs het hele proces van de

---

<sup>230</sup> Ibid, 64.

<sup>231</sup> Ibid, 65-66.

<sup>232</sup> Ibid, 67.

<sup>233</sup> Ibid, 77.

totstandkoming en uitvoering van dit sociaal contract. Terwijl bij Hobbes de soevereine machthebber geen verdragspartner is, maar een absoluut soeverein gezag, met een voorkeur voor monarchie als staatsvorm, moet bij Kant de burgerlijke constitutie in elke staatsvorm waar dan ook republikeins zijn, die gericht is op het principe van *vrijheid* van alle leden van een maatschappij. Volgens het principe dat niet alleen de burger, maar het gezag de wetten moet gehoorzamen, dat wil zeggen volgens de wet van de gelijkheid van burger ten opzicht van de staat. Hierdoor vormt het soevereine gezag bij Kant een onderdeel van het sociaal contract (dit zouden we nu het *legitimizeitsbeginsel* noemen) en een product van het verdrag: wat de soeverein doet, moet altijd getoetst kunnen worden aan de wet (verdrag), waaraan hij zelf onderworpen is, die hij niet eigenmachtig gedicteerd heeft, waarmee zijn handelingen niet per definitie rechtmatig zijn, zoals Hobbes wél stelt. Hierdoor is een legaal verzet tegen elke onrechtmatige handeling van het soevereine gezag, volgens Kant, niet onterecht. De individuele burger wordt dus in de Republikeinse staatsvorm als vrij burger beschouwd en niet als onderdaan van een willekeurige macht. De soevereine macht is dus altijd corrigeerbaar en kan altijd bijgesteld worden. Ook volgens Habermas houdt Kant net zoals Hobbes eraan vast dat er een conceptuele samenhang tussen recht en het waarborgen van vrede is, Habermas benadrukt hierbij de afwijkende aanpak van Kant: “ (...) anders dan Hobbes herleidt hij de juridische pacificatie van de samenleving niet terug op de paradigmatische ruil van gehoorzaamheid (van de rechtssubjecten) tegen de beschermingsgarantie van de staat. Vanuit het perspectief van de republikein is de vredestichtende functie van het recht verbonden met de vrijheidsverzekerende functie van een rechtstoestand die de burgers vrijwillig als legitiem kunnen erkennen. De kosmopolitische verbreding van de eerst binnen de staat ontwikkelde rechtstoestand is *niet slechts vanwege het gevolg* van een ‘eeuwige vrede’ nastrevenswaardig; ze is als zodanig een gebod van de praktische Rede. Daarom is de ‘algemene vrede (...) niet slechts een onderdeel maar juist het algemene doel van de rechtsleer’.”<sup>234</sup>

In tegenstelling tot de pessimistische houding van Hobbes met betrekking tot de menselijke conditie, een toestand van oorlog van allen tegen allen is Kants visie optimistisch over de daadwerkelijke praktijk van deze natuurtoestand. Kant maakt op redelijke gronden een aantal voorbehouden, waarbij hij bepleit dat de natuurtoestand niet een noodzakelijke toestand van het menselijke lot hoeft te zijn; dus het kan en moet, aldus Kant, voorkomen worden. Kant bepleit dat, zowel op praktische als morele gronden, deze natuurtoestand vermeden moet worden. Dat is puur een kwestie van rechtsregels en wat de precieze juridische structuur op mondiaal niveau betreft, kan het een lang historisch proces zijn, welke telkens op een nieuwe manier geformuleerd kan worden. Kant brengt het idee van een maatschappelijk verdrag op een toepasbaar hoger niveau, dat nooit eerder bij zijn voorgangers binnen het contract-denken te vinden is, te weten *wereldburgerrecht*. De politiek-filosofische oplossing van Kant voor het vermijden van de natuurtoestand (oorlogstoestand) kan alleen, aldus Kant, bereikt worden als we verder kijken dan onze lokale gemeenschap. Kant heeft, onder invloed van nieuwe ontwikkelingen in zijn eigen tijd, een andere

---

<sup>234</sup> Jürgen Habermas, *Recht en politiek*, 107-108.

kijk op de wereld. Hij is bezorgd over het lot van de gehele mensheid en bepleit dat een maatschappelijk verdrag moet worden aangevuld met een soortgelijk contract tussen andere politieke gemeenschappen. Kant ziet in dat vrede voor een bepaalde politieke gemeenschap geen garantie is voor de hele mensheid. Kant ziet daarom een politieke gemeenschap niet als een geïsoleerd, politiek eiland, maar als een interdependentie met andere politieke gemeenschappen. Ook dit is voor Kant niet het eindstation van het sociale contract. Deze volken-staten kunnen wederom in een natuurtoestand belanden, want er is de potentie dat tussen deze zelfstandige, politieke gemeenschappen weer een oorlog uitbreekt. Op basis daarvan lanceert hij voor het éérst het idee van een Volkenbond.

Het *tweede* definitieve artikel “naar de eeuwige vrede” beperkt niet het domein van het volkenrecht tot verdragen over oorlog, vrede, handel en andere transacties tussen volkeren, maar rekt het volkenrecht op tot een model van grondrechten, dat wil zeggen tot de onderwerping van alle soevereine staten aan een gezamenlijke rechtsgrond, onafhankelijk van of de federatie de vorm aanneemt van een verdrag tussen onafhankelijke republieken of tot iets dat veel ambitieuzer is, zoals een wereldstaat, welke Kant vreest en verwerpt.<sup>235</sup>

Als de republikeinse staatsvorm eenmaal volgens het eerste definitieve artikel gevormd is door het maatschappelijke verdrag voor de burgers binnen een soevereine staat welke aan de natuurtoestand tussen individuen een eind maakt en op grond van haar natuur geneigd is tot de eeuwige vrede, betoogt Kant dat tussen staten (volken) ook het idee versterkt wordt dat tussen volken deze toestand van neiging tot de eeuwige vrede bestaat. Omwille van haar veiligheid kan en moet ieder volk (staat) van de ander eisen dat zij met hem een constitutie aangaat, die op de burgerlijke constitutie lijkt, waar binnen het recht voor ieder kan worden veiliggesteld. Dit zou, aldus Kant, de vorm van een volkenbond aannemen, die evenwel geen volkenstaat zou moeten zijn. Deze hieruit voortvloeiende volkenbond, aldus Kant, behoort gebaseerd te zijn op een federalisme van vrije staten.

In het licht van de twee bovenstaande artikelen formuleert Kant een recht van *algemene gastvrijheid*. Dit recht houdt in dat een vreemdeling het recht heeft, bij aankomst op diens grondgebied, door een ander niet vijandig bejegend te worden. Die ander kan hem terugsturen, mits dit niet de ondergang van de vreemdeling veroorzaakt, maar hij mag hem niet vijandig behandelen als de vreemdeling zich ter plaatse vreedzaam gedraagt.<sup>236</sup> Hij onderscheidt dit van *gastrecht*, wat het recht zou inhouden waarbij een gast op zou mogen eisen door een ander land erkend te worden, oftewel het burgerrecht te claimen en daarmee de volledige rechten van een land te hebben. Kant merkt hier op dat voor het *gastrecht* een apart verdrag nodig zou zijn, en het dus géén onderdeel is van de *algemene gastvrijheid*. Vervolgens beschrijft Kant het *recht op de oppervlakte*, welke gebaseerd is op het gemeenschappelijke bezit van het aardoppervlak. Omdat de aarde bolvormig is, kunnen mensen zich niet tot in het oneindige verspreiden, maar zullen ze noodzakelijkerwijs contact met elkaar moeten hebben. Ieder heeft dus evenveel recht om op een

---

<sup>235</sup> Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism* (New York, Oxford University Press, 2006) 149.

<sup>236</sup> Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 74.



bepaalde plek te zijn, als *mens*. In de natuurtoestand heeft iedereen dus *oorspronkelijk* evenveel recht om op een bepaalde plek te zijn, maar we leven niet meer in de natuurtoestand. Daarom is het dus nodig om op basis van dit recht op oppervlakte het *bezoekrecht* te formuleren. Het *bezoekrecht* betekent dat het alle mensen is toegestaan zich aan te bieden bij een maatschappij. *Algemene gastvrijheid* en *bezoekrecht* liggen dus in elkaars verlengde, omdat ze beide voorwaarden geven over hoe staten en burgers met vreemdelingen moeten omgaan.<sup>237</sup> Deze twee ideeën van Kant vormen de basis voor het huidige *asielrecht*, maar zijn niet hetzelfde. Hoewel de gastvrijheid en het bezoekrecht betekenen dat mensen niet met gevaar voor eigen leven mogen worden teruggestuurd naar hun gebied van herkomst, en ze asiel mogen vragen, impliceert dit geen recht op *verblijf* op zichzelf. Het is alleen een recht op verblijf bij gevaar voor eigen leven, maar niet de erkenning van burgerrechten, welke tot het domein van *gastrecht* zou behoren en waarvoor een apart verdrag nodig zou zijn.

Hieruit volgt een heel belangrijke conclusie: het begrip gastvrijheid wordt niet langer gezien als een moreel begrip, zoals bij de oude Grieken het geval was, maar als een juridisch begrip. De drie artikelen samengenomen, worden er principes gearticuleerd van ‘*legal cosmopolitanism*’ (juridisch kosmopolitisme), volgens welke het individu niet slechts een moreel wezen is, die lid is van een universele moreelgemeenschap, maar het is ook een persoon die recht heeft op een bepaalde status in een wereldburgerlijke maatschappij.<sup>238</sup>

Daarom komt Kant met zijn originele, aanvullende ideeën met betrekking tot het maatschappelijk verdrag, die niet slechts de verhouding tussen staten en burgers binnen een bepaalde politieke gemeenschap (natiestaat) regelt, en ook niet alleen oog heeft voor de verhouding tussen staten, maar uiteindelijk op een nog hoger niveau de verhouding van alle inwoners (als burger) van de wereld regelt, het wereldburgerrecht voor een algemene mensenstaat.

Dit laatste *derde* domein van recht is Kants originele aanvulling aan de rechtstheorie, te weten wereldburgerrecht, welke als overlappend en toch zelfstandig niveau van recht kan worden beschouwd die alle burgers en staten als leden van een mensstaat ziet. Het wereldburgerrecht welke Kant bepleit overstijgt dus de specifieke claim van de naties en staten en strekt zich uit tot allen in de universele gemeenschap. Het impliceert een recht, maar ook een plicht, die moet worden nageleefd, in de zin dat mensen moeten leren om elkaar te tolereren en vreedzaam naast elkaar te bestaan.

Cruciaal hier in het pleidooi van Kant is dat hij gastvrijheid in het domein van het ‘*recht*’ positioneert, hierbij moet gastvrijheid begrepen worden vanuit zijn wetenschappelijke kennis over de geografische structuur van de aardbol. Kants redeneerlijn was hierbij als volgt: “omdat de aarde bolvormig is, kunnen mensen zich niet tot in het oneindige verspreiden maar moeten zij uiteindelijk toch elkaars nabijheid

---

<sup>237</sup> Ibid.

<sup>238</sup> Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, 149.

dulden, en niemand heeft oorspronkelijk meer recht om op een bepaalde plaats op de aarde te zijn dan de ander.”<sup>239</sup>

In deze context benadrukt hij dat gastvrijheid (als uiting van wereldburgerschap), niet een kwestie van filantropie of een fantastisch idee is, maar een op recht gefundeerd noodzakelijk idee, dat geldt voor menselijke wezens, in zoverre zij gezien worden als mogelijke burgers van een wereldrepubliek. Kant ontwerpt het idee van wereldburgerrecht door zijn eigen kritische filosofie te confronteren met de actualiteit. Ik citeer de bekendste passage uit het essay “Naar de eeuwige vrede”: “Het is nu met de toename van de (engere of ruimere) gemeenschap onder de volkeren van de aarde zover gekomen dat de schending van het recht op één plaats van de aarde *overal* gevoeld wordt.”<sup>240</sup>

Ook nu als verlichtingsfilosoof trouw aan de rede gaat Kant uit van het motto van Rousseau, ‘terug naar de natuur’, want de menselijke rede, volgens verlichtingsdenkers, is een gave van de natuur. Kant verwijst naar de geografische structuur van de aarde en wijst op het eindige karakter van de aardbol om hieruit een krachtige (redelijke) fundering te vinden van zijn filosofie. Hij was zoals andere verlichtingsfilosofen onder invloed van het heersende mechanische wereldbeeld, en was ongetwijfeld in staat om de nieuwe kennis over de aarde, zoals uiteen gezet door Copernicus, Galilei en Newton, te projecteren op een nieuwe rationele (op kennis gebaseerde) filosofische kijk op de verhouding tussen de mens en zijn aardse verblijfplaats. Een kritische filosofie die alweer grensbepalend is vanuit een redelijke visie, waarbij de natuur de mens grenzen oplegt.

Zo komt Kant met een verrassend en vernieuwend concept van een kosmopolitische orde. Deze orde wordt gegrond in het recht op de oppervlakte, waarbij de geografische structuur van de aarde op zichzelf een recht impliceert. Kant bepleit dat het eindige karakter van de aardbol begrenzingen en limieten bepaalt, waarbinnen mensen, op grond van hun gezamenlijk bezit van het aardoppervlak, veroordeeld zijn tot het gezamenlijk (en soms helaas ook gewelddadig) met elkaar leven. Volgens David Harvey heeft bijna niemand de implicaties van Kants aanname over de geografische structuur van de aarde voor het kosmopolitisme onderzocht<sup>241</sup>, wat wel bewijst hoe uniek Kants theorie hierover was. Zelfs binnen de Kantiaanse traditie wordt de geografie van Kant niet serieus genomen, zo lezen we bij Harvey terug.<sup>242</sup>

### *2.3.3. Kanttekeningen bij Kants opvattingen over de kosmopolitische orde*

Het postulaat dat, aldus Kant, aan alle drie de definitieve artikelen ten behoeve van de eeuwige vrede tussen staten ten grondslag ligt, luidt dat alle mensen die elkaar wederzijds kunnen beïnvloeden, tot de

---

<sup>239</sup> Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 74.

<sup>240</sup> Ibid, 77.

<sup>241</sup> Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 18.

<sup>242</sup> Ibid, 19.

een of andere burgerlijke constitutie moeten behoren. Elke juridische constructie (wat personen betreft) behoort echter, aldus Kant, tot de drie noodzakelijke sferen van burgerlijke constituties, namelijk:

1. Het staatsburgerrecht van mensen binnen een volk;
2. Het volkenrecht van staten in verhouding tot elkaar; en
3. Het wereldburgerrecht beschouwd als burgerschap binnen een algemene mensenstaat. (*ius cosmopolitanum*)<sup>243</sup>

Omdat de constitutionalisering van een volksgemeenschap en daarmee vooral het bereiken van de *vrede* een kwestie van ‘recht’ is, positioneert Kant zijn juridische constructie ten behoeve van de eeuwige vrede binnen het model van het sociaal contract van de Verlichtingstraditie. Nu is de vraag hoe Kant de juridische conceptualisering van een dergelijke vrede in de internationale rechtsorde vorm geeft.

In de inleiding van zijn definitieve artikelen stelt Kant dat de vrede tussen mensen die naast elkaar leven (bijvoorbeeld binnen een volk) geen natuurtoestand kan zijn. De vrede moet dus *gevestigd* worden en dat is alleen in een ‘wettelijke’ toestand mogelijk. Hiermee stelt Kant dat een ware vrede alleen mogelijk is wanneer landen zich intern volgens de republikeinse staatsvorm en naar buiten toe in een vrijwillige volkenbond organiseren, met als doel het behouden van vrede.

Maar, zoals Habermas terecht opmerkt, kan Kant geen *juridische* verplichting in gedachten hebben, betreffende de Volkenbond, omdat Kant deze bond niet ziet als een systeem met gedeelde instituties, waarmee de Volkenbond de kwaliteit van een staat zou krijgen, die gepaard gaat met een dwingende autoriteit. Kant moet betreffende de Volkenbond slechts vertrouwen hebben op de *morele* zelf-binding van regeringen.<sup>244</sup>

Opvallend is, dat terwijl enerzijds op het niveau van staatsburgerrecht van mensen binnen een volk, de individuele burgers zich moeten onderwerpen aan de openbare dwingende wetten volgens het systeem van het maatschappelijke verdrag, welke een basis moet vormen voor rechtsaanspraken, het anderzijds zo is dat wanneer Kants juridische burgerlijke constructie op het niveau van volkenrecht terechtkomt, hij dan afstand neemt van dergelijke dwangmaatregelen. Hier wil Kant niets weten van een hoger geplaatste macht als een supranationaal orgaan voor de federatie, omdat dit een aantasting van de soevereiniteit van haar leden zou betekenen.

Het is de vraag of zo’n juridische constructie van een enkel regulerend volkenrechtelijk lichaam in staat is om mogelijke conflicten tussen staten te beslechten. De tegenstrijdigheid binnen Kants constructie blijkt uit het feit dat Kant enerzijds wel de soevereiniteit van de afzonderlijke leden van de federatie (volkenbond) garandeert door hun het recht toe te kennen om zich aan te sluiten bij de federatie, of deze te verlaten. Anderzijds zouden de leden van de federatie, met als doel vrede te stichten, zich moeten onderscheiden van voorbijgaande allianties, doordat de leden zich verplicht voelen om het

---

<sup>243</sup> Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 64.

<sup>244</sup> Habermas, *Recht en politiek*, 26.

gemeenschappelijk erkende doel voor te laten gaan op hun eigen belangen. Hier bespeur ik een inconsistentie: intern is er sprake van juridische verplichting, extern daarentegen van vrijblijvendheid.

#### 2.3.4. De betekenis van Kants kosmopolitische opvatting voor Farkhunda en haar lotgenoten

Terwijl het kosmopolitisch model van Diogenes geen enkel politiek en juridisch antwoord geeft op het lijden van een burger in een concrete samenleving (zoals Farkhunda in Afghanistan), is nu de vraag of Kants kosmopolitische orde hulp kan bieden aan Farkhunda en haar lotgenoten.

Hoewel Diogenes weigerde zichzelf als lid van een concrete politieke samenleving te zien, alle banden met de polis verbrak en daardoor afzag van de institutionele basis voor verantwoordelijkheid jegens medeburgers (zoals Farkhunda en haar lotgenoten in nood te helpen), gaat Kants kosmopolitisme juist uit van een concrete politieke samenleving, namelijk het principe van het 'staatsburgerrecht' van mensen binnen een volk. Dit wil zeggen dat de wortels van Kants kosmopolitisch model dieper doordringen in de burgerlijke constitutie van een lokale gemeenschap. Hieruit bouwt Kant zijn theorie stapsgewijs op naar de structuur van het volkenrecht, gebaseerd op een federalisme, en uiteindelijk tot de constructie van wereldburgerrecht met het bereiken van de eeuwige vrede als einddoel. Het verschil tussen Diogenes en Kant betreft dus dat waar Diogenes een meer passief kosmopolitisme stelt, het bij Kant al meer een actief, politiek kosmopolitisme is.

Kant postuleert, als het startpunt van zijn politieke filosofie voor de kosmopolitische orde, dat elke staat, waar dan ook, een republikeinse constitutie behoort te hebben, waarin de instemming van elke burger in de constitutie als gelijke staatsburger vereist is. In deze juridische constructie zijn de juridische vrijheidsrechten van burgers, zoals Farkhunda, gegarandeerd, want ze heeft in principe als staatsburger van een concrete samenleving het recht om aan geen uitwendige wetten te gehoorzamen, behalve aan die waarmee zij zelf zou (kunnen) instemmen.<sup>245</sup> Kant biedt hiermee in principe elke inwoner van een land een mogelijke juridische basis om als medeburger (staatsburger) deel te nemen aan de totstandkoming van de burgerlijke constitutie op basis van een sociaal contract. Deze burgerlijke constructie verplicht de staat om de vrijheid en basisrechten van een persoon, in dit geval Farkhunda, te respecteren en te garanderen. Farkhunda mag er dus op rekenen dat niemand haar iets kwaad doet zonder enige vorm van een rechterlijk proces. Maar *kan* Farkhunda (en haar lotgenoten) ook *feitelijk* rekenen op een geïnstitutionaliseerd juridisch proces volgens de kosmopolitische orde van Kant in een samenleving zoals Afghanistan? Kants kosmopolitische opvatting is immers ontwikkeld binnen de historische context van de Europese soevereine staten. Gegeven deze context worden een aantal voorwaarden gemaakt wat betreft de juridische conditie van de landen buiten Europa. Helaas voldoet het land van Farkhunda's

---

<sup>245</sup> Kant beoogt de vrijheid van de gemeenschap, zoals de antieken, maar op basis van de individuele vrijheid van de burgers (bijv. individueel kiesrecht, welke modern is aan Kant), dus mag men de moderne vrijheid ook niet beperken tot negatieve vrijheid, maar Kant is hier voorstander van de even moderne positieve vrijheid van allen: universele zelfwetgeving.

lotgenoten niet aan de juridische eisen van Kant, want het uitgangspunt waaruit Kants politieke theorie geformuleerd is, is de republikeinse staatsvorm. Kant stelt dat de burgerlijke constitutie van elke staat republikeins hoort te zijn.

De Afghaanse regeringsvorm en constitutie voldoen niet aan deze eisen. Farkhunda's lotgenoten vallen onder een 'constitutie' volgens welke ze de status van onderdanen hebben en zodanig zijn ze geen staatsburgers, Voor alle duidelijkheid, het is allereerst van belang om de betekenis die Kant aan het republikeins model toekent toe te lichten: Kant maakt in het algemeen, wat de vormen van staten betreft, een onderscheid tussen enerzijds personen die de hoogste staatsmacht uitoefenen in de vorm van autocratie, aristocratie en democratie en anderzijds de 'wijze' waarop het volk in een bepaald land 'geregeerd' wordt (ongeacht door wie). De eerste vorm noemt men ook wel de *forma imperii* en de tweede vorm de *forma regiminis*.

Deze tweede vorm is ofwel *republikeins* ofwel *despotisch* aldus Kant. Voor een volledige republikeinse regeringswijze stelt Kant een aantal eisen: "Wanneer de regeringswijze evenwel in overeenstemming moet zijn met het rechtsbegrip, behoort daartoe het representatieve systeem. Alleen daarbinnen is een republikeinse regeringswijze mogelijk en zonder deze is de staatsvorm (welke constitutie er ook is) despotisch en gewelddadig."<sup>246</sup>

Het republikanisme is dus aldus Kant het staatsprincipe dat zich strikt aan de scheiding van de staatsmachten moet houden. Hier kan men opmerken dat het beschikken over alleen een constitutie en het hebben van een staatshoofd die de naam president draagt, nog geen garantie zijn voor een republikeins regeringswijze, naar Kants model.

Gegeven deze constructie, benadrukt Kant dat alle bestaande landen in zijn tijd met zogenaamd een republikeinse staatsvorm nog geen republikeinse regeringswijze kennen en zullen dus noodzakelijkerwijze belanden in despotisme. Er is nog geen republikeinse constitutie zoals Kant hem zich voorstelt, als voorwaarde voor een republikeinse staat.

Nu keren we terug naar het tragische land van Farkhunda, Afghanistan. Waar Kant klaagde over de onvolmaaktheid van de republikeinse staatsvorm in het Europa van zijn tijd, is het opvallend dat na bijna twee eeuwen na Kants filosofische ontwerp 'naar de eeuwige vrede' (1795), het begrip republikeins, voor de Afghaanse constitutie een onbekende term is, laat staan dat dit systeem tot het Afghaanse politieke bewustzijn doorgedrongen zou zijn.<sup>247</sup> Het was in de 2<sup>e</sup> helft van de 20<sup>e</sup> eeuw, wanneer op een dag (17

---

<sup>246</sup> Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 69.

<sup>247</sup> Koning Amanullah (1892-1960) stelde weliswaar in zijn regeerperiode (1919-1929) moderne hervormingen voor, maar deze mislukten uiteindelijk. (Deze hervormingen werden overigens door de koning van bovenaf opgelegd, wat niet betekent dat de bevolking het per se met de *inhoud* van de hervorming oneens was). De hervormingen mislukten om verscheidene redenen. (1) Het verzet van een aantal feodale stamhoofden en geestelijken. (2) Een buitenlandse mogendheid (namelijk Groot-Brittannië) wilde invloed uitoefenen op Afghanistan voor hun eigen belangen en zwoer samen met de bovengenoemde stamhoofden en geestelijken om de hervormingen (en daarmee de positie van de koning te verzwakken) te dwarsbomen. Het was dus niet zo dat de Afghaanse bevolking tegen de modernisering en vooruitgang op zich was. Mir Ghulam Mohammed Ghobar, *Afghanistan dar*

april 1970) de Afghanen ontwaakten, en te horen kregen dat ze vanaf dat moment tot een republiek behoorden. Deze aankondiging was het resultaat van een staatsgreep door Daoed Khan.<sup>248</sup> Met deze staatsgreep kwam een eind aan de koninklijke heerschappij in Afghanistan. Als gevolg van de daaropvolgende politieke ontwikkelingen zullen de Afghanen nog vaker ontwaken en geconfronteerd worden met alweer een nieuwe staatsvorm, zonder dat ze hier zelf ook maar enige stem in hadden. Opvallend is dat deze nieuwe regimes zichzelf vaak legitimeren met het ‘argument’ dat, wanneer zij aan de macht kwamen, mensen zich manifesteerden op straat. Maar dit betekent natuurlijk niet per definitie dat ze blij zijn met het nieuwe regime en ze legitimeren al helemaal niet de handelingen van een regime. Het betekende vooral dat ze blij waren dat het oude regime was afgezet. Sowieso zijn de paar duizend mensen die op straat te vinden zijn bij een dergelijke gebeurtenis, niet per se een goede afspiegeling van (de wil van) het volk. De kwaliteit van een regime wordt niet door de juichende mensen bepaald, maar door de handelingen van een dergelijk regime tot hun vertrek, waar weer mensen hun vertrek zullen vieren.

Wat mijn analyse betreft, gaat het hier niet zozeer om een oordeel te vellen over de kwaliteit en handelingen van al die staatsvormen en de personen of groepen die de hoogste staatsmacht uitoefenden, van Taraki tot Gani. Mijn focus zal vooral gericht zijn op de conditie van de staat zelf, als een zelfstandige entiteit. Dit perspectief is helaas zelden het onderwerp van politieke discussie geweest, zowel vroeger als in recente commentaren. We moeten ons nu concentreren op de vraag naar de condities van de staat zelf, als een autonome entiteit. Relevant is hier vooral de vraag waarom de *Afghaanse* ‘staat’ en de politieke cultuur aldaar, zelfs in de 21<sup>e</sup> eeuw, niet in staat was om Farkhunda’s lot te voorkomen. Terwijl wat haar overkomen is, in een land zoals *Nederland*, zeer uitzonderlijk (misschien zelfs onvoorstelbaar) zou zijn, komen dit soort zaken in een land als Afghanistan (sinds de opkomst van de moedjahedien en de Taliban) vaker voor. De wortel van het probleem ligt namelijk dieper in de structuur van de staat en de juridische basis die de verhoudingen tussen ‘burgers’ en ‘staat’ regelt (anders gezegd, inwoners van een land, als burgers van de staat, kunnen deelnemen aan het politieke proces in het land).

In de westerse landen, wat deze verhouding betreft, start vanaf de 17<sup>e</sup> eeuw een proces waar factoren uit voortkwamen die een doorslaggevende rol hadden, omdat die steeds garant hebben gestaan voor de

---

*masire tarikh*, 2<sup>e</sup> dr. (Iran: Pyame Mahajer, 1980) 279. In deel 2 van ‘Afghanistan dar masire tarikh’ wijst Ghoobar op o.a. Hazrat Noorelmashaekh Mujaddedi (met een aantal duizend volgelingen in Paktia, een provincie van Afghanistan) als een voorbeeld van de geestelijken en op de Waziri-stamhoofden als voorbeeld van de feodale stamhoofden. Hier laat hij zien dat deze twee groepen, middels militaire macht, en met steun van de Britse overheid, tegen koning Amanullah ingingen. Deze acties waren medeverantwoordelijk voor het voorkomen van de hervormingen. Ghoobar, *Afghanistan dar masire tarikh*, 5.

<sup>248</sup> Daoed Khan (1909-1978), neef van de koning Zahir, bekleedde diverse sleutelposities, zelfs de post van minister-president (1953) in de tijd van Zahir Shah, maar werd later aan de kant geschoven door de koning Zahir. Daoed zocht contacten met linkse militairen en uiteindelijk pleegde hij op 17 april 1970 een staatsgreep. “Hoewel de monarchie in naam alleen in republiek verandert, was volgens historicus Sidig Farhang een constitutionele monarchie veranderd in een autoritair regime.” Vrij vertaald uit: Mohammed Sediq Farhang, *Afghanistan dar Panj Qarne Akhyer* (Qum: Mossesah Matbati Ismael, 1992), 61.

legaliteit van een stabiele nationale soevereine staat.<sup>249</sup> We kunnen hier een aantal van deze factoren noemen die samen bijdroegen aan een proces, welke dus in de 17<sup>e</sup> eeuw gestart is.<sup>250</sup>

1. Het politieke bestuur in West-Europa werd steeds meer gesecculariseerd. De opmars van wetenschap en vooral de bijdrage van Galilei vanwege zijn sympathieën en het leveren van bewijsmateriaal voor het wereldbeeld van Copernicus heeft een nieuwe revolutie teweeggebracht, welke leidde tot het ontstaan van een moderne opvatting over de positie van de aarde en daarmee de positie van de mens in de wereld. Een wereldse verklaring van de wereld (het heliocentrische wereldbeeld). Dit werd als een nieuw paradigma geaccepteerd. Onder invloed van wetenschappelijke ontwikkelingen en het ontstaan van een burgerlijke maatschappij en handel werd de basis voor de scheiding tussen kerk en staat gelegd. Deze raakten daardoor in Europa geleidelijk gescheiden. Het kerkelijke recht verloor steeds meer zijn macht en zo veranderde ook de juridische basis van de staat. De loyaliteit aan de religieuze instituties en autoriteiten maakte plaats voor de loyaliteit aan de soevereine natiestaten.<sup>251</sup>
2. Het westerse concept van territorialiteit volgens welke de territoriale afgebakende eenheid van de staat algemeen aanvaard werd. Dit steeg veruit boven de traditionele organisatieprincipes zoals stamverwantschap, taal, religie of etniciteit etc. “Het principe is dominant, omdat ieder individu in de eerste plaats deelneemt aan het politieke proces als burger van de staat. De uitoefening van zijn politieke rechten eindigt echter bij de grenzen van de staat. Verlaat hij het grondgebied van de staat, dan verliest hij weliswaar niet zijn rechten als mens, wel als staatsburger. Het principe is uniform omdat de staatsvorm de enige algemeen gelegitimeerde vorm van politieke organisatie is. Ten slotte is het principe exclusief, omdat de staat geen hoger politiek gezag boven, dan wel ander politiek gezag naast zich duldt. (Kazancigil, ed. 1986)”<sup>252</sup>
3. Het proces van overgang van de territoriale staat naar de nationale staat, waarin de staat zich als een politieke organisatievorm van een bepaalde bevolkingsgroep manifesteert, zorgt ervoor dat de loyaliteit door de territoriale natiestaten wordt opgeëist.<sup>253</sup> Dit proces van natiestaatsvorming

---

<sup>249</sup> Zie over de natiestaat: Roger Scruton, *England and the Need for Nations* (London: Civitas, 2004); Henry Kissinger, *World Order: Reflections on the Character of Nations and the Course of History* (London: Penguin Books, 2014).

<sup>250</sup> A.C. Grayling, *The Age of Genius: The Seventeenth Century and the Birth of the Modern Mind* (London: Bloomsbury, 2016); Paul Hazard, *The European Mind 1680-1715*, J. Lewis May (vert), (Harmondsworth: Penguin University Books, 1973).

<sup>251</sup> Zie over Galileo en de revolutie die zijn denken veroorzaakte: Bertrand Russell, *The Scientific Outlook*, (London en New York: Routledge, 2001).

<sup>252</sup> J.H. Leurdijk, *Wereldpolitiek: Over de betrekkingen tussen staten* (Bussum: Coutinho, 2001) 398.

<sup>253</sup> “Volgens een recente opvatting ontwikkelde het begrip van de ‘nationale staat’ (in tegenstelling tot de ‘dynastieke staat’) zich langzaam gedurende de periode van de ‘lange 18<sup>e</sup> eeuw’ om in een wereld van hevig concurrerende staten aan de bevolking de bronnen te kunnen onttrekken die nodig waren om die concurrentie aan te kunnen gaan. In de Franse Revolutie (1789) ten slotte vielen de ideeën van staat en natie samen en ontstond de theorie van de volkssoevereiniteit (Opello and Rosow 1999, p. 183). We kunnen dus een ontwikkeling van het staatsbegrip naspeuren van de dynastieke staat (de staat als een verzameling van familie-erfdelen) via de territoriale staat (de staat opgevat als een aaneengesloten stuk grondgebied) naar de nationale staat (de staat als politieke organisatievorm van een bepaalde bevolkingsgroep).” In: Ibid,112. Voor een algemener beeld over dit onderwerp zal ik ook McNeill noemen, die in het hierbovengenoemde boek staat: “McNeil onderscheidt drie beslissende kernpunten in de geschiedenis van de mensheid: de 5<sup>de</sup> eeuw voor Christus, toen in Eurazië vier culturen ontstonden (Perzië, Griekenland, India en China) die elkaar in een ‘precair evenwicht’ hielden; circa 1500, toen dat evenwicht werd doorbroken

heeft bijgedragen aan de transformatie van onderdanen in actieve burgers die zich met de staat identificeren.<sup>254</sup>

Maar hoe is het gesteld in het licht van juridische ontwikkelingen met de verhouding tussen burgers en de staat in het land van Farkhunda (Afghanistan)?

Hoewel koning Amanullah weliswaar een (moderniserings)poging heeft ondernomen (die mislukte), kunnen we de bovengenoemde ontwikkeling in Europa in de 17<sup>e</sup> eeuw tot nu toe niet in de politieke geschiedenis van het land van Farkhunda vinden. Het land van Farkhunda is het in de 21<sup>e</sup> eeuw niet gelukt om een natiestaat te vormen, want burgers identificeren zich nog steeds niet met de grondwet en de constitutie, maar eerder met de religieuze autoriteiten en godsdienstige waarden, stamverwantschap en etnische afstamming, taal en andere culturele verwantschappen.<sup>255</sup> Loyaliteit aan deze structuren gaat veruit boven loyaliteit aan de constitutie. Daarom is het vertrouwen van de inwoners in de constitutie totaal afwezig. Omdat de staatshoofden de eigenlijke eigenaar van de staat en het land waren, verloopt de politieke cultuur van Afghanistan niet op de *wijze* waarop het volk volgens een bepaalde constitutionele basis geregeerd wordt, maar het draait vooral om een persoon, partijleider of een bepaald etnisch of religieus figuur die de hoogste staatsmacht uitoefent. Zo werden tot de regeringsperiode van de laatste koning (Zahir Shah, 1970) de inwoners van Afghanistan als dienaar van de koning en als onderdaan beschouwd. Het koninklijke huis werd als iets natuurlijk en onveranderlijk gezien; dit was niet een zaak van de burgers. De koning noemde zich de schaduw van God op aarde. De religie en staat vormden dus één systeem.<sup>256</sup> Er werd een gematigde vorm van sharia uitgeoefend en de sharia werd ook een beetje gecultiveerd. Stenigingen bijvoorbeeld maakten geen onderdeel uit van het wetboek van het strafrecht, die door de Taliban nog overal wordt toegepast. Toen het land als ‘republiek’ door Daoed Khan uitgeroepen werd, bleef de verhouding tussen burger en staat, wat de publieke ruimte betreft, in essentie gelijk.

In 1977 neemt de ‘Loya Jirga’ in opdracht van de president een nieuwe grondwet aan, die van Afghanistan een éénpartijstaat maakt met de ‘Nationale Revolutionaire Partij’ (Hezb-e-Inqelabe-Mili) als enige wettelijke toegestane politieke partij.<sup>257</sup> Toen het politieke klimaat voor een aantal politieke rivalen

---

door Europa, dat in de volgende eeuwen zijn dominantie (*the rise of the West*) vestigde; en ten slotte het decennium rond circa 1850 toen de vier Aziatische beschavingen die zich de Europeanen nog van het lijf hadden kunnen houden (China, Japan, India en het Ottomaanse Rijk), onherroepelijk ineenstortten en ‘a yeasty, half-formless, but genuinely global cosmopolitanism began to emerge as the dominant reality of the human community’ (McNeill 1963, 1991, p. 727)” in:

Leurdijk, *Wereldpolitiek*, 399.

<sup>254</sup> Jürgen Habermas, *Recht en politiek*, 28.

<sup>255</sup> Het begrip natiestaat wordt later uitvoerig behandeld.

<sup>256</sup> Opvallend is dat in de tijd van Zahir Shah en Daoed Khan de sharia niet de dominante rol had. De loyaliteit aan het staatshoofd was belangrijker dan de loyaliteit aan de religieuze autoriteiten. De reden hiervoor was dat o.a., in tegenstelling tot de hedendaagse tijd, fundamentalistische Imams en religieus geïnspireerde politieke leiders niet de mogelijkheid hadden om de politieke Islam te importeren en te prediken en de Islamitische politieke partijen nog geen steun kregen van fundamentalistisch-islamitische staten. Door de interventie van de westerse mogendheden werd dit helaas later wel mogelijk.

<sup>257</sup> De Loya Jirga, een traditionele bijeenkomst van bijna uitsluitend oudere stamhouders, vormt een dominant gezicht van de tribale samenleving van Afghanistan, die overal tot vandaag de dag zijn stempel op de staat en haar besluitvorming drukt. Dit



van Daoed onaanvaardbaar werd, gebruikten revolutionaire militairen hetzelfde besmettelijke middel (staatsgreep) van de machtsovername. De regeringswissel verliep weer niet langs de constitutionele weg, maar door een staatsgreep (1978). Deze nieuwe revolutionaire regering nam de constitutie niet serieus. In plaats van het functioneren van het parlement, ontstaat een kunstmatig zogenaamd ‘revolutionair’ parlement (Shora-e-enqelabi), die niet de burger maar vooral de desbetreffende politieke partij vertegenwoordigt. Snel ontstond een intern conflict, zowel binnen de partij als in het land (burgeroorlog), welke haar wortels diep in onder andere het feodale systeem, oude etnische conflicten in het land, en de interventie van de Sovjet-Unie had. Vanaf dat moment werd het land een slagveld van twee grote mogendheden, de Sovjet-Unie en de Verenigde Staten met hun regionale bondgenoten, en oefenden diverse groeperingen macht uit in Afghanistan. Hoewel de westerse mogendheden via Pakistan aanvankelijk de Taliban als middel gebruikten voor hun geopolitieke doeleinden, was deze groep na 9/11 niet meer aanvaardbaar voor de Bush Administration. De Taliban werden ‘verdreven’, maar niet verder dan de grensstreek met Pakistan, waar zij in relatieve rust (in Pakistan) konden wachten tot ze weer een rol konden spelen in een volgend geopolitiek machtsspel.

Dit blijkt weer uit de manier waarop de regering van Bush bij de conferentie van Bonn in 2001 een nieuwe start wilde maken met een regeringsvorm na het verdrijven van de Taliban.<sup>258</sup> Helaas werd ook dit keer door buitenlanders een regeringsvorm opgelegd en werd dit niet gedaan vanuit de burgers zelf. De staat en het hele land worden als een zaak of een stuk handelswaar behandeld: iedere groepering krijgt een stukje van de koek. Het verdeelprincipe was gebaseerd op etnische en religieuze gronden, stamhoofdrechten en vooral op basis van wie veel wapens en militaire macht had. Dus niet op basis van burgerlijke rechten. Voor de details van deze verdeling moet gekeken worden naar het verhaal van Zalmay Khalilzad.<sup>259</sup> Hier zien we hoe, tijdens beslissende momenten, niet door de Afghaanse burgers, maar door (buitenlandse) machten de toekomst van Afghanistan werd bepaald. Zo stelt Khalilzad: “Surprisingly, the neighboring states, and even the Pakistani military, endorsed him.”<sup>260</sup> ‘Him’ verwijst hier natuurlijk naar de benoeming Karzai. Uit dit voorbeeld blijkt dat de legitimiteit van de Afghaanse regering niet moet worden gezocht in de keuze van de Afghaanse burger, maar bij juist die buitenlandse

---

feodale middel wordt in alle regimes, van koning tot president, van linkse tot extreem islamitische staatshoofden, als een stem- en applausmachine gebruikt om een staatscrisis te overleven en de illegale staat een kunstmatige legitimiteit te verlenen. Ook Karzai maakt graag gebruik van dit fopmiddel. Zijn opvolger Ashraf Gani is even loyaal aan de ‘deus ex machina’ Loya Jirga. Ashraf Gani heeft in een bijeenkomst van het jeugdparlement gezegd dat de Jirga’s beter zijn dan de grondwet. Ook Karzai, de echte bewonderaar van de Jirga stelde recent (na zijn ambstperiode) dat om de wil van het volk te weten, met betrekking tot een regime, er moet worden teruggeslagen naar de Loya Jirga van de grondwet of tenminste naar de traditionele Loya Jirga.

BBC Persian, “Rooznama hay Kabul”, *BBC Persian* (17 augustus 2016)

[http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2016/08/160817\\_k04\\_kabul\\_press\\_review](http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2016/08/160817_k04_kabul_press_review) (Geraadpleegd: 24 augustus 2016).

Opvallend is dat Karzai zelf besloot de Loya Jirga, waarvan hij zelf de poppenspeler was, en haar besluiten naast zich neer te leggen in zijn laatste termijn. Dit lijkt toch contradictoer te zijn aan de hier bovengenoemde uitspraak van Karzai.

<sup>258</sup> In 2004 werd door Loya Jirga een grondwet vastgesteld (waarover later meer), de regeringsvormen van 2004-2009 (Karzai) en 2009-2014 (Karzai) waren naar het presidentiële stelsel ingericht.

<sup>259</sup> Zalmay Khalilzad, *The Envoy: from Kabul to the White House, my Journey Through a Turbulent World* (New York: St. Martin’s Press, 2016).

<sup>260</sup> Khalilzad, *The Envoy*, 123.

machten die verantwoordelijk gesteld mogen worden voor de conflicten die Afghanistan decennialang in zijn greep heeft gehouden. Niet alleen de buitenlandse inmenging, maar ook de tribale staatstructuur laat zijn gezicht zien door de besluiten in Bonn. De dominantie van mannen en de afwezigheid van burgerlijke vertegenwoordiging is hier kenmerkend voor. Dit ondanks het feit dat de schending van de rechten van vrouwen dienden als een criterium voor de legitimiteit van de inval van het Amerikaanse leger in Afghanistan. Bij de lancering van de nieuwe regering in Afghanistan schitterden de vrouwen door afwezigheid. Dit terwijl Bush zich graag etaleerde als de kampioen van de rechten van de Afghaanse vrouwen. Zo stelde Bush dat:

“the mothers and daughters of Afghanistan were captives in their own homes, forbidden from working or going to school. *Today women are free, and are part of Afghanistan’s new government.*”, “America and Afghanistan are now allies against terror. We’ll be partners in rebuilding that country. And this evening we welcome the distinguished interim leader of a liberated Afghanistan: Chairman Hamid Karzai.”<sup>261 262</sup>

In de periode van de regering van Karzai was er geen sprake van de scheiding van macht in de staat. Alle macht was in zijn persoon geconcentreerd. Hoewel het leek alsof het Amerikaanse model was overgenomen (presidentieel systeem), leek de situatie meer op een autocratie. Het parlement was slechts een symbool. In het geval van tegenwerking negeerde Karzai het parlement en hanteerde hij het tovermiddel Loya Jirga. Een andere truc die Karzai en zijn opvolger Gani gebruikten was het benoemen van de ad-interim ministers voor langere tijd, om zo kritiek van het parlement te omzeilen. Dit heeft toch heel veel weg van een corrupt systeem, waarbij alle ‘democratische’ elementen en burgerrechten omzeild worden?

De nieuwe regering vergat echter de helft van de Afghaanse bevolking, te weten de vrouwelijke helft. Wat ze niet vergaten was de stem van buitenlandse groeperingen (het Pakistaanse leger) die zelf medeplichtig zijn aan de misère van de Afghaanse vrouwen. Wanneer de nieuwe regering geïnstalleerd werd, werd niet op de deuren van de vrouw aangeklopt om ze te laten deelnemen aan de nieuwe samenleving. Er werd daarentegen wel op de deuren van de oude koning die in Rome woonde

---

<sup>261</sup> George W. Bush, “George Walker Bush’s Second State of the Union”, *Wikisource* (29 Januari 2002)

[https://en.wikisource.org/wiki/George W. Bush%27s Second State of the Union Address](https://en.wikisource.org/wiki/George_W._Bush%27s_Second_State_of_the_Union_Address) (25 augustus 2016).

<sup>262</sup> “De positie van vrouwen is in de verslagperiode niet verbeterd. De verslechterde veiligheidssituatie en de toename van door de Taliban/AGE’s gecontroleerde gebieden waren voor vrouwen goed merkbaar. Zij werden vaker het doelwit van ongerichte en gerichte aanslagen. De Taliban en andere AGE’s beperkten vrouwen en meisjes in hun (toch al beperkte) bewegingsvrijheid door het verhinderen van toegang tot medische posten en scholen. Vrouwen en meisjes hebben niet dezelfde toegang tot onderwijs en gezondheidszorg als mannen. Zij worden vaak thuisgehouden, belet te reizen of krijgen geen toegang tot scholen en medische faciliteiten omdat er geen vrouwelijke artsen of onderwijzers zijn. Het gerapporteerde geweld tegen vrouwen nam toe. Het betrof deels geweld gepleegd door de Taliban en andere AGE’s, maar ook huiselijk geweld (fysiek, seksueel, verbaal en psychisch)” In: Ministerie van Buitenlandse Zaken, *Algemeen ambtsbericht Afghanistan* (15 november 2016), <https://www.rijksoverheid.nl/documenten/ambtsberichten/2016/11/15/algemeen-ambtsbericht-afghanistan>, (Geraadpleegd op 30 juni 2019) 83.

aangeklopt. Zoals Khalilzad vermeld: “His Rome Group would have the ability to nominate the interim leader of the government as long as that leader was acceptable to other delegations. (...) I<sup>263</sup> reached Zahir Shah at his home in Rome and explained our thinking. He agreed to the role we suggested for him and reiterated that he did not wish to lead the government.”<sup>264</sup>

Uit dit verhaal kunnen wij concluderen dat het nieuwe regime van Karzai niet in staat was om Farkhunda's lot te voorkomen, het juridische systeem in Afghanistan kon Farkhunda ook niet redden. Gedurende de regeertermijn van Karzai en Gani (deze is door verkiezingsfraude tot stand gekomen) was het ook zo dat tijdens de verkiezingen waarna Gani aan de macht zou komen, er niet een winnaar uit de bus kwam, maar twee. Beiden hadden zich aan de verkiezingsfraude schuldig bevonden. Om een eventuele nog grotere burgeroorlog te voorkomen, kwam er dus weer een illegale regering, welke dit keer de vorm had van een zogenaamde *nationale eenheidsregering*, die door de bemiddeling van John Kerry<sup>265</sup> tot stand is gekomen) vindt een massale schending van de grondwet plaats.<sup>266</sup> De grondwet, die na het toetreden van Karzai tot de interim-regering (zes maanden) en de daaropvolgende overgangsregering (twee jaar), werd op 4 januari 2004 door de Loya Jirga vastgesteld.

Hoewel Karzai deze grondwet zelf ondertekende, werd deze helaas op grote schaal geschonden, vooral door Karzai zelf. Diverse onafhankelijke onderzoekers, alsmede overheidsfunctionarissen en parlementsleden bevestigen dit, zoals we zien in het hierboven genoemde rapport. In dit rapport van een onafhankelijk onderzoeksteam (het Huis van Vrijheid/Khana-e-Azadi) lezen we dat er maar één artikel van de grondwet niet geschonden is, namelijk artikel 21. Dit artikel stelt dat de hoofdstad van Afghanistan Kabul moet zijn. Alle andere artikelen van de grondwet zijn zowel door overheidsinstanties, alsmede door niet-overheidsinstanties, aan hun laars gelapt. In het rapport, dat door Ali Aga Mazidi tijdens een persconferentie in Kabul gepresenteerd werd, benadrukt hij dat het schendingsproces van de grondwet begint vanaf het moment dat de grondwet door de Loya Jirga vastgelegd werd. De schending van de grondwet tijdens deze periode vindt plaats bij alle drie de overheidsmachten, maar het vindt toch het meeste plaats bij de uitvoerende macht. In dit rapport wordt verwezen naar een lange lijst van schendingen van de grondwet door Karzai, als hoofd van de uitvoerende macht. Dit zien we bijvoorbeeld in de onwettige verlenging van zijn ambtsperiode en die van het hoofd van de Hoge Raad (de Rechterlijke Macht/Stera Mahkama), de vrijlating van politieke gevangenen zonder rechtsproces, de tijdelijke benoemingen van de minsterposten, wanneer het parlement deze ongeschikt verklaarden. Parlementariër Mohamed Hashim Ortaq verklaart in het rapport dat, terwijl de grondwet helder formuleert dat iedereen gelijk is, de grondwet in de praktijk niet zo wordt toegepast. Er wordt met

---

<sup>263</sup> Khalilzad, *The Envoy*, 122.

<sup>264</sup> Khalilzad, *The Envoy*, 122.

<sup>265</sup> Minister van Buitenlandse Zaken in de Verenigde Staten (2013-2017).

<sup>266</sup> Dit vinden we bijvoorbeeld terug in het rapport van het Huis van Vrijheid Zafar Shah Roye, “Dar Sezdah Saal Tanha Yak Madahe Qanune Assi Naqz Nashundah”, 8 *Subb* (8 Mei 2016) <http://8am.af/1395/02/19/massive-and-systematic-violation-of-constitution-2/> (10 september 2016).

verschillende maten gemeten en dat is een schending van de grondwet. Een andere parlementariër, Hafiz Munsur, meldt dat een belangrijk punt in de grondwet is, dat de president verantwoording moet afleggen aan het parlement, maar een dergelijk mechanisme om verantwoording af te leggen, ontbreekt volledig. Dit blijkt uit het gegeven dat, wanneer de president van landverraad beschuldigd wordt, en dit ook door 2/3 van het parlement erkend wordt, het parlement de Loya Jirga binnen een maand bijeen roept. De Loya Jirga bestaat uit vier componenten, te weten (1) de parlementsleden zelf, ofwel het lagerhuis (Wolesi Jirga), (2) een hoger huis (Meshrano Jirga), (3) de voorzitters van de provinciale raden (Shora-e-Welayati), en (4) de voorzitters van de districtsraden (Shora-e-Woleswali). Omdat er nog steeds geen districtsraden bestaan, wordt de legaliteit van de Loya Jirga in twijfel getrokken. Hierdoor is het afzetten van de president in de praktijk onmogelijk, doordat de Loya Jirga steeds weer geen legale basis heeft. Hierdoor is de afzetprocedure die door de Loya Jirga geaccepteerd moet worden ook niet legaal.

Niet alleen de uitvoerende macht schendt massaal de grondwet, ook de wetgevende macht (het parlement) maakt zich schuldig aan deze grove schending. Sidiq Patman, een van de leden van een commissie die kijkt of de grondwet wordt nageleefd, verklaart dat het parlement op dit moment ongeldig is. Het parlement heeft namelijk haar maximale regeringstermijn al lang uitgezeten, wat betekent dat het parlement dus illegaal is en het zijn taken dus eigenlijk niet meer mag uitvoeren. Hij benadrukt dat de legaliteit van de andere twee machten ook afhankelijk is van de handelingen van de wetgevende macht. Hierdoor zijn de handelingen van de andere twee machten ook niet legitiem.

De rechterlijke macht neemt op haar beurt ook besluiten die onrechtmatig en strijdig met de grondwet zijn. Een voorbeeld hiervan, welke in het rapport voorkomt, bevestigt deze bewering. In een voorbeeld van jurisprudentie van de Hoge Raad zien we dat het weglopen van meisjes en vrouwen uit hun huis altijd strafbaar is. Hierbij worden de motieven om weg te lopen niet meegerekend. Een vrouw die door huiselijk geweld het huis verlaat doet dit bijvoorbeeld uit zelfbehoud, maar de rechterlijke macht ontnemt vervolgens het recht op leven en vrijheid, juist van een zeer kwetsbare groep in de samenleving, op het moment dat zo iemand de eerste stap zet om uit deze door masculiniteit en angst geregeerde samenleving te ontsnappen. Dit houdt dus in dat deze keuze voor zelfbehoud strafbaar gesteld wordt.<sup>267</sup>

Ook de huidige vicepresident (sinds 2014) Sarwar Danish (1961-), die in de tijd van Karzai als minister van Justitie functioneerde, verschijnt in dit rapport en beweert dat er gevallen zijn in de grondwet die niet nageleefd kunnen worden, omdat de grondwet zelf incompleet is. Daarom zijn noch de regering, noch de drie overheidsmachten, in staat om de grondwet uit te voeren. Zo stelt hij bijvoorbeeld dat geen

---

<sup>267</sup> Omdat ze de rechtbanken van de overheid als corrupt ervaren bestaat er onder de meestal rurale bevolking waardering voor de rechtspraak van de Taliban en andere AGE's. Dit ondanks de weinige transparante en onduidelijke procesgang en afschrikwekkende straffen. In:

Ministerie van Buitenlandse Zaken, *Algemeen ambtsbericht Afghanistan*,

<https://www.rijksoverheid.nl/documenten/ambtsberichten/2016/11/15/algemeen-ambtsbericht-afghanistan>, 70.

enkele verkiezing (van presidents-, tot districtsverkiezingen) op tijd gehouden kan worden, ook zijn er nog geen districtsraden, zoals hierboven reeds vermeld.

Naast overheidsactoren, zijn er ook andere instanties die op hun beurt de grondwet schenden. Deze instanties zijn bijvoorbeeld opgesteld door Karzai en voortgezet door Gani. Een voorbeeld is de zogeheten Shora-e-Oelama, een vergadering van een aantal religieuze personen, die vaker, parallel aan de wetgevende, uitvoerende en rechterlijke macht, optreden. Formeel gezien heeft de Shora-e-Oelama geen zeggenschap, maar in de praktijk zijn ze betrokken bij alle belangrijke beslissingen in het land, zelfs bij de samenstelling van de commissie over de zaak Farkhunda doet Gani een beroep op deze Shora-e-Oelama. Het was deze Shora-e-Oelama die in 2011 ondanks artikel 22 van de Grondwet, die discriminatie van man en vrouw verbiedt, besluit in een resolutie dat de aanwezigheid van vrouwen op dezelfde werkvloer als mannen verboden wordt. In een reactie op de onderzoeksbevindingen, stelt een woordvoerder van Gani (de huidige president) dat, omdat de meeste inhoud van de schending van de grondwet betrekking heeft op de periode van de vorige president (Karzai), het beter zou zijn als de vorige regeringsleider hierover uitleg zou geven. Toen Karzai deze onderzoeksbevindingen onder ogen kreeg, bleef hij weigeren om hierover te praten, laat staan om een duidelijke verklaring te geven. Opvallend is dat deze voormalig president, die hier weigert verantwoording af te leggen, zich met de politieke praktijk blijkt te bemoeien. Zo wil hij een bijdrage leveren en loopt zich alvast warm voor een volgende regeringstermijn, na Gani. Hij maakt zich dus wel zorgen over de situatie in de tijd van zijn opvolger en in een recente uitspraak stelde hij dat om bepaalde problematiek op te lossen, wat in het belang zou zijn van het volk, er teruggegaan zou moeten worden naar de Loya Jirga van de grondwet (waarvan we al eerder gezien dat deze onmogelijk zijn zonder de districtsraden, waar hij zich ongetwijfeld van bewust is) of tenminste naar de *traditionele* Loya Jirga (de stamhoofden bijeenkomst). Zoals de onafhankelijke onderzoekers moesten ervaren, werd de bal van het disfunctioneren van de regering van Karzai naar Gani en vice versa gekaatst.<sup>268</sup>

Zoals we in het voorgaande hebben gezien, is in Afghanistan geen sprake van een republikeinse constitutie zoals die is omljnd door Immanuel Kant. Ook moeten we constateren dat de Afghaanse staat geen functionerende natiestaat is, omdat er geen centraal gezag is dat de regels afkondigt en handhaaft. Het geval van Farkhunda bevestigt deze gegevens.

Dus er is geen enkele reden om aan te nemen dat Farkhunda in Afghanistan op het *staatsburgerrecht* kan rekenen. Want er is helemaal geen sprake van een burgerlijkere constitutie, om vervolgens aan het idee van de Kantiaanse republiek te voldoen.<sup>269</sup>

---

<sup>268</sup> Zafar Shah Roye, "Dar Sezdah Saal Tanha Yak Madahe Qanune Assi Naqz Nashundah", <http://8am.af/1395/02/19/massive-and-systematic-violation-of-constitution-2/>.

<sup>269</sup> Burgerslachtoffers: In het algemeen kan gezegd worden dat de Afghaanse autoriteiten slecht in staat zijn om de bevolking bescherming te bieden tegen geweld, met uitzondering - tot op zekere hoogte - van Kaboel, Herat en Mazar-i-Sharif. Dit is het gevolg van corruptie, ineffectief bestuur, een klimaat van straffeloosheid en een zwakke rechtsstaat. Een individu in Afghanistan

Nu valt te bezien of Farkhunda volgens de voorgestelde internationale orde (het federalisme van Kant), zoals geformuleerd in het tweede definitieve artikel ten behoeve van de eeuwige vrede, geholpen kan worden.

Er treedt direct een praktische belemmering op. Omdat Afghanistan, wat de burgerlijke constitutie betreft, nog niet aan de republikeinse regeringsvorm van Kant voldoet, mag het land geen deel uitmaken van een volkenbond.<sup>270</sup> Zoals eerder opgemerkt is, is Afghanistan nog niet in staat om zich tot een natiestaat te vormen, waarin burgers zich met de constitutie identificeren. “Het nationalisme was zeker een voertuig voor de gewenste transformatie van onderdanen in actieve burgers die zich met de staat identificeerden.”<sup>271</sup> Dus is Afghanistan nog geen echte republiek in de Kantiaanse zin van het woord. Ook de optimistische aanname van Kant over voorbeeldig gedrag van de leden van de volkenbond blijkt niet te rijmen met de historische feiten:

“(…) daarom moet er een bond van bijzondere aard zijn die men de *vredebond* (*foedus pacificum*) kan noemen en die van het *vredeverdrag* (*pactum pacis*) daarin zou verschillen dat dat laatste verdrag slechts aan één oorlog een einde probeert te maken en de eerste aan alle oorlogen en wel voor altijd. Deze bond is niet gericht op het verwerven van enige staatsmacht, maar alleen op het behouden en beveiligen van de *vrijheid* van iedere staat voor zichzelf en tegelijk van andere bondgenootschappelijke staten, zonder dat deze staten zich nochtans (zoals mensen in de natuurtoestand) aan publieke wetten en een daaraan verbonden dwang hoeven te onderwerpen. Over de uitvoerbaarheid (objectieve realiteit) van deze idee van de *federatie* die zich geleidelijk over alle staten zou moeten uitstrekken en zo naar de eeuwige vrede leidt, kan het volgende gezegd worden. Want als het geluk het zo plooit dat een machtig en verlicht volk zich kan omvormen tot een republiek (die op grond van haar natuur tot de eeuwige vrede geneigd moet zijn), dan vormt deze republiek voor andere staten een middelpunt om zich bij de federatieve vereniging aan te sluiten, zo de vrijheidstoestand van staten conform het idee

---

is voor bescherming in de eerste plaats afhankelijk van zijn eigen netwerk en relaties. Deze zijn vaak gebaseerd op jarenlange familiebanden, dorpsverhoudingen en etnische tradities. . In:

*Ministerie van Buitenlandse Zaken: Algemeen ambtsbericht Afghanistan*,

<https://www.rijksoverheid.nl/documenten/ambtsberichten/2016/11/15/algemeen-ambtsbericht-afghanistan>, 70.

<sup>270</sup> Met de door Kant voorgestelde Volkenbond, bedoel ik overigens niet de Verenigde Naties, waar Afghanistan wel deel van uitmaakt. De Volkenbond van Kant bestaat slechts uit landen met een republikeinse constitutie, die omwille van de eeuwige vrede samenwerken. Zo hebben landen als Afghanistan en Saudi-Arabië geen republikeinse constitutie, noch lukt het de Verenigde Naties om oorlogen te voorkomen: bij gratie van het vermijden van oorlog, krijgt de Volkenbond haar legitimiteit.

<sup>271</sup> Habermas, *Recht en politiek*, 28.

van het volkenrecht te waarborgen en zich door meerdere van dit soort allianties steeds verder uit te breiden.”<sup>272</sup>

Helaas tonen de historische feiten een teleurstellende werkelijkheid. “Historisch-statistisch onderzoek toont aan dat democratische staten weliswaar niet minder oorlog voeren dan autoritaire regimens (van welk soort dan ook), maar wel dat ze onder elkaar minder oorlog voeren.”<sup>273</sup> Hoewel je zou kunnen zeggen dat in Europa middels het EVRM een dergelijke vredesbond succesvol lijkt te zijn, is het betreffende de andere zogenaamde vredesbond, de VN (middels de UVRM), een minder succesvol verhaal. Volgens Kant bestaat de vredesbond bij gratie van het behouden van veiligheid en vrijheid van de individuele staten zelf, maar ook van de andere staten. Maar Afghanistan, net als Rusland en de V.S., zijn leden van de VN en zouden dus elkaars vrede moeten beschermen, de geschiedenis leert ons een heel ander verhaal. Historische feiten tonen aan dat de laatste tweehonderd jaar, tot op de dag van vandaag, tegen de visie van Kant in, door democratische republieken als de VS, Afghanistan als zaak wordt behandeld en niet als gemeenschap van mensen. Er wordt zelfs direct ingegrepen in Afghanistan, middels militaire middelen, waarmee zeker niet het beschermen en behouden van veiligheid en vrijheid in Afghanistan centraal staat. Door de interventie van moderne ‘beschaafde’ landen (van linkse en rechtse signatuur, van Sovjet-Unie tot de VS en het VK) werd Afghanistan verscheurd door burgeroorlogen.

“In 1979 the Soviet Union invaded Afghanistan to support a communist government against Muslim insurgents. The United States responded by aiding the rebels, known as the mujahedin. After ten years of war Soviet forces withdrew in 1989, and the communist government fell in 1992. This did not result in peace, however, as the various rebel factions began to fight among themselves for control of the country. In September 1996 the Taliban took control of Kabul, the capital of Afghanistan, and thereby controlled almost all of the country. The political changes brought by the Taliban have had a tragic impact on the lives of many people in Afghanistan. Torture, amputations, and stonings are common forms of punishment, and the courts lack due process and the right to legal counsel. Perhaps the most striking aspect of Afghanistan under the Taliban is the severe restrictions they have imposed on women, which have made the society almost unrecognizable compared to pre-Taliban years.”<sup>274</sup>

“When the pro-Soviet PDPA was faced with a clear-cut response to the attempt to impose Marxism in Afghanistan, Moscow had another option

---

<sup>272</sup> Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 72.

<sup>273</sup> Habermas, *Recht en politiek*, 29.

<sup>274</sup> (Met ‘pre-Taliban years’ worden de voorgaande regimes in de 20<sup>ste</sup> eeuw bedoeld.) Beauchamp, *Philosophical Ethics*, 263.

beside invasion. They could backtrack and install a more pliable noncommunist front while adopting, at the very least, a more gradual approach to the implementation of Moscow's regional agenda. Through such a step Moscow could convey the idea that Islam and its associated traditions would no longer be targets, at least openly. But this would have gone against the often-stated Soviet principle of the irreversibility of the revolutionary process. There was no choice for the aggressive global policy of the Soviets. Moscow was faced with a growing Muslim rebellion against the recently imposed Afghan communist rule of the Afghan communist regime, the loss of Soviet control, and the establishment of a hostile government as its neighbor."<sup>275</sup>

Ondanks deze tragische gebeurtenissen die elke dag slachtoffers als Farkhunda opeisen, biedt Kants model geen externe bescherming (bijvoorbeeld middels de Volkenbond of nu de VN). Want Kants nadruk op de soevereiniteit van de staten vereist de categorische toepassing dat een staat niet met geweld mag ingrijpen in de constitutie van een andere staat<sup>276</sup>, en de volkenbond van Kant eist de categorische toepassing dat lidstaten van een dergelijke bond elkaars veiligheid en vrijheid moeten garanderen. Hij stelde dit voor om elke aanvalsoorlog van een land tegen een ander land te verbieden. Het toekennen van een gering recht op interventie op grond van moreel verwerpelijk gedrag zou, aldus Kant, het introduceren van een recht op oorlog betekenen. Kant wijst zelfs wat nu humanitaire interventie genoemd wordt af als politieke unieke maatregel, want dit zou, analoog aan zijn ethische opvattingen, een aantasting van de waardigheid van het autonome subject constitueren.<sup>277</sup> Kant stelt als voorwaarde van een legitiem gebruik van geweld tegen andere staten alleen de zelfverdediging. De bescherming van de individuele burgers (zoals Farkhunda) of een groep mensen die onder een misdadig regime of in een oorlogsgebied leven, valt niet onder Kants bescherming, want dit zou weer een schending van de rechten van soevereine staten betekenen. Daarom zou Kant geen oplossing (kunnen) geven betreffende het lot van Farkhunda, die slachtoffer is van mensonwaardige omstandigheden in een ander land, aangezien het aan het Afghaanse volk zelf is om een constitutie te maken en een republiek te stichten om zodoende deze problemen aan te pakken. Kant zou hier hooguit wijzen op onze morele verplichting als deugdenplicht, maar niet als rechtsplicht. We blijven tot filantropie en bekommernis om het welzijn van alle wereldburgers verplicht, maar het recht kan het niet (altijd) afdwingen. Onze NGO's bewegen

---

<sup>275</sup> Nojumi, *The Rise of the Taliban*, 56.

<sup>276</sup> Ik noem dit ook wel non-interventie.

<sup>277</sup> Zoals Nussbaum stelt is het niet slechts zo dat Kant vond dat met het geven van hulp, je de waardigheid van de ontvanger aantast, maar ook dat alleen maar medelijden de hoeveelheid leed in de wereld vergroot. Door het tonen van medelijden lijdt niet slechts een persoon, maar zijn het er twee. In: Martha Nussbaum, *Oplevingen van het denken: Over de menselijke emoties* (Amsterdam, Ambo, 2001) 306, 559.



zich veelal in dit moeilijke gebied, waar onze morele verplichtingen in het recht moet worden vertaald. Denk hierbij aan bijvoorbeeld Amnesty International.

Zou nu het derde artikel in ‘Naar de eeuwige vrede’ van Kant, waarin het wereldburgerrecht aan de orde komt, Farkhunda een bescherming geven?

Kant constateert: “Het is nu met de toename van de (engere of ruimere) gemeenschap onder de volkeren van de aarde zover gekomen dat de schending van het recht op *één* plaats van de aarde *overal* gevoeld wordt.”<sup>278</sup> En nu, volgens dit gevoel van medeleven van Kant, moet deze nieuwe werkelijke situatie een reden zijn om het recht op een andere dimensie te laten werken, namelijk wereldburgerrecht. Dit dient dan ook als een noodzakelijke aanvulling op de ongeschreven codex van zowel de staat als het volkenrecht ten behoeve van het publieke recht van de mens in het algemeen en zo ten behoeve van de eeuwige vrede functioneren.

Volgens mij blijkt hieruit dat Kant nu voor Farkhunda en haar lotgenoten op basis van een kosmopolitisch recht een verplichting tot bescherming formuleert. Mocht ze erin slagen haar land te ontvluchten en ‘asiel’ te vragen in een ander land. Dan *zou* dat land haar, volgens Kant, niet terug mogen sturen, als dat haar ondergang zou betekenen. Het probleem hier ligt in de hulp die iemand als Farkhunda niet *kan* krijgen als ze haar eigen land niet kan ontvluchten. Veel mensen in vergelijkbare situaties als die van Farkhunda hebben nu eenmaal niet de mogelijkheid te vluchten. Los van bijvoorbeeld de economische kosten die nodig zijn om naar andere landen te vluchten en de vaak slechte of moeilijke situaties waar vrouwen die willen vluchten zich in bevinden, zijn de gebeurtenissen die iemand zouden dwingen te vluchten vaak abrupt en kortstondig van aard, waardoor de fysieke mogelijkheid om te vluchten er überhaupt niet is.<sup>279</sup> Hier kan Kant geen antwoord op geven, behalve dat dit probleem niet zou bestaan als er een volkenbond zou zijn, waar alle landen deel van zouden uitmaken en dus allen een republikeinse constitutie en staat zouden hebben. Farkhunda en haar lotgenoten blijven nog steeds verstoken van daadwerkelijke hulp.

---

<sup>278</sup> Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 77.

<sup>279</sup> Kort uitgebeeld: Iemand in een vergelijkbare situatie als Farkhunda loopt door haar dorp. Imam roept: zij doet aan blasfemie, stenig haar! Farkhunda’s lotgenote wordt gestenigd. Daarmee is er letterlijk geen tijd om te vluchten.

## 2.4. De notie ‘wereldburgerschap’ binnen de context van de hedendaagse mondiale geopolitiek.

Na de meer dan 200 jaar oude dominantie van de ‘natiestaat’ is het, vooral door Europa en andere westerse staten, algemeen aanvaard dat mensen in de eerste plaats aan het politieke proces deelnemen als ‘burger’ van de staat. Daarom is het begrip *burger* van de staat of *staatsburger* al lange tijd voor de westerse mens een algemeen aanvaard idee en dus een evident begrip. Ook *mens van de wereld* vormt een vanzelfsprekende en logische combinatie. Echter, ondanks het feit dat alle *burgers* van een *staat*, per definitie *mensen* in de *wereld* zijn, blijkt een evidente constructie zoals *wereldburgers* nog steeds voor velen minder vanzelfsprekend. Net zoals men binnen de grenzen van een stad of een staat een bepaalde loyaliteit ten aanzien van andere burgers kan hebben, kan men ook in de wereld een loyaliteit ervaren ten aanzien van andere mensen. Dit laatste vormt de grond van het concept *wereldburger*. Tijdens bepaalde periodes werd wereldburgerschap gezien als ouderwets, gewoon onrealistisch of naïef.<sup>280</sup> Toch is het opvallend dat deze term, zeker na Kants ‘*Naar de eenwige vrede*’, haar houdbaarheid bewijst en telkens opnieuw naar boven drijft; misschien heeft deze overlevingskracht van het begrip ‘wereldburger’ te maken met de rechtvaardigingsgrond die aan dit begrip ten grondslag ligt: aangezien de menselijke conditie zelf kosmopolitisch is geworden.

“Vele hedendaagse kosmopolitische denkers argumenteren dat de juridische grondslagen voor een kosmopolitische conditie, in zekere zin al reeds zichtbaar zijn en dat wat nodig is een continue toewijding tot het handhaven van de kosmopolitische wet is en tot de opkomende principes van politiek kosmopolitisme.”<sup>281</sup>

Na Kant ziet men dat de gedachte van wereldburgerrecht steeds terrein wint. Desondanks getuigen zekere historische gebeurtenissen, vooral na de Koude Oorlog, eerder van een terugval, niet slechts in de vorm van nationalisme, maar ook een diversificatie van machtsmechanismen, zoals de dominantie van de enige overgebleven supermacht (Verenigde Staten), multinationale ondernemingen of ideologische en religieus gemotiveerde regionale allianties binnen en tussen staten (Soennieten geconcentreerd rondom Saoedi-Arabië of Sjiïeten geconcentreerd rondom Iran).

De innovatieve kern van het idee wereldburgerrecht of kosmopolitische orde zoals ontworpen door Kant, bestaat uit de omvorming van het internationale recht als recht van de ‘staten’, in een wereldburgerrecht, als een recht van individuen. Dit idee manifesteerde zich in de theorie van Kant als

---

<sup>280</sup> Rebecka Lettevall, en My Klockar Linder, *The Idea of Kosmopolis: History, philosophy and politics of world citizenship* (Huddinge: Södertörns högskola, 2008) 14.

<sup>281</sup> “many contemporary cosmopolitans argue that the legal foundations for a cosmopolitan condition are already in some sense visible and that what is needed is a continued dedication to ‘cosmopolitan law enforcement’ and to emerging principles of ‘political cosmopolitanism.’” In: Gareth Wallace Brown, “Kant’s Cosmopolitanism”, in: Gareth Wallace Brown en David Held (red), *The Cosmopolitanism Reader* (Cambridge: Polity Press, 2010), 58.

de voorwaarde van de *algemene gastvrijheid*. Ik zal een brug slaan van Kant naar de hedendaagse kosmopolitische opvattingen.

In de vorige paragrafen werd gesuggereerd dat het klassieke kosmopolitisme voornamelijk een ethische filosofische versie was van het idee van kosmopolitisme. Het was pas in de periode van de verlichting, door Kants moedig filosofische ontwerp, dat er een grote transformatie plaatsvond van een meer zuiver morele kosmopolitische oriëntatie naar een principe van juridisch kosmopolitisme. Dit houdt in dat het individu niet alleen een moreel wezen is dat deel uit maakt van een universele morele gemeenschap, maar dat hij ook een persoon is die aanspraak kan maken op een zekere status in een burgerlijke wereldgemeenschap.

Het essentiële element in Kants project (in ieder geval volgens mij) is dat hij de vorming van een kosmopolitische toestand in verband brengt met de afschaffing van de oorlog in de wereld. Met andere woorden, het streven naar de eeuwige vrede en het in standhouden van de mogelijkheidsvoorwaarden voor eeuwige vrede in de wereld, begrijpt Kant als de implicatie van een volledige juridificering van de nationale, internationale en wereldburgerlijke verhoudingen. In hoeverre Kant erin slaagt zijn lezers te overtuigen van de werkelijke realisatie van zijn vredesvoorstel, is één vraag, maar de belangrijkste vraag is wat de consequentie ervan is, namelijk *het afschaffen van oorlogen!* Hoe utopisch zijn project ook lijkt, het blijkt een realistische utopie te zijn, waarvoor geen alternatief is; omdat het een garantie biedt voor ons voortbestaan op de aarde<sup>282</sup>, terwijl oorlog die garantie niet kan bieden, omdat er een mogelijk moment kan komen dat de mens de mens laat doen uitsterven door middel van oorlog.<sup>283</sup> Dit is volgens mij een goede reden om Kants project als een stevige *brug* te beschouwen tussen de klassieke en hedendaagse opvattingen over kosmopolitisme. Een brug echter, met een verkeerswijzer: éénrichtingsverkeer voor alle reizigers van de mensheid naar de eeuwige vrede, in opdracht van de rede. De richting is vanuit een republikeinse nationale constitutie naar een volkenbond en van daaruit naar een wereldburgerlijke ordening. Bovendien is het een richting vanuit de vrijheid en dus van de moraal naar de feiten en belangen en niet andersom. Het is een kwestie van morele plicht van alle burgers van alle staten.

“Wanneer het plicht is om de toestand van publiekrecht te verwerklijken, ook al is dat in een oneindig voortschrijdende benadering, en wanneer de hoop op die toestand gerechtvaardigd is, dan is de eeuwige vrede die in de plaats komt van het onterecht zo genoemde, telkens sluiten van vrede (eigenlijk wapenstilstanden), geen lege idee. Zij is een opgave, waarvan het doel steeds dichterbij komt door geleidelijke oplossingen (omdat de periodes

---

<sup>282</sup> Wat betreft menselijk handelen.

<sup>283</sup> Nucleaire oorlogen zijn hier een goed voorbeeld van, want die kunnen de gehele mensheid vernietigen, maar er zijn ook andersoortige oorlogen te bedenken. Deze situaties (en daarmee het *recht* op oorlog) garanderen *niet* het voortbestaan van de mens, terwijl Kants eeuwige vrede, met alles wat dit vereist en impliceert, *wel* het voortbestaan van de mens garandeert.

waarin dergelijke stappen vooruit gezet worden, hopelijk steeds korter worden).<sup>284</sup>

De sporen van Kants invloed op de hedendaagse ideeën-ontwikkeling zijn in overvloed te vinden. Niet voor niets zijn de hedendaagse prominente discussies over mondiale politieke afspraken geconcentreerd rondom de erfgenamen van Kant.<sup>285</sup> Ook in de hedendaagse, door kosmopolitisme geïnspireerde, educatie is de invloed van Kant onmisbaar.<sup>287</sup> Garret Brown, een ander prominent kosmopolitisch denker, steekt zijn bewondering voor Kants kosmopolitisme niet onder stoelen of banken. “I have argued that it is still possible to maintain a defensible enthusiasm for taking Kant’s cosmopolitanism seriously.”<sup>288</sup>

In de internationale politieke verhouding is Kants vredesvoorstel tevens duidelijk zichtbaar. “Sinds het initiatief van president Wilson en de oprichting van de Volkenbond van Genève is het idee door de politiek ter hand genomen en geïmplementeerd. Na het einde van WO-II heeft het idee van de eeuwige vrede in de instituties, verklaringen en beleidsverklaringen van de Verenigde Naties (en ook andere internationale organisaties) een tastbaar gestalte gekregen. De uitdagende kracht van de onvergeloopbare catastrofes van de 20<sup>ste</sup> eeuw heeft het idee een nieuwe impuls gegeven.”<sup>289</sup>

De aandacht van Kant voor het lidmaatschap, zowel voor nationale gemeenschappen en voor een bredere kosmopolitische orde, gevormd door het onbegrensde gebruik van de publieke rede en algemene gastvrijheid (kosmopolitisch recht), wordt uitgedrukt door een aantal artikelen in de universele verklaring voor de rechten van de mens, en in regionale verdragen over mensenrechten. De meest relevante verdragen hiervan hebben een gemeenschappelijke structuur gebracht van het verankeren van rechten en plichten in relatie tot zelfbepaling en het democratische principe. Volledige vrijheid van geweten, denken, vrijheid van meningsuiting en persvrijheid, participatie op het gebied van educatie, cultuur en wetenschappen, bewegingsvrijheid en vrijheid van reizen, en het recht om asiel te zoeken wegens vervolging.<sup>290</sup>

Sommige hedendaagse kosmopolitische denkers, zoals Nussbaum, suggereren dat Kants minimale voorwaarde voor algemene gastvrijheid absoluut noodzakelijk is om mensen deel te laten nemen aan een voorgaand proces van wederzijdse opvoeding naar een idee *kosmopolitische gemeenschap*.<sup>291</sup> Dit wil zeggen dat algemene gastvrijheid een voorwaarde is om een wederzijdse verantwoordelijkheid te laten groeien

---

<sup>284</sup> Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 112.

<sup>285</sup> Kleingeld, “Cosmopolitanism”, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism>.

<sup>286</sup> Voorbeelden van erfgenamen zijn: Habermas, Rawls, Beitz en Pogge.

<sup>287</sup> “Kant’s and the Stoics’ ideas and conduct have a wondrous contemporary pertinence including for teachers everywhere.” In: Hansen, *The Teacher and the World*, 128.

<sup>288</sup> Brown, “Kant’s Cosmopolitanism”, 58.

<sup>289</sup> Habermas, *Recht en politiek*, 34-35.

<sup>290</sup> David Held, *Cosmopolitanism: Ideals and Realities* (Cambridge en Malden: Polity Press, 2010) 51-52.

<sup>291</sup> Brown, “Kant’s Cosmopolitanism”, 57.

Zie ook: Martha Nussbaum, *Cultivating Humanity*, (Cambridge, Harvard University Press, 1997).

naar een besef van kosmopolitische gemeenschap. De gastvrije ontmoeting met medemensen is een voorwaarde om het besef te ontwikkelen dat alle mensen ook medemensen zijn.

#### *2.4.1. Problemen met de implementatie van het kosmopolitische concept van Kant in de hedendaagse context*

Ondanks Kants gesuggereerde stevige ‘kosmopolitische brug met het heden’ blijkt echter dat het verkeer over deze brug, in meer dan tweehonderd jaar sinds Kant, niet soepel en zonder problemen is gelopen. Zelfs spookrijders ontbreken niet, want onder de vlag van vrede worden oorlogen gevoerd. Zoals George W. Bush stelde tijdens een toespraak over Irak in 2002: “We did not ask for this present challenge, but we accept it. Like other generations of Americans, we will meet the responsibility of defending human liberty against violence and aggression. By our resolve, we will give strength to others. By our courage, we will give hope to others. And by our actions, we will secure the peace and lead the world to a better day.”<sup>292</sup>

Hoe is het mogelijk dat we heden ten dage een toename zien van anti-rationele tendensen die in contradictie zijn met Kants principe van de algemene gastvrijheid? Hoewel we nu in de bevoorrechte positie verkeren dat we over veel meer informatie beschikken over de ontwikkelingen op het gebied van een kosmopolitische orde, is het niet makkelijk gebleken om Kants kosmopolitisch concept in de hedendaagse context te plaatsen.

Alhoewel het vredesproject van Kant al een motiverende context vormde voor verdere politieke en institutionele ontwikkelingen in de richting van een kosmopolitische orde, inclusief de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, is een in de Verlichting gegronde publieke sfeer, op mondiaal niveau, verder verwijderd dan Kant gehoopt gehad.

Brown situeert deze moeilijkheid in volgens hem nog onrijpe intermenselijke relaties.<sup>293</sup> Dit roept de vraag op hoe we kunnen bepalen of menselijke relaties ver genoeg ontwikkeld zijn om Kants systeem van kosmopolitische wetten te implementeren. Dit vormt theoretische en praktische knelpunten in Kants concept van een kosmopolitische orde. Voor zijn theoretisch ontwerp van een kosmopolitisch recht heeft Kant zich laten inspireren door (1) de geografische structuur van de aarde en (2) de eerste republieken die voortkwamen uit de Amerikaanse en Franse revolutie. Deze werden door Kant als model gebruikt voor de overgang naar wereldburgerrecht om zo het idee van burgerlijk recht empirische waarschijnlijkheid te verschaffen.

---

<sup>292</sup> George W. Bush, “Transcript: George Bush's speech on Iraq”, *The Guardian* (7 oktober 2002) <https://www.theguardian.com/world/2002/oct/07/usa.iraq> (geraadpleegd: 28 december 2018).

<sup>293</sup> “The difficulty arises from the fact that human relationships need to reach a certain stage of maturity in order to adopt and implement cosmopolitan law” In: Brown, “Kant’s Cosmopolitanism”, 57.

De eerste pijler, de geografische structuur van de aarde, vormde voor Kant de grondslag om het 'bezoekrecht' aan alle inwoners van de aarde te rechtvaardigen: gegeven het feit dat de aarde bolvormig is, en mensen zich niet tot in het oneindige kunnen verspreiden, moeten ze uiteindelijk toch elkaars nabijheid dulden; omdat niemand oorspronkelijk meer recht heeft om op een bepaalde plaats op de aarde te zijn dan de ander.<sup>294</sup> Op basis van het *recht* van het gemeenschappelijk bezit van de aarde verleent Kant dus het *bezoekrecht*: het recht jezelf aan te bieden bij een maatschappij.<sup>295</sup> Op grond hiervan verleent Kant van tevoren aan alle mensen een aanspraak op een 'bezoekrecht' om zich krachtens het (natuurlijke) recht van het gemeenschappelijk bezit van het aardoppervlak aan een maatschappij aan te bieden. Uiteraard was het voor Kant evident dat vroeg of laat de onbewoonbare delen van het aardoppervlak, de zee en de woestijnen, die de gemeenschappen en staten scheidde, zelf met eenvoudige middelen, zoals kamelen en schepen, de inwoners van de aarde de mogelijkheid zouden bieden om elkaar over niemandslanden te benaderen en het recht op het aardoppervlak, dat aan de menselijke soort gemeenschappelijk toekomt, voor dit verkeer wordt benut.

Uit de hierboven geschetste grondslag voor de theoretische onderbouwing van Kants concept van algemene gastvrijheid volgt de door Kant gedane constatering, namelijk "het is nu met de toename van de (engere of ruimere) gemeenschap onder de volkeren van de aarde zover gekomen dat de schending van het recht op één plaats van de aarde *overal* gevoeld wordt"<sup>296</sup>; deze feiten vormen voor Kant aanleiding tot het trekken van de volgende conclusie met een verrassende consequentie: "Daarom is dus de idee van een wereldburgerrecht geen fantastische en overspannen wijze om het recht te presenteren, maar een noodzakelijke aanvulling op de ongeschreven codex van zowel het staats- als het volkenrecht ten behoeve van het publieke recht van de mens in het algemeen en zo ten behoeve van de eeuwige vrede."<sup>297</sup> Deze conclusie vormt dus voor Kant de reden om het idee wereldburgerrecht (bezoekrecht) als een noodzakelijk recht te claimen. Maar over de precieze juridische institutionalisering van het wereldburgerrecht gaat Kant stilzwijgend voorbij en doet hij een beroep op de analogie met het volkenrecht.<sup>298</sup> Hierop kom ik later terug, ik ga eerst in op het praktische aspect van Kants concept.

De tweehonderd jaar lange, snelle verspreiding van mensen op de aarde vormt alleen maar een bevestiging van Kants verwachtingen, maar met het verschil dat de inwoners van de aarde over nog snellere middelen beschikken dan kamelen en schepen. Het communicatieve systeem en de marktwerking hebben geleid tot een zekere mondiale interdependentie, waarmee de schending van het recht op één plaats van de aarde veel sneller dan in de tijd van Kant overal gevoeld kan worden. Met andere woorden; de toename van contacten tussen volkeren heeft ook als consequentie dat de pijn van

---

<sup>294</sup> Kant, *Naar de Eeuwige vrede*, 74.

<sup>295</sup> Dit is dus nog geen asielrecht, omdat het hier gaat om een minimaal recht, onafhankelijk van de invulling van een specifiek land, dat ieder persoon recht heeft om te *vragen* om te mogen blijven. Hieruit zou natuurlijk wel logisch volgen dat er in de landen dus een asielrecht op basis van dit bezoekrecht wordt geïnstitutionaliseerd.

<sup>296</sup> *Ibid.* 77.

<sup>297</sup> *Ibid.*

<sup>298</sup> *Ibid.*, 109.

de schending van mensenrechten overal ter wereld gevoeld wordt. Maar de praktische vraag is: wat betekent deze snelle verspreiding van het pijngevoel voor (1) degenen die lijden en voor (2) mensen die de pijn van degenen die lijden meevoelen op een andere plek op de wereld? Uit de conclusie van Kant mag men aannemen dat het niet gaat om de snelheid van de boodschap van het pijn lijden, maar juist om de *verplichtingen* van mensen ten opzichte van de medemens. Kant verwachtte hiermee dat de pijn van de ene burger als pijn van de mensheid ervaren wordt, waardoor hij mensen het recht toekent als een noodzakelijke aanvulling op de ongeschreven codex van zowel het staatsrecht als het volkenrecht ten behoeve van de eeuwige vrede. Helaas is het meevoelen van de pijn van iemand wiens rechten worden geschonden nog geen garantie voor een ontwikkeling van de medemenselijkheid is. De continuïteit van de massale schending van de rechten van de mens op grote schaal, overal ter wereld, is tot op de dag van vandaag een bewijs van de doofheid en ongevoeligheid van mensen, mede door het nadelige gevolg van globalisering waardoor de massaliteit van de schending een emotionele overbelasting teweeg brengt die ervoor zorgt dat de schending een gewoonte wordt en dus niet meer gevoeld wordt.

In het toekennen van een 'bezoekrecht' aan alle mensen zit echter een spanning tussen (1) de universele claim betrokken op alle mensen en (2) het juridische aspect van het nationale (lokale) recht. Wat het universele aspect betreft kan Kants voorstel als een vorm van geldigheidsaanspraak beschouwd worden die hoger staat dan de rechtsorde van de nationale staat. Deze kan rationeel gerechtvaardigd worden, omdat het *bezoekrecht* de burgers als mens, ongeacht zijn of haar lidmaatschap van een lokale- of natiestaat, aanspreekt. Dit is een gemeenschappelijk kenmerk van het *bezoekrecht*. Dit volgt uit de universele geldigheids-aanspraak van het *bezoekrecht*, omdat het op de mensheid in het algemeen betrekking heeft. Maar de spanning doet zich voor wanneer het *rechtsaspect* van het *bezoekrecht* aan de orde is. Vooral de discrepantie met de lokale voorwaarden, waaronder het bezoekrecht als een vorm van mensenrechten verwerkelijk moet worden, vormt een probleem. Kant verleent het bezoekrecht aan alle personen als een wereldburgerlijk recht, maar de vraag is hoe dat te bereiken valt.

De argumentatie die Kant voor de claim op de universele geldigheidsaanspraak levert, rechtvaardigt Kants deontologische plicht en kan alleen als een morele leidraad dienen. De rechtvaardigheidsclaim onderbouwt nog niet de juridische kant van het bezoekrecht noch de status van mensenrechten, met andere woorden, het maakt ze niet automatische tot rechtsnormen. De rechtsnormen behouden wel, binnen het moderne positieve recht, hun karakter, ongeacht de aard van de argumentatie, waarmee hun legitimeitsaanspraak gerechtvaardigd kan worden, "want dit karakter danken ze aan hun structuur, niet aan hun inhoud", zoals Habermas stelt.<sup>299</sup> Met andere woorden, het gaat om specifieke rechten en niet alleen om morele verplichtingen.

Zo blijkt dat Kants wereldburgerrecht (het recht van gastvrijheid) onvoldoende rekening houdt met het onderscheid tussen het domein recht en moraal en de overgang van morele plichten naar rechtsnormen.

---

<sup>299</sup> Habermas, *Recht en politiek*, 50.

Hoewel universele rechten bij Kant alleen een plaats krijgen in zijn rechtsleer, hebben ze wel een moreel gehalte, maar behoren ze, zoals Habermas stelt, ongeacht de inhoud, tot de orde van het positieve en dus dwingende recht. Omdat het bezoekrecht als *recht* niet tot het domein van moraal behoort en van huis uit juridisch van aard is, moet de implementatie ervan alleen in het kader van een bestaande (lokale, internationale of mondiale) rechtsorde gezocht worden.

De tweede inspiratiebron voor Kants ontwerp van een kosmopolitische orde vormden de republieken die voortkwamen uit de Amerikaanse en Franse revoluties. Kant zag in deze nieuwe republieken de eerste voorbeelden van een echte, legitieme en vrije republiek met een burgerlijke constitutie die model stond voor de overgang van het klassieke volkenrecht naar een wereldburgerrecht.<sup>300</sup> Kant zag het idee van eeuwige vrede niet alleen als gebod van de rede en moraal, maar begreep de vrede tussen volkeren zelf als een *rechtsvrede*. Daarom is volgens hem het probleem van de oprichting van een volmaakte, burgerlijke constitutie *altijd* afhankelijk van wettelijk geregelde staatsverhoudingen.<sup>301</sup> Kant ziet dat er een *verstatelijking van de internationale betrekkingen* plaatsvindt, wat betekent dat het recht de politieke macht niet meer slechts in de interne staatsverhouding doordringt en die transformeert, maar dat dit nu ook in de externe staatsverhoudingen gebeurt. Dit is dus duidelijk te zien bij de Franse en Amerikaanse republieken.<sup>302</sup> Daarom gebruikt Kant deze burgerlijke *constructie* op het niveau van volkenrecht dat het verkeer tussen staten reguleert. Kant gebruikt dus de analogie met een *natuurtoestand* om zo het algemene idee van een *wereldburgerlijke* toestand te bepleiten. Daarom gebruikt Kant het voorbeeld van de nieuwe revolutionaire Amerikaanse en Franse republieken als inspiratiebron om het idee wereldburgerrecht empirische waarschijnlijkheid te verschaffen.<sup>303</sup> “Kant begrijpt de duurzame wereldvrede als de implicatie van een volledige juridificatie van de internationale verhoudingen. Dezelfde principes die voor het eerst gestalte kregen in de constituties van republikeinse staten zouden ook structuur moeten geven aan deze wereldburgerlijke toestand – gelijke burger- en mensenrechten voor iedereen.”<sup>304</sup>

Deze nieuwe voorbeelden van *burgerlijke constituties* vormden dus een model voor de overgang van het klassieke volkenrecht naar een wereldburgerrecht en ze verleidden hiermee Kant tot een zekere voorbarige concretisering van het algemene idee van een *constitutionele gemeenschap van staten*, aldus Habermas.<sup>305</sup> Kant stelt dat, zoals in het geval van de natiestaat, de burgerlijke constitutie en het maatschappelijk verdrag de burger van een bepaalde staat de weg wijst uit de pijnlijke situatie van

---

<sup>300</sup> Het wereldburgerrecht bij Kant is dus geen internationaal recht, dat ook in de tijd van Kant bestond. Kant wil iets anders: een recht dat we tegenwoordig zouden aanduiden als ‘mensenrechten’. Als wereldburger heb je vervolgens een aanspraak op mensenrechten. Kants idee heeft dan ook de grond gevormd voor de UVRM in 1948.

<sup>301</sup> Habermas, *Recht en politiek*, 107-109

<sup>302</sup> Ibid 110-113.

<sup>303</sup> Ibid, 113.

<sup>304</sup> Ibid. 128

<sup>305</sup> Ibid, 109.



oorlogen. Zo moeten de staten wederom een dergelijke weg volgen om uit de eveneens onhoudbare natuurtoestand te geraken, waarin ze onderling verkeren.<sup>306</sup>

“Zoals eens de individuen hun natuurlijke vrijheid opofferden en zich samenvoegden tot een als staat georganiseerde gemeenschap die zich aan dwingende wetten onderwerpt, zo moeten nu ook de staten hun soevereiniteit opofferen en zich samenvoegen tot een wereldburgerlijke gemeenschap die zich aan een hoogste macht onderwerpt.”<sup>307</sup>

Volgens Habermas is de analogie die Kant gebruikt, tussen (1) de natuurtoestand, waarin individuen zich bevinden en (2) de natuurtoestand waarin, per analogie, de naties zich zouden bevinden, misleidend. Dit omdat de rechten van de burgers, in tegenstelling tot de eerste notie van de natuurtoestand, al gegarandeerd zijn door de nationale rechtstaat (in zoverre het democratische staten betreft). Daarom is de transformatie naar een wereldburgerlijke toestand niet op te vatten als een overgang naar een nieuwe toestand, maar als een complementair idee aan een al bestaande toestand. Volgens Habermas is de overgang van volkenrecht naar wereldburgerrecht geen rechtlijnige ontwikkeling, maar constitueert dit een conceptuele cesuur. Als het zo zou zijn dat de door Kant gebruikte analogie zou opgaan, dan zou de overgang naar een wereldburgerrecht begrepen moeten worden als een bij wet vastgelegde inperking van de staatsmacht. De staatsmacht van de individuele staten zou ten dele afgestaan moeten worden aan een supranationaal lichaam, dat over haar eigen machtsmiddelen beschikt om de supranationale wetgeving (dwangmatig) te handhaven. Terwijl in Kants concept zo een supranationale macht niet is toegestaan. Kant stelt dus de vorming van een kosmopolitische orde voor, terwijl dat wat noodzakelijk geïmpliceerd wordt, te weten een politieke institutie met dwangmiddelen, op voorhand door hem afgewezen wordt. Dit mag men Kant niet verwijten, omdat hij zelf een kind van zijn tijd was met een daaruit volgende myopische blik. Dit uitte zich op drie terreinen:

- Op de eerste plaats zijn onvermogen om duidelijk culturele onderscheidingen te maken. Zo onderscheidde Kant weliswaar geloofsvormen, godsdienstige praktijken en boeken, maar stelt hij tegelijkertijd dat er maar één enkele godsdienst, als redelijke religie, is die voor alle mensen en tijden geldig is.<sup>308 309</sup> Het probleem hiermee is dat in feite de claim wordt gemaakt dat alle

---

<sup>306</sup> Ibid, 115

<sup>307</sup> Ibid.

<sup>308</sup> “*Verscheidenheid van godsdiensten*: een wonderlijke uitdrukking! Net alsof men ook van verschillende moralen zou spreken. Er bestaan wel verschillende *geloofsvormen* in historisch opzicht, niet met betrekking tot de godsdienst, maar met betrekking tot de geschiedenis van de middelen die tot de bevordering ervan worden gebruikt en die tot het terrein van de geleerdheid behoren, en er bestaan eveneens verschillende *godsdienstige boeken* (de Zendavesta, de Veda, de Koran, enz.), doch slechts één enkele *godsdienst* die voor alle mensen en in alle tijden geldig is. Die eerste bevatten dus niets anders dan louter het vehikel van de godsdienst dat toevallig is en op grond van verschillen in tijd en plaats verschillend kan zijn. In: Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 87.

<sup>309</sup> Habermas, *Recht en politiek*, 129.

'historische geloofsvormen' en onderscheiden neerkomen op historische middelen om het ene redelijke geloof te bevorderen. Elk individueel geloof is dus een historische uiting van dat éne geloof. Daarmee doet hij dus geen recht aan de verschillen en tradities van morele, religieuze, levensbeschouwelijke en culturele uitingen en vormen.

- Ten tweede ontging hem de kracht van het nationalisme. Samen met zijn tijdgenoten was Kant ervan overtuigd dat de Europese beschaving superieur was en daarmee dus ook het *samenhangende* vooroordeel ten gunste van de blanken.<sup>310</sup>
- Tenslotte heeft hij een onvolledig inzicht in de sterke band die bestaat tussen het Europese volkenrecht, de gedeelde christelijke cultuur<sup>311</sup> en andere historische ontwikkelingen (renaissance, humanisme en de verlichting). Andere culturen beschouwen deze tradities ook maar als één van de vele en niet als de universeel geldende of 'beste' cultuur.

Niet alleen Habermas heeft deze tekortkomingen in de gedachtegang van Kant onderkend, ook andere hedendaagse denkers hebben hierop gewezen. Zo stelt David Held dat de condities die Kant specificceert voor een kosmopolitische gemeenschap nog onvoldoende zijn. Hij benadrukt drie redenen:

- Ten eerste volstaat het niet om wereldburgerschap te garanderen met *formele* regels, zolang globale machtsverhoudingen de ongelijkheid alleen maar doen toenemen;<sup>312</sup>
- Ten tweede, deelnemers aan een rationele kosmopolitische maatschappij zien zichzelf een wereld van discours binnentreden die maar al te vaak gevormd is door specifieke belangen, private prioriteiten of particuliere substantieve verplichtingen. Bestaande vormen van internationale wetgeving gaan niet in op de disjunctie tussen (1) ieders recht om te participeren in uiteenlopende deliberatieve fora en (2) de *modus operandi* hiervan, welke vaak marginaliserend zijn wat betreft de belangen van de minst machtigen;<sup>313</sup>
- En ten derde is het kantiaanse concept van kosmopolitisch recht te zwak om de vrije beweging van individuen en ideeën te onderbouwen. Universele gastvrijheid, zelfs als het gegarandeerd is, is een te beperkte notie om de dilemma's en problemen omtrent, bijvoorbeeld, asielzoekers en vluchtelingen te verhelderen.<sup>314</sup>

---

<sup>310</sup> "Hij miskent de selectieve werking van een volkenrecht dat particularistisch toegesneden was op een klein aantal bevoorrechte staten en christelijke volkeren. Alleen deze naties erkenden elkaar als gelijkwaardig; ten behoeve van kolonisering en missionaire doeleinden deelden ze de rest van de wereld op in invloedssferen." In Ibid, 130.

<sup>311</sup> "De bindingskracht die uitgaat van deze achtergrond (van impliciet gedeelde waardeoriëntaties) was tot aan de eerste wereldoorlog sterk genoeg om het gebruik van militair geweld min of meer binnen de grenzen te houden van een juridisch gedisciplineerde oorlog." In: Ibid.

<sup>312</sup> "First, formal commitments to allow each person to become part of a cosmopolitan society take no account of the complexity of power, power relations and inequality which turn 'the free realm of reason' all too often into a market-driven sphere, marked by massive inequalities of access, distribution and outcome." In: Held, *Cosmopolitanism*, 41-46.

<sup>313</sup> Held, *Cosmopolitanism*, 41-46.

<sup>314</sup> Ibid, 53.

Samenvattend probeerde Kant met zijn vredesvoorstel het idee van wereldburgerrecht een geschiedfilosofische inbedding te geven binnen een context van tegemoetkomende tendensen. Kant rekende daarbij vooral op de drie volgende factoren: (1) de vreedzame aard van de nieuwe republieken voortgekomen uit de Amerikaanse en Franse revolutie, (2) de vreedzame aard van de vrije handel, en (3) de kritische functie van een zich steeds verder ontwikkelende publieke sfeer.

De historische feiten zijn hier echter mee in tegenspraak. De geschiedenis van de laatste tweehonderd jaar laat keer op keer zien dat Kant zich heeft vergist met zijn bovengenoemde optimistische stellingen.

Zoals we al eerder opmerkten, tonen de historische statistieken aan dat deze “democratische staten weliswaar niet minder oorlog voeren dan autoritaire regimes (van welk soort dan ook), maar wel dat ze onder elkaar minder oorlog voeren.”<sup>315</sup> Kant beweerde dat, naarmate staten steeds meer de vorm van een republiek krijgen, de internationale verhoudingen vreedzamer zouden worden. Zoals Habermas hier laat zien: “deze optimistische aanname is door de mobiliserende kracht van het natie-idee, waarvan Kant in 1795 de ambivalentie nog niet kon inzien, weerlegd. Het nationalisme was zeker een voertuig voor de gewenste transformatie van onderdanen in actieve burgers die zich met de staat identificeerden. Maar dat heeft de democratische nationale staat niet vreedzamer gemaakt dan zijn voorganger, de dynastieke absolutistische staat.”<sup>316</sup> Kants hoop is gestrand op de twee wereldoorlogen die onder het gezag van de nieuwe republieken een *waterscheiding* vormden.

Ook met de tweede optimistische aanname van Kant wat betreft de socialiserende kracht en de vreedzame aard van de vrije handel, werd door de geschiedenis op eenzelfde wijze omgegaan. Daarnaast leidden de kapitalistische ontwikkelingen in de 19<sup>e</sup> en 20<sup>e</sup> eeuw tot een tegenstelling van sociale klassen en zelfs tot de concurrentie tussen de natiestaten die de veronderstelde vreedzaamheid van de nieuwe republikeinse regeringsvorm op dubieuze wijze bedroog: “Kant voorzag niet dat de sociale spanningen, die in de loop van een accelererende kapitalistische industrialisering eerst toenamen, de binnenlandse politiek zouden belasten met een klassenstrijd en de buitenlandse politiek in de banen zou leiden van een oorlogszuchtig imperialisme.”<sup>317</sup> Het was weer de mobiliserende kracht van deze nieuwe republikeinse regeringsvorm van de nieuwe natiestaten in Europa welke de sociale conflicten van het binnenland naar buiten toe richtten en dus oorlogen met het buitenland voerden. Dit leidde tot de catastrofe van WO2.

De optimistische aanname in de pacificerende kracht van de vrijhandelsgeest, die volgens Kant “niet tezamen met de oorlog kan bestaan en die zich vroeger of later van ieder volk meester maakt”<sup>318</sup>, heeft

---

<sup>315</sup> Habermas interpreteert dit fenomeen op interessante wijze: “Naarmate de universalistische waardeoriëntaties van een bevolking die aan de instituties van de vrijheid gewend zijn, ook vorm geven aan de buitenlandse politiek, gedraagt een republikeins georganiseerde gemeenschap zich weliswaar niet als geheel vreedzaam, maar de oorlogen die ze voert hebben wel een ander karakter. Wanneer de motieven van de burgers veranderen, verandert ook de buitenlandse politiek van hun staat.” In: Habermas, *Recht en politiek*, 29.

<sup>316</sup> Ibid, 28.

<sup>317</sup> Ibid, 30.

<sup>318</sup> Kant, *Naar de eenmige vrede*, 88.

niet alleen de vrede niet dichterbij gebracht, maar heeft ook een ander gezicht laten zien, te weten: wapens en andere middelen die oorlog op mondiaal niveau mogelijk maken, worden zelf *handelswaar*. In de plaats van dat de *handelsgeest* de oorlog uitbant, wordt de handel zelf een middel die de oorlogen tot op de dag van vandaag faciliteert.

De vrije handel gaf groen licht aan *wapenhandel*, die nu op mondiaal niveau een parallelle macht vormt naast de natiestaten, welke soms via handelsroutes van de staten illegale export haar ware gezicht kan verbergen. Door de samenwerking tussen staten en wapenhandelaars werden de meeste oorlogen in de wereld mogelijk gemaakt en mede daardoor zijn er nog altijd miljoenen slachtoffers van wapens die vooral afkomstig zijn uit westerse landen, voortgekomen uit de Amerikaanse en Franse revolutie. Van alle landen in de wereld is bijna 80% van de wapenhandel afkomstig uit Amerika, China, Duitsland, Frankrijk, het Verenigd Koninkrijk en Rusland, die zich allen democratische republieken noemen en die de oorlogen en conflicten in de wereld zelfs faciliteren. Ironisch is dat juist deze landen deel uitmaken van de *Veiligheidsraad* van de VN<sup>319</sup>, terwijl de meeste oorlogen door de verkoop en handel van wapens door juist deze landen in stand worden gehouden. In tegenstelling tot Kants optimistische aanname, blijkt uit de historische feiten dat de handelsgeest zeer goed met oorlog samen kan gaan en juist de handelsroutes worden bepaald door de wapenhandel.

Ten slotte is de kritische functie van een zich ontwikkelende publieke sfeer op wereldschaal, op welke Kant had gehoopt, een loze belofte. “We see that an enlightened public life is ever harder to achieve than Kant thought.”<sup>320</sup> Deze kritische functie is echter van een zich ontwikkelende publieke sfeer ver te zoeken. Terwijl de schending van het recht op één plaats van de aarde overal gevoeld wordt en zich razendsnel verspreidt, is de publieke sfeer nog steeds niet rijp om het geweten en de publieke deelname van burgers zodanig te ontwikkelen dat de schending het recht op één plaats van de aarde, tevens als de schending van de rechten van alle mensen in de wereld gevoeld wordt. In tegenstelling tot Kants concept van het idee van gastvrijheid, beschikken duizenden vreemdelingen over Kants morele visum, maar beschikken deze mensen niet over een gastvrije plaats, waardoor zij het kerkhof als eindbestemming hebben (als het hen lukt het kerkhof überhaupt te bereiken).

Dit is het gevolg van het ongastvrije gedrag van de grensbewakers van de zogenaamde beschaafde vrije republikeinse staten en de onrechtvaardigheid die zij tentoonspreiden. Zoals Habermas terecht stelt: “een normatief nog zo goed gefundeerd idee van wereldburgerlijke toestand blijft zonder realistische verwijzing naar tegemoetkomende tendensen die de inbedding kunnen faciliteren, een loze, ja zelfs misleidende belofte.”<sup>321</sup>

---

<sup>319</sup> Behalve Duitsland.

<sup>320</sup> Brown, “Kant’s Cosmopolitanism”, 52.

<sup>321</sup> Habermas, *Recht en politiek*, 129.

Het is de vraag of Kants concept van wereldburgerrecht als een traditioneel model van een mislukte utopie moet worden gezien of heeft een herziene (aangepaste) vorm van zijn concept nog steeds een reële kans van slagen?

#### 2.4.2. Hedendaagse visies op wereldburgerschap

Nadat Kant een theoretische basis gelegd heeft voor de kosmopolitische orde en de centrale rol voor mensenrechten, is in de periode na Kant kosmopolitisme ondergesneeuwd door hevige politieke debatten over enerzijds competitief liberalisme en anderzijds over natiestatelijke politiek. Door de uitdaging van de soevereine macht van de staat (door, bijvoorbeeld, de oprichting van de E.U.) en de problematiek omtrent de coherentie tussen de begrippen natie en staat ( door massale grens-overstijgende kapitaalstromen of bijvoorbeeld migratiestromen) is er een ruimte gekomen voor de wedergeboorte van kosmopolitisme. Er is dus sprake van een hernieuwde belangstelling voor de kosmopolitische ideeën, getuige ook de levendige filosofische discussie over dit onderwerp en de rijke variatie aan opvattingen. Vele invloedrijke filosofen schrijven over dit onderwerp, onder andere Amartya Sen, K.A. Appiah, Jürgen Habermas, David Held, Iris Marion Young.<sup>322</sup>

De grote diversiteit aan hedendaagse standpunten heeft echter tot veel verwarring geleid over wat kosmopolitisme zou moeten inhouden. Hierdoor is het onmogelijk een centrale gedachtegang aan te wijzen. Er is wel, breed gezien bekeken, een scheiding te maken door middel van de academische arbeidsdeling. Filosofen zijn vooral bezig met morele imperatieven en normatieve principes, culturele theoretici zijn vooral bezig met culturele hybriditeiten en met de kritische analyse van multiculturalisme, en sociale wetenschappers richten zich op de internationale wetgeving en systemen van globaal bestuur. Het probleem hierbij is helaas dat deze verschillende tradities weinig met elkaar communiceren.<sup>323</sup>

Nussbaum, bijvoorbeeld, creëert een moreel kosmopolitische visie in oppositie tegenover lokale loyaliteiten in het algemeen en tegen nationalisme specifiek. Geïnspireerd door de Stoa en Kant, presenteert ze kosmopolitisme als een ethos, een set van loyaliteiten aan de mens als geheel, welke bereikt wordt door een educatief programma die de gemeenschappelijkheden en verantwoordelijkheden van wereldburgerschap benadrukt.<sup>324</sup>

Tegenover deze universele visie staan een reeks verbonden versies van kosmopolitisme, vaak geworteld of gesitueerd genoemd.<sup>325</sup> Kosmopolitisme wordt in deze theorieën geparticulariseerd en gepluraliseerd in het geloof dat een loyaliteit tegenover de abstracte categorie ‘de mens’ niet in staat is in theorie, laat staan in de praktijk, een politiek doel te bereiken in deze tijd van globalisering en internationaal interventionisme.<sup>326</sup> Een illustratie hiervan is de Amerikaanse interventie in Afghanistan, zogenaamd omwille van de mensenrechten, die niet per se de mensenrechtensituatie verbeterd heeft. Moreel kosmopolitisme kan geen recht doen aan de concrete breuklijnen die zichtbaar zijn in de hedendaagse

---

<sup>322</sup> Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 77-78.

<sup>323</sup> Ibid, 78.

<sup>324</sup> Ibid, 79.

<sup>325</sup> Maar deze versie kent nog vele andere namen.

<sup>326</sup> Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 79.

wereldgemeenschap, zoals klassenverschillen, culturele diversiteit, nationale identiteiten en verschillende vormen van antropologische, ecologische en geografische verschillen.

Volgens de socioloog Beck is er een nieuw kosmopolitisch standpunt nodig waarmee we deze sociale en politieke realiteiten kunnen begrijpen, namelijk een realistisch kosmopolitisme: een dialectisch proces waarmee het globale en het lokale in hun verbondenheid en wederzijdse wisselwerking begrepen kunnen worden, zodat de wereldgemeenschap zich vooral bezighoudt met risicomanagement op het gebied van sociale en ecologische problemen en waarin mensenrechten als leidend principe boven het internationale recht staan. In zijn visie staat het individu met een universele claim op mensenrechten centraal en niet het collectief, zoals de staat.<sup>327</sup> Hierbij is hij zelf voorstander van een militair humanisme om deze rechten af te dwingen.

“Globalization implies the weakening of state structures, of the autonomy and power of the state. This has a paradoxical result. On the one hand, it is precisely collapses of the state which have produced most of really grave human conflicts of the 1990s, whether in Somalia, East Africa, Yugoslavia, Albania or the former Soviet Union; on the other hand, the idea of ‘global responsibility’ implies at least the possibility of a new Western *military humanism* – to enforce human rights around the globe. (...) The striking feature here is that imperial power-play can coexist harmoniously with a cosmopolitan mission.”<sup>328</sup>

Samen met Beck, deelt de filosoof Habermas het model van de E.U. als een soort kantiaanse kosmopolitische constructie en denken ze na over de mogelijkheid om dit systeem wereldwijd uit te breiden. Daarbij vergeten ze echter dat het feitelijke mechanisme van de Europese eenwording economisch van aard was en daarmee meer een neoliberale dan een kosmopolitische constructie was, zo stelt Harvey.<sup>329</sup>

Een ander relevant filosoof betreffende kosmopolitisme is David Held. Hij stelt dat de feiten van globalisering noodzakelijk een verandering vereisen in kosmopolitische vormen van bestuur. Hij stelt een aantal kernprincipes voor globaal bestuur voor: (1) gelijke waarde en waardigheid; (2) actief agentschap; (3) persoonlijke verantwoordelijkheid en toerekenbaarheid; (4) instemming; (5) collectieve besluitvorming over publieke zaken door stemprocedures; (6) inclusiviteit en subsidiariteit; (7) vermijding van ernstige schade; en (8) duurzaamheid.<sup>330</sup> Kosmopolitisme gaat over de ruimte die deze principes innemen. Hij erkent weliswaar dat deze principes universeel zijn in hun omvang, maar dat de

---

<sup>327</sup> Ibid, 81-82.

<sup>328</sup> Ulrich Beck, “The Cosmopolitan Manifesto”, Gareth Brown (red) en David Held (red), in: *The Cosmopolitanism Reader* (Cambridge: Polity Press, 2010) 225.

<sup>329</sup> Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 83.

<sup>330</sup> Held, *Cosmopolitanism*, 69

precieze betekenis naar voren komt in gesitueerde discussies.<sup>331</sup> Het probleem hiermee is dat het schema betekenisloos wordt, doordat al deze principes op elk mogelijke wijze geïnterpreteerd kunnen worden. Het enige antwoord dat Held hierop geeft, is wat hij het gelaagd kosmopolitisme noemt, reflectief op lokale, nationale en internationale betrekkingen.<sup>332</sup> Volgens hem moet de diversiteit en de verschillen in het publieke leven dan ook afgebakend en bestuurd worden. Er moet dan ook een juiste institutionalisering zijn voor nationale en transnationale vormen van publiek debat, democratische participatie en toerekenbaarheid, welke draait om de erkenning van principes die iedereen redelijkerwijs zou erkennen.

“Only politics that acknowledge the equal status of all persons, that seek neutrality or impartiality to personal ends, hopes and aspirations, and that pursue the public justification of social, economic, and political arrangements can ensure a basic or common structure of political action which allows individuals to pursue their projects – both individual and collective – as free and equal agents.”

De institutionalisering van regulatieve kosmopolitische principes vereist dus een grondslag in democratische publieke staten. In een aantal hedendaagse kosmopolitische theorieën bestaat de neiging om aan te nemen dat er al adequate modellen van democratie bestaan binnen het raamwerk van de natiestaten en dat het enige overgebleven probleem is om manieren te vinden om deze modellen uit te breiden naar alle jurisdicties. Dit is wat Held ook probeert te doen.<sup>333</sup>

Een belangrijke hedendaagse socioloog die over kosmopolitisme schreef is Saskia Sassen. Zij stelt dat de bestaande theorieën niet goed genoeg zijn om de vermeerdering van niet statelijke-actoren en vormen van coöperatie en conflict door de grenzen heen te analyseren. Denk hierbij aan NGO's, grensoverschrijdende publieke sferen of diaspora's. Het probleem is volgens haar dat modellen en theorieën gericht blijven op de logica van relaties tussen staten en de schaal van een staat in een tijd waarin we de proliferatie zien van niet-statelijke actoren, processen die door grenzen heen lopen, en hieraan gekoppelde veranderingen in de schaal, exclusiviteit en competentie van statelijke autoriteit over haar territorium. Hier spelen de nieuwe digitale technologieën dan ook een rol in, zo is er, dankzij het internet, een nieuwe vorm van grensoverschrijdende politiek ontstaan, die voorbij gaat aan de interstatelijke politiek. Dit produceert dan weer een specifiek soort activisme welke gericht is op meerdere lokaliteiten, maar digitaal verbonden is op een school die veel groter is dan het lokale, vaak is de schaal zelfs globaal. Deze verschillende gespecialiseerde netwerken en domeinen van regulering, recht, bestuurlijkheid, en politiek activisme gaan over statelijke grenzen heen en daarmee produceren ze nieuwe ruimtelijkheden en tijdelijkheden die bestaande verhoudingen onzeker maken. Sassen doet geen

---

<sup>331</sup> Ibid, 79.

<sup>332</sup> Ibid, 80.

<sup>333</sup> Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 85-86.



afstand van het bestaande natie-statelijke raamwerk, maar zoekt naar een herinterpretatie van de rol van de natiestaat, terwijl er rekening wordt gehouden met andere belangrijke lagen in globale uitwisselingen en bestuur. Dit heeft belangrijke implicaties voor ons begrip van burgerschap.<sup>334</sup>

In de stoïsche traditie begrepen we onszelf als burgers van de wereld, Kant paste dit aan, met het behouden van een federale structuur van het interstatelijke systeem en daardoor werden verbindingen gelegd tussen de natie, staat, soevereiniteit en burgerschap. Maar burgerschap werd vooral uitgeoefend in begrensde gemeenschappen, terwijl het nu op meerdere locaties wordt uitgeoefend. Tegenwoordig hebben mensen een dubbele nationaliteit, meerdere paspoorten en betreffende trouw, loyaliteit en participatie is het ook complexer geworden door bijvoorbeeld de simultane, ingewikkelde relaties met meer dan een ruimte in de globale economie. Hierdoor is een herziening van burgerschap ook op zijn plaats.<sup>335</sup>

Het is duidelijk moeilijk universele ethiek te verenigen met diepe gevoelens en emotionele verbindingen die mensen hebben met hun thuis, lokale tradities en de verschillende 'imagined communities'.<sup>336</sup> Dat mensenrechten, plichten en verplichtingen verder gaan dan de grenzen van de natiestaat is ook duidelijk. Daarmee is een kosmopolitische focus op mensenrechten gerechtvaardigd, maar de wijze waarop Beck en Held dit doen is problematisch, doordat ze een smalle en individualistische definitie geven van rechten, die te dicht tegen de neoliberale ethiek ligt, zo stelt Harvey.<sup>337</sup> Een alternatief hiervoor is de theorie van Iris Marion Young. Op basis van de ervaring van stedelijke sociale bewegingen definieert Young rechten in oppositie tot wat zij de *vijf gezichten van onderdrukking* noemt: (1) uitbuiting van arbeid in zowel de werkplaats als de levenssfeer; (2) marginalisatie van sociale groepen aan de hand van hun identiteit; (3) machteloosheid (gebrek aan mogelijkheden om betekenisvol te kunnen participeren in het politieke leven); (4) cultureel imperialisme (het symbolisch denigreren van particuliere elementen in de bevolking); en (5) geweld (zowel binnen de familie als binnen de maatschappij als geheel).<sup>338</sup> Deze vijf gezichten van onderdrukking zijn dan ook makkelijk toe te passen in de relaties tussen staten in een globale context, maar specifiek in de relaties tussen sterk geïndustrialiseerde staten en de rest van de wereld.<sup>339</sup> Groepsverschillen zijn een bron van de meest gewelddadige conflicten en onderdrukking in de hedendaagse wereld, volgens Young. Seksuele, etnische en nationale groepen worden vaak begrepen als totaal anders en tegengesteld, waarbij ze geen overeenkomsten hebben met de bepalende groep. Toch moeten deze groepen interageren, maar de combinatie van de noodzakelijkheid van interactie en de absolute oppositie versterkt het geweld. Er zijn drie soorten van sociale en politieke situaties betreffende verschil in de vele delen van de wereld. (1) De terugkeer van etniciteit binnen staten die stelden dat ze

---

<sup>334</sup> Ibid, 87-88.

<sup>335</sup> Ibid, 88.

<sup>336</sup> Hier ga ik het volgende hoofdstuk op in.

<sup>337</sup> Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 89.

<sup>338</sup> Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990) 64.

<sup>339</sup> Young, *Justice and the Politics of Difference*, 258.

deze verschillen politiek irrelevant vonden en ze daardoor transcendeerden. (2) Verschillende naties en staten creëren instituties die voor meer contact en interactie zorgen, zonder dat de verschillen en tegenstellingen worden opgeheven. (3) In vele plekken in de wereld blijft groepsverschil absolute oppositie betekenen, met overheersing en geweld als gevolg.<sup>340</sup> Het recht om de vijf vormen van onderdrukking op te heffen middels collectieve actie is een andere manier om naar (burger)recht te kijken.

Ook Nussbaum heeft een ander uitgangspunt betreffende het recht. Zij geeft een specifieke inhoud aan rechten die voortkomen uit ons menszijn. Zij stelt een lijst van tien centrale menselijke capabiliteiten voor, waarvan van iedereen verwacht kan worden dat ze ernaar moeten streven.<sup>341</sup>

1. Leven (van een normale lengte)
2. Lichamelijke gezondheid (waaronder goede voeding en onderdak vallen)
3. Lichamelijke integriteit (vrijheid om te bewegen en te ontdekken zonder geweld tegen te komen)
4. Vrijheid van de zintuigen, verbeelding en denken
5. Emoties (expressieve gehechtheid, liefde en zorg)
6. Praktische rede (het verworven vermogen door educatie om doelen en middelen te identificeren)
7. Affiliatie (goede sociale relaties, waardigheid en zelfrespect)
8. Relaties tegenover andere soorten (naar de wereld van de natuur)
9. Vrij spel
10. Controle over de eigen omgeving (politiek en materieel)<sup>342</sup>

Deze formulering van rechten is resultaatgericht in plaats van procedureel, zoals bij Held. Volgens Nussbaum dragen deze capabiliteiten bij aan ons begrip van mensenrechten, aangezien vele van de mensenrechten verbonden zijn met deze capaciteiten, maar onderscheiden ze zich van de neoliberale wijze van het begrijpen van mensenrechten, waarbij de verantwoordelijkheid bij het individu ligt.<sup>343</sup> Bij Nussbaum ligt deze verantwoordelijkheid bij de abstracte categorie ‘de mens’ en bij denkers als Young eerder in collectieve actie.

Harvey vindt het belangrijk dat er een ander soort kosmopolitisme uitgewerkt wordt dan het “cosmopolitan neoliberalism”<sup>344</sup> van bijvoorbeeld Held, doordat dit soort theorieën niet genoeg rekening houden met zaken als globalisering, de rol van recht en de positionele en culturele verschillen en verbondenheden die mensen hebben. Hij onderscheidt drie manieren waaruit kosmopolitisme kan ontstaan (1) op basis van filosofische reflectie, (2) uit een analyse van de praktische benodigdheden en basale menselijke behoeften en (3) uit het idee van sociale bewegingen die betrokken zijn in het

---

<sup>340</sup> Young, *Justice and the Politics of Difference*, 260.

<sup>341</sup> Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 90.

<sup>342</sup> Ibid.

<sup>343</sup> Ibid, 90-91.

<sup>344</sup> Ibid, 94.

veranderen van de wereld. Nussbaum, bijvoorbeeld, leunt stevig op de eerste, doet een beroep op de tweede, maar negeert de derde manier. Volgens Harvey is het van levensbelang om de diversiteit van denken en praktijken van sociale bewegingen te integreren in de analyse van kosmopolitisme.<sup>345</sup> Dit doet Iris Marion Young dan ook. Zo probeert ze af te leiden welke deugden mogelijk en redelijk zijn, waarbij ze gebruik maakt van de analyse van de diverse gezichten van onderdrukking aangezien deze zich manifesteren in de tastbare omstandigheden van het hedendaagse stadsleven. Ze specificceert niet slechts wat de uitroeiing van onrechtvaardigheid vraagt, maar ook hoe een goed resultaat eruit zou zien. Hierdoor geeft ze een nieuwe betekenis aan de universele concepten door de lens van sociale bewegingen, maar geeft ze dit ook weer vanuit een geografisch standpunt van het hedendaagse stadsleven.<sup>346</sup>

De Sousa Santos, een rechtssocioloog, volgt een vergelijkbare strategie als Young, maar neemt een meer internationalistisch perspectief. Hij stelt dat de uitgesloten populaties van de wereld een ‘subaltern cosmopolitanism’ nodig hebben:

“These alternative principles and the struggles for them I have called subaltern cosmopolitan politics and legality (Santos 2002). They comprise a vast social field of confrontational politics and law in which I distinguish two basic processes of counter-hegemonic globalization: global collective action through transnational networking of local/national/global linkages; and local or national struggles, whose success prompts reproduction in other locales or networking with parallel struggles elsewhere.”<sup>347</sup>

Dit ‘subaltern’ kosmopolitisme moet op zijn beurt uitdrukking geven aan behoeftes en moet reflecteren op de conditie van uitgesloten populaties: “Whoever is a victim of local intolerance and discrimination needs cross-border tolerance and support; whoever lives in misery in a world of wealth needs cosmopolitan solidarity; whoever is a non- or second-class citizen of a country or the world needs an alternative conception of national and global friendship. In short, the large majority of the world’s population, excluded from top-down cosmopolitan projects, needs a different kind of cosmopolitanism.”<sup>348</sup> De taak van academici en intellectuelen verandert hierdoor dan ook, het is niet de taak om te spreken voor, maar om de stem te versterken van diegenen die slachtoffer zijn geworden van

---

<sup>345</sup> Ibid.

<sup>346</sup> Ibid, 94-95.

<sup>347</sup> Boaventura de Sousa Santos, “*Beyond Neoliberal Governance: The World Social Forum as Subaltern Cosmopolitan Politics and Legality*”, in: Boaventure de Sousa Santos (red), César A. Rodríguez-Garavito (red), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality* (New York: Cambridge University Press, 2005) 30.

<sup>348</sup> Boaventura de Sousa Santos en César A. Rodríguez-Garavito, “*Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization*”, in: Boaventure de Sousa Santos (red) en César A. Rodríguez-Garavito (red), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality* (New York: Cambridge University Press, 2005) 14.

de neoliberale globalisering.<sup>349</sup> De soort van analyses die denkers als Young en De Sousa Santos maken, worden gemist in theorieën als die van Beck en Held.<sup>350</sup>

Een meer expliciete formulering van ‘subaltern’<sup>351</sup> kosmopolitisme hangt af van de karakterisering van contra-hegemonische sociale bewegingen, die tegenwoordig actief zijn. Wat ook wel ‘globalization from below’ wordt genoemd, lijkt bijvoorbeeld aardig politiek momentum te verkrijgen voor progressieve veranderingen in het globale systeem.<sup>352</sup> Sassen stelt dat deze worstelingen geografisch gefragmenteerd en specifiek zijn.

“global through the knowing multiplication of local practices (...) These practices are also institution-building work with global scope that can come from localities and networks of localities with limited resources and from informal social actors. We see here the potential transformation of actors ‘confined’ to domestic roles into actors in global networks without having to leave their work and roles in their communities. From being experienced as purely domestic and local, these ‘domestic’ settings are transformed into microenvironments articulated with global circuits. They do not have to become cosmopolitan in this process: they may well remain domestic and particularistic in their orientation and remain engaged with their households and local community struggles, and yet they are engaging in emergent global politics. A community of practice can emerge that creates multiple lateral, horizontal communications, collaborations, solidarities, and supports.”<sup>353</sup>

Volgens Sassen is hier dus geen sprake van een kosmopolitisme en moet het gezien worden als micro-gebeurtenissen van gedeeltelijke denationalisering, maar bij De Sousa Santos zou dit precies de vorm zijn die ‘subaltern’ kosmopolitisme zou aannemen.

Een ander belangrijk denker in de traditie van het kosmopolitisme is Jürgen Habermas. Zijn denken over kosmopolitisme staat in de traditie van Kant. Hij volgt Kant vooral in het besef dat vreedzame verhoudingen tussen volkeren een uitvloeisel moeten zijn van juridische regelingen, dus van kosmopolitisch recht. Hoewel hij Kants concept van wereldburgerrecht gerechtvaardigd vindt en daarmee actueel en inspirerend voor het hedendaagse denken over rechtvaardigheid, maakt hij een drietal kritische kanttekeningen. (1) Habermas heeft weinig op met het geloof dat Kant heeft in de inherent vreedzame natuur van republikeinse staten. (2) Tevens bekritiseert hij de veronderstelde gunstige effecten van de wereldhandel. (3) Als laatste stelt hij vraagtekens bij verwachtingen ten aanzien

---

<sup>349</sup> Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 95.

<sup>350</sup> Ibid.

<sup>351</sup> Dit betekent zoiets als ‘niet binnen de huidige hiërarchie van macht vallende.

<sup>352</sup> Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 95-96.

<sup>353</sup> Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages* (Princeton: Princeton University Press, 2006) 375.

van het debat in de publieke sfeer. De openbaarheid van de publieke sfeer heeft namelijk niet slechts bijgedragen aan het vinden van de waarheid, maar is ook een manier geworden, door meningen en reputaties, waarmee politici steun kunnen verwerven voor private doeleinden.

Ondanks deze kritiek op de geloofsartikelen van Kant, ziet Habermas heel scherp de noodzaak van juridische vredesregelgeving door middel van kosmopolitisch recht. Een centrale rol is hier weggelegd voor de V.N. Deze moet sancties op kunnen leggen aan staten die de wereldvrede bedreigen en daarvoor moet de democratische legitimiteit van de V.N. (als wereldparlement) vergroot worden, waarin zowel burgers als staten zitting hebben en de bevoegdheden van de uitvoerende internationale organen als de Veiligheidsraad uitgebreid worden. Volgens Habermas is het klassieke internationale recht, waarbij alleen staten rechtspersonen zijn, niet meer van deze tijd. Habermas denkt dat de hedendaagse vorm van Kants vredesvoorstel vooral aangewezen is op de overtuigingskracht van de ethiek binnen de internationale politieke en internationale rechterlijke organisaties. Ten slotte is het volgens hem van doorslaggevend belang dat de globale basisstructuur, die ten grondslag ligt aan globale onrechtvaardigheid, empirisch doorgrond moet worden.

Volgens Habermas zijn er een aantal belangrijke ontwikkelingen die na Kant plaatsvinden, namelijk de algemene acceptatie en de handhaving van mensenrechten en het opstellen van de UVRM. Hierbij zijn twee constatering te maken betreffende samenhangende problemen, te weten (1) dat de relatie tussen soevereine staten moet herzien worden. Er moet een nieuw kader komen betreffende de regulering van de relatie tussen soevereine staten en (2) dat staten minder autonomie moeten hebben in hun beslissingen in zoverre dat deze autonomie op gespannen voet staat met mensenrechten. Uit deze bovenstaande constatering volgt een nieuw begrip van interne en externe soevereiniteit en dit moet worden ingebed in een nieuwe bepaling van de positieve rol van de V.N. Deze herziening mag niet uitmonden in een wereldstaat, maar in een 3-lagen systeem. In een mondiaal systeem worden de klassieke ordeningsfuncties van de staat, te weten de garantie van veiligheid, recht en vrijheid, overgedragen aan een *supranationale* wereldorganisatie.<sup>354</sup> De wereldsamenleving die Habermas voor ogen heeft, werkt namelijk op drie niveaus: een supranationaal niveau, met een wereldorganisatie die zich specialiseert in de functies van vredeshandhaving en de mondiale doorvoering van mensenrechten; een transnationaal niveau dat ingaat op de wereldinterne politiek van economische, ecologische en collectieve problematiek en de bewerkstelling van de interculturele toenadering van gelijke rechten in dialoog met wereldbeschavingen; een nationaal niveau, dat bestaat uit de deelnemende staten van de wereldorganisatie, waarbij de constitutie van deze leden overeenstemt met de constitutionele principes van de wereldorganisatie, maar de leden tegelijkertijd de legitimatiebron vormen voor een constitutionele wereldmaatschappij.<sup>355</sup>

---

<sup>354</sup> Jürgen Habermas, *Geloven en weten en andere politieke essays*, Frank Rebel en Hans de Vries (vert) (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2009), 102.

<sup>355</sup> Habermas, *Recht en politiek*, 179-183.

Dit systeem kan volgens Habermas gelegitimeerd worden op basis van mensenrechten en op basis van democratie, waarbij deze twee vormen van legitimatie in overeenstemming gebracht moeten worden. Het handvest van de toekomstige V.N. moet een kosmopolitische grondwet vormen, opgesteld in naam van wereldburgers enerzijds en de staten van de wereld anderzijds. Het moet opgesteld worden door middel van bijvoorbeeld een algemene vergadering of een wereldparlement. In dit wereldparlement bestaan er zowel vertegenwoordigers van wereldburgers als vertegenwoordigers van de staten zelf. De voornaamste taak van dit wereldparlement is het bewaren van de vrede en de bescherming van mensenrechten. Het wordt onder andere gelegitimeerd door de reacties in de publieke opinie op oorlogsgeweld en mensenrechtenschendingen.<sup>356</sup> Dit betekent dus dat de reacties op publieke zaken zoals die van Farkhunda, Asia Bibi en Kashoggi een legitimatiegrond vormen voor het (bestaan van het) parlement zelf.

Een kosmopolitisch concept van democratie zoals bij de filosoof Will Kymlicka houdt in dat democratie en mensenrechten verenigd worden in dit kosmopolitische concept. Mensenrechten zijn dus altijd inherent aan democratie. Habermas stelt iets anders voor. Hij onderscheidt mensenrechten en democratie als twee legitimatiegronden, en hoewel ze moeten samenwerken, bestaan ze primair *naast* elkaar en vormen ze niet één concept. In plaats van een verbreding van het concept van democratie stelt hij een samenwerking met een ander concept (mensenrechten) voor.

De kosmopolitische theorie van Jacques Derrida begint met de vraag of er nog een legitieme grond is voor een onderscheid tussen twee vormen van polis: de stad en de staat.

“Want is het kosmopolitisme een zaak van alle steden, of van alle staten ter wereld? En hoe zouden we nog kunnen dromen van een oorspronkelijke status voor de stad, en vervolgens voor de ‘vluchtstad’, met de *vernieuwing* van het internationaal recht die daarmee gemoeid is, nu het ‘einde van de stad’ weerklinkt als een vonnis en wijd en zijd als diagnose of prognose wordt aanvaard?”<sup>357</sup>

Deze vragen vereisen een nieuwe benadering van kosmopolitisme die de aanzet moet geven tot een innovatie van het asielrecht of de gastvrijheidsplicht. We moeten ons inspannen voor het uitroepen en opzetten van ‘autonome vluchtsteden’ in de wereld die zo onafhankelijk mogelijk van elkaar en nationale overheden handelen, maar die verbonden zijn door nieuwe vormen van solidariteit. Hierbij moet theoretische en kritische reflectie samengaan met praktische initiatieven die een antwoord bieden op de huidige problematiek, want de natiestaten zijn niet langer meer de enige actoren in de huidige

---

<sup>356</sup> Ibid, 18.

<sup>357</sup> Jacques Derrida, *Kosmopolieten aller landen, kop op: Over gastvrijheid*, W. van der Star (vert), in: Wouter van Gils (Red.), Alexandra Hermesdorf (Red.), Laurens ten Kate (red.) en Eelke Warrink (red.), *Filosofie, 5 De nieuwste filosofie* (Amsterdam: Company of Books, 2005) 283.

geglobaliseerde wereld. “Nationale soevereiniteit kan en mag niet langer het enige perspectief van vluchtsteden zijn. Is dat ook mogelijk?”<sup>358</sup>

Het recht op gastvrijheid kan hier een rol spelen. “We zijn nog ver verwijderd van Kants beroemde tekst over het universele recht op gastvrijheid”.<sup>359</sup> Helaas blijft de rechtstraditie onderworpen aan demografisch-economische belangen, dus aan de natiestaat die opvangt en asiel verleent.<sup>360</sup> Natiestaten maken een onderscheid tussen economische en politieke vluchtelingen, welke niet slechts een abstract en inconsistent onderscheid is, maar bovenal hypocriet en pervers is: “Wordt dat onderscheid consequent doorgevoerd, dan kan haast elke vorm van politiek asiel geweigerd, en zelfs, desgewenst, elke toepassing van de wet verhinderd worden, aangezien die volkomen afhankelijk zou zijn van opportunistische, soms electorale of machtspolitieke overwegingen.”<sup>361</sup>

Door de afhankelijkheid van het recht op gastvrijheid van opportunistische natiestatelijke overwegingen komt Derrida tot de conclusie dat er een alternatieve waarborg nodig is. Hij kiest voor het idee ‘vluchtstad’, omdat dit een historisch beroep doet op ons respect voor eenieder die “*de ethiek der gastvrijheid cultiveert*”<sup>362</sup> Volgens Derrida is gastvrijheid dan ook het wezen van de cultuur en mag het niet gezien worden als een willekeurig ethisch beginsel. Als ethisch handelen raakt aan de *ethos*, ofwel de woning, de plek waar je thuis leeft en je je verhoudt tot jezelf en anderen, in zoverre “*is ethiek gastvrijheid*”<sup>363</sup>, aangezien zij daarmee samenvalt met de ervaring van gastvrijheid. Vervolgens gaat Derrida in op wat de vluchtstad is, waar hij zich baseert op drie tradities.

*Hebreeuwse traditie*: steden werden geacht opvang en bescherming te bieden aan personen die een toevluchtsoord zochten, als ze achtervolgd werden voor een misdaad die ze niet of onopzettelijk gedaan zouden hebben.<sup>364</sup>

*Middeleeuwse traditie van stedelijke soevereiniteit*: een stad kan zelf de wetten van haar gastvrijheid bepalen, oftewel een stad kan wetsartikelen opstellen die voorwaarden stellen aan de toepassing van de *Wet* van gastvrijheid. Deze *Wet* was onvoorwaardelijk, bijzonder en universeel, op grond waarvan de poorten van de stad geopend zouden moeten worden voor iedereen, zonder vragen en zelfs zonder identificatie, waar hij of zij ook vandaan zou komen en wie hij of zij ook zou zijn.<sup>365</sup>

---

<sup>358</sup> Derrida, *Kosmopolieten aller landen, kop op: Over gastvrijheid*, 284.

<sup>359</sup> Ibid, 290.

<sup>360</sup> Ibid, 291.

<sup>361</sup> Ibid, 292.

<sup>362</sup> Ibid, 295.

<sup>363</sup> Ibid, 296.

<sup>364</sup> Ibid.

<sup>365</sup> Ibid, 297.

*Kosmopolitische traditie van stoïcisme en Paulinisch christendom, die geërfd is door de Verlichting*: deze traditie is het scherpst geformuleerd door Kant: het wereldburgerrecht moet zich beperken tot de voorwaarden van een algemene gastvrijheid.<sup>366</sup>

Volgens Derrida geeft Kant twee begrenzingspunten weer van deze gastvrijheid: (1) gastrecht valt niet onder gastvrijheid, die zich beperkt tot bezoekrecht en (2) doordat Kant gastvrijheid strikt als recht definieert maakt hij gastvrijheid afhankelijk van staatssoevereiniteit, Gastvrijheid betekent hier openbaarheid van de openbare ruimte. De gastvrijheid van stad of van een particulier individu is afhankelijk van en wordt gecontroleerd door de natiestatelijke wetten en politie. Waar het uiteindelijk om gaat, is hoe veranderingen en vooruitgang van het recht gerealiseerd kunnen worden, en of zulke vooruitgang überhaupt mogelijk is in een tijd waar het recht ingeklemd zit *tussen* de *Wet* van onvoorwaardelijke gastvrijheid (die a priori aan eenieder toekomt, wie diegene ook mag zijn) en de voorwaardelijke *wetten* van gastvrijheid, zonder welke de *Wet* van onvoorwaardelijke gastvrijheid slechts een hersenspinsel zou blijven. Kortom, de proef met vluchtsteden hoeft niet slechts een antwoord te zijn op een noodsituatie, maar ook een mogelijkheid tot een rechtvaardiger systeem, rechtvaardiger betreffende misdaad, geweld en vervolging. We moeten dus ‘Vluchtsteden’ niet slechts zien als een fysieke plek, maar ook als een denkruimte, om zodoende te kunnen experimenteren met vormen van recht en democratie die nog niet bestaan.<sup>367</sup>

In zijn theorie verlaat Derrida de klassieke realisatie van wereldburgerschap in de vorm van een volkenbond waarbij de gastvrijheid afhankelijk wordt gemaakt van de soevereine staten. Zijn concept van vluchtsteden werkt anders, alleen al omdat hij uitgaat van zowel steden als staten. Volgens Derrida zijn vluchtelingen overgeleverd aan de vaak arbitraire beslissingen van de staatsinstituties, waarbij het niet primair gaat om het recht van de vluchtelingen op algemene gastvrijheid, maar waarbij electorale, economische en machtspolitieke motieven vaak een doorslaggevende rol spelen. Het concept ‘vluchtstad’ impliceert dan ook een onafhankelijkheid van de staat en een internationale samenwerking tussen steden. Hoe sympathiek zijn voorstel ook is, ik voorzie een aantal complicaties.

Op de eerste plaats is de relatie tussen het beleid van de vluchtstad en het natiestatelijke recht hoogst problematisch. Hoe is de precieze verhouding tussen soevereiniteit van de stad en de staat? Een rechtstaat duldt geen vrije stad, die wetten heeft die in strijd zijn met de nationale wetgeving. Uit de praktijk blijkt ook dat de Nederlandse staat handhavend optreedt als lokaal bestuur of maatschappelijke organisaties, zoals de kerken, het beleid van de regering doorkruisen. Hoewel hij wel reageert op de arbitraire politiek van natiestatens, geeft hij geen oplossing voor hoe de vermeerdering van soevereiniteit bij steden dan zou moeten plaatsvinden.

---

<sup>366</sup> Ibid, 298.

<sup>367</sup> Ibid, 299-301.



Het tweede probleem gaat over de vraag wat de initiatiefnemers van een vluchtstad moeten doen als de staat keihard nee zegt of bijvoorbeeld financiële sancties oplegt, waar de gewone burger van de stad als eerste de dupe van wordt. Maar vanuit Derrida's theorie kan men wel stellen dat, gegeven dat stadsburgers ook staatsburgers zijn, en de staat afhankelijk van haar burgers, zij niet snel de eigen burgers zal straffen.

Als derde probleem werpt de diversiteit van vluchtelingen mogelijk problemen op. Hoe moet een vluchtstad omgaan met ideologisch totaal verschillende mensen die mogelijk extreem intolerant zijn. Een voorbeeld kan een stad als Antwerpen zijn, waar zich conflicten voordoen tussen orthodoxe Joden en moslimextremisten. In dergelijke gevallen kan een vluchtstad moeilijk volhouden een veilige haven te bieden aan eenieder. Een vluchtstad moet immers neutraal blijven ten opzichte van de achtergrond en herkomst van de vluchtelingen. Hoewel Derrida hier zal wijzen naar de *Wet* van algemene gastvrijheid en de tijdelijke *wetten* van gastvrijheid, die een respect eisen voor andere groepen mensen, kost het tijd voor nieuwkomers om deze aan te leren. Hier zijn mogelijke conflicten niet ondenkbaar.

De laatste vraag die hier oprijst is of Derrida's theorie alleen mogelijk is als de migratie of het asiel qua hoeveelheid beperkt blijft. Wat kan je met deze theorie betreffende volksverhuizingen? Het bereiken van een dergelijke vluchtstad is problematisch, alleen al omdat een stad binnen een begrensde staat ligt. Maar Derrida's theorie kan ook een oplossing geven, middels zijn 'verbond van vluchtsteden', die georganiseerd zou kunnen worden door de tijdelijke *wetten* van gastvrijheid. Dit verbond kan, net als de EU doet met vluchtelingencrisis, afspraken maken over de verspreiding van vluchtelingen.

Derrida heeft met zijn concept van vluchtsteden een interessant en sympathiek voorstel gedaan, wat helaas in deze vorm nog onuitvoerbaar zal blijken. Relevant is wel dat, terwijl vrijwel alle moderne kosmopolitische theorieën zich richten op een globale schaal met de daarbij behorende supranationale, transnationale of globale organisatie, Derrida het belang van het lokale benadrukt. Hoewel hij niet per definitie het supranationale ontkent, hebben veel van de kosmopolitische theorieën geen aandacht voor hoe kosmopolitisme op lokaal niveau georganiseerd en vorm gegeven kan worden. In verhouding tot Habermas geeft Derrida een lokale stad die onafhankelijk, maar niet los van de natiestaten bestaat, die transnationale (of misschien wel 'translokale') verbindingen maakt met andere lokale (vlucht)steden. Voor Derrida ligt de nadruk dus niet op het belang van het supranationale of globale niveau.

De filosoof Appiah heeft ook een 'rooted' kosmopolitisme: hij stelt dat er twee verweven begrippen van kosmopolitisme zijn: (1) plichten tegenover anderen die verder strekken dan de directe omgeving of zelfs gedeeld burgerschap en (2) dat we niet slechts de waarde van menselijk leven erkennen, maar van particuliere menselijke levens, wat betekent het tonen van interesse in praktijken en overtuigingen die significant zijn voor die levens.<sup>368</sup> Volgens hem moet kosmopolitisme niet gezien worden als een verheven verworvenheid, maar een in de basis eenvoudig idee dat we, net zoals we dat in de nationale

---

<sup>368</sup> Appiah, *Cosmopolitanism*, XV.

gemeenschappen gedaan hebben, moeten leren samenleven. Daarvoor moeten we gewoontes ontwikkelen.<sup>369</sup>

Het probleem dat er wel bestaat, is dat het onverenigbaar is om én respect te hebben voor menselijke diversiteit én te verwachten dat iedereen kosmopoliet wordt.<sup>370</sup> Er wordt vanuit gegaan dat culturen genoeg overlappen in het waardenvocabulaire om met elkaar te kunnen spreken.<sup>371</sup> Maar hij lokaliseert hier wel drie problemen mee: (1) we kunnen niet dezelfde waardenvocabulaire hebben, (2) we kunnen dezelfde vocabulaire verschillend interpreteren en (3) we kunnen verschillen over het belang van dezelfde waarden hebben.<sup>372</sup> Maar we kunnen wel overeenstemmen *wat* we doen, ook al zijn we het niet eens over het *waarom*. We overdrijven de rol van redelijke argumenten in het behalen of niet behalen over de overeenstemming van waardes, en de meeste conflicten komen niet voort uit tegenstrijdige waarden in de eerste plaats.<sup>373</sup> In transculturele conversaties gaat het om de waarden die gedeeld worden door degenen die deelnemen aan de conversatie. Ze hoeven niet universeel te zijn, het enige wat ze moeten zijn, is datgene wat de specifieke mensen gemeen hebben. Wanneer we gevonden hebben wat we delen, dan ontstaan er verdere mogelijkheden om te de zaken uit te diepen die we niet delen.<sup>374</sup>

“We do not need, have never needed, settled community, a homogeneous system of values, in order to have a home. Cultural purity is an oxymoron. The odds are that, culturally speaking, you already live a cosmopolitan life, enriched by literature, art, and film that come from many places, and that contains influences from many more.”<sup>375</sup>

Kosmopolieten geloven in universele waarheid, maar zijn minder zeker deze (compleet) te kennen. Een waarheid waaraan we vasthouden is dat elk menselijk wezen plichten heeft tegenover de anderen.

“Everybody matters: that is our central idea. And it sharply limits the scope of our tolerance.”<sup>376</sup>

Ook verbinden kosmopolieten zich aan *pluralisme*. Het gaat ervan uit dat er vele waarden zijn die het naleven waard zijn en dat je ze niet allemaal kan naleven. Dus verwachten we dat verschillende mensen en verschillende maatschappijen verschillende waardes belichamen. Ook geloven kosmopolieten in *fallibilisme*, het idee dat onze kennis imperfect en voorlopig is, en herzien wordt bij het ontdekken van nieuw bewijs. Het begrip van tolerantie betekent het omgaan op basis van respect met mensen die de

---

<sup>369</sup> Ibid, XIX.

<sup>370</sup> Ibid, XX.

<sup>371</sup> Ibid, 57.

<sup>372</sup> Ibid, 66.

<sup>373</sup> Ibid, 67.

<sup>374</sup> Ibid, 97.

<sup>375</sup> Ibid, 113.

<sup>376</sup> Ibid, 144.

wereld anders zien. Uit deze interactie kunnen er namelijk nieuwe dingen geleerd worden. Er wordt dus ook uitgegaan van het idee dat mensen het recht hebben hun eigen leven te leiden.<sup>377</sup>

Sommige vormen van kosmopolitisme gaan uit van het idee dat we net zo veel voor iedereen op de wereld voelen, als dat we voor onze burens voelen. Maar dit is een onmogelijke eis.<sup>378</sup> Appiah gaat, in tegenstelling tot Held, bewust niet uit van principes: “it is easier to identify values than to identify exceptionless principles.”<sup>379</sup>

Voor hem is het belangrijk dat de basisbehoeftes van mensen worden voorzien. Hij ziet vier elementen die hierbij een rol spelen. (1) Om mensen in hun basisbehoeften te voorzien, kan gebruikt worden gemaakt van het mechanisme van de natiestaat, waarbij het belangrijkste is dat elke staat alle individuen geeft wat ze verdienen.<sup>380</sup>

“Accepting the nations-state means accepting that we have a special responsibility for the life and the justice of our own; but we still have to play our part in ensuring that all states respect the rights and meet the needs of their citizens. If they cannot, then all of us – through our nations, if they will do it, and in spite of them, if they won’t – share the collective obligation to change them; and if the reason they fail their citizens is that they lack resources, providing resources can be part of that collective obligation. That is an equally fundamental cosmopolitan commitment.”<sup>381</sup>

(2) Onze verplichting is niet om dit alleen te dragen. Elk van ons moet een evenredige bijdrage leveren, maar er kan niet geëist worden dat we meer doen.<sup>382</sup> (3) Wat onze basale verplichtingen ook zijn, ze moeten consistent zijn met het gegeven dat we partijdig zijn ten opzichte van diegene die het dichtst bij ons staan. Wat de basale verplichtingen tegenover armen ver weg ook zijn, ze *kunnen* niet belangrijker zijn dan de zorgen tegenover diegene die dicht bij ons staan. (4) Er moet rekening gehouden worden, betreffende de verplichtingen tegenover vreemden, met de diversiteit aan dingen die belangrijk zijn in het menselijk leven.<sup>383</sup>

Hij wil uiteindelijk een versie van kosmopolitisme verdedigen, welke niet op zoek is naar de vernietiging van patriottisme, of gescheiden van ‘echte’ en ‘onechte’ loyaliteiten. Ook wordt het niet gereduceerd tot moreel universalisme. Hij wil de scheiding dan ook oplossen tussen wat moreel kosmopolitisme en cultureel kosmopolitisme wordt genoemd. Waar de eerste bestaat uit principes van moreel universalisme en onpartijdigheid, en de tweede uit de waarden van de wereldreiziger die plezier heeft in conversaties

---

<sup>377</sup> Ibid, 144-145.

<sup>378</sup> Ibid, 157-158.

<sup>379</sup> Ibid, 162.

<sup>380</sup> Ibid, 163.

<sup>381</sup> Ibid, 163-164.

<sup>382</sup> Ibid, 164.

<sup>383</sup> Ibid, 165.

met exotische vreemdelingen. Het discours van kosmopolitisme zal slechts bijdragen aan ons begrip als het door beide idealen gedragen wordt: “if we care *about* others who are not part of our political order – others who may have commitments and beliefs that are unlike our own – we must have a way to talk *to* them”<sup>384</sup>

Een vorm van kosmopolitisme dat nastrevenswaardig is, hoeft, volgens Appiah, niet per se verschillen te ‘vieren’, maar kan niet onverschillig zijn ten opzichte van verschillen, het moet zich ermee bezighouden. Een houdbaar kosmopolitisme moet dus in de eerste plaats de waarde van menselijk leven serieus nemen, en de waarde van specifieke menselijke levens, de levens die mensen zelf gemaakt hebben, binnen gemeenschappen die belang geven aan die levens. Een kosmopolitisch project moet dus een soort universalisme verenigen met de legitimiteit van sommige vormen van vooringenomenheid.<sup>385</sup>

---

<sup>384</sup> Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 222.

<sup>385</sup> Appiah, *The Ethics of Identity*, 222-223.

## 2.5. Conclusie

In het afgelopen hoofdstuk heb ik aangegeven dat de Griekse filosoof Diogenes de eerste denker was die, voor zover wij weten, expliciet uitdrukking gaf aan het idee van kosmopolitisme, maar hij was niet de eerste met kosmopolitische ideeën. Deze vinden we al in tradities die voorafgaan aan Diogenes en de Griekse Oudheid, bijvoorbeeld bij de oude Egyptenaren. Ook zien we bij de 19<sup>e</sup> eeuwse filosoof Hegel dat hij in zijn analyse bepaalde vrijheidsidealen traceert bij het oude Perzische Rijk. Het Perzische Rijk ging uit van de ideeën van Zarathustra, een denker waarbij kosmopolitische ideeën zijn terug te vinden.

In de Westerse klassieke Oudheid vinden we, middels Diogenes dus de eerste vorm van expliciet kosmopolitisme. Om zijn denken te begrijpen, moeten we begrijpen wat burgerschap in Athene betekende. In het klassieke Athene was de familie het belangrijkste uitgangspunt. De *polis* of stadstaat waar de mensen in leefden, was dan ook georganiseerd naar dit idee. Er werd in Athene onderscheid gemaakt tussen burgers, vreemdelingen en slaven, waar het verschil tussen deze drie klassen lag in de rechten en plichten die ze hadden. De Atheense democratie was dan ook direct verbonden met de plichten die burgers hadden, je had de plicht politiek actief te zijn en dit niet doen had dan ook gevolgen. In de democratie was er al sprake van een soort van scheiding der machten, je had namelijk de Vergadering en de gerechtshoven, ook was er een constitutie die aan beide instituties beperkingen oplegde.

In deze context van de Atheense democratie ontstond het eerste expliciete kosmopolitisme. Diogenes was het die als eerste stelde dat hij een wereldburger was. Hij behoorde tot de school van het cynisme. Het cynisme was een filosofische school ontwikkeld door Antisthenes en Diogenes, beiden volgelingen Socrates. Voor de cynici waren onafhankelijkheid en de deugden de centrale kenmerken, en was al wat geen deugd of ondeugd was, onverschillig. De Duitse filosoof Peter Sloterdijk geeft een andere draai aan de cynici. Voor hem draait het cynisme om vrijpostigheid, om verzet en lachen middels parodie en satire. De cynici, die hij contrasteert met het moderne cynisme, leren ons dan ook dat het lichaam en gebaren zelf argumenten kunnen zijn.

Maar wat betekent dit cynisme nu voor mensen in de situatie van Farkhunda? Aangezien de dood onverschillig is, kan de theorie van de cynici niet zo veel betekenen in het voorkomen van situaties als die van Farkhunda. Aan de hand van wat Sloterdijk zegt, kunnen we daarentegen wel wijzen op de ethische houding van verzet middels satire en parodie, en middels de leer van onafhankelijkheid die erop zou wijzen dat de daden van de moellah niet onafhankelijk waren en dus niet deugdelijk.

De Stoa ontwikkelde het idee van kosmopolitisme van een persoonlijke houding bij Diogenes tot een filosofische theorie. Zij zagen de kosmos *als* een polis. Dit impliceerde een verantwoordelijkheid tegenover de kosmos en je medeburgers. In tegenstelling tot de cynici vereiste de stoa dan ook een plichtsetrouwheid jegens de staat. Twee belangrijke denkers in het stoïcisme waren Epiktetos en Marcus Aurelius. Hij maakte een onderscheid tussen dingen waarbij we een actieve rol innemen

(opvattingen) en dingen waarbij we dit niet doen (lichaam), waarbij de eerste groep vrij is en de tweede slaafs. Het doel is dus vrij zijn, om zodoende gemoedsrust te verkrijgen. Marcus Aurelius was behalve filosoof natuurlijk ook keizer van het Romeinse Rijk. Voor hem was de mens, zoals die burger van de staat is, als mens burger van de wereld.

Epiktetos heeft geen antwoord op de zaak Farkhunda, aangezien wat Farkhunda overkomt niet iets is waar je invloed op kunt hebben, dus moet men het maar ondergaan. Daarentegen is de misdaad tegen Farkhunda wel onrechtvaardig, en daarmee een ondeugd, dus zou men Epiktetos moeten volgen. Dan komen dit soort zaken niet meer voor. Marcus Aurelius lijkt meer hoop te geven, middels zijn 'Wet' en plicht tot onderwijzen, maar ook zijn theorie kan Farkhunda uiteindelijk niet beschermen.

Bij middeleeuws burgerschap hebben we gezien dat er een aanzet wordt gegeven voor ons moderne idee van burgerschap, dat bepaalde rechten al gecodificeerd werden, maar dat deze nog niet aan iedereen werden toegekend. Ook stond de plaats van religie centraal, die in theorie zou opkomen voor (de rechten van) haar volgers, maar in de praktijk dit niet kon waarmaken. De grens tussen het einde van de middeleeuwen en het begin van de renaissance is moeilijk te maken. We hebben gezien dat stedelijk burgerschap verder uitgroeit in de Renaissance en dat (juridisch) lidmaatschap een belangrijke rol gaat spelen in het burgerschapsbegrip. In de moderniteit wordt dit idee van lidmaatschap vervolgens verbonden met de natie(staat), waarmee er een wederzijdse relatie ontstaat tussen staat en burger betreffende verplichtingen.

Kant zet de volgende grote stap in de ontwikkeling van het kosmopolitisme. Hij was een belangrijk verlichtingsfilosoof. Kant voegt een nieuwe dimensie toe aan kosmopolitisme, te weten *recht*. Hij stelt drie artikelen op die als minimale voorwaarden dienen voor een staat ten behoeve van de eeuwige vrede. Een burgerlijke constitutie dient republikeins te zijn, het volkenrecht behoort gebaseerd te zijn op een federalisme van vrije staten en het wereldburgerlijk recht behoort beperkt te zijn tot de voorwaarden van algemene gastvrijheid.

Vanuit Kant kun je stellen dat Farkhunda het recht heeft niet aangevallen te worden, maar het probleem is dat dit geen geïnstitutionaliseerd recht is, aangezien het alleen geldt als aan de voorwaarden van een (Europese) soevereine staat worden voldaan en dit is niet het geval in het geval van Farkhunda. Wil een dergelijke situatie dus voorkomen worden, dan moet de Afghaanse staat dus gaan voldoen aan de voorwaarden die Kant stelt in zijn drie artikelen. Dit is helaas niet het geval, en hier zijn verscheidene redenen in de geschiedenis van Afghanistan die dit verklaren. Een belangrijke reden is dat er veelal door buitenlandse mogendheden is ingegrepen in Afghanistan die ontwikkelingsprocessen hebben geremd. Ook de inrichting van de staat geeft aan dat er nog de nodige stappen gezet moeten worden, voor voldaan kan worden aan de voorwaarden zoals Kant ze voorschrijft.

Kants theorie heeft grote invloed gehad op de geschiedenis, zijn invloed is terug te vinden bij filosofen als Nussbaum, maar ook in de opstelling van documenten als de UVRM en de EVRM. Er zijn wel

problemen in het toepassen van zijn theorie in de huidige tijd. Zo is te zien dat Kants wereldburgerrecht onvoldoende rekening houdt met het onderscheid tussen de domeinen van recht en moraal. Ook Kants analogie, dat de overgang van burgerlijke toestand naar de wereldburgerlijke toestand analoog is aan de overgang van de natuurtoestand naar de burgerlijke toestand, is problematisch, aangezien in de burgerlijke toestand wel degelijk rechten aan burgers worden toegekend. Kant maakte te weinig onderscheid in culturele uitingen, hij geloofde sterk in de superioriteit van de Europese beschaving, en had hij onvolledig inzicht in de band tussen Europees volkenrecht, de gedeelde christelijke cultuur en andere historische ontwikkelingen. Verder volstaat het niet wereldburgerschap slechts te garanderen met formele regels. In de praktijk wordt een rationele kosmopolitische maatschappij te vaak gevormd door specifieke belangen, private prioriteiten en particuliere substantieve verplichtingen, waardoor de belangen van de minst machtigen vaak niet behartigd zullen worden. Ook is het kosmopolitisch recht te zwak om de vrije beweging van individuen en ideeën te onderbouwen.

De kosmopolitische theorie heden ten dage gaat verder met de theorie van Kants wereldburgerrecht, maar stelt veelal dat aanpassingen nodig zijn door de geglobaliseerde wereld. Of we nu van een individueel (Held) of collectief (Young) begrip van recht uitgaan, of van een wereldorganisatie die toeziet op handhaving van mensenrechten (Habermas), of van vluchtsteden die gastvrijheid waarborgen (Derrida), duidelijk is dat de huidige instituties de mensenrechten en het wereldburgerrecht niet kunnen handhaven.

Gezien het feit dat het mens-zijn onze meest gedeelde identiteit in de wereld vormt, moet wereldburgerschap niet gezien worden als een wens, droom of constatering van vaste momenten in de geschiedenis, zoals de periode van de Cynici (Diogenes), Stoïcijnen, de Verlichting of als een recent begrip van globalisering, maar als een noodzakelijke consequentie van het menselijke leven; als een onvermijdelijk minimaal natuurrecht, als een mensenrechtencodex die de inspiratie vormde voor de Verenigde Naties en die werd gecodificeerd in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948), welke samenleven mogelijk maakt, die als gevolg van interdependentie op wereldniveau zich onvermijdelijk manifesteert. Dit is het ultieme lot van mensen van alle tijden, dat een feitelijk, gemeenschappelijk startpunt kent en een gemeenschappelijk eindpunt als menssoort deelt. Daarom doet een eenzijdig fixeren op Westerse of Oosterse oorsprongen van het idee van wereldburgerschap geen recht aan deze notie. Uit deze korte historische blik is te concluderen dat er geen afgebakende definitie van het concept in een historisch perspectief mogelijk is, omdat de betekenis van wereldburgerschap met publieke interactie en interdependentie steeds meer verandert. Wereldburgerschap verandert en past zich aan sociale, politieke, economische en culturele omstandigheden aan. Hierdoor kan er geen voorgestelde inhoudelijke bepaling van bestaan. Het kan alleen contextueel bepaald worden. Wereldburgerschap ontwikkelt zich niet in een lineaire of uniforme vorm, maar toont vooral een dynamisch en onvoorspelbaar karakter. Daarom is de ontwikkelingsgeschiedenis van het kosmopolitisme een complex van ideeën, waarvan de samenhang steeds opnieuw moet worden aangetoond.

Het idee van wereldburgerschap is een historisch noodzakelijke aanvulling op de ongeschreven codex van zowel het staats- (ofwel het interstatelijke), als van het publieke recht, maar ook voor de mensheid in het algemeen, zodat er een pad gevonden kan worden om het vreedzame leven te volgen. Daarom doet een beschrijving van de wereldwijde context waaruit deze ideeën zijn ontstaan, beter recht aan het historische ontwikkelingsproces van kosmopolitische bewustzijn, welke een open einde heeft.

Een wereldburger zijn betekent niet dat je helemaal breekt met je wortels en je lokale gemeenschap, maar juist leert om deze symbiose tussen je lokale leefomgeving en de wereld te ontdekken, door een kritische houding naar binnen (lokaal) en een open houding naar buiten (wereld).

Aan de hand hiervan kunnen we een aantal mogelijkhedenvoorwaarden en rechtvaardigingen lokaliseren, die verder uitgewerkt zullen worden in de eindconclusie. De rechtvaardigingen zijn: (1) de geografische structuur van de aarde, (2) morele verantwoordelijkheid en (3) globalisering. De mogelijkhedenvoorwaarden zijn: (1) Republikeins, Volkenbond en Gastvrijheid, (2) kosmopolitisch concept democratie, (3) instituties die mensenrechten waarborgen en (4) het principe van non-interventie.

We hebben in hoofdstuk 1 een algemeen beeld gegeven van wat wereldburgerschap is, maar om dit goed te begrijpen moesten ook de ontwikkelingsgeschiedenis van zowel burgerschap als wereldburgerschap gegeven worden. Zodoende hebben we niet slechts gezien wat het is, maar ook waarom het belangrijk is en wat er geïmplementeerd moet worden.

Nu we gezien hebben hoe burgerschap en wereldburgerschap zich in de loop van de geschiedenis ontwikkeld hebben, is het van belang te kijken naar de natiestaat. Wil, zoals we bijvoorbeeld bij Kant zien, wereldburgerschap zich ontwikkelen, dan moet er aan voorwaarden voldaan worden. De natiestaat is een van die voorwaarden waarbinnen wereldburgerschap zich kan ontwikkelen, maar wat houdt de natiestaat nu daadwerkelijk in? En waar moet een staat aan voldoen om een natiestaat te zijn? Dit zijn vragen die beantwoord dienen te worden, wil wereldburgerschap en de bijbehorende rechten en plichten voor iedereen kunnen gelden.