

Vrienden en vreemdelingen in de politiek

Over liberalisme, republikenisme en communitarisme

Gijs van Oenen

1. Inleiding

Wandelend op een oktoberochtend in 1749 sloeg Jean-Jacques Rousseau, op weg om zijn vriend Denis Diderot in de gevangenis in Vincennes te bezoeken, om zich te verpozen het literaire tijdschrift *Mercur de France* open. Zijn oog viel op een prijsvraag, uitgeschreven door de Académie de Dijon, waarin werd opgeroepen een essay in te sturen over de vraag "si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs". Rousseau, op dat moment nog een vrij onbekende jongeman van zeventig met weinig filosofiese pretenties, voelde opeens golven van emotie in zich opwellen. Plotsklaps zag hij voor zijn geestesoog het beeld opdoemen dat in één klap zijn faam als romanties filosoof zou vestigen, uitgewerkt in zijn antwoord op de vraag van de Académie: de ontwikkeling van de kunsten en de wetenschappen had juist een verwoestende invloed gehad op het karakter van de zeden van de "beschaafde" mensen. "L'astronomie est née de la superstition; l'éloquence, de l'ambition, de la haine, de la flatterie, du mensonge; la physique, d'une vaine curiosité". De moraal zelf, zo vervolgt Rousseau, is geboren uit de menselijke hoogmoed (1).

Rousseaus essay verscheen juist in een periode waarin het verlichtingsdenken op het punt stond haar zegetocht in de filosofie en de wetenschappen te beginnen. Zijn interventie bestempelde hem tot de eerste, of in ieder geval de meest welsprekende kritikus van het onbepaalde vertrouwen in de menselijke ratio als bringer van materiële en geestelijke voorspoed. Rousseau voorvoelde de potentiële spanning van het moderne leven, waarin de zeden en de moraal steeds meer geïndividualiseerd en gerationaliseerd zouden gaan worden, en waarin sociale relaties steeds meer een kollektief karakter zouden krijgen. De notie van politiek als belangenstrijd tussen verschillende maatschappelijke groepen won snel terrein, ten koste van de idee van politiek als gemeenschappelijke sociale activiteit van alle burgers.

Thans, ruim tweehonderd jaar later, is het liberale denken - want dat was

1 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, in: id., *Oeuvres complètes*; éd. du seuil, t.II, p. 58.

deze mentaliteit waar Rousseau zo'n intuïtieve afkeer van had - allang algemeen geaksepteerd gedachtengoed geworden in onze westerse maatschappij. Individuele vrijheid en economische vooruitgang vormen zo'n vanzelfsprekend onderdeel van ons dagelijks leven dat vrijwel niemand, en zeker niet 'links', deze elementaire zaken nog speciaal met liberaal denken associeert. De huidige verzorgingsstaat kunnen we misschien wel de sociaal meest uitbundige illustratie noemen van het liberale adagium dat wij, burgers, geen gemeenschappelijk sociaal of politiek doel (moeten) hebben, dat een ieder dit maar voor zichzelf moet uitmaken. Er is, anders gezegd, bijzonder veel welvaart en bijzonder weinig zingeving.

Het is dan ook niet verbazend dat opnieuw een zekere rousseauiaanse twijfel de kop opsteekt in de hedendaagse politieke filosofie, zij het natuurlijk dat we nu niet meer aan het begin maar wellicht aan het eind van een liberaal tijdperk staan. Vernieuwen in de politiek wil nu zeggen: ons loswerken uit de greep waarin het liberalisme ons denken tegenwoordig gevangen houdt. Uitgaande van deze veronderstelling bespreek ik in dit artikel een aantal recente ontwikkelingen in de politieke filosofie die een dergelijke ont-klemming teweeg zouden kunnen brengen. Deze ontwikkelingen heb ik ondergebracht in drie modellen, die ik respectievelijk kantiaans liberalisme, communitarisme en republikaans noem. Dit voornamelijk ten bate van de overzichtelijkheid; de indeling is tot op zekere hoogte willekeurig en zeker ook voor kritiek en verfijning vatbaar (2).

Ik zal de filosofische merites van deze modellen bespreken en ze vergelijken met een vierde model, dat van het klassiek liberalisme; verder zal ik het hebben over hun vermogen om het begrip politiek (opnieuw) gestalte te geven. Daarbij doet zich de vraag voor hoeveel belang we nu eigenlijk aan politiek moeten toekennen. De begrippen die de politieke filosofie gebruikt - en mijn artikel behoort ook tot dit genre - zijn vanzelfsprekend vooral ontleend aan de filosofie en de politiek. Maar daarmee is mijns inziens nog niet zoveel gezegd over de rol of kracht van deze genres in het persoonlijk en in het maatschappelijk leven. Een zogenaamde realist zou beweren dat filosofie maatschappelijk erg weinig en politiek erg veel te betekenen heeft. Veel politiek filosofen vinden zowel het een als het ander van eminent belang. In contrast hiermee pleit ik voor een wat relativerender benadering van de politiek als maatschappelijke kracht. Mijns inziens heeft politiek vandaag de dag voornamelijk symboliese betekenis; het vormt een (soms) boeiend kijkspel waar we niet teveel realiteitswaarde aan moeten toekennen (3).

2 Een enigszins vergelijkbare indeling maakt Michael Sandel in zijn verzamelbundel *Liberalism and its critics* (Oxford: Basil Blackwell 1984) met artikelen over de discussie binnen de neoliberale politieke filosofie. Een recent overzichtsartikel: John R. Wallach - Liberals, communitarians, and the tasks of political theory, in: *Political theory* (november 1987).

3 Vgl. voor een dergelijke visie Paul Kalma, *De illusie van de democratische staat* ;

In de huidige tijd bestaat er een opvallende kloof tussen de algemene desinteresse voor de politiek - waarin namelijk nauwelijks meer inhoudelijke discussie mogelijk is (zie het artikel van Ido de Haan in dit nummer) - en de pogingen die vanuit linkse hoek met de moed der wanhoop worden gedaan om progressieve politieke standpunten te formuleren. De oorzaak van deze linkse malaise (zie verder het artikel van Guus Meershoek in dit nummer) ligt mijns inziens in het, al dan niet tegen beter weten in, willen vasthouden aan de, in de jaren zestig en zeventig herboren, idee dat via de politiek grootschalige maatschappelijke veranderingen zouden kunnen worden gerealiseerd. Daartegenover wil ik in dit artikel een terugtrekkende manoeuvre bepleiten, die meer waarde hecht aan persoonlijke politieke principes en die zodoende politiek meer in de sfeer van de ethiek (terug)brengt.

2. Vier rivaliserende politieke filosofieën

Eerst zal ik heel in het kort de vier genoemde modellen beschrijven. Het *klassiek liberalisme* is een bijna overbekende achttiende eeuwse combinatie van (c.q. spanningsverhouding tussen) natuurrechtsfilosofie en utilitarisme: bescherming van individuele (natuurlijke) rechten en maximalisatie van het (ekonomies) individueel en kollektief nut. Het liberalisme claimt zelf geen specifieke normen en waarden te propageren, behalve dan die normen en waarden die individuen de mogelijkheid geven zelf hun doelen te kiezen en hun overtuigingen te vormen, de klassieke rechten op "life, liberty and estate" die John Locke formuleerde. De burgers in een samenleving doen er goed aan zoveel mogelijk hun eigen belangen te behartigen, dat wil zeggen zij moeten zoveel mogelijk onderling hun zaken regelen zonder staatsinmenging. De staat moet liefst zo klein mogelijk blijven en alleen zorgen voor onmisbare kollektieve voorzieningen. Moderne pleitbezorgers van het klassiek liberalisme in het recente verleden zijn Karl Popper en Isaiah Berlin (4); een even bekend als controversieel klassiek liberaal politiek filosoof van de laatste jaren is Robert Nozick.

Het *kantiaans liberalisme* heeft ook een sterk individualistische grondslag, die echter is gebaseerd op een absoluut respect voor (de waardigheid van) ieder individu. Zoals Kant zelf het zei: men mag anderen alleen als doel behandelen en nooit als middel. Kantiaans liberalisme verschilt dus vooral op ethies gebied sterk van het klassiek liberalisme; het verwerpt de utilitaristische moraal van Bentham en (de jonge) John Stuart Mill en stelt daar een deontologische (op de plicht gebaseerde) ethiek voor in de plaats. De vraag

Deventer: Kluwer, Wiardi Beckman Stichting 1982.

- 4 Zie m.n. Isaiah Berlin, *Four essays on liberty*; Oxford Un.Press 1962; Karl Popper, *The open society and its enemies* (2 vols); London: Routledge & Kegan Paul 1945; Robert Nozick, *Anarchy, state and utopia*; (Basic Books 1974).

naar rechtvaardigheid treedt in de plaats van de vraag naar nut of voordeel van individu of gemeenschap. Op basis van de idee van gelijk respect voor allen is het kantiaans liberalisme eerder dan haar klassieke tegenhanger geneigd om (al te grote) maatschappelijke instituties zo in te richten dat ongelijkheid wordt bestreden. De hele stroming die ik hier als kantiaans liberalisme benoem, is ontstaan in het kielzog van het werk van de Amerikaanse filosoof John Rawls (5), naar wiens rechtvaardigheidstheorie ik hier ook in het vervolg verwijfs.

Het *kommunitarisme* vormt een zeer recente ontwikkeling in de politieke filosofie, zij het dat zijn wortels liggen in de klassiek griekse opvatting over politiek, de idee van de polis. Het verwijft aan het klassiek, maar ook aan het kantiaans liberalisme dat zij teveel vasthouden aan de notie van het vrije, autonome individu en te weinig doordrongen zijn van de kontekstualiteit van het handelen en de partikulariteit van de gemeenschap. De liberalen kortom zouden ten onrechte universele begrippen gebruiken om de moraal en de politiek te beschrijven. Individuen zijn volgens de communitarians niet volledig autonoom, maar altijd in zekere mate gebonden aan (de normen en waarden van) de gemeenschappen waartoe zij behoren, zoals gezin, natie, sociale beweging, stad, buurt, partij. De filosofiese eenheid van het subjekt die het kantiaans liberalisme op formele gronden vooronderstelt, moeten we volgens het communitarisme bovenal zien als een narratieve eenheid. Ons eigen levensverhaal is verbonden met de verhalen, de geschiedenissen van de gemeenschappen waarvan wij deel uitmaken. Onze eigen identiteit is niet meer maar ook niet minder dan een interpretatie van ons eigen levensverhaal, een interpretatie die de coherentie en de zin van dit verhaal aangeeft. Tot representanten van het kommunitaire denken reken ik hier met name Alasdair MacIntyre en Michael Sandel (6).

Het *republikanisme* tenslotte heeft ook wortels in vroegere tijden, met name in de 16e en de 18e eeuw. De tegenwoordige opbloei van republikeins denken wordt vooral veroorzaakt door een herwaardering van - republikeinse elementen in - het werk van Machiavelli en Rousseau. Gemeenschappelijk aan republikanisme en communitarisme is een afscheid van het (kantiaans liberale) geloof in de principiële gelijkheid van mensen. Maar voor het republikanisme is niet zozeer kontekst als wel politieke participatie datgene waarin burgers zich onderscheiden én waarin zij zich verenigen. Het ziet de staat als een *res publica*, een zaak die alle burgers ter harte gaat. Vrijheid is

5 Zie: John Rawls, *A theory of justice* ; Cambr.(Mass.): Harvard Un.Press 1971. Over latere modifikaties in deze theorie kom ik hieronder nog te spreken (zie § 8).

6 Zie MacIntyre, *After Virtue* ; Notre Dame: University of Notre Dame Press 1981 (1984 2nd ed. with postscript). Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice* ; Cambridge Un.Press 1982.

niet iets dat men veroverd op de staat, maar iets dat juist pas tot stand komt door deelname aan politiek. In het klassiek en het kantiaans liberalisme is gelijkheid uitgangspunt voor politieke participatie; in het republikaanse is gelijkheid juist het resultaat daarvan (en in het communitarisme geen van beide). Kernbegrip van het republikaanse, of burgerlijk humanisme, is dan ook de "burgerzin". Het individu geeft zijn identiteit in de eerste plaats vorm in de publieke, en dus niet in de persoonlijke, sfeer. De republikeinse auteurs die ik in het onderstaande speciaal op het oog heb zijn Hannah Arendt, Michael Walzer en Richard Rorty (7).

Na deze vogelvlucht bespreek ik hieronder de diverse modellen meer in detail, telkens gekombineerd met een typering van het politieke denken van het tijdperk waarin het betreffende model zich mijns inziens het meest pregnant deed gelden. Ik ben me ervan bewust dat deze typering een nogal schetsmatig karakter hebben en eerder een tijdgeest neerzetten dan een concrete politieke analyse. Dit laatste laat ik dan maar aan anderen over.

3. De klassiek liberale theorie

De klassiek liberale principes werden in de 18e eeuw geformuleerd door John Locke. Ik vat ze hier in vier punten samen (8): het waarborgen van persoonlijke en politieke vrijheid, en het voorkomen van staatsyranie; het handhaven van (binnenlandse) vrede; het scheppen van materiële welvaart, door het bevorderen van economische groei, en tenslotte vooruitgang van de wetenschap. De overheid dient zich te beperken tot het bevorderen van deze doelstellingen. Iedere verdere inmenging in de zaken van de burgers onderling is uit den boze.

De gemeenschap ('commonwealth') diende volgens Locke ter bescherming van 'life, estate and liberty', oftewel de individueel eigendom. De mens heeft de natuurlijke (en door God gesanktioneerde) drift én het recht eigendom te verwerven en te behouden. De mensen, 'industrious and rational', doen er juist goed aan de natuur te onderwerpen en zich haar toe te eigenen. Op deze manier komt algemene welvaart tot stand en het ligt dus in de rede dat de overheid haar burgers vrij laat in deze activiteiten. Aan hun

7 Voor Hannah Arendt zie vooral haar *On Revolution*; Viking 1983 en *Between past and future. Eight exercises in political thought*; Penguin 1977 (1961). Verder: Michael Walzer, *Spheres of justice*; N.Y.: Basic Books 1983. Het republikaanse van Rorty baseer ik vooral op zijn artikelenserie in de *London Review of Books* in 1986: Richard Rorty, "The contingency of language", "The contingency of selfhood" en "The contingency of community", in: *London Review of Books*, resp. d.d. 17/4, 8/5 en 27/7/1986.

8 Zie het uitstekende commentaar op Locke van Rogers M. Smith in diens *Liberalism and american constitutional law*; Cambr. (Mass.): Harvard Un.Press 1985, p. 18-35.

vrijheid worden alleen grenzen gesteld door de wet: Locke en de andere vroege liberalen pleitten voor een constitutionele regeringsvorm, die de persoonlijke vrijheid en de private doelstellingen van zowel individuen als politieke gemeenschappen waarborgt.

Het liberalisme wordt vaak beschouwd als de ideologische pendant van het opkomende kapitalisme omdat het najagen van eigenbelang en privé-gewin als deugden presenteert. Het stelt rationaliteit voor als de basis van vrijheid en definieert het als nut (of nutsmaximalisatie). De best geordende maatschappij zou volgens het klassieke liberalisme vanzelf tot stand komen wanneer de burgers zich niet overgeven aan hun hartstochten, maar rustig en zakelijk hun eigen belang behartigen. Met de politieke economie als model van rationaliteit was ook de idee van de goede burger als homo oeconomicus geboren (9).

De liberale theoretici hebben altijd het ontstaan en de ontwikkeling van de Amerikaanse republiek voorgesteld als het mooiste voorbeeld van gereali-seerde liberale principes. Zij wijzen daarbij op het contrast tussen de vele en als regel mislukte Europese revoluties die vaak met bloedvergieten gepaard gingen, en de rustige, bijna weloverwogen te noemen Amerikaanse revolutie (10). De Onafhankelijkheidsverklaring van 1776, de revolutie en de vorming van de Union in 1787 (het opstellen van de konstituties in de dertien staten en van de Federale Constitutie) verschijnen in de liberale optiek als uitbarstingen van een typisch lockeaanse wil tot vrijheid; de revolutie draaide om de verovering van politieke autonomie, individuele rechten en een beperking van de centrale regeringsmacht op constitutionele basis. De Verenigde Staten lijken zo een bij uitstek geslaagd voorbeeld van de juiste balans tussen partikulier initiatief en centraal gezag, via de constructie van de republiek als federatie van in hoge mate autonome staten. Of: een juiste combinatie van een liberale visie op economie en een republikeinse opvatting van politiek. In het onderstaande zal ik dan ook veel voorbeelden ontleenen aan de Amerikaanse geschiedenis.

4. Het politieke denken tussen 1945 en 1965

De geschiedenis van de eerste helft van de twintigste eeuw in de zogeheten ontwikkelde westerse maatschappijen openbaart een daarvoor ongeken-de uitbarsting van oorlogsgeweld en politieke despotie. Deze gebeurtenissen hebben diepe sporen nagelaten, zowel in de politiek als in de (politieke) filosofie. De door een ieder gevoelde schok dat het juist in het vrije demokra-

9 Zie hierover Pieter Pikelharing, "Intellektuelen in het spanningsveld tussen wetenschappelijke en literaire kulturen", in: *Krisis* 28 (september 1987).

10 Hannah Arendts boek *On Revolution* geeft een bewonderenswaardige interpretatie van de verschillen en overeenkomsten tussen de Franse en de Amerikaanse revolutie.

tiese westen mogelijk was gebleken een militaire diktatuur in te stellen en miljoenen mensen systematies te vermoorden, gaf aanleiding tot twee zeer uiteenlopende antwoorden op de klassieke vraag hoe de vrijheid het beste kan worden gewaarborgd.

De ene mogelijke oplossing is een juridiese: dit impliceert een pleidooi voor een terugkeer naar een natuurrechtelijke en (dus) in zekere zin ethiese fundering van politiek en recht. Een uitvloeisel van dit type redenering is bijvoorbeeld de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, in 1948 opgesteld door de Verenigde Naties. Zowel grote als kleine oorlogsmisdadigers konden vaak niet worden veroordeeld op grond van het - ten tijde van hun daden - geldende positieve recht. Keer op keer bleek in processen het bijna onvoorstelbare maar authentieke geloof in administratieve regels dat (duitse, maar zeker ook nederlandse) beampten aan de dag legden (11). Hiertegenover lijkt weinig anders te stellen dan transcendent gefundeerde rechtsregels, dat wil zeggen natuurrecht. Deze oplossing werd echter pas weer werkelijk tot leven gewekt aan het eind van de jaren zestig (en hoort in mijn schema dan ook tot de volgende periode, zie hieronder). De reden hiervoor is wellicht dat er vele jaren lang nauwelijks werkelijk is nagedacht over het totalitarisme als politiek verschijnsel (12). Ook tegenwoordig nog zien velen het totalitarisme eerder als economies, moreel, ideologies of psychologies verschijnsel dan als politiek fenomeen.

De andere oplossing is zuiver politiek (niet moreel): klassiek liberale denkers zagen hun overtuiging bevestigd dat totalitarisme wordt veroorzaakt doordat de staat teveel ruimte krijgt om eigen doelen en belangen te ontwikkelen en die aan de maatschappij op te dringen. Hieruit ontsproot een diepgaand wantrouwen jegens alle kollektivistiese politieke ideeën en stelsels (in het bijzonder natuurlijk jegens de Sovjet-Unie). Eens te meer was aan het liberale westen duidelijk geworden dat democratie geen doel moest zijn maar middel en dat de ene macht alleen door de andere in toom kan worden gehouden. De democratietheorieën die in deze eerste naoorlogse periode opgeld deden, weerspiegelen duidelijk de heersende afkeer jegens het republikeinse gedachtengoed. De emotionele, retoriese, direkte wijze van politiek bedrijven in republikeinse stijl was door het optreden van Hitler en Mussolini zwaar in diskrediet gebracht. Liberale theoretici als Popper en Berlin vermoedden achter iedere gemeenschapsgeest een potentiële diktatuur. Boven alles vreesden zij een terreur van metafysies en teleologies denken dat een hoogste goed proklameert en vervolgens aan iedereen voorschrijft. Zoals Berlin het in een beroemd geworden terminologie uitdrukt, moeten we on-

11 Zie o.a. het recente interview met de laatste nog levende Neurenberg-aanklager Robert Kempner in *Vrij Nederland* d.d. 12/11/87.

12 Dit inzicht dank ik aan Guus Meershoek. Een van de weinige echte politieke denkers over totalitarisme is Hannah Arendt; zie haar *The origins of totalitarianism* uit 1951 (!) (London: Deutsch 1986).

derscheid maken tussen positieve vrijheid en negatieve vrijheid, een verschil dat nauw korrespondeert met de communair/republikeinse respektievelijk de liberale invulling van vrijheid. "Nadruk op negatieve vrijheid laat, als regel, meer wegen open voor individuen of groepen om na te volgen; positieve vrijheid opent, als regel, minder wegen, maar geeft betere redenen of hulpmiddelen om deze in te slaan" (13).

Berlin, als typies liberaal, meent dat juist het absolute en dogmatiese geloof in uiteindelijke oplossingen, doktrines die hun volgelingen een toekomstig heil beloven, verantwoordelijk is voor de grote slachtingen die in de loop van de geschiedenis zijn aangericht. Geloof bedreigt de democratie, zoals in de wetenschapsfilosofie van Karl Popper geloof de vooruitgang van de wetenschap bedreigt. In beide gevallen geldt dat we nooit meer dan een voorlopig vertrouwen in onze overtuigingen mogen stellen en dat we deze overtuigingen bovendien voortdurend ter discussie moeten stellen. Juist de akseptatie van blijvende meningsverschillen en de continue strijd over interpretaties vormt volgens de liberalen de beste garantie voor de persoonlijke vrijheid van alle individuen (en voor de vooruitgang van de wetenschap).

Het liberalisme verdedigt dus de legitimiteit van de 'eigen' mening als een onvervreemdbaar recht van het autonome subjekt. Het pleit voor een politiek pluralisme, wat inhoudt dat men tolerantie opbrengt ten aanzien van uiteenlopende en onverenigbare standpunten. Ieders standpunt verdient respect, ook wanneer we het er niet mee eens zijn - juist wanneer we het er niet mee eens zijn. Een dergelijke visie gaat per definitie gepaard aan een sterk vermogen tot relativiseren, een tolerantie ten opzichte van de waarheden van anderen, of beter nog, de onwaarheden van anderen. Berlin citeert op dit punt met instemming de pluralistische theoretikus van het eerste uur Joseph Schumpeter die al in 1943 schreef: "zich de relatieve geldigheid van de eigen overtuigingen realiseren, en deze toch onvervaard verdedigen - dat onderscheidt een beschaafd mens van een barbaar" (14).

Democratie volgens Schumpeter, dat wil zeggen pluralistische democratie, is een formele besluitvormingsmethode waarbij professionele politici de verantwoording nemen (opeisen) voor de oplossing van maatschappelijke vraagstukken. De burgers behoren zich te beperken tot het periodiek verkiezen van de ene beroepspolitikus boven de andere. Politiek verwerft zo officieel haar legitimatie als een zaak van belangenbehartiging door deskundigen, wiens macht alleen wordt ingetoomd door concurrentie om stemmen, analoog aan het concurreren van bedrijven in de sfeer van de markt. Niets heeft in dit model minder met de passies te maken dan het bedrijven van politiek.

13 Isaiah Berlin, *Four essays on liberty*; Oxford Un.Press 1962.

14 Berlin, o.c., p. 172. Vgl. J. Schumpeter, *Capitalism, socialism and democracy*; New York: Harper 1943, p. 243.

De periode 1945-1965 wil ik samenvattend karakteriseren als een combinatie van lockeaans optimisme en bureaucratiese expertise. Een lockeaans klimaat manifesteerde zich in het bloeiend kapitalisme, stijgende welvaart voor allen, vertrouwen in het succes van nationaal zelfbestuur door bevoegde politici en wetenschappelijke vooruitgang. Bovendien creëerde de Koude Oorlog een eenvoudig te begrijpen verschil tussen goed en kwaad in de politiek. Het belang van en de behoefte aan persoonlijke (dat wil zeggen niet politieke) ethiese overtuigingen raakte mede hierdoor sterk ondermijnd. Het succes van het Amerikaanse systeem was zo evident dat de hele idee van politiek enigszins begon te vervagen onder het stille geweld van de vooruitgang en het bestuur der managers. Politieke filosofie was vervangen door de skrupuleuze, minitieuze, apolitieke analyses van het logies positivisme en de analytische filosofie, die wel eens een onverbiddelijk oordeel zouden vellen over de wetenschappelijke houdbaarheid van normatieve uitspraken. Iedere ideologische binding leek slechts remmend te kunnen werken op de economische en wetenschappelijke vooruitgang en het einde van de ideologie leek nabij.

5. Kantiaans liberalisme

De belangrijkste drijvende kracht achter het kantiaans liberalisme is zoals gezegd de Amerikaanse filosoof John Rawls. Zijn boek *A theory of Justice* is vanuit een veelheid aan disciplines becommentarieerd en bekritiseerd, maar voor wat de politieke filosofie betreft kunnen we dit werk het beste zien als een poging om het liberalisme als politieke theorie te ontdoen van zijn lockeaans-kapitalistische en milliaans-utilistische trekken. In feite is Rawls de eerste westerse filosoof na de Tweede Wereldoorlog die zich waagt aan een serieuze filosofiese onderbouwing van de omstreden notie van rechtvaardigheid.

Rawls presenteert zijn theorie van "justice as fairness" uitdrukkelijk als een alternatief voor het dominante utilistische denken in de liberale politieke theorie, maar verder ziet hij zijn werk als een voortzetting van de traditie van het sociaal kontrakt-denken van Locke, Rousseau en vooral Kant. In navolging van deze denkers ziet hij de maatschappij als een coöperatieve onderneming van alle burgers. Rawls ziet geen essentiële strijdigheid tussen de opvattingen van de drie genoemde filosofen. Sterker nog, "justice as fairness" beoogt een schikking te treffen tussen de lockeaanse en de rousseauiaanse traditie op basis van een expliciet kantiaanse ethiek. In een zin samengevat gebeurt dit door vanuit een onpartijdig vertrekpunt (de 'original position') een aantal rechtvaardigheidsprincipes te formuleren als leidraad voor hoe de voornaamste maatschappelijke instituties zo moeten worden ingericht dat iedereen daarin gelijke rechten en vrijheden heeft, en daarna een gezichtspunt te konstrueren van waaruit we kunnen inzien dat deze princi-

pes, beter dan andere (konkurrerende) principes, passen bij de aard van democratische burgers als vrije en gelijke personen.

De twee principes die Rawls zelf formuleert luiden als volgt (ik zeg hier Rawls zelf, omdat hij de mogelijkheid openlaat dat anderen redenerend vanuit de onpartijdige 'original position' tot andere principes kunnen komen). Ten eerste: iedere persoon heeft gelijk recht op het meest uitgebreide complete systeem van gelijke elementaire vrijheden dat verenigbaar is met een zelfde systeem van vrijheid voor allen. Ten tweede: sociale en economische ongelijkheden [zijn toelaatbaar maar] moeten voldoen aan twee voorwaarden: zij moeten zijn gekoppeld aan openbare functies en posities die voor allen toegankelijk zijn onder voorwaarde van een faire gelijkheid van kansen (15). Tenslotte dienen deze principes ook in de genoemde volgorde te worden gerealiseerd, zodat (gelijke) vrijheid duidelijk prioriteit geniet boven sociaal-economische overwegingen.

De meest opvallende trekken van deze rawlsiaanse principes zijn de grote voorkeur voor vrijheid en de egalitaire strekking van het tweede genoemde principe. Hierop zal ik in de volgende paragraaf nog terugkomen. De theorieën meer dringende vraag luidt op welke manier dergelijke principes kunnen worden neergelegd in sociale instituties, anders gezegd: hoe kunnen we tot overeenstemming komen over de invulling van de waarden vrijheid en gelijkheid? Deze kwestie is in de geschiedenis van het politieke denken onverbreekelijk verbonden met opvattingen over de aard van de mens, maar Rawls wil een dergelijke metafysische discussie het liefst vermijden. De meningen over de vraag in hoeverre hem dit ook - via de constructies van de 'original position' en het 'reflektief equilibrium', die min of meer de rol van het kantiaanse transcendentale subjekt overnemen - werkelijk gelukt is, zijn sterk verdeeld. Ik zelf ben geneigd de kritiek van Michael Sandel te delen dat Rawls' mensbeeld toch berust op een intersubjectief zelfbegrip (zoals dat van de communitarians) en niet op een (gemodificeerde) kantiaanse autonomie (16). In paragraaf 7 zal ik nog terugkomen op dit probleem van de "kontingentie van de persoon".

6. Het politieke denken van de zeventiger jaren

De tweede helft van de jaren zestig en het begin van de jaren zeventig stonden sterk in het teken van maatschappelijke vernieuwing. In Nederland kalfde de oude verzuilde maatschappijstructuur sterk af, kwamen tegelijk allerlei sociale voorzieningen tot stand en ontstonden tal van (nieuwe) sociale bewegingen. Typierend lijkt mij voor deze periode juist een samengaan van

15 Rawls, *A theory of justice*, § 46.

16 Zie Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, i.h.b. hoofdstuk 3. Vgl. Bernard Williams, *Ethics and the limits of philosophy*; London: Fontana 1985, hfdst. 5.

scherpe kritiek op en radicale vernieuwing van traditionele normen en waarden aan de ene kant, en een sterke groei van economische welvaart en sociale zekerheid aan de andere kant. Onder deze omstandigheden leek geen duidelijk verschil te bestaan tussen kritiek en participatie, of tussen democratisering en vooruitgang.

Tot op zekere hoogte richtte de kritiek van de jongere generatie zich op het verloren gaan van de openbare sfeer, als uitvloeisel van de tendens om het goede leven (waarvoor de vooruitgang de materiële basis had gelegd) vooral vorm te geven in de, volgens traditionele normen en waarden ingerichte, privésfeer. Terecht werd hierin een vervlakking van de cultuur en het openbare leven gezien, een triomf van de ééndimensionale mens. Maar misschien moeten we dit, terugkijkend, toch meer zien als een kulturele dan als een politieke kritiek. In ieder geval leunden de eisen die op politiek niveau werden gesteld, sterk op het vocabulair van het recht en dus in wezen op liberale beginselen. De idee van individuele rechten sloeg, in het kielzog van de democratisering, sterk aan. Enerzijds als een - verlaat - beroep op natuurrecht, zoals bijvoorbeeld het protest van het Russell-tribunaal tegen de Vietnamoorlog (vgl. § 4). Anderzijds, meer typerend, in de welvaartsstaatform van eisen die aan de overheid werden gesteld, zogenoemde sociale rechten: recht op arbeid, onderwijs, uitkeringen, buurthuizen, erkenning, woningen, subsidies, seksuele identiteit, medezeggenschap, therapie - de lijst werd in de loop van de jaren zeventig steeds langer.

Er ontstond zodoende niet een meer substantieel maar juist een verder uitgehold democratiebegrip, gedragen door individuen die steeds meer gingen lijken op het liberale concept van een "bundel rechten". Een gebrek aan substantie of gemeenschappelijkheid werd effectief gemaskeerd door een vanzelfsprekend gebruik van de term "sociaal". Maar hier zit juist het probleem van de spanning tussen recht en rechtvaardigheid, tussen vrijheid en gelijkheid. Wie (sociale) rechten eist van de staat, doet in wezen een beroep op gedeelde normen en waarden inzake distributieve rechtvaardigheid, zoals Michael Walzer terecht heeft opgemerkt (17).

In deze kontekst van toenemende belangstelling voor politieke en sociale rechten moeten we John Rawls' poging zien om de liberale verdediging van individuele rechten als logies startpunt te formuleren voor een principiële sociale herverdelingspolitiek van de overheid (of in de termen van zijn boek: om van de "original position" naar de "two principles of justice" te komen). Zijn aanpak bestrijdt de "bundel rechten" gedachte en de klassiek-liberale konsekwentie daarvan, namelijk een streven naar maximalisatie van geluk of genot. Bovendien strijdt deze gedachte met de moderne eis dat de staat dergelijke rechten realiseert. En tenslotte poogt Rawls een antwoord te geven op het probleem van de vervreemding, dat van de "ééndimensionale mens".

17 Michael Walzer, *Spheres of justice*; New York: Basic Books 1983, p. xv.

We zien dus nu wat de inzet was van *A Theory of Justice* : een kantiaanse herleving van de politieke filosofie, die het rationalisme en de individuele vrijheid van de liberale traditie moest verbinden met de consensusgedachte van het republikanisme, en deze beide met de sociale politiek van de keynesiaanse staat. Hiermee werd het werk vanzelf het middelpunt van de discussie over de aard van de moderne liberale politieke theorie. Vanuit konservatief-liberale hoek werd Rawls beschuldigd van egalitarisme en het propageren van overheidsinterventie, terwijl progressieve maatschappijhervormers - zo ze al ooit van hem hadden gehoord - zijn werk voornamelijk zagen als een uiting van typies academische middleclass blindheid voor reëel bestaande machts-, inkomens- en kennisverschillen.

Helemaal onterecht is deze kritiek niet, maar hier wreekt zich het feit dat men, ondanks het gebezigde jargon, door het opeisen van sociale rechten vooral de ongelijkheid had gepredikt van (groepen) mensen, eerder dan enige essentiële gelijkheid. De sterk gekultiveerde groepsidentiteiten (wij krakers, wij vrouwen, wij buurtbewoners, etc.) benadrukten eigenlijk alleen het verschil met andere groepen - men legde een klaim op iets wat voor de eigen groep, en dus niet voor anderen, beschikbaar moest komen. De jaren tachtig vormen wat dit betreft nog een konsekventere voortzetting van deze klaimrechten-trend: nu gaat het niet meer om de groep maar eenvoudig om het individu. Met het dubbelzinnige gelijkheidsideaal is pas door de individualisering werkelijk afgerekend.

7. Communitarisme en republikanisme

Republikanisme en communitarisme kunnen tot op zekere hoogte worden gezien als varianten op de liberale politieke theorie. Het republikanisme heeft weliswaar duidelijke wortels in het burgerlijk humanisme van de 16e eeuw (zie het artikel van Ido de Haan), maar kwam toch vooral tot bloei als (romanties) verzet tegen het opkomende liberalisme van de 18e eeuw. Vrijheid bestond voor de republikeinse filosofen niet in het door anderen met rust gelaten worden, maar juist in de actieve bemoeienis met anderen en de cultivering van het eigen karakter. Het communitarisme vertoont in zijn ideeën over politiek en ethiek duidelijk klassiek griekse - in het bijzonder aristoteliese - familietrekken, maar we kunnen het met evenveel recht interpreteren als een reactie op het kantiaans liberalisme. Het gelooft, net als het republikanisme, niet meer in de fundamentele gelijkheid van mensen, maar ook niet in de republikeinse gedachte dat (ongelijke) mensen juist in de politiek als gelijken tegenover elkaar staan. Republikanisme verwacht dan ook het meest van een nieuwe conceptie van politiek, communitarisme van een herbezinning op de ethiek.

Communitarians zijn misschien meer dan republikeinen van mening dat terzake van de materiële voorwaarden voor het bedrijven van "echte"

politiek zijn gerealiseerd (namelijk dat niemand zich zorgen hoeft te maken om zijn bestaansmiddelen). Beide zijn het er echter over eens dat de potentiële politieke ruimte die hierdoor ontstond als het ware direct weer is opgeslokt door de staatsburocratie. Dit is de reden dat zij beide menen dat de kunst van het politiek bedrijven tegenwoordig wordt bedreigd door de ontwikkeling van de welvaartsstaat. Deze heeft volgens hen een aanslag gepleegd op de 'burgerzin', het vermogen en vooral ook de wil van de leden van een politieke gemeenschap om zich voor die gemeenschap in te zetten en verantwoordelijk te voelen.

De communautaire filosofie wijkt vooral van de republikeinse af waar het gaat om de relatie tussen burgerschap en gemeenschap. Aansluitend bij Aristoteles menen communitarians dat politieke systemen niet kunnen worden gelegitimeerd zonder verwijzing naar gemeenschappelijke doelen en doeleinden, en voorts dat we ons persoon-zijn niet kunnen begrijpen onafhankelijk van onze rol in de gemeenschappen waarvan wij deel uitmaken. Zij bepleiten kortom een teleologische ethiek, in contrast dus met de de-ontologische ethiek van het kantiaans liberalisme, waarin een conceptie van "het goede leven" voor een individu (deels) konstitutief is voor het zelfbegrip van dit individu. Maar hieruit vloeit direct voort dat concessies moeten worden gedaan aan de autonomie van datzelfde individu. Het communautaire subjekt moet een deel van zijn autonomie afstaan, of overdragen aan de gemeenschap, vanuit de erkenning dat daarin zijn wortels liggen. Het moet zijn vermogen tot kritiek beperken ten gunste van betrokkenheid, individualiteit prijsgeven voor socialiteit. Het communautaire zelf kan zich nooit geheel losmaken uit de gemeenschap waarvan het deel uitmaakt: zijn sociale rollen zijn konstitutief voor zijn persoonlijkheid.

Het gemeenschapsideaal van republikanisme en communitarisme toont zich bij uitstek in hun visies op vriendschap. Het klassiek liberalisme verwierp de hele idee van vriendschappen binnen de kontekst van de politiek als gevaarlijke naïeviteit. Republikanisme en communitarisme delen deze weerzin voor zover het gaat om de typies romantiese interpretatie van vriendschap als intimiteit. De romantiek identificeerde vriendschap met persoonlijkheid en natuurlijkheid, als een openbaring van het authentieke zelf, tegenover de sfeer van de cultuur waarin men niets anders kon doen dan kunstmatig met elkaar omgaan, toneelspelen, maskers dragen. Het republikanisme probeert juist de publieke sfeer, de openbaarheid, opnieuw te creëren als een sfeer waarin vreemden elkaar kunnen ontmoeten als vrienden. Dat de meeste mensen vreemden voor elkaar zijn is in de moderne tijd en in de grote stad onvermijdelijk en volgens het republikanisme ook niet erg (18). Maar het pleit wel voor wat we misschien tijdelijke vriendschappen kunnen noemen -

18 Men kan dit ook juist positief waarderen. Zie b.v. Richard Sennett, *The uses of disorder* (New York: Alfred Knopf 1970) en *The fall of public man* (New York: Alfred Knopf 1977).

de bereidheid om open te staan voor anderen en werkelijk met hun van gedachten te wisselen. Volgens Hannah Arendt vereist vriendschap juist distantie (en wordt zij vernietigd door intimiteit).

Het communautaire denken over vriendschap berust, anders dan dat van het republikanisme, sterk op de idee van verwantschap. Enerzijds in de betekenis van directe familieverwantschap; aansluitend bij de griekse opvatting van *philia* maken de communitarians geen principieel verschil tussen familie en vrienden (19). Gemeenschappen zijn dan altijd tot op grote hoogte gemeenschappen van vrienden. Anderzijds in de betekenis van geestverwantschap; vrienden zijn zij wier gedachten wij als het ware in onze geest meedragen, ook en juist wanneer zij lijfelijk afwezig zijn. In deze zin handelen communitarians in aanzienlijke mate op basis van persoonlijke betrokkenheid die wordt ontleend aan normen en waarden uit de privé sfeer, terwijl voor de republikeinen betrokkenheid alleen kan slaan op een binding met de *res publica*, de publieke zaak.

In strikte zin betekent republikanisme dus dat we als mensen niets speciaal gemeenschappelijks hebben, behalve de politiek als *res publica*. De communitarians kunnen teruggrijpen op de tradities en gewoonten van hun gemeenschappen, om zichzelf letterlijk in een kontekst te kunnen plaatsen, oftewel om een verhaal te kunnen konstrueren dat zin geeft aan hun eigen geschiedenis en handelen. In deze zin is het communitarisme een principieel hermeneutiese politieke filosofie. Maar voor republikeinen telt nauwelijks iets anders dan het burgerschap - de individuen worden in hoge mate geconstitueerd door hun politiek bewustzijn. Of zoals hierboven al gezegd: autonomie en vrijheid verwerft men alleen door deelname aan het openbare leven en participatie in de *res publica*.

8. Het politieke denken in de jaren tachtig

De jaren tachtig staan onmiskenbaar in het teken van crisis. In de eerste plaats de grote economiese crisis die, naast andere problemen, een gigantiese hoge werkloosheid teweegbracht. De 'verworven rechten' die de verzorgingsstaat nog geen decennium eerder met veel bravoure aan haar burgers had aangeboden, bleken toch slechts voorwaardelijk te zijn verworven. De welvaartsstaat beleeft een periode van afbraak die gepaard gaat met een verdere afkalving van de betekenis en inhoud van de kunst van de politiek. In de zeventiger jaren was er zoals gezegd nog een massaal beroep gedaan op die politiek, als instantie die vermeende rechten diende te verzilveren. Het huidige politieke onvermogen om deze beloften in te lossen is niet louter een kwestie van geldgebrek maar zeker ook een gevolg van een minimalistiese

19 Vgl. over dit punt Martha Nussbaum, *The fragility of goodness* (Cambridge Un.Press 1986), hfdst. 12.

interpretatie van de kunst van de politiek. Enerzijds door de beroepspolitici in lands- en gemeentebesturen, die politiek eens te meer als 'zaken doen' definiëren; anderzijds ook door de 'burgers' die de politiek als een soort doorgeefluik voor rechten en subsidies zijn gaan beschouwen, een Febo-automatiek wiens vakjes de overheid steeds zou behoren bij te vullen.

Met andere woorden, de politici in de machtige posities mogen dan de politiek hebben verminkt tot een autoritaire en bureaucratiese bezuiningsmachine, het is gebleken dat zowel progressieve als liberale critici hier nauwelijks iets tegenover kunnen stellen omdat hun eigen politieke identiteit hevig geërodeerd is geraakt. Links en rechts in de politiek zoeken wanhopig naar standpunten die de eigen identiteit kunnen opfleuren. Nieuw ontdekt sociaal onrecht wordt bijna opgelucht begroet als verse mogelijkheid zich politiek te profileren. Linkse critici uit de jaren zeventig, overrompeld door de snelle veranderingen van het tijdsgewricht, wijzen klaaglijk op de officiële politici - vaak nauwelijks ouder dan zichzelf - die het vroeger zo aangename spelletje van de politiek met hun autoritaire gedrag hebben bedorven (20). Kortom: geëngageerde intellectuelen uit de jaren zeventig, hoe diep of oppervlakkig zij ook bij de politiek betrokken waren, staan nu voor het probleem dat, simpel gezegd, politiek niet zo leuk meer is.

Een voor de hand liggende reactie hierop vormde de tendens tot individualisering die deels, maar niet geheel, ook een tendens tot depolitisering betekent. Gedeeltelijk is er wel sprake van individualisering in de klassiek liberale vorm van het 'najagen van eigenbelang', een herontdekking van de aantrekkelijke kanten van de kommerciële geest variërend van het 'linkse' opzetten van kleine eigen bedrijfjes tot het 'rechtse' yuppie-wezen. Anderzijds bestaat er een meer filosofische individualisering, zoals het communitarisme en het republikanisme, die een herwaardering van de ethiek in de politieke filosofie bepleiten als mogelijkheid om persoonlijke politieke standpunten, een eigen politiek oordeelsvermogen, te creëren onafhankelijk van partijgebonden ideologieën.

De communitaire stroming bijvoorbeeld ontwikkelde zich als een filosofische kritiek op het kantiaans liberalisme en niet als een kritiek op de economische, politieke of sociale implicaties ervan. De 'communitarians' zijn dan ook juist bekritiseerd vanwege de mogelijke conservatieve strekking van hun filosofie, hun teruggrijpen naar tradities, gevestigde levensvormen (b.v. het gezin) en gedeelde geschiedenissen. Zowel progressieve als liberale theoretici verwijten de communitarians een hang naar neo-aristoteliese verheerlijking van de polis als model voor de politieke gemeenschap, onder verwaarlozing van de politieke en sociale beperkingen die een dergelijk model noodzakelijk zou maken. Boeiend is in dit verband een van de verande-

20 Een ergerlijk voorbeeld hiervan is: Eddie Korlaar, *Wij wereldverbeteraars*; Amsterdam: SUA 1983. Een sympathiek voorbeeld: Geert Mak, *The Amsterdam dream. Korte geschiedenis van de politieke cultuur in de jaren '80*; Amsterdam: De Populier 1986.

ringen die John Rawls in de jaren tachtig in zijn theorie heeft ingevoerd. Hoewel hij zelf altijd heeft volgehouden dat zijn theorie geen speciale metafysische aannames nodig had over de aard van het menselijk subjekt, heeft hij in een aantal latere artikelen zijn theorie steeds nadrukkelijker gebaseerd op het relativistische concept van maatschappelijke consensus (of het streven daarnaar in vrije, publieke discussie) (21). De al in *A Theory of Justice* opgevoerde notie van "reflektief equilibrium", dat wil zeggen onze eigen weloverwogen en gereflekteerde overtuigingen over rechtvaardigheid, probeert hij nu te laten aansluiten bij een "fundamentele intuïtieve idee" die inherent is aan de politieke cultuur van de gemeenschap, of zelfs bij "een coherent conceptie van de diepere gronden van overeenstemming die wortelt in de publieke politieke cultuur". Zijn conceptie van het individu is nu dan ook expliciet een politieke geworden, die van de burger: "een persoon is iemand die burger kan zijn, dat wil zeggen, een volledig cooperatief lid van de maatschappij gedurende een geheel leven" (22).

Met deze herformuleringen is Rawls mijns inziens sterk opgeschoven in de richting van het communautaire en republikeinse denken, dat juist berust op de idee dat vrijheid en autonomie direkt zijn verbonden met burgerschap, althans het behoren tot de een of andere gemeenschap. Overigens heeft hij zeker nooit willen ontkennen dat mensen wellicht geneigd zijn tot een communautaire levensopvatting, maar heeft hij alleen gezegd dat dit altijd een bewuste keuze is. Thans definieert hij dit soort sociale bindingen als (een deel van de) "nonpublieke identiteit" van de burger. Met deze laatste redenering verwijderd hij zich dan wel van de communitarians, maar drijft hij zichzelf in de armen van de republikeinen.

De hedendaagse Amerikaanse filosoof Richard Rorty is misschien nog wel de meest strikte republikein. Met de communitarians is Rorty eens dat het kantiaans liberalisme ten onrechte vertrouwt op de autonomie van het subjekt. Maar aan de kommunitaire kritiek, waarin het subjekt een gedeelte van zijn autonomie verliest (overdraagt aan de gemeenschap), verbindt Rorty de radicale (postmoderne) konklusie dat individuen principieel en onherstelbaar contingent zijn. Mensen zijn als individuen radikaal verschillend, maar in en door de politiek zijn ze gelijk. Dit is een puur filosofies soort van republikaans liberalisme: wij zijn allemaal liberalen, zoals aan het begin van dit artikel al gezegd: het liberalisme is bij Rorty een filosofiese konditie waar verder niets, politiek of anderszins, aan te doen valt. Het lot heeft ons als het ware ertoe veroordeeld republikeinen te zijn, omdat we niets gemeen hebben dan

21 Zie "Kantian constructivism in moral theory", in: *Journal of Philosophy*, sept. 1980; "Justice as fairness: political not metaphysical", in: *Philosophy and Public Affairs*, summer 1985; en "The basic liberties and their priority", in: *Tanner Lectures on Human Values*, vol. III; Salt Lake City: Un. of Utah Press 1982.

22 Zie Rawls, "Justice as fairness...", pp. 229, 233, 240.

ons staatsburgerschap.

Maar hiermee heeft Rorty bijna een hele cirkel voltooid en komt hij dicht in de buurt van een klassiek liberale visie. Het wekt dan ook nauwelijks verbazing dat hij van harte instemt met de hierboven al aangehaalde opmerking van Schumpeter over het onvervaard verdedigen van de eigen mening. In het relativistisch republikanisme van Rorty wordt een ieder aangespoord tot retoriek om het eigen standpunt over het voetlicht te brengen, maar tegelijk moet een ieder van een grondig pluralistisch bewustzijn zijn doordrongen. Sterker nog: het streven zou moeten zijn om zo groot mogelijke verschillen en contrasten tussen mensen te creëren. Als er nog een hoogste waarde zou zijn aan te wijzen, dan zou dat de pluriformiteit zelf zijn. De discussie krijgt, althans zo lijkt het mij, dan ook meer een esthetisch dan een politiek karakter, anders gezegd, de politiek wordt geësthetiseerd. Zoals Nietzsche zichzelf door middel van zijn perspectivisme tot een kunstwerk transformeerde, zo verandert Rorty de politieke discussie in een kunstwerk. Dit is misschien een interessante ontwikkeling in de kunst, maar tegelijk een doodsklap voor de politiek (23).

9. Conclusie

Het lijkt erop alsof alsof de kommunitaire c.q. de republikeinse liberalisme-critiek voor ons twee mogelijkheden openlaat om het hoofd te bieden aan de politieke malaise van de jaren tachtig. De ene mogelijkheid behelst een poging te ondernemen om de republikeinse opvatting van politiek weer in ere te herstellen. Het doel zou dan zijn een nieuwe 'politieke ruimte' te scheppen waarin weer plaats zou zijn voor politieke en vooral filosofische discussie over hedendaagse maatschappelijke problemen. Hiermee zou de politieke cultuur enigszins bevrijd kunnen worden uit het bureaucratiese en sociaal-wetenschappelijke keurslijf waarin ze thans bekneld is geraakt. Het lijkt een aantrekkelijke gedachte om zo de res publica, desnoods in bescheiden vorm, als een phoenix te doen herrijzen uit de as van de moderne, partijgebonden en moedeloos makende manier van politiek bedrijven.

We kunnen eigenlijk alleen maar gissen naar de precieze vorm die politiek zou aannemen in een republikeinse gemeenschap. Datgene wat wij nu de politieke sfeer noemen, zou - lijkt mij - in gedeeltes uiteenvallen en zich verspreiden over diverse andere terreinen. Voor het gemak kunnen we wellicht hier de huidige (verzorgingsstaat)politiek in vier functies opsplitsen: be-

23 Vgl. over Nietzsche als kunstwerk Alexander Nehamas, *Nietzsche. Life as literature*; Cambridge (Mass.): Harvard Un.Press 1985; en mijn recensie van dit boek in *Krisis* 24 (sept. 1986). Maar vgl. ook Tsjalling Swierstra's interpretatie van dit soort perspectivisme als opening naar een "niet-dogmatiese handelingscoördinatie": Tsj. Swierstra, "Nietzsche: oorlog en antidogmatisme"; in: *Krisis* 29 (december 1987).

scherming ten opzichte van de macht van het staatsapparaat; ordening van de discussie over maatschappelijke vraagstukken (het systeem van parlementaire democratie); de verzekering van sociale grondrechten; en tenslotte de "administratie", de omvangrijke burokratie die zorg draagt voor uitvoering en controle.

In de toekomstige republikeinse maatschappij zou mijns inziens alleen de tweede genoemde functie nog voor politiek doorgaan, zij het dat deze nogal aanzienlijk in omvang zou toenemen. De administratieve sektor zou weliswaar blijven voortbestaan, wellicht zelfs in dezelfde omvang als heden ten dage, maar zij zou haar - thans toch al betwistbaar - politieke karakter geheel verliezen en geheel en al tot de dienstverlenende sektor gaan behoren. Haar omvang zal vooral sterk afhankelijk zijn van de mate waarin men een hoge mate van welvaart wenst te handhaven, en van de vraag of dit vooral publieke of vooral private welvaart zal zijn. De zuivere republikeinse politieke theorie lijkt, gegeven haar angst voor corruptie, weinig op te hebben met publieke welvaart, maar we mogen aannemen dat op dit punt het hedendaagse republikanisme fundamenteel zal afwijken van haar zestiende- en achttiende-eeuwse inspiratiebronnen.

Bescherming en sociale zorg, de overige twee functies, zouden wellicht op kleine schaal blijven bestaan, maar toch voor het belangrijkste deel worden geprivatiseerd. De hele idee van politieke en sociale rechten vindt in republikeinse oren weinig weerklank; wat dit aangaat vertoont het republikanisme duidelijke gelijkenissen met de anarchisties/libertaire filosofie van Robert Nozick (24). Verder lijkt het mij onvermijdelijk dat de sfeer van het recht zich aanzienlijk zal uitbreiden. De politieke sfeer is immers niet meer in eerste instantie erop gericht om oplossingen te zoeken en afspraken te maken. De nadruk valt op de discussie zelf, het naar voren brengen van argumenten, het aanhoren van de mening van een ieder die die wil verkondigen, kortom, op de forumfunctie. Het geheel tendeert niet in de richting van compromissen, maar juist in de richting van conflicten en verschillen van mening. Gekombineerd met het ongeloof in universele regels voor hoe men zich behoort te gedragen, dat zowel onder communitarians als onder republikeinen heerst, moet dit wel resulteren in een fikse toename van het aantal concrete conflicten tussen mensen, waarvan de beslechting wel kortstondig maar niet eindeloos kan worden uitgesteld. In al deze gevallen lijkt de rechter de aangewezen persoon om een oordeel te vellen, zodat het recht (zoals nu al in de Verenigde Staten het geval is (25)) steeds sterker zal politiseren.

Republikeinse politiek, zo lijkt het mij althans, bestaat eerst en vooral in vrijheid van meningsuiting, analoog aan datgene wat men in de jaren zestig

24 Voor de botsing van het republikeinse projekt met democratische aanspraken vgl. ook Jacques Donzelot, *L'invention du social* (Paris: Fayard 1984).

25 Zie mijn kolom "Rechterlijke rekkelijkheid" in *Krisis* 29 (december 1987), over Robert Bork en het Amerikaanse hoogerechtshof.

en zeventig wel "openbaarheid" noemde. Vrijheid moeten we hier dan zowel in de negatieve als in de positieve zin opvatten. Het "zuivere" republikanisme aksepteert eigenlijk alleen de positieve zin: de passies van de burgers stromen als het ware vanzelf in de richting van het publieke debat. Mijzelf lijkt de idee van politiek als openbare discussie, als het vrij laten vloeien van de politieke hartstochten, zonder rechtsgaranties een illusie. Misschien is deze illusie wel inherent aan de principiële sympathieke gedachte van politiek als een zaak voor en door amateurs, beoefend door liefhebbers op basis van strikte belangeloosheid - tegenover de verzakelijkte en uitgepraatte administratieve politiek van de moderne verzorgingsstaten.

Maar in de werkelijkheid kan men toch een zekere vorm van rechtsstaat niet ontberen, zoals ook de vrije markteconomie minstens het kontraktrecht (en de bijbehorende rechtsstaatsgaranties) nodig heeft om zijn "vrije" loop te kunnen nemen. Het is in dit verband tekenend dat de Amerikaanse republiek de vrijheid van meningsuiting (en de vrijheid van vereniging en vergadering) vastlegde in het allereerste amendement op haar grondwet. Alweer lijkt zich hier een noodzakelijke tendens in de richting van meer recht en rechtspraak af te tekenen, zodat er niet meer maar juist minder politiek zal worden bedreven in de republikeinse staat.

Het alternatief behelst een aansluiten bij het communautaire model van politiek, dat duidelijk zal afwijken van het hier geschetste republikeinse. De bescherming tegen geakkumuleerde staatsmacht zal ook in de kommunautaire gemeenschap niet erg groot zijn, maar nu als logies gevolg van het feit dat de staat juist wordt geacht bij te dragen aan de realisatie van het goede leven. De omvang van de administratieve sektor zal, net als in het republikeinse model, afhangen van de mate van (te verdelen) welvaart. Wellicht lijkt het kommunitarisme wat dit betreft meer op het puritanisme, waarin de bezigheid van het geldmaken bepaald niet als een bedreiging voor het gemeenschapsleven werd ervaren. Aannemelijk is wel, zoals ook vele critici van het communautaire model hebben ingebracht, dat administratie deels de vorm zal krijgen van sociale controle. Of, wat republikeinse uitgedrukt, dat de burgers zelf zullen participeren in administratieve functies.

Iets dergelijks geldt voor de sociale sfeer van de huidige verzorgingsstaat. Om het overdreven te stellen: republikeinen willen de kant uit van de Verenigde Staten, waar iedereen het vooral zelf mag uitzoeken, en communisten willen de kant uit van het CDA en de zorgzame samenleving. Nu is in de Nederlandse politieke verhoudingen de uitdrukking zorgzame samenleving sterk beladen geraakt, maar de kwestie waar deze term naar verwijst, kan mijns inziens toch moeilijk als alleen maar reaktionair en christelijk worden afgedaan. Wanneer men de staatstaken op het gebied van administratie en sociale zorg wil verminderen, dan zijn er maar twee mogelijkheden, zoals al hierboven karikaturaal aangegeven: ofwel meer individualiteit, ofwel meer socialiteit. In het communautaire model wordt de sociale sfeer

minder individueel, maar meer privé; in het republikanisme omgekeerd: individueler, maar politieker. Het communitarisme bezit dan ook, in tegenstelling tot het republikanisme, een duidelijke aparte sfeer van het privéleven en zal dan ook bepaalde juridiese garanties invoeren (of handhaven) om inbreuk hierin te verhinderen. Het lijkt mij dat men in het republikanisme heel wat minder zeker is van zijn of haar privacy.

De uiteindelijke vraag luidt nu: heeft een politiek reanimatieproject onder de huidige sociale omstandigheden een redelijke kans om buiten de muren van de universitaire burchten (die gelukkig nog overeind staan) sukses te boeken? Loont het werkelijk nog de moeite om te proberen de alom heersende politieke desinteresse te verdrijven? In plaats van geforceerd te politiseren zouden we misschien maar beter voorlopig de politiek met rust kunnen laten. Mijn voorstel luidt om de politiek niet als bevoorrechte en begeerlijke praktijk te beschouwen, maar integendeel als een weinig benijdenswaardig of opwekkend gebeuren. Dit impliceert geen minachting voor politiek; we moeten erkennen dat het politieke werk gedaan moet worden en dat we de mensen die daartoe bereid zijn niet laatdunkend moeten behandelen. Hun inspanningen moeten ook zeker worden gewaardeerd en beloond. Kortom, ik stel voor dat we politiek (voorlopig) eenvoudig beschouwen als vuil en onaangenaam werk. Politiek moet ook gebeuren, maar er valt weinig eer mee te behalen. We kunnen dan tenminste proberen om in de communautaire geest, op basis van onze persoonlijke politieke principes, zo goed en zo kwaad als het lukt ons te beschermen tegen de aanslagen die de zogenaamde politiek nog wel enige tijd op ons zal blijven plegen.