

De goede staat

Over de morele fundamenteën van de politiek

© 2020 N.A. Brusse, Den Haag

Niets in deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze dan ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van uitgever en auteur.

ISBN: 9789464051087

Inhoud

1 Inleiding	8
1.1 Het concept van het politieke.....	10
1.2 Het algemeen belang.....	26
1.3 Politieke waarden.....	31
1.4 De staat	35
2 Politieke stromingen.....	38
2.1 Inleiding	38
2.2 Het liberalisme.....	41
2.3 Radicaal linkse ideologieën	44
2.4 Radicaal rechtse ideologieën.....	47
2.5 Kritiek op het liberalisme	49
2.5.1 Cultuur-conservatieve kritiek	49
2.5.2 Populistische kritiek	66
2.5.3 Radicaal linkse kritiek	74
3 Negatieve vrijheid	75
3.1 Inleiding	75
3.2 Klassieke negatieve vrijheid	75
3.3 Republikeinse vrijheid	77
3.4 Kritische beschouwing.....	80
3.4.1 Bezwaren bij het klassiek- negatieve vrijheidsbegrip	80
3.4.2 Bezwaren bij het republikeinse vrijheidsbegrip	88
3.5 Conclusie	90
4 Positieve vrijheid.....	92
4.1 Inleiding	92
4.2 Het autonomieconcept	93
4.3 Een integrale theorie van autonomie.....	101

4.4 Voorwaarden voor autonomie	110
4.5 Kritische beschouwing.....	121
4.6 De relatie tussen negatieve en positieve vrijheid.....	125
4.7 Contemplatieve vrijheid.....	128
5 Sociale vrijheid.....	133
5.1 Inleiding	133
5.2 De hegeliaanse theorie van vrijheid.....	133
5.3 De neohegeliaanse theorie van vrijheid	139
5.4 Kritische beschouwing.....	141
5.5 Een integrale theorie van vrijheid	148
6 Neutraal liberalisme	151
6.1 Inleiding	151
6.2 Klassiek liberalisme	152
6.2.1 Kritiek.....	153
6.3 Politiek liberalisme	154
6.3.1 Kritiek.....	158
6.4 Pluraal liberalisme	177
6.4.1 Kritiek.....	181
6.5 Het politiek realisme	189
6.5.1 Kritiek.....	193
6.6 Conclusie	197
7 Moreel liberalisme.....	202
7.1 Inleiding	202
7.2 Liberaal monisme I: seculier liberalisme	203
7.3 Liberaal monisme II: utilitair liberalisme	211
7.4 Liberaal monisme III: erkenningsliberalisme	215
7.4.1 Achtergronden, betekenis en belang van identiteit.....	215
7.4.2. De politiek van erkenning	222
7.4.3 Conclusie	240

7.5 Het liberaal monisme: conclusie	243
7.6 Liberaal pluralisme I: liberaal conservatisme	243
7.7 Liberaal pluralisme II: communitarisme.....	255
7.8 Liberaal pluralisme III: objectief liberalisme	259
8 Een theorie van menselijke bloei en verval.....	266
8.1 Inleiding	266
8.2 Ethisch naturalisme.....	266
8.3 De menselijke natuur	275
8.4 Van behoeftevervulling naar groei.....	293
8.5 De waarde van bloei	300
8.6 Grenzen aan bloei	312
8.7 Bloei en verwording per basisbehoefte.....	318
8.8 Conclusie	326
9 Optimale politieke besluitvorming.....	328
9.1 Inleiding.....	328
9.2 De waarde van democratie.....	329
9.3 Aggregatiedemocratie.....	332
9.4 Deliberatieve democratie	356
9.4.1 Inclusiviteit.....	358
9.4.2 Gelijkheid	363
9.4.3 Argumentatie.....	364
9.4.4 Besluitvorming	368
9.4.5 Kwaliteit van beleid.....	374
9.5 Kritiek en alternatieven.....	380
9.5.1 Elitedemocratie en epistocratie.....	381
9.5.2 Agonisme.....	386
9.6 Naar een synthese	389
9.7 Van theorie naar praktijk	392
10 Eudaimonistisch liberalisme	399

10.1 Inleiding	399
10.2 Perfectionisme	401
10.3 Paternalisme	409
10.4 Kritiek	417
10.5 Besluit	430
11 Burgerschap en nationaliteit	431
11.1 Inleiding	431
11.2 Het concept van verantwoordelijkheid	432
11.3 Plichten naar ingezetenen	444
11.4 Plichten naar niet-ingezetenen	459
11.5 De natiestaat	478
11.6 Nationale identiteit	485
11.7 De Nederlandse identiteit	495
11.8 Het belang van patriottisme	507
11.9 Natie- en burgerschapsvorming	511
11.10 Conclusie	517
12 Rechtvaardigheid en gelijkheid	518
12.1 Inleiding	518
12.2 Fundamentele gelijkheid	520
12.3 Wettelijke en politieke gelijkheid	527
12.4 Relationele gelijkheid	532
12.4.1 Wat is relationele gelijkheid	532
12.4.2 De waarde van relationele gelijkheid	535
12.4.3 Conditie van relationele gelijkheid	536
12.4.4 Macht en relationele ongelijkheid	541
12.4.5 Conclusie	548
12.5 Verdelerde gelijkheid I: egalitarisme	549
12.5.1 Gelijke kansen	551
12.5.2 Relatieve gelijkheid	556

12.5.3 Toevalsegalitarisme.....	558
12.6 Verdelerde gelijkheid II: anti-egalitarisme	565
12.6.1 Verdeling naar verdienste.....	566
12.6.2 Het sufficiëntisme.....	570
12.7 Relationale gelijkheid en verdelerde gelijkheid	580
12.8 Conclusie	585
13 Gelijkheid van wat?.....	587
13.1 Inleiding	587
13.2 Verdelingsobjecten	588
13.3 Limietproblemen.....	598
14 Een goed leven voor allen: aanzet tot een politiek programma	609
14.1 Inleiding	609
14.2 Materiële voorwaarden	609
14.3 Sociale voorwaarden.....	618
14.3.1 De betekenis van sociale cohesie	618
14.3.2 Effecten van sociale cohesie.....	620
14.3.3 Sociale cohesie in Nederland.....	625
14.3.4 Beleidsopties.....	627
14.4 Overig bloeigericht beleid	647
14.4.1 Een politiek van autonomie.....	647
14.4.2 Een politiek van psychologische zekerheid.....	653
14.4.3 Een politiek van zingeving	660
Literatuur	677

1 Inleiding

Een goede staat is een staat die goed beleid maakt. Maar wat is goed beleid? Toen premier Rutte in 2018 de dividendbelasting wilde afschaffen was hier nauwelijks steun voor. De kosten – becijferd tot meer dan € 2 miljard euro per jaar – stonden volgens tegenstanders in geen verhouding tot de maatschappelijke opbrengsten. De omstreden maatregel – bovendien in geen enkel verkiezingsprogramma opgenomen – zou vooral een fraai douceurtje zijn voor beleggers. Toen Unilever besloot ondanks de maatregel zijn hoofdkantoor niet naar Nederland te verplaatsen, zagen tegenstanders zich verder bevestigd in hun opvatting dat het beoogde positieve effect op het vestigingsklimaat en de economie te klein was. Premier Rutte ontkwam er vervolgens niet aan op 15 oktober 2019 te besluiten de maatregel in te trekken. Kern van het probleem was dat de verhouding tussen kosten en maatschappelijk nut zoek was, terwijl er betere beleidsalternatieven beschikbaar leken om dezelfde doelen te realiseren. De maatregel zou, kortom, tegen het algemeen belang indruisen.

Een goede staat ziet toe op een doelmatige besteding van middelen voor maatschappelijke doelen. Het maatschappelijk doel van de afschaffing van de dividendbelasting, werkgelegenheid behouden en scheppen, was onomstreden. Goed beleid moet echter niet alleen effectief zijn, maar ook doelmatig. Voor hetzelfde geld moet het meest effectieve beleid worden gekozen, of gegeven een doel, dat beleid wat het minste kost. De *communis opinio* was dat dit niet gold voor deze maatregel.

Goed beleid behelst echter meer dan een maatschappelijke kosten-batenafweging. Het gaat niet alleen om monetaire te waarden zaken in juiste verhoudingen maar ook om eerbiediging van waarden en juiste procedures. Goed beleid begint niet bij goede doelen maar bij een goede waardenbalans.

Waarden verwijzen hier naar waar de staat zich in ultimo op dient te richten; haar normatieve grondslagen. Wat die grondslagen zijn en hoe die uitgewerkt kunnen worden, vormt het onderwerp van dit boek. Deze filosofische vraag vraagt om een zekere abstracte benadering. Wil een politieke filosofie van betekenis zijn, dan dient ze echter niet te abstract – dat wil zeggen ondergespecificeerd – te blijven. Dit boek is geschreven vanuit de overtuiging dat politieke filosofie praktische richtlijnen voor beleid moet kunnen geven en vertaalbaar is naar de praktijk, al is die vertaling meerduidig. Voorbeelden van het laatste zullen we in het laatste hoofdstuk langslopen als we afdalen van filosofische hoogten naar politiek laagland. Het is niet genoeg om te stellen dat vrijheid en gelijkheid de politieke kernwaarden zijn. Vrijheid waartoe? Gelijkheid van wat? Over de betekenis van deze en andere politieke kernbegrippen verschillen de opvattingen sterk. Zo stelt het klassiek liberalisme een negatieve vrijheidsopvatting als richtsnoer voorop, terwijl het socialisme uitgaat van een ruimer, positief vrijheidsbegrip waarbij vrijheid begrepen wordt als het hebben van

(materiële) mogelijkheden. Ook gelijkheid heeft een meer substantiële invulling aan de linkerkant van het politiek spectrum. Bovendien verschillen opvattingen over de relaties tussen en het relatieve belang van waarden.

Morele opvattingen – zo ook over politiek – zijn meer dan voorkeuren of emoties. Over morele kwesties kan een redelijk debat gevoerd worden. Gevoerde politiek-filosofische debatten (vooral maar niet uitsluitend zoals die gevoerd zijn binnen de zogenaamde analytische filosofie) zullen hier hernomen worden, waarbij niet geschuwd wordt om op basis daarvan stellingen te betrekken. Ik kan alleen maar hopen dat de argumenten daarvoor helder voor het voetlicht zijn gebracht. Het is vervolgens aan de lezer te bepalen hoe overtuigend een ingenomen positie is.

Misschien lijkt de stelling dat politiek om waardenrealisatie gaat nogal idealistisch voor wie dagelijks geconfronteerd wordt met het soms duistere en moreel dubieuze machtsspel dat zich op het politieke toneel afspeelt. Als je mensen vraagt waar het in de politiek om gaat, zal een veelgehoord antwoord vermoedelijk dan ook ‘macht’ zijn. Kan politiek wel als een morele praktijk, als een toegepaste ethiek gezien worden? Velen geloven dat politiek gaat om een oneerlijke belangenstrijd waarbij maatschappelijke bovenlagen structureel in het voordeel zijn. Is het politieke niet veeleer de strijd tussen vriend en vijand zoals de 20^e eeuwse jurist Carl Schmitt meende? Deze visie op het politieke heeft onmiskenbaar een zekere geldigheid maar hier wordt ervan uit gegaan dat dit niet het hele verhaal is. De stelling wordt hier betrokken dat politiek noch moreel neutraal kan, noch moet zijn, ook al schemert moraliteit vaak nauwelijks door in de dagelijkse politieke praktijk.

Voordat we een begin maken in ons onderzoek naar de morele grondslagen van de politiek, is het eerst goed duidelijk te hebben waar we het over hebben als we het over ‘politiek’ hebben (paragraaf 1.1). Hoewel in het dagelijks taalgebruik van dit begrip breed gedeelde verwijzingen uitgaan, is er bij nadere (filosofische) beschouwing veel discussie mogelijk over waar de politiek over gaat en wat het eigene, de kern is van de politieke sfeer ten opzichte van andere sferen zoals de moraal en het recht. Hoewel dit boek in hoofdzaak gaat over de normatieve doelen van de staat, valt deze niet samen met het politieke. Er zijn meerdere politieke actoren en bovendien zegt een institutionele definitie nog weinig over het wezen van de politiek.

Politiek dient het algemeen belang. Het is het formele doel en bestaansrecht van de politiek. Was dat niet zo, als bestuurders zich zouden richten op het bevoordelen van bepaalde groepen, is dat misschien in empirische zin nog wel als politiek aan te merken, maar niet meer in wezenlijke zin, namelijk als een project van alle burgers voor alle burgers. Het algemeen belang is echter een onuitgetekende notie die verheldering behoeft. Dit is het onderwerp van paragraaf 1.2. Het algemeen belang drukt zich uit in (politieke) waarden. De betekenis en relaties tussen die waarden vormt het thema van dit boek. In dit inleidend

hoofdstuk willen we vooraf enkele algemene opmerkingen maken over wat waarden zijn en wat waarden politiek maakt (paragraaf 1.3). In paragraaf 1.4. wordt verder kort stilgestaan bij het concept van de staat als de essentiële politieke actor, waarmee we het onderzoeksveld en de bijbehorende kernconcepten afdoende hebben overzien.

1.1 Het concept van het politieke

Waar hebben we het eigenlijk over als we spreken over politiek? Dat is de eerste vraag die we ons moeten stellen als we zoeken naar de beginselen van het politieke. Welke handelingen kunnen we als ‘politiek’ aanmerken? Wat is het domein van het politieke en waar vindt ze haar grens? In het dagelijks taalgebruik verwijst politiek naar het geheel van politieke actoren en processen dat gericht is op bindende besluitvorming over samenlevingen. Gedacht kan worden aan het parlementair proces, toespraken van politici en het geheel van buitenparlementaire handelingen dat politieke besluitvorming probeert te beïnvloeden. Hier zijn we echter niet zozeer geïnteresseerd in de empirische verschijningsvormen van de politiek maar in de filosofische vraag naar het *wezen van het politieke*. Dit onderscheid wordt in de filosofische literatuur wel aangeduid met de termen politiek en het politieke (zie bijvoorbeeld Mouffe, 2005). De empirische politieke wetenschappen houden zich bezig met het eerste, het domein van de reële bestaande *politiek*, terwijl de politieke filosofie zich richt op de essentie van de politiek, *het politieke*.

Waarom zouden we het laatste begrip nader willen bepalen? Eén reden is om het domein van het politieke te kunnen onderscheiden van andere domeinen, zoals het private, ethische, legale en economische domein. Het begrip van het politieke maakt het mogelijk te discussiëren waar de politiek wel en niet over behoort te gaan. Ze brengt de grenzen van de politiek in kaart. Die domeinbepaling stelt ook beperkingen aan de normatieve eindtermen van de politiek die we in het vervolg van dit boek onderzoeken. Een tweede reden om na te denken over het wezen van de politiek is dat we zo meer helderheid krijgen over waar politici zich in ultieme zin op zouden moeten richten. Verschillende filosofen hebben over het wezen van de politiek nagedacht. In deze paragraaf zullen we aan de hand van enkele denkers de belangrijkste opvattingen bespreken.

Stel dat morgen alle vormen van politiek bestuur wegvallen. Het land zou - ook al zou dat waarschijnlijk geleidelijk gaan- in chaos vervallen. Minimaal lijkt het politieke dan ook te gaan over het bewaken en organiseren van de maatschappelijke orde. Nu kan een samenleving meer of minder geordend zijn. In minimale zin komt ordebewaking neer op het tegengaan van onderdrukking en geweld. Dit is de klassiek-liberale visie op het politieke: de bescherming tegen inbreuken op lijf en bezit. Voor liberalen is orde echter een instrumentele waarde, nodig om gelijke individuele vrijheid mogelijk te maken. Dictatoriale regimes zien maatschappelijke orde als doel op zich en legitimeren zichzelf als de noodzakelijk macht die dit – desnoods door gewelddadige repressie en buitenwettelijk optreden - kan bewerkstelligen in een heterogene samenleving. Orde krijgt dan de betekenis van

(afgedwongen) samenhang en eenheid. Voor liberalen is orde bovenal wettelijke orde waarvan naleving alleen in uiterste gevallen met staatsgeweld mag worden afgedwongen. Autoritaire regimes zien orde daarentegen in de eerste plaats als afwezigheid van disruptief verzet tegen de eigen machtspositie die wordt voorgesteld als begin en eindpunt van nationale eenheid.

Veel filosofen vinden deze conceptie van het politieke te beperkt. De politiek is in hun visie het terrein waarop burgers gezamenlijk en op eerlijke wijze besluiten nemen; dat van de collectieve autonomie op basis van democratische principes. Hannah Arendt zag bijvoorbeeld het politieke als een vorm van activiteit die zij handelen noemt. Handelen is volgens Arendt één van de drie fundamentele menselijke activiteiten. Naast handelen onderscheidt Arendt als menselijke activiteit ten eerste arbeid dat gericht is op instandhouding van de levensfuncties en (elementaire) behoeftevoorziening. Anders dan arbeid, is de tweede activiteit, werk, typisch menselijk in de zin dat het gaat om de productie van artifacten met een zekere duurzaamheid. Er valt nog veel meer te zeggen over deze activiteiten maar dat is hier niet van belang. Het is Arendts derde type van activiteit, het handelen, dat ons interesseert. Waar de andere twee activiteiten zich voornamelijk afspelen in de private sfeer, speelt het handelen zich louter af in de publieke sfeer die ook door het handelen zelf wordt geconstitueerd. In de sfeer van het handelen komen mensen samen om als gelijkwaardige personen zaken van algemeen belang te bediscussiëren en regelen. Spreken en handelen moeten hier als onlosmakelijk met elkaar verbonden worden gezien. Een actie is pas een handeling voor zover er een communiceerbare intentie aan ten grondslag en er een actor is die zichzelf als zodanig identificeert en zich kan verantwoorden over de gedane of voorgenomen handeling.

Het handelen is voor Arendt de hoogste soort activiteit. Zij begrijpt de mens vanuit zijn specifieke kwaliteit als een in de wereld handelend wezen. Daartoe rekent Arendt nadrukkelijk ook het politieke handelen als het gezamenlijk en in openheid vormgeven van de wereld. Pas door het handelen wordt de mens werkelijk vrij en vindt het zijn hoogste bestemming. Arendt heeft het volgende vrijheidsbegrip: “Vrij zijn kunnen mensen alleen tegenover elkaar, dus alleen op het terrein van het politieke en het handelen; alleen daar ervaren zij wat vrijheid in positieve zin is, en dat vrijheid meer is dan niet gedwongen worden.” (Arendt, 1959). Deelname aan het politieke proces en het recht van burgers op toegang tot de publieke ruimte is volgens Arendt een belangrijke bron van ‘publiek geluk’. In het handelen manifesteert zich de mens het meest, maar nooit geheel, want de taal kan ons alleen uitdrukken in wat we zijn en niet wie we zijn. Maar ons gedrag laat daar wel veel van zien.

Het handelen en spreken – het laatste ziet Arendt alleen als essentieel voor het handelen en niet voor het arbeiden en werken – vormen samen de enige activiteit die zich rechtstreeks tussen mensen afspeelt waardoor ze ook noodzakelijk is voor sociale vorming. Door te

handelen worden we opnieuw geboren, ontstaat een tweede “nataliteit” in de sociale wereld, namelijk als mens-in-gemeenschap. Mensen voelen zich gedreven tot handelen omdat zij krachtens hun geboorte nieuwkomers en beginners zijn, meent Arendt. De mens is een sociaal wezen en als hij niet handelt, degeneert hij en is hij niet vrij.

De publieke sfeer van het handelen is gebaseerd op pluraliteit. Pluraliteit bestaat door de erkenning van gelijkheid, maar met de erkenning dat niemand ooit echt gelijk is aan de ander, het is dus een samengaan van verschil en gelijkheid. Alleen door een veelheid van perspectieven kan de wereld in al haar rijkdom verschijnen en daarmee ook zijn realiteit en zijn bestendige gemeenschappelijkheid. Uitsluiting leidt dan ook tot vernietiging van het politieke.

Belangrijk is dat voor Arendt het handelen niet op resultaten beoordeeld mag worden, alleen op het procesaspect, omdat men het anders zou reduceren tot de sfeer van het werken. Het handelen, dat voor Arendt dus ook het politieke bevat, heeft dus geen vooropgezet doel; Arendt hanteert een procedurele opvatting van het politieke. Handelingen hebben daarbij in de politiek vaak onvoorspelbare uitkomsten en kunnen ook de publieke sfeer beïnvloeden. Hiermee onderscheidt het handelen zich duidelijk van het arbeiden en het maken dat specifiek en begrensd is. Het politieke bij Arendt is bij uitstek de sfeer die zich richt op wat private en deelbelangen overstijgt. Het gaat er niet in de eerste plaats om regels in te voeren die ieder in staat stellen in behoeften te voorzien (arbeid en werk mogelijk te maken), maar vooral om gezamenlijke projecten vast te stellen.

Het politieke gaat niet alleen om het nuttige, maar ook om wat in gezamenlijkheid als zinvol wordt bevonden zonder dat dit nuttig is voor iets anders. Kunstbeleid zou zonder meer deel uitmaken van Arendts ideale politiek. Politiek gaat zeker ook over praktische besluiten maar ze mag niet ontaarden in enkel ‘bestuur’. Wezenlijk aan de politiek is het vermogen tot collectieve autonomie die voorbij gaat aan deelbelangen. Niettemin grenst Arendt het politieke duidelijk af van de contemplatieve sfeer. Het handelen is deel van de *vita activa* en mag niet opgaan in de *vita contemplativa*, het beschouwende leven dat zich richt naar het transcendente. Die neiging heeft filosofen eerder hun steun doen uitspreken voor de tirannie. Politiek is areligieus en profaan, een menselijke onderneming die geen behoefte heeft aan transcendente beginselen. Haar immanente beginselen zijn vrijheid en pluriformiteit. Telkens benadrukt Arendt weer het open karakter van het politieke. Zij waarschuwt voor reducties van het politieke tot bijvoorbeeld het economische of het louter handhaven van de openbare orde. Wat Arendts conceptie ook duidelijk maakt is dat het politieke zich niet beperkt tot parlement en regering maar zich overal afspeelt waar burgers bijeen zijn, al dan niet in een formeel politieke functie, om over zaken van algemeen belang te spreken gericht op toekomstige acties ter realisatie daarvan. Iedere burger is een politieke actor.

Arendts conceptie van het politiek is redelijk conventioneel. Meer radicale denkers menen dat Arendts conceptie al te makkelijk uitgaat van de status quo, terwijl deze juist verworpen moet worden. Politiek gaat volgens deze denkers om gelijke belangenrealisatie; het wezen van de politiek is een strijd om gelijkheid. De natuurtoestand is er een van ongelijkheid en onderdrukking en het is de taak van politieke actoren die op te heffen. Arendts democratiemodel gaat daarbij niet ver genoeg aangezien zij de maatschappelijke ordening die ongelijkheid genereert niet radicaal ter discussie stelt. Wat nodig is, is een radicale reconfiguratie van maatschappelijke verhoudingen en structuren.

Deze onconventionele opvatting vinden we bijvoorbeeld bij de Franse filosoof Jacques Rancière (maar evengoed bij veel andere Franse politieke denkers uit de 20^e eeuw). Voor Rancière is politiek wat hij ‘dissensus’ noemt. Met deze term verwijst Rancière naar wat hij beschouwt als het wezenlijke tekort van de reële politiek, namelijk de uitsluiting van groepen van wie de stemmen niet doorklinken in het politiek discours. De politiek als geheel van instituties en actoren, de reël bestaande politiek, is voor Rancière slechts een schijnpolitiek omdat ze niet wezenlijk democratisch en egalitair is. Het wezen van de politiek, dat waar de politiek om zou moeten gaan, is het realiseren van radicale gelijkheid. Hiermee wordt de ware politieke handeling een revolutionaire daad die de oppressieve orde moet ondermijnen. Volgens Rancière is het huidige, westerse politiek systeem inherent uitsluitend en kan het door haar gesteunde kapitalisme alleen functioneren door uitsluiting. Wezenlijke politiek is bij Rancière zodoende een zeldzaam verschijnsel: “Politics only occurs, [...] when these [police order] mechanisms are stopped in their tracks by the effect of a presupposition that is totally foreign to them yet without which none of them could ultimately function: the presupposition of the equality of anyone and everyone.” (Rancière, 2004: 17).

Volgens Rancière is er pas sprake van politieke gelijkheid als ieder een gelijke kans heeft om gehoord te worden. De Sloveense filosoof Žižek neemt een soortgelijke positie in. De liberaal-kapitalistische orde bekrachtigt in woord gelijkwaardigheid en gelijke vrijheid maar sluit sommige groepen uit van dat ideaal. Ware politiek is dan de strijd om de werkelijke voltooiing van die hooggestemde idealen voor allen waarmee de innerlijke tegenstrijdigheid (of de schijnheiligheid) van het systeem wordt opgeheven. Authentiek politiek handelen is dan partij kiezen voor de uitgesloten (de werklozen, de rechtelozen, de illegalen), die het symptoom van het kapitalistisch systeem representeren, oftewel haar constitutieve, noodzakelijke tekort, wat niet in de orde past maar haar wel mogelijk maakt. Het politieke “accepteert tegelijkertijd het antagonistische karakter van de samenleving (er bestaat geen neutraal standpunt, strijd is bepalend), en spreekt tegelijk in naam van de universele emancipatie” (Žižek: 1998: 58).¹ Ook de Belgisch-Franse filosofe Chantal Mouffe keert zich

¹ Omdat volgens Žižek radicale gelijkheid alleen mogelijk is onder een nieuwe vorm van communisme, betekent ware politiek voor hem het overkomen van het kapitalisme dat de samenleving altijd hiërarchisch ordent en echte gelijkwaardigheid onmogelijk maakt. Terecht is Žižek wel verweten dat hij geen levensvatbare vorm van communisme heeft geschetst als alternatief voor het kapitalisme dat hij omver wenst te werpen. Žižek maakt daar

tegen het idee dat het politieke gaat over het realiseren van collectieve overeenstemming over zaken van algemeen belang. Haar ‘agonistische’ opvatting van het politieke is evenwel minder radicaal in de zin dat deze verbonden is met de bestaande orde van parlementaire democratie, terwijl voor Rancière en Žižek het politieke gelegen is in een interruptie of omverwerping van bestaande ordes.

Mouffe verzet zich tegen wat zij het ‘postpolitieke visioen’ noemt dat streeft naar consensus via dialoog. Daarmee staat zij op hetzelfde standpunt als Rancière die het consensusstreven ziet als een poging reële politieke conflicten te verhelen door ze tot technische en onderhandelbare problemen te reduceren. Het postpolitieke leidt echter niet tot verzoening maar roept antagonismen te voorschijn die zij juist in haar volle lading miskent. Ook dreigt het postpolitieke het politieke te laten opgaan in het morele. Niet links en rechts zijn meer de tegenstellingen maar de strijd gaat tussen ‘goed’ en ‘kwaad’.

Het politieke is voor Mouffe de dimensie van antagonismen die constitutief zijn voor menselijke samenlevingen. De politiek is “het geheel van praktijken en instellingen (...) waardoor een orde wordt gecreëerd die de menselijke coexistentie organiseert in de context van een door het politieke bepaalde conflictualiteit.”(2005: 16). Veel verschijningsvormen van het politiek liberalisme ontkennen volgens Mouffe nu juist in de regel het onuitroeibare karakter van het antagonisme.

Mouffe baseert zich op de vriend-vijand tegenstelling als definitie van het politieke, afkomstig van de Duitse jurist Carl Schmitt. Democratie gaat er niet om het ‘wij/zij’ te boven te komen maar over ‘de specifieke wijze waarop deze wordt gevestigd’ (2005: 21). De boodschap is dat iedere identiteit begint met een uitgesproken differentie. Dit wil nog niet zeggen dat wat niet tot het eigene behoort daarmee de vijand is, maar wel dat er reële tegenstellingen zijn tussen wij en zij. Waar het om zou moeten gaan is het antagonisme te boven te komen door het agonisme: “het agonisme is een wij/zij relatie waarin de conflicterende partijen de legitimiteit van hun opponenten erkennen, ook al zien ze in dat er voor hun conflict geen rationele oplossing bestaat. Ze zijn ‘tegenstanders’, geen vijanden” (2005: 27). Het voordeel van een bepaling van het politieke als confrontatie tussen wij en zij, tussen wij en de ander, is dat ze zich hiermee onderscheidt van andere domeinen, zoals het economische en het ethische. Deze bepaling vestigt zich door dit onderscheid door haar eigen criteria. Bij Schmitt heeft het politieke onderscheid vriend/vijand alleen een formele betekenis zonder substantiële inhoud. Wie de vijand is en wel en niet tot ‘ons’ behoort is situationeel gebonden. Schmitt (2005:37) merkt hierover op:

niet om en zegt dat de revolutionaire politieke handeling het nemen van risico veronderstelt, een stap in de onzekerheid, zoals Lenin deed toen hij de revolutie begon ook al was Rusland daar volgens de leer van Marx nog niet aan toe.

“Every religious, moral, economic, or ethical antithesis transforms into a political one it is sufficiently strong to group human beings effectively according to friend and enemy. A religious community which wages war against members of other religious communities or engages in other wars is already more than a religious community; it is a political entity.”

Sommigen menen dat de islam – in haar politieke verschijningsvorm - en haar aanhangers de vijand zijn omdat deze zich keren tegen westerse kernwaarden. Voor Schmitt waren radicaal linkse, anarchistische krachten de voornaamste vijand. In ieder geval ontleent het politieke haar energie aan maatschappelijke, morele en religieuze antithesen en vindt ze daarin haar substantie. De intensivering van onderscheidingen, de vorming van vijandbeelden vindt vaak plaats om politiek opportunistische redenen, waarbij grif gebruik wordt gemaakt van retorische en polemische middelen (*polemos*), aldus Schmitt. Niettemin zijn de conflicten reëel; ze worden alleen uitvergroot door de belanghebbende partijen, ook dat behoort tot het wezen van de politiek. Het woord maakt de macht. De wij/zij tegenstelling vraagt om een oplossing die bij Schmitt door een soevereine macht geboden moet worden die desnoods de wet kan negeren. De soeverein wil de tegenstelling niet opheffen in een verzoening, integendeel, hij wil het Wij ten koste van het Zij versterken. Zonder ultieme beslismacht, zonder de onderkenning van de politiek als beschermer van het Wij wordt zij volgens Schmitt niets dan “a revocable service for individuals and their free associations” (2005: 45).

Zoals gezegd is Mouffe niet geporteerd van Schmitts soevereiniteitspolitiek maar neemt zij wel de vriend/vijand distinctie over als typerend voor het politieke. Ook haar agonisme moet niets hebben van het postpolitieke model dat alle problemen niet-ideologisch maar bestuurlijk-pragmatisch denkt op te kunnen lossen en gelooft in een toekomst van almaar groeiende kosmopolitische diversiteit. De traditionele politiek (critici spreken van ‘het partijkartel’²) wil telkens depolitiseren en veeleer ‘managen’. Mouffe onderkent verschillende bezwaren tegen een dergelijke postpolitiek: (i) ze weet burgers niet te mobiliseren omdat politieke verschillen te klein worden (wat bijvoorbeeld tot uitdrukking komt in dalende opkomstcijfers); (ii) ze biedt geen identiteitspolitiek.

Ten aanzien van het eerste punt (i) valt waar te nemen dat verschillen tussen partijen steeds kleiner zijn geworden (zeker in coalitielanden), partijen die in wisselende samenstellingen de macht blijven bezetten en ‘er onderling wel uitkomen’. Allengs wordt het volk hierdoor apathischer. Partijen proberen kiezers niet meer te winnen op wezenlijk onderscheidende voorstellen maar steeds meer door ‘spinning’ en oppervlakkige campagnes wat de afkeer van de politiek verder vergroot. Kartel of consensuspolitiek baart zo mede het populisme. Mensen zoeken een alternatief voor de verstikkende consensus van het midden. Er is verzet tegen de elite die het goed met zichzelf voor elkaar heeft. Populisten maken wél gebruik van de vriend-vijand tegenstelling. De reactie van de postpolitiek op deze ontwikkeling is er niet

² De term is gelanceerd door de politicologen Richard Katz en Peter Mair in 1995.

zelden een van demonisering. Zo kunnen ze hun eigen wij versterken en de tegenstander als een onechte, moreel verwerpelijke politieke tegenstander voorstellen. “Mensen werden ertoe gebracht zich bijzonder goed en rechtschapen te voelen enkel door deel te nemen aan de veroordeling van de ‘kwade machten’. Het midden wist zo hartstochten te mobiliseren door gebruikmaking van fascistische methoden”, aldus Mouffe (82) Politieke correctheid wordt dan nog een van de weinige manieren om aan de eigen middelmatigheid te ontsnappen en een vorm van heroïsme te ontdekken. Dit alles betekent de moralisering van het politiek debat van beide kanten uit.

Mouffe kapittelt de postpolitiek ook over haar miskenning van de behoefte aan een identiteit (ii). Ze meent dat identiteiten mensen helpen ervaringen zin te verlenen en vertrouwen te geven. Genot is een belangrijk bestanddeel van collectieve identiteiten, gestructureerd rondom fantasieën. Haat ontstaat wanneer een andere groep (natie) als een bedreiging van het eigen genot, onze manier van leven, wordt gezien. De les is dan dat de behoefte aan collectivistische identificaties constitutief is voor de menselijke bestaanswijze en de meeste liberalen gaan daaraan voorbij. Identiteit is wel een thema maar dan alleen gericht op minderheden, niet op die van de meerderheid. Dat thema wordt alleen door populistische en conservatieve partijen opgepikt die juist buiten het machtscentrum worden gehouden door de postpolitieke partijen. De postpolitiek is, zo luidt het verwijt van Mouffe, te rationalistisch. Hierdoor blijven hartstochten verstoken van een democratische uitlaatklep en wordt pluralisme belemmerd. Mouffe stelt niet dat er helemaal geen consensus (publieke rede) nodig of mogelijk is, maar alleen over de democratische constitutieve instituties en de ethisch-politieke grondwaarden- vrijheid en gelijkheid. Maar de nadere invulling daarvan zal op dissensus moeten rekenen en dat is niet verkeerd.

Overeenkomsten en verschillen

Niettegenstaande de verschillen hebben de concepties van de vier besproken auteurs ook gemeenschappelijke punten. In alle opvattingen van het politieke wordt een gedeelde publieke ruimte voorondersteld. Deze ruimte manifesteert zich in formele politieke organen als het parlement maar ook in bijvoorbeeld burgerfora en inspraakavonden waarbij burgers en politici met elkaar in gesprek gaan. Verschil van opvatting bestaat over de duur van die sfeer. Voor Rancière kan deze alleen maar de vorm aannemen van een tijdelijke inbreuk in de bestaande orde, of als een reconstitutie daarvan, waarbij het egalitair tekort voortdurend dreigt terug te keren. Rancières conceptie is radicaal omdat deze breekt met wat gewoonlijk tot het politieke veld wordt gerekend. Bovendien lijkt Rancière geen mogelijkheid te zien voor een democratische institutionalisering van zijn radicale gelijkheidsideaal. De spanning en het tekort tussen het politieke en de politiek is bij hem onophefbaar. Hiermee komt het politieke op afstand te staan. Rancière concipieert niet zozeer het wezen van de politiek als wel een altijd wijkend ideaal. Maar politiek gaat niet alleen over radicale handelingen, maar ook over dagelijks bestuur. Die erkenning vinden we wel bij Arendt en Mouffe. Zij gaan

beide uit van een denken waarin het politieke betrekking heeft op conflicten en geschillen die in globale zin binnen de vigerende liberaal-democratische ordes hun beslechting kunnen vinden.

Niet ieder geschil of conflict is politiek van aard. Een collectief geschil ontstaat in aanleg – intra of extraparlamenteair - als er volgens tenminste één groep burgers nood is aan wijziging of instelling van institutionele praktijken. In een goed functionerende vertegenwoordigende democratie signaleren volksvertegenwoordigers breed gesteunde claims doordat er contact is tussen kiezers en vertegenwoordigers. Om ook als *politiek geschil* aangemerkt te worden, is het nodig dat door politici wordt vastgesteld dat het geschil ook daadwerkelijk politiek van aard is. Dit is de eerste fase van een politiek besluitvormingsproces: het al dan niet verheffen van een maatschappelijk geschil tot een politiek geschil door beantwoording van de vraag of sprake is van een rol voor de overheid (en wetgeving).

Tegengestelde economische belangen tussen marktpartijen zijn niet politiek, conflicten over de verdeling van taken tussen privépersonen of economische actoren vaak evenmin. In de praktijk gaat politiek vaak over bestuurlijke kwesties zoals het oplossen van praktische problemen waarbij alleen de hoe vraag aan de orde is, kwesties die in principe een superieure oplossing kennen. Een geschil is echter pas wezenlijk politiek als dit teruggaat op een ‘diepe’ confrontatie tussen fundamentele waarden. Perifere politiek houdt zich bezig met het concretiseren van daarvan afgeleide doelen en het optimaliseren van effectiviteit en doelmatigheid. Kernpolitiek draait om de vraag wat willen we mogelijk maken en houden als samenleving voor iedereen.

Voor Arendt is het politieke een vorm van handelen, een activiteit die zij scheidt van de sfeer van arbeiden en werken. Dit verklaart waarom Arendt meent dat de politiek zich niet op die sferen moet richten en waarom anti-discriminatiewetgeving op de arbeidsmarkt niet nodig is: het betreft de private sfeer van het werken waar burgers onderling zaken praktisch regelen en waar het politieke zich niet mee moet bemoeien. In die sferen moet (negatieve) vrijheid geborgd zijn. Politiek moet gaan over de realisatie van gedeelde belangen, niet om beslechting van economische belangen tussen private partijen. Arendts begrip van het politieke lijkt zich hiermee te weinig gelegen te liggen aan de nadelige effecten van scheve machtsverhoudingen op het individueel welzijn. Ze heeft meer oog voor politiek als de geboorte van iets nieuws en minder voor politiek als bescherming van individuele belangen. Ook is bij Arendt de sfeer van het politieke nogal omvangrijk. Alle communale projecten van burgers kunnen ertoe gerekend worden. Hiermee waaiert het begrip van het politieke bij haar ver uit en verdwijnt uit zicht dat politiek (a) tot voor allen afdwingbare besluiten leidt terwijl bij sommige communale projecten uittreding uit het collectief dwang kan voorkomen; (b) politiek een strekking heeft die een *hele* erkende politieke gemeenschap raakt, niet alleen verbonden van vrijwillige samenwerking, maar alle leden van een gemeente, provincie of land.

Ook bij Mouffe zijn de grenzen van het politieke niet duidelijk afgetekend. Haar theorie verlaat zich op Carl Schmitt, die politiek zag als de relatie tussen vriend en vijand, met dat verschil dat ze diens externalistisch perspectief naar binnen keert en deze tegenstelling (ook) richt op de verhouding tussen ingezetenen die antagonistisch tegenover elkaar staan in hun opvattingen. Het wezen van het politieke heeft bij Mouffe dus ook een radicaal karakter, namelijk de strijd over diepe, onverenigbare conflicten. Maar gaat politiek niet ook over het vinden van democratische oplossingen?

Het politieke en andere sferen

Een concept van het politieke moet ook duidelijk maken waarin het politieke zich onderscheidt van andere sferen en domeinen. Zo mag het politieke niet te reduceren zijn tot de juridische sfeer. Politiek gaat niet over wetten maken en uitvoeren. Een wet is alleen een instrument om politieke doelen te realiseren. Het juridische botst dan geregeld met het politieke als de wet en haar duiders anders denken over de toekomst dan beleidsmakers. Beleidsmakers die beleid baseren op (internationale) regels, stellen zich apolitiek op.

Een andere vraag is hoe het politieke zich tot de sfeer van het morele verhoudt. In de machiavellistische traditie wordt het politieke strikt onderscheiden van het morele. Politiek gaat om macht en realisatie en behoud daarvan vereist een amorele of zelfs immorele opstelling. In deze tijd zien we dit machiavellistische idee bijvoorbeeld terug in vormen van internationale *Realpolitik* waarbij economische belangen voorgaan op mensenrechten. Ook Trumps 'America First' is een typische machtspolitiek. Niettemin is ook Realpolitik moreel geladen. Het machtsstreven dient dan echter een ruimtelijk gesitueerd moreel doel, namelijk het nationaal welzijn (Realpolitici stellen het politieke voor als een zero sum game met verliezers en winnaars zodat een politieke moraal geen universeel karakter kan hebben). Macht is echter een politiek middel en valt als zodanig niet samen met het politieke. Bovendien is het politieke juist gericht op het overkomen van de natuurtoestand waar brute macht het bepalende element is tussen sociale groepen die elkaar bestrijden. Het politieke is veeleer de sfeer van domestificatie van de macht- die hooguit in uiterlijke vorm van geweld verschilt. Politiek bestaat om orde te scheppen door op democratische wijze invulling te geven aan de idee van rechtvaardigheid en het algemeen belang. Concepties van het goede informeren politieke subjecten bij de vorming van politieke opvattingen. Vrijheid, gelijkheid en verbinding gerealiseerd in collectieve projecten verheffen samenlevingen boven de natuurtoestand van spontane ordening.

Niettemin is het politieke ook niet te reduceren tot het morele domein. Zij is geen toegepaste ethiek zoals voormalig VVD leider Frits Bolkestein eens beweerde. De politieke moraal vraagt om begrenzing anders dreigt zij totalitair te worden. Individuen dienen veel vrijheid te krijgen om zelf hun conceptie van het goede leven na te streven, zonder dat de politiek daarin treedt. Een andere beperking is dat een politieke moraal uit dient te gaan van ethisch

individualisme, dat wil zeggen dat haar wetten ultiem gericht zijn op het goede voor het individu. Dit individualisme dient daarbij universeel te zijn om te voorkomen dat sommige groepen individuen moreel bevoordeeld worden. Zo moet voorkomen worden dat politici het individu ondergeschikt maken aan en als middel zien tot het dienen van staatsdoelen. Aanvullend mag verlangd worden dat politieke concepties van het goede redelijk zijn, dat wil zeggen onderbouwd, op een democratische wijze gevormd en niet overtuigend verwerpbaar. Als het politieke gaat om de bepaling van het algemeen belang, kan zij niet anders dan liberaal zijn, dat wil zeggen moreel begrensd. Over waar die grenzen precies moeten liggen, bestaat onder liberalen evenwel veel discussie. Veel liberale denkers menen dat de politiek zo veel mogelijk moreel neutraal moet zijn en geen controversiële moraal meer mag opleggen; hooguit mogen politici zich daardoor persoonlijk laten inspireren. De vraag is echter in hoeverre deze gewenste neutraliteit mogelijk is. Politieke geschillen zijn zelden amoreel en de politiek zou wel heel erg uitdunnen (en ondemocratisch worden) als alleen moreel niet-controversiële regels kunnen worden ingevoerd. Critici van de idee van de neutrale overheid stellen daarbij dat wij als burgers ons niet kunnen ontdoen van de moraal of daar vanuit een neutrale, onafhankelijke positie over kunnen oordelen. Zoals de filosoof Michael Walzer stelde leven wij in een morele wereld. De ‘dunne’, procedurele begrippen die liberalen hanteren om neutraal over politiek te spreken zoals algemene principes van rechtvaardigheid zijn ingebed in een ‘dikke’ moraliteit en als zodanig ook moreel geladen. De moraal in de politiek is aldus onontkoombaar. Op de verhouding tussen politiek en moraal zal in het vervolg van dit boek nog diepgaand worden ingegaan.

Een laatste noodzakelijke grens/plaatsbepaling is die van het politieke in relatie tot het sociale of de samenleving. Hierover heeft de politieke filosoof Ernesto Laclau (1990) interessante dingen geschreven. Het sociale of de samenleving is inherent incompleet volgens Laclau. De complete constitutie van de samenleving is volgens hem onmogelijk omdat de identiteit van ieder systeem verwijzen moet naar iets buiten gelegens dat tegelijk voorwaarde is van die identiteit en haar complete sluiting en zelfidentiteit onmogelijk maakt. Laclau volgt hier het poststructuralisme van auteurs als Derrida die hebben gewezen op de onmogelijkheid van de eigenstandige fixatie van betekenissen omdat iedere betekenisinhoud afhankelijk is van uitsluiting van andere mogelijke betekenissen. Dit taalkundig argument wordt door Laclau toegepast op het sociale, waarmee dit een discursief karakter krijgt. De onmogelijkheid, dit gebrek aan grondslag van het sociale, is volgens Laclau geenszins problematisch maar juist productief, vanwege een dubbele beweging van fixatie/defixatie: “When we have the social defined in this sense as something which creates meaning but which makes closure impossible, I tended to speak of ‘the social’ instead of ‘society’ (Laclau, 1990: 146)

Maatschappelijke antagonismen maken contingentie duidelijk, brengen kansen aan het licht en zetten beweging in gang. Contingentie verwijst hier niet naar toeval maar naar het feit dat condities niet afgeleid kunnen worden van een interne logica of rationaliteit van een

voorafgaand systeem. Dit spel of deze strijd van fixatie/defixatie dat zowel een totale openheid als geslotenheid van de sociale werkelijkheid voorkomt, ziet Laclau als het politieke *par excellence*. Laclau benadrukt dat hoewel sociale eenheid een onmogelijkheid is, het denkbeeld van het totale niet verdwijnt. Ieder discours is een poging om het veld van discursiviteit te beheersen, een centrum te bouwen en interpretaties te vestigen. Totaliteit verdwijnt niet en het sociale is paradoxaal genoeg zowel onmogelijk als noodzakelijk.

Het politieke nu kan het sociale opheffen door politisering van het sociale; dit doet zich voor bij totalitaire regimes die het contingente willen vernietigen en alles willen aansturen en onderwerpen aan politieke doelen. Een totaal gebrek van het politieke als macht over het sociale betekent daarentegen oneindige sociale reproductie zonder kans op verandering. Volgens Laclau is het sociale door en door verzadigd door de politiek. Laclau spreekt van ‘gesedimenteerde sociale praktijken’:

“The way I am presenting the argument is that we live in a world of sedimented social practices. The moment of reactivation consists not in going to an original founding moment, as in Husserl, but to an original contingent decision through which the social was instituted. This moment of the institution of the social through contingent decisions is what I call ‘the political’.” (1990: 146)

Voor Laclau is het politieke “the moment of the antagonism where the undecidable nature of the alternatives and their resolution through power relations becomes fully visible“ (Laclau: 1990: 35). Anders gezegd: het politieke is bij Laclau de contingente beslissing die oorspronkelijk het sociale vormde. Aan sociale praktijken liggen dus politieke besluiten ten grondslag. Het politieke omvat aldus zowel de (nooit stabiele) fixatie van het sociale als de reactivering van de contingente aard van sociale instituties. Sedimentatie ontstaat als het contingente, historisch ontstaan van instituties in de vergetelheid raakt en mogelijke alternatieven naar de achtergrond verdwijnen, waardoor vigerende instituties als een normale, objectieve werkelijkheid worden gezien. Het politieke leeft dan heimelijk voort in min of meer gefixeerde betekenissen. Deze kunnen door ‘contra-hegemoniale’ bewegingen gecontesteerd worden. Reactivering van de ‘sociale sedimenten’ is waar politiek begint. Hier sluit Laclaus analyse aan bij die van Mouffe. De dimensie van het antagonisme als wezenskenmerk van het politieke verwijst naar het gegeven dat sociale praktijken ook anders kunnen zijn omdat hun betekenissen niet vastliggen. Deze worden in de poststructuralistische theorie van Laclau en Mouffe geconstitueerd door de ketens van betekenissen waarin deze opgenomen worden en die bepalen wat in- en uitgesloten wordt in sociale instituties. Een (sociaal) systeem heeft betekenis nodig, betekenis veronderstelt differentie en differentie impliceert antagonisme. Politiek is dan in essentie een discursieve strijd om betekenis. Het politieke heeft dus bij zowel Laclau als Mouffe geen inhoudelijke bepaling zoals emancipatie of een andere eindtoestand; beide benadrukken het belang van het voorkomen van discursieve sluiting, het levend houden van de agonistische strijd.

Waar liberalen het politieke voorstellen als een subsector van het sociale of de samenleving, benadrukt Laclau ‘the primacy of the political over the social’. Sterker: als het antagonisme dé politieke categorie is en antagonisme noodzakelijk is voor de (tijdelijke) stabilisatie van betekenis, is dan niet alle betekenis in de kern politiek van aard? Laclau lijkt dit inderdaad zo te zien. Schijnbaar onpolitieke handelingen zoals een concertbezoek en het bezorgen van post zijn volgens Laclau wel degelijk politiek, alleen is de politieke oorsprong van die praktijken vergeten. Die kan echter altijd gereactiveerd worden –door het herleven van het antagonisme- zoals bij een staking van de post. Een andere reden waar Laclau op hint dat het politieke primeert over het sociale is dat sociale relaties altijd machtsrelaties zijn. Iedere constructie van een sociale identiteit is een act van machtsuitoefening. Vervolgens stelt Laclau dat de politieke ontologie een ‘ontology of power’ is, waarbij de lege plaats van de grond van het sociale tijdelijk en gedeeltelijk bezet wordt. De schijnbare objectiviteit van sociale relaties is een resultaat van in essentie ongegronde besluiten voor specifieke modi van sociale ordes, besluiten die voortkomen uit antagonistische machtsconflicten die een organische ontwikkeling van de samenleving onmogelijk maken. Iedere sociale constitutie is bij Laclau zo een (gewelddadig) resultaat van machtspleging. Dat dit contingente, uitsluitende karakter aan het zicht wordt onttrokken, komt omdat de oorspronkelijke vestigingsact vergeten is en de gevestigde hegemonie ‘lege betekenisnaars’ als rechtvaardigheid op een wijze invullen die breed sociaal geaccepteerd wordt. Maar er is geen inhoud die noodzakelijk correspondeert met de term rechtvaardigheid, die ons dan ook niet objectief kan wijzen wat juist is. Sociale relaties en identiteiten zijn uiteindelijk machtsrelaties wiens schijnbare objectiviteit gebaseerd is op ongegronde besluiten die een rechtvaardiging menen te ontleen aan God, de natuur, tradities of morele ideeën. Bij Laclau komt telkens terug dat de onto-logische structuur van de sociale orde inherent repressief van karakter is.

Hoe moeten we Laclaus theorie beoordelen? De stelling dat het politieke alomtegenwoordig is lijkt overdreven. Het sociale wordt gereguleerd of gestuurd door het politieke (door wetten, financiering) maar daarmee zijn sociale praktijken en sociale handelingen nog niet zelf inherent politiek. Dat het politieke onlosmakelijk verbonden is met centraal territoir gezegd, komt in Laclaus typering onterecht niet terug. Zijn conflictmodel op de samenleving is verder niet realistisch. Volgens Laclau verkeren sociale groepen onvermijdelijk en noodzakelijk in een conflict met elkaar. Ik verschil niet alleen van de Ander; ik word door die Ander ontkend (“The antagonizing force denies my identity in the strictest sense of the term”, 1990: 18). Nergens weet Laclau dit uitgangspunt goed te onderbouwen. Ik kan niet zijn wie ik ben door mezelf nader te bepalen en die bepaling gebeurt door contingente factoren die bovendien buiten mijn invloed staan. Een geliefde Ander komt bij toeval in mijn leven maar constitueert mij van buiten waarbij deze niet mijn vrijheid insnoert, maar juist vervult. Van conflict of identiteitsontkenning is hier geen sprake. Bovendien is niet iedere keuze die ik maak per implicatie een afwijzing van die van jou (Norris, 2006: 117-118).

Ook is Laclaus theorie van het politieke ondergespecificeerd. Politieke besluiten hebben bij Laclau geen grond, ze zijn contingent en ‘leeg’. We zijn ‘absolute kiezers’; structuren wijzen ons niet de weg en in die openheid moeten we zelf positie nemen. Maar die openheid is altijd begrensd. We verkeren in een ‘gestructureerde onbeslisbaarheid’ volgens Laclau. Deze openheid is bij Laclau echter nog altijd zeer vergaand. Aan de hand van Wittgenstein wil hij laten zien dat maatschappelijke regels oneindig veel keuzes openlaten. Tegelijk moet een politieke keuze bij hem een radicale daad zijn met transformatieve inhoud die een sociale constellatie wil doorbreken. Zo’n daad ‘uit het niets’ vergelijkt hij met een daad van gekte. Maar is dat wel een juiste typering? Zijn vertoog is erg abstract – hij spreekt over een dialectiek tussen noodzakelijkheid en contingentie – waardoor hij niet duidelijk maakt hoe politieke keuzes, ook radicale, afhangen van eerdere relaties, normatieve kaders en creatieve reacties op nieuwe ontwikkelingen. Voor Laclau zijn individuen vrij omdat ze een gebrekkige identiteit hebben, een kruispunt van structurerende krachten die geen eenduidig richting wijzen zagezegd, die door zelfbepaling kan worden overwonnen wat mogelijk is door processen van identificatie, zoals door een politieke committing. Politiek wordt dan identiteitspolitiek, de vrijheid die identiteiten aan te nemen die we kiezen. Niets in Laclaus theorie maakt duidelijk wat hier waardevol aan is en hoe we kunnen bepalen welke keuzes daarvoor zorgen. Zo blijft zijn politieke filosofie letterlijk leeg, voluntaristisch en abstract.

De conclusie moet luiden dat Laclaus benadering het politieke niet onderscheidend maakt. In zijn visie is het hele samenleven ten diepste politiek omdat de ontologie van de samenleving politiek – dat wil zeggen conflictueus - is. Onmiskkenbaar doordringt de politiek ook de meest persoonlijke sfeer (jeugdzorg, huwelijksrecht) en stelt ze door regulering grenzen aan wat binnen de sociale orde vermag, maar dat maakt nog niet dat ze daarmee samenvalt. Sociale ordes worden bepaald door de concreetheid van relaties en de drijvende waarden die daartoe motiveren. De sfeer van de economie wordt bijvoorbeeld bepaald door het winstmotief, terwijl de persoonlijke sfeer geconstitueerd wordt door waarden als intimiteit, liefde en zorg. Het is essentieel die waarden te beschermen tegen al te veel politisering. Niet alles is politiek of zou dat moeten zijn.

Conclusie

Uit bovenstaande bespreking komt naar voren dat het nog niet eenvoudig is een sluitende bepaling van het wezen van de politiek vast te leggen. Ook kwam naar voren dat het politieke zowel vanuit een sectoraal als aspectperspectief te benaderen is (Tromp, 2002). In het eerste geval wordt het politieke gesitueerd op een bepaald maatschappelijk terrein, te onderscheiden van andere terreinen als het sociale of de samenleving, of het privé-domein. we hebben geconcludeerd dat het politieke een zekere autonomie behoudt ten opzichte van andere sociale praktijken, maar daar niet van ‘afgegrensd’ is. Zij is doorheen de hele samenleving vergaand werkzaam en wordt door alle sferen hierbinnen beïnvloed. Omwille van de duidelijkheid zou ervoor gekozen kunnen worden het politieke institutioneel op te

vatten, zoals door dit gelijk te stellen aan het zijn en handelen van formele instituties als staat, regering of parlement en mogelijk in bredere zin ook politieke lobbygroepen en politieke partijen. Het nadeel van zo'n definitie is dat ze de vormende krachten in de maatschappij miskent die de politiek bepalen. Politiek speelt zich in belangrijke mate ook buitenparlementair af: in burgerbewegingen en demonstraties bijvoorbeeld. Een institutionele benadering beperkt zich verder tot de latere fasen van politieke processen, zoals de besluitvorming over de toekenning van middelen en voorzieningen. Maar politiek begint al met agendavorming, met de strijd om een geschil politiek te eleveren, met vorming van machtsblokken om iets voor elkaar te krijgen; processen die buiten formele instituties omgaan. Een institutionele definitie schiet duidelijk tekort. We dienen zodoende te zoeken naar het eigene van het politieke waarbij dit niet institutioneel of sectoraal ingevuld wordt. Een aspectbenadering – die een soort handelen of gedrag als typerend neemt - zoals die van Arendt is een alternatief, alleen bij Arendt lijkt het politieke dan weer te ruimhartig bepaald. Politiek is meer dan actieve burgerbetrokkenheid gericht op gemeenschapsdoelen. Bij Arendts handelingsdefinitie verdwijnt het belang van politieke uitkomsten die op autoritaire wijze geldig zijn voor een héle samenleving uit het zicht. We zouden het politieke inderdaad als een vorm van handelen kunnen zien, maar dan gericht op het op dwingende wijze invloed uitoefenen op de (lokale, regionale, nationale, internationale) samenleving als geheel. Politieke actoren streven direct dan wel indirect naar beslissingen die van op een gezaghebbende wijze op de samenleving van invloed zijn.

Mouffe en radicale denkers als Rancière menen terecht dat hierbij niet het vinden van overeenstemming essentieel is, maar wel de strijd om de maatschappelijke beïnvloeding die slechts mogelijk haar bestemming vindt in een (tijdelijk) compromis. In de politiek gaat het bovendien om maatschappelijke geschillen die groot en intens genoeg zijn dat ze niet oplosbaar blijken binnen de legale orde of door mediatie tussen partijen in de samenleving. Er is sprake van een zekere diepte in geschillen. Lang niet alle politieke kwesties kennen 'antagonistische diepte'; over lagere regelgeving wordt bijvoorbeeld doorgaans politiek besloten zonder noemenswaardige strijd. Over veel kwesties zijn geen fundamentele tegenstellingen tussen partijen, alleen over hoeveel en welke middelen worden ingezet. Politiek gaat ook om het oplossen van concrete problemen met technische maatregelen. In dergelijke gevallen neemt ze dan meer de vorm van 'openbaar bestuur' aan. Ook dat is politiek maar niet het wezen van de politiek, het politieke waar het ons om gaat. Dat is slechts aan de orde waar tegenstellingen een hoge intensiteit bereiken en burgers zoals Schmitt en Mouffe aangeven tot vriend en vijand (beter: tegenstander) jegens elkaar worden.

Zijn er ook nog inhoudelijke vereisten aan de inzet bij het politiek handelen? Het is mogelijk je een samenleving voor te stellen waar politici alleen opkomen voor de etnische meerderheid en weinig of niets doet voor minderheden. Er is dan wel sprake van politiek bestuur en organisatie, maar niet in normatieve zin. Specifiek beleid voor groepen is alleen legitiem om gelijke mogelijkheden te bewerkstelligen, om met andere woorden het algemeen

belang te vervolmaken. Een lobbyclub die de regering wil beïnvloeden, bedrijft geen politiek, net zomin als politici die hun geldschietters willen bedienen.

Het algemeen belang is een ‘open term’. Deze openheid vormt de aanleiding voor politieke strijd. Die strijd is niet alleen voorbehouden aan politici maar aan alle actoren die het algemeen belang als inzet van handelen hebben. Tentatief gaat het bovenstaande overziend het politieke dan om *de niet-gewelddadige poging tot de dwingende realisatie van (diep) conflicterende ideeën van algemeen belang voor de (leden van een) samenleving*.

Een ambtenaar handelt nog niet politiek omdat hij werkt aan het algemeen belang. Een columnist handelt wel politiek als hij probeert toekomstig stemgedrag van lezers te beïnvloeden. De vreedzame strijd om de bezetting van de open plaats van het algemeen belang is bepalend. Politiek in eigenlijke zin gaat daarbij niet om technische kwesties waarbij het ‘dat’ al onderschreven is en alleen het ‘hoe’ nog resteert; politiek die gaat om het vinden van acceptabele evenwichten is evenzeer een afgeleide. Waarachtig politiek handelen is ook meer dan getuigenis afleggen of het plegen van een verzetsdaad; ze vraagt georganiseerd, beredeneerd handelen gericht op alternatieven. Stenen gooiende anarchisten handelen apolitiek. Radicaal linkse denkers benadrukken sterk dat het politieke erom gaat de stilte, het verschil en het ambivalente tot gelding te brengen en open te laten. Maar dat gaat voorbij aan het wezenlijke moment van positiebepaling. Politiek is meer dan openbreking en openlating.

Politiek gaat om strijd in ruime zin. Ze wordt niet alleen gevoerd in directe oppositie met tegenstanders maar omvat ook voorbereidende handelingen (campagne voeren). Coalitievorming is slechts een tijdelijk middel om de strijd om macht beter te voeren. Het compromis, laat staan de consensus, is zoals nu schijnbaar wel gedacht wordt door veel politici, niet het doel van het politieke maar slechts een mogelijke en tijdelijke uitkomst van politieke strijd die altijd doorzet. Hetzelfde geldt voor politieke besluiten.

Dit neemt niet weg dat de inzet in het politiek domein het bindend besluit is. Politiek vindt alleen plaats in contexten waar door minstens één partij behoefte is aan een nieuw bindend besluit: om al dan niet een toestand te veranderen, of als er overeenstemming is over dat dit gewenst is over welk soort veranderingen. Een bindend besluit moet autoritair zijn, dat wil zeggen het opleggend politiek orgaan (de staat) dient als institutie algemeen gezag en erkenning te genieten.³ Politiek gezag dient er ook voor te zorgen dat van besluiten dwingende macht uitgaat, waarbij sancties bestaan op niet naleving. Zonder dwangmaatregelen dreigt immers het geschil dat bezworen diende te worden (wat iets anders is dan het bereiken van verzoening) voort te bestaan met alle risico's van wanorde van dien.

³ Toen PVV fractievoorzitter Geert Wilders in 2015 sprak van een nepparlement, doelde hij niet op de institutie maar op de toenmalige leden die in zijn ogen niet goed het volk, of althans de meerderheidsopvattingen daarbinnen, verdedigt: een essentieel verschil.

Wanneer samenwerking het resultaat is van conflictvermijding of intrinsieke machtslust van aspirant bestuurders die hiervoor hun idealen opzij schuiven, wordt het politieke verzaakt. Het veld van het politieke versterkt daarentegen wanneer de maatschappelijke antagonismen vollediger en beter gearticuleerd worden in het politiek handelen. Waarachtige politiek legt maatschappelijke tegenstellingen en waardeconflicten bloot.

Het politieke is verder zelfbegrenzend anders wordt ze totalitair en daarmee slechts in uiterlijk-formeel-bestuurlijke zin politiek. Het algemeen belang waartoe zij zich verhoudt, veronderstelt immers dat ieder een ruime zone van private autonomie toekomt. Zonder die ruimte kan het algemeen belang niet duidelijk worden aangezien dit vrije individuen vooronderstelt die daar authentiek invulling aan kunnen geven. Tegelijk is het ook het algemeen belang en de culturele reflectie die zijn concreet neerwerpt afhankelijk van het soort samenleving die grenzen stelt aan de verdeling van individuele vrijheden die iedere verabsolutering van specifieke vrijheidsrechten uitsluit. Inperking van die vrijheden kan ook alleen vanuit het algemeen belang.

De orde van het politieke kan gegeven deze definitie verarmen en verrijken. Ze verrijkt naarmate redenen en ideeën meer en beter recht doen aan ieders belangen en deze meer doordringen tot de politieke agenda. Eerlijkheid, dat wil zeggen juiste 'throughput' procedures (waarop we nog terug zullen komen) die de strijdende partijen moeten volgen, zorgen eveneens voor verdere verrijking. Immers, zonder regulering is er ongegronde macht en minder strijd.

Vormen van reële politiek die het politieke als diep conflict miskennen zijn door Rancière (2004) als volgt onderscheiden. Politiek verwordt tot *archipolitek* als de politiek onderworpen wordt aan een eenduidige politiek-morele grondslag waarin het conflict bevroren is. De samenleving wordt dan ingericht naar een model van het goede. *Ultrapolitek* ontstaat door radicalisering van archipolitek waarbij tegenstanders vernietigd worden. In dezelfde categorie past *metapolitek* waarbij de reële politiek wordt voorgesteld als ideologische verdwazing en valse verschijning van de sociale werkelijkheid die door wetenschap en rede moet worden weggenomen (het wetenschappelijk marxisme).

Bij *Parapolitek* is het politieke ook verdwenen waardoor er alleen competitie in plaats van diep conflict is. Macht in plaats van ideeën zijn leidend. Politiek moet slechts voor ordening en stabiliteit zorgen. *Postpolitek* (we kunnen ook spreken van 'bestuur') is waar het liberalisme zich volgens Mouffe aan schuldig maakt: de ontkenning van het politieke als de ruimte van het antagonisme. De samenleving wordt voorgesteld als in potentie conflictvrij en het streven is conflicten op te lossen, zoals door depolitisering.

1.2 Het algemeen belang

In de vorige paragraaf is het politieke bepaald als strijd om de bepaling van het algemeen belang. Maar wat bedoelen we hiermee? De Engelse term ‘common good’ is wat dat betreft duidelijker: het gedeeld goede. Hiermee is echter ook nog weinig gezegd want wat is dan dat gedeeld goede?

Is het algemeen belang een gegeven dat gezocht kan worden door reflectie en empirisch onderzoek, bijvoorbeeld naar wat zorgt voor menselijke bloei, of is ze een construct, de (wisselende) uitkomst van een eerlijk democratisch proces als uitdrukking van collectieve voorkeuren? Of het laatste tot een consensus opvatting leidt, is evenwel nog maar de vraag. In een pluriforme samenleving hebben individuen zodanig uiteenlopende visies dat het wellicht niet reëel is te verwachten dat in onderlinge confrontatie consensus over de betekenis van algemeen belang mogelijk is. Iedere bepaling van het algemeen belang wordt dan hooguit een tijdelijk compromis - als uitdrukking van de belangen van de machtigste partijen - dat altijd vormen van uitsluiting met zich meebrengt. In deze visie gaat het in de politiek niet om bestendige, algemene principes. Het politieke kan niet gereduceerd worden tot normatieve kwesties of ahistorische beginselen. Deze bieden te weinig richting voor bestaande sociale uitdagingen. Sluga (2014) bijvoorbeeld erkent dat het in de politiek gaat om het zoeken naar gemeenschap en gedeelde waarden, maar hierbij is een bescheiden opstelling geboden die recht doet aan de gesitueerdheid van het denken en van collectieve kwesties. Auteurs als Sluga zijn somber over iedere vorm van beginselenpolitiek en zien meer in een pragmatische ‘diagnostische benadering’ die aangrijpt bij gegeven kwesties. Oordelen zijn altijd contextueel en persoonsgebonden wat afleiding van algemene beginselen moeilijk maakt. Algemene termen zoals gelijkheid en vrijheid vereisen bovendien nadere invulling en zijn daarmee altijd betwistbaar en verre van zelfevident. Sluga betwijfelt ook het nut van algemene politieke beginselen zo die al vast te stellen zijn. De politieke praktijk en de sociale werkelijkheid zouden te veranderlijk en complex zijn voor toepassing daarvan. Een algemene regel of theorie doet geen recht aan specifieke omstandigheden waarin vaak vele waarden in het geding zijn. Regels zijn ofwel zo abstract dat ze niet praktisch bruikbaar zijn ofwel zo specifiek dat ze te star zijn. Kennelijk ziet Sluga geen tussenweg. Noch ziet hij in dat een ‘ideale theorie’ wel degelijk richting kan bieden doordat ze kwesties kan verhelderen, zoals een map kan helpen om van A naar B te komen. Beginselen schrijven meestal niet een concrete oplossing voor maar wijzen wel in een richting, kunnen opties reduceren en vraagstukken verduidelijken. Zeker in moreel onzekere situaties is het behulpzaam om terug te kunnen grijpen op algemenere oordelen en visies. Veel politieke kwesties worden dan ook met verwijzing naar algemene morele visies en theorieën verdedigd. Een vraagstuk als euthanasie wordt verdedigd met verwijzing naar algemene waarden als zelfbeschikking, leven en zorg.

Hoewel de betekenis van dit concept zich niet duidelijk aftekent, is wel helder dat ze staat tegenover private en deelbelangen. Ze staat voor het algemeen goede of wat door ieder redelijk persoon als van belang voor een goed leven kan worden beschouwd. Met het algemeen belang wordt het natuurlijke pre-politieke leven (*zoè*) tot het politiek goede leven (*bios*) ‘verheven’. In de politiek wordt het ‘naakte’ leven aldus voortdurend op noodzakelijk dwingende wijze gereguleerd en gedereguleerd in steeds wisselende verhoudingen van bezetting en terugtrekking. Politiek is zo zoals denkers als Foucault en Agamben benadrukten voortdurend biopolitiek: beheersing van het menselijk lichaam in de ruime zin des woords. Iedere politiek wil de mens toegang bieden tot de goede levensvorm door haar rechten en plichten toe te wijzen. Onvermijdelijk sluit ze hiermee ook een potentieel aan alternatieve levensvormen af. Het algemeen belang is daarmee inherent instabiel en contesteerbaar. Veel filosofen zijn terughoudend om het algemeen belang als concept – vanwege de controverses die zich daarbij aandienen – inhoudelijk te bepalen. Zij menen dat een abstracte definiëring te verkiezen valt, zodat het algemeen belang een onafhankelijke oriëntatie is, waarbij de invulling ‘open’ blijft en daarmee een zaak van politieke gemeenschappen. Beerbohm en Davis (2018) stellen bijvoorbeeld een formulering voor die distributief neutraal, moreel onpartijdig en toch bruikbaar is en stellen op grond daarvan dat iets in het algemeen belang is als er redenen zijn om collectief te handelen om dat tot stand te brengen. Afzonderlijke individuen kunnen daarbij misschien *ex ante* geen redenen hebben X tot stand te brengen maar in een proces van deliberatie inzien dat redenen van anderen om dat wel te doen waardevol genoeg zijn om toch X te realiseren ook al ontbreekt persoonlijk voordeel. Het voordeel van deze benadering is dat ze toelaat dat individuen onpersoonlijke waarden nastreven. Het maakt hierbij overigens verschil of iets goed tot stand komt door private, onafhankelijke keuzes of door gezamenlijke inzet. Een gemeenschap is in morele zin in gebreke als haar leden zich niet bekommeren om het algemeen belang zelfs al leiden private prikkels tot een gelijke realisatie van algemene belangen. Alle opvattingen over het algemeen belang delen de idee dat dit om zichzelf moet worden nagestreefd en dat niet alleen het einddoel telt; het is ook een zaak van een algemene wil.

In een voetnoot geven Beerbohm en Davis aan dat hun idee om alle handelingen waarbij we reden hebben om die gezamenlijk uit te voeren als deel van het algemeen belang te zien, soms contra-intuïtief kan zijn. Ze geven als voorbeeld een frisdrankbedrijf dat iedere Amerikaanse burger een groot geldbedrag geeft als iedereen een blikje frisdrank koopt. Het algemeen belang lijkt hier te verschijnen als een verzameling van individuele private goederen, in plaats van één algemeen goed. De auteurs accepteren dit en zien dit voorbeeld niet als een bezwaar tegen hun theorie. Niettemin is het twijfelachtig of het hier nu echt om een algemeen belang gaat. In het gewone gebruik van deze term wordt immers verwezen naar gedeelde belangen die een morele waarde hebben die morele verplichtingen met zich mee brengt. Een conceptie van het algemeen belang vereist normaal gesproken van burgers dat deze bijdragen aan het behoud van daarmee verbonden voorzieningen. Dit betekent dat

we de belangen van medeburgers voorrang geven boven onze eigen private belangen en verlangens. Het is de vraag of de actie van het frisdrankbedrijf daarvoor zwaarwegend genoeg is. Daarbij komt dat de benadering van Beerbohm en Davis erg onbepaald is, zij het met opzet. Laten we toch kijken of een verdere bepaling mogelijk is, temeer de auteurs deze niet op voorhand als strijdig zien met hun meer abstracte benadering.

Het algemeen belang kan gelijk gesteld worden met het algemeen goede (voor een gemeenschap), zoals in het engelse *common good* beter tot uitdrukking komt. Ze is dan een verzamelnaam voor zaken waar leden van een gemeenschap een gedeelde waarde aan hechten omdat ze er (in)direct belang bij hebben, of als dit niet zo is (zoals bijvoorbeeld in het geval van kunstmusea) het bestaan daarvan toch waarderen en bereid zijn dit te steunen. Deze voorzieningen kunnen de natuurlijke omgeving betreffen (schone lucht) of menselijke constructies (onderwijs en gezondheidszorg, sociale instituties, etc.).

Is het algemeen belang alleen datgene wat bijdraagt aan *ieders* welzijn? Maar dan is niet duidelijk waarom er bijvoorbeeld nog geïnvesteerd zou moeten worden in hogere kunsten en ruimtevaart. Een mogelijke reactie is dat ieder wel degelijk belang heeft bij het ervaren van kunst maar dat niet ieder dit belang voor hem of haarzelf inziet en onderkent. Het is dan een taak van de overheid om burgers de waarde van kunst te laten inzien door bijvoorbeeld het stimuleren van museumbezoek. Investerings in de ruimtevaart zouden als algemeen belang kunnen worden aangemerkt omdat dit bijdraagt aan gevoelens van trots op en identificatie met de natie. Ook al hebben alleen sommige wetenschappers direct profijt van ruimtevaartprojecten voor het realiseren van persoonlijke doelen; de hele natie profiteert van het prestige en het nationaal aanzien. Bovendien levert het werkgelegenheid op en dat is een algemeen belang. Deze redenering zal niet iedereen overtuigen. Er zullen altijd mensen zijn die ruimtevaart geldverspilling vinden omdat ze menen dat er betere bestedingsdoelen zijn.

Een andere vraag is of het algemeen belang ook voor ieder in even grote mate van betekenis moet zijn. Neem onderwijs, een naar het schijnt niet controversieel algemeen belang. Sommigen hebben genoeg aan 10 jaar onderwijs, anderen hebben belang bij 17 jaar. Het volgen van hoger vervolgonderwijs is echter niet alleen een privaat belang. Zonder hoger onderwijs zouden er geen (goede) artsen of advocaten zijn bijvoorbeeld. Het algemeen belang verwijst zodoende ook naar zaken waar men indirect voordeel van heeft wat rechtvaardigt dat sommige individuen meer financieel profijt hebben van de staat.

Maar misschien klopt de aanname niet dat zaken van algemeen belang voor iedereen voordeel moeten opleveren. Het algemeen belang verschijnt dan als algemene waarden op een zeker abstractieniveau waarvan sommige maar niet alle instanties ook persoonlijk van waarde zijn. Ik kan de waarde van ruimtevaart en hoge kunsten in algemene zin inzien en bereid zijn daaraan mee te betalen, zonder daar zelf plezier of ander voordeel aan te ontfemen. Ik kan de waarde van ruimtevaart misschien onderschrijven omdat ze een vorm van

wetenschap en kennisverwerving is, waarden die ook voor mij belangrijk zijn, hoewel in deze vorm niet. Niet iedereen hecht waarde aan klassieke muziek, maar nagenoeg niemand zou het niet uitmaken om in een wereld zonder muziek te leven. Kennisvermeerdering is in het algemeen voor ieder goed, hoewel kennisvermeerdering door ruimtevaart dat slechts voor enkelen is.

Het zou een misverstand zijn het algemeen belang te verwarren met publieke goederen. De laatste categorie heeft een beperktere, economische betekenis. Het gaat hier om goederen die non-exclusief en non-rivaliserend zijn, dat wil zeggen goederen die vrij toegankelijk zijn en waarbij het gebruik door het ene individu niet ten koste gaat van de gebruiksmogelijkheden voor andere individuen. Publieke goederen kunnen alleen door georganiseerde, collectieve actie op het hoogste niveau van een gemeenschap (de staat) tot stand komen. Private goederen zijn het tegenovergestelde van publieke goederen en komen op markten tot stand, nochtans kunnen ze voorbeelden van het algemeen goed zijn, net als publieke goederen. De staat heeft niet de taak om private goederen tot stand te brengen, maar wel om te zorgen dat ieder het algemeen goed op passende en persoonlijke wijze kan realiseren. Hiervoor is meer nodig dan het voorzien in publieke goederen of zelfs maar semi-publieke goederen (zoals scholen die in principe privatiseerbaar zijn).

Het algemeen goede is evenmin een optelsom van particuliere goederen. Hooguit zijn sommige delen van het algemeen goede individualiseerbaar. Zo kunnen parken geprivatiseerd worden en zijn er private scholen. Maar juist omdat het hier gaat om zaken van algemeen belang is er veel voor te zeggen dit niet te privatiseren aangezien dat de mogelijkheid biedt mensen uit te sluiten van toegang. De vraag naar het algemeen goede is dan óók een vraag naar de morele grenzen van de markt. Van burgers mag verlangd worden dat ze in de woorden van de Franse filosoof Paul Ricoeur streven naar “het goede leven met en voor anderen in rechtvaardige instituties”. Wie tegen het algemeen goed in handelt, ondermijnt daarmee ook de mogelijkheidsvoorwaarden voor de realisatie van het eigen goed.

Naar aanleiding van een door milieuorganisaties aangespannen rechtszaak tegen de komst van de Formule 1 naar Zandvoort, oordeelde de rechtbank dat er “gelet op de statuur van de Dutch Grand Prix en de grote maatschappelijke belangstelling daarvoor, sprake is van een dwingende reden van groot openbaar belang die de verlening van de ontheffing (van milieu eisen, NB) rechtvaardigt.”⁴ Hoewel de rechtbank spreekt van openbaar en niet van algemeen belang, kan men zich afvragen of ‘grote maatschappelijke belangstelling’ en ‘statuur’ ook kenmerken voor het laatste kunnen zijn. Nadelig aan zulke criteria is natuurlijk dat ze nogal vaag zijn. Hoe groot moet die belangstelling zijn, wil je kunnen spreken van een zaak van algemeen belang? En rechtvaardigt dit dan overheidssteun zoals bij de Formule 1? De

⁴ <https://www.ad.nl/binnenland/rechter-wijst-eisen-natuurorganisaties-af-circuit-zandvoort-mag-werkzaamheden-voortzetten~ac9f5d08/>

milieuorganisaties meenden dat de Formule 1 juist tegen het maatschappelijk belang ingaat omdat ze milieuschade met zich meebrengt.

Het algemeen belang is ook een relatieve zaak. Premier Rutte heeft lange tijd de afschaffing van de dividendbelasting voorgesteld als een zaak van algemeen belang. Maar uiteindelijk bleek het voor het kabinet Rutte III moeilijk vol te houden dat de maatschappelijke baten van afschaffing van de dividendbelasting (werkgelegenheid, welvaartsgroei) opwegen tegen de maatschappelijke kosten (in termen van verlies aan alternatieve uitgaven of belastingverlaging). Of een maatregel het algemeen belang dient, hangt ook af van wat ze ten opzichte van alternatieven oplevert en kost. Ook telt in hoeverre ze ten koste gaat van andere zaken van algemeen belang (leidt een investering in de economie niet tot onaanvaardbare milieuschade?).

Wat kunnen we nu, het bovenstaande overziend, stellen over het algemeen belang? In de kern, zoveel is duidelijk, omvat het alles wat ieder individu nodig heeft om een goed bestaan te kunnen hebben (scholing, huisvesting, inkomen, etc.) opdat het politiek goede leven (*bios*) mogelijk wordt. Maar ze heeft ook betrekking op (bijna) algemene indirecte voordelen, waaronder in de zin van het toegang hebben tot bepaalde mogelijkheden. Het is in het algemeen belang dat er hoger onderwijs is, ook voor lager opgeleiden, omdat er zo advocaten en artsen beschikbaar komen. Het is in het algemeen belang dat er voldoende werkgelegenheid is (ook al is het hebben van betaald werk niet voor ieder essentieel voor persoonlijk welzijn), anders zouden primaire zaken van algemeen belang niet meer financierbaar zijn. De autorijder die nooit met het ov gaat, heeft toch belang bij een goed ov stelsel omdat dit een voorwaarde is van de algemene welvaart waar hij ook van profiteert (en omdat zijn geliefden er wel gebruik van maken). Nationale topsport (Formule 1) en ruimtevaartprogramma's zijn lastiger als algemeen belang aan te merken. Het is niet evident dat deze zaken tot algemeen voordeel leiden, hoewel er grote groepen burgers zijn die hier wel genoegen, dan wel gevoelens van trots aan ontleen. We zouden dergelijke controversiële zaken als voorwaardelijk algemeen belang kunnen aanmerken: ze zijn instanties van hogere waarden die voor allen tellen, maar het is politiek onmogelijk die allemaal te realiseren of te verzekeren. Dat vraagt democratische steun; als een meerderheid van de bevolking ze het beschermen waard vindt, zou een staat er in moeten investeren (mits private financiering tekortschiet). Het algemeen belang hoeft lang niet altijd door de overheid zelf gerealiseerd te worden. Veel zaken van algemeen belang komen tot stand in de samenleving of op de markt.

Misschien heeft de katholieke denker Jacques Maritain (cit. in Argandona, 2011) wel de meest treffende beschrijving van de reikwijdte van het algemeen belang gegeven:

- 1) '(t) hat which constitutes the common good of a political society is not only: the collection of public commodities and services – the roads, ports, schools, etc. –

which the organization of common life presupposes; a sound fiscal condition of the state and its military power; the body of just laws, good customs and wise institutions, which provide the nation with its structure; the heritage of its great historical remembrances, its symbols and its glories; its living traditions and cultural treasures.”

- 2) ‘The common good [...] includes also [...] the sum of sociological integration of all the civic conscience, political virtues, and sense of right and liberty, of all the activity, material prosperity and spiritual riches, of unconsciously operative hereditary wisdom, or moral rectitude, justice, friendship, happiness, virtue and heroism in the individual life of its members. For these things all are, in a certain measure, communicable and so revert to each member, helping him to perfect his life of liberty and person. They all constitute the good human life of the multitude.’”
- 3) To the previous two sets of elements we must add the harmonious integration of all these elements into a whole”

1.3 Politieke waarden

Het algemeen belang komt tot stand door de realisatie en bescherming van politieke waarden. Politieke waarden gaan over publieke zaken, de overheid en burgerschap. Een waarde is meer specifiek politiek van aard als ze voldoende trouw is aan de noodzakelijke kenmerken van het politieke domein zoals beschreven in de voorgaande paragrafen. Iedere waardetheorie moet voldoende trouw zijn aan het fenomeen dat ze theoretiseert om daar ook een theorie van te zijn, zo ook een politiek-normatieve theorie (Sleat, 2016). Liefde is bijvoorbeeld geen politieke waarde omdat dit geen rol speelt bij de essentiële, constitutieve kenmerken van het politieke. In een goed functionerende democratie steunen beleidsmakers de politieke waarden die leven onder de bevolking. Burgers hebben politieke waarden als onderdeel van hun persoonlijke waardenpalet. Politieke waarden vallen niet samen met sociale waarden omdat het in de politiek ook gaat om individualiseerbare waarden, zoals persoonlijke autonomie en verantwoordelijk en omdat niet alle sociale waarden politiek beïnvloedbaar zijn.

In de praktijk zijn echter bijna alle aspecten van het leven wel min of meer politiek te beïnvloeden. Veel is niet direct van bovenaf te sturen, zoals solidariteit en sociale cohesie. Toch kan beleid wel degelijk ook deze zaken beïnvloeden. Politici kunnen er voor kiezen bepaalde algemene zaken tot apolitiek verklaren (depolitisering, privatisering). Een voorbeeld zijn culturele gebruiken die dan geen politieke bescherming krijgen en tot gemeenschapszaak worden verklaard. Sociale waarden worden dan feitelijke politieke waarden als zij door de staat beschermd en bevorderd worden door regels en wetten.

Politieke waarden kunnen zowel betrekking hebben op een gemeenschap (sociale cohesie), een systeem (democratie) en op het individu/de burger (gezondheid). Gezondheid als essentieel onderdeel van menselijk welzijn is iets wat aan een individu toebehoort maar

rekenen we toch tot de politieke waarden omdat (a) dit van belang is voor alle mensen en in die zin ook een gemeenschapswaarde is; (b) er externe effecten zijn. Een samenleving waarin veel leden ongezond zijn, schaadt ook gezonde leden.

Politieke waarden zijn niet los te zien van iemands persoonlijke waarden. Iemand die het milieu erg belangrijk vindt zal zorg hiervoor zowel van zichzelf als de politiek verlangen. Samenloop gaat echter niet altijd op. Iemand kan persoonlijk veel belang hechten aan vrije tijd maar nochtans geen voorstander zijn van een afgedwongen kortere werkweek. Politieke waarden gaan over het soort samenleving dat men wil. In een liberale visie blijft er tussen het persoonlijke en het publieke een gepaste afstand bestaan.

Wat zijn concreet de politieke waarden? Alvorens op deze vraag in te gaan is het eerst goed hier het onderscheid tussen instrumentele en fundamentele waarden in het oog te houden. Een probleem is dat veel politici focusen op intermediaire doelen in plaats van ultieme doelen die een expressie zijn van fundamentele waarden. Zo verwarren ze middelen met doelen. Voorbeelden zijn pleidooien voor het terugdringen van flexcontracten, verlaging van belastingen, meer inkomensherverdeling, de tekortreductiedoelstelling opgelegd door de EU en de eeuwige roep om minder marktwerking dan wel meer overheid. In al deze gevallen is er weinig aandacht voor de achterliggende, fundamentele doelen en worden deze opties als goed of niet goed in zichzelf voorgesteld. Efficiënte besteding van publieke middelen is van groot belang maar lijkt soms een doel op zich te zijn, in plaats van dat er een open discussie wordt gevoerd over de minimale kwaliteitseisen die aan publieke voorzieningen worden gesteld. Bezuinigingen worden maar al te vaak taakstellingen waarbij de discussie over kwaliteit en inhoud vermeden of gedepolitiseerd wordt.

In de filosofie wordt betwist of er uiteindelijk één of meer fundamentele waarden zijn. De monistische positie is dat er één ultieme waarde moet zijn, zoals bijvoorbeeld geluk. Aanhangers van deze these menen dat als er meerdere fundamentele waarden zijn dit niet goed te verklaren valt. Alles zou uiteindelijk herleidbaar moeten zijn tot hét goede; het idee van een meervoudig goede is volgens hen niet begrijpelijk. Maar dit overtuigt nauwelijks. Waarom zouden alle waarden tot een enkele waarde herleidbaar moeten zijn? De monist moet verder ontkennen dat sommige zaken die we als waardevol beschouwen dat niet zijn voor zover niet duidelijk is dat deze bijdragen aan de ultieme waarde. Kennis is bijvoorbeeld niet altijd nuttig of leidt niet altijd (direct) tot geluk, en in die gevallen is ze dan ook waardeloos, zo moet de monist stellen. Het waardepluralisme verklaart ook beter waarom we vaak spanningen ervaren tussen keuzes waarbij verschillende waarden betrokken zijn, alhoewel ook een monist dit kan verklaren uit de onzekerheid over welke optie het meeste geluk oplevert. Toch lijkt dat niet altijd mogelijk. De spanning tussen meer efficiency of meer rechtvaardigheid bij vraagstukken over economische herverdeling is bijvoorbeeld niet te reduceren tot een vraagstuk over welke optie het meeste geluk oplevert.

Er is wel geopperd dat geluk de ultieme waarde is omdat alles wat we waardevol vinden zou moeten bijdragen aan meer geluk of welbevinden. Maar dat iets geluk oplevert wil nog niet zeggen dat geluk het ultieme bestaansrecht van datgene is. Evengoed kan het ook als slechts een effect beschouwd worden. Bovendien zijn er waarden die niet (altijd) voor geluk zorgen. Literatuur en kunst kunnen verontrusten in plaats van een positief gevoel geven. Geluk is meer een graadmeter van in hoeverre we er in slagen persoonlijke bloei te realiseren en ze kan aanwijzingen geven om doelen te verleggen, maar ze is niet altijd een doel of ultieme waarde, noch doorslaggevend als indicatie voor wat ons te doen staat.

Als het waardemonisme wordt afgewezen, dient de vraag zich aan welke fundamentele politieke waarden er dan zijn en hoe die zich tot elkaar verhouden. Een interessante discussie hierover deed zich voor tussen Honneth en Rancière (2017). Volgens de laatste is gelijkheid de primaire politieke waarde. Kunnen individuen vrij zijn maar toch niet rechtvaardig behandeld worden, vraagt Rancière zich af. In ieder geval is niet alleen de uitkomst of eindsituatie van een individuele toestand van belang maar ook hoe deze tot stand is gekomen. Wat boeren in de 16e eeuw vroegen was niet afschaffing van het feodale stelsel maar een einde aan willekeurige behandeling, stelt Rancière. Ze eisten rechtszekerheid en eerlijke behandeling binnen het heersend politiek-symbolisch raamwerk. Dit was een strijd voor meer zekerheid uit naam van de gelijke status die alle mensen als kinderen van God toekomt. Mogelijk heeft Rancière gelijk maar misschien wilden die boeren uiteindelijk wel een einde aan het feodale stelsel maar werd dat zo onrealistisch bevonden dat dit niet de directe inzet van strijd was. Dat gelijkheid primeert, komt voort uit Rancières opvatting van het politieke die in paragraaf 1.1 besproken is. Niet compromis of consensus zijn de inzet van het politieke in eigenlijke zin maar “een oorspronkelijke configuratie van de wereld” (2017: 42), die alle stemmen en belangen insluit en het gebruikelijk discours en bijbehorende reproductieve praktijken doorbreekt. Ieder (geestelijk gezond) mens is in staat tot politieke beïnvloeding en dient die kans even goed te krijgen en evenredig invloed uit te kunnen oefenen op de politiek.

Honneth miskent niet het belang van sociale inclusie maar meent toch dat vrijheid fundamenteeler is als politieke waarde: “everything that can be said about the demand for social equality only makes sense in relation to individual freedom” (2017: 58). Gelijkheid kan niet het leidende doel zijn van politieke actie want dan lost politiek op in sociale herstelmechanismen wat weer problematisch lijkt voor radicale politiek, zo werpt Honneth tegen. Uiteindelijk is de politiek er voor het individu door deze bij te staan bij het realiseren van een goed of minstens fatsoenlijk leven (Rancière wijst overigens Honneths perfectionistische vrijheidsbegrip af omdat dit contraversieel zou zijn). Alle politieke ordes moeten een idee hebben van wie wel en niet ingesloten wordt, maar er is ten diepste geen verwijzing nodig naar een idee van gelijkheid, aldus Honneth. Eenmaal tot die orde toegelaten, geldt als politiek *summum bonum* de vrijheid tot een goed leven voor allen.

Mogelijk zijn alle politieke waarden uiteindelijk reduceerbaar tot combinaties van vrijheid (in zowel positieve als negatieve zin) en gelijkheid. We zouden deze twee waarden dan als politieke metawaarden kunnen zien die nadere substantiëring en betekenisinhoud behoeven. Zowel de socialist als de liberaal wil uiteindelijk gelijkheid en vrijheid maar ze geven aan die begrippen een hele andere inhoud.

Houdbaarheid in ruime zin kan ook als metawaarde beschouwd worden, aangezien dit verwijst naar behoud van waarden door de tijd. Deze waarde heeft zowel betrekking op stabiliteit van natuur en klimaat (duurzaamheid) als op financiële houdbaarheid, de mogelijkheid om beleidsdoelen ook in de toekomst voor iedereen te blijven realiseren zonder het opgeven van andere belangrijke voorzieningen en waarden. Houdbaarheid is geen zelfstandige waarde; ze krijgt betekenis door koppeling aan andere waarden maar dit geldt algemeen voor fundamentele politieke waarden.

Volgens Forst (2012) is er nog een fundamentele waarde dan vrijheid en gelijkheid, namelijk die van rechtvaardigheid die bepaalt welke vrijheden en vormen van gelijkheid legitiem zijn. Voor Forst is rechtvaardigheid de diepste politieke waarde omdat ze staat voor de redelijke begronding van alle politieke besluiten. Ze staat tegenover willekeur en illegitimieme, dat wil zeggen onredelijke macht die gebaseerd is op voor sommige groepen onaanvaardbare uitgangspunten. Rechtvaardigheid gaat vooraf aan gelijkheidskwesties, over de vraag of ieder genoeg heeft. Dat X genoeg heeft, is niet voldoende; ook moet vastgesteld zijn dat anderen geen misbruik hebben gemaakt van X. Bovendien miskent dit ‘genoeg argument’ wat essentieel is aan een rechtvaardige politiek, namelijk het voorkomen van willekeur of dominantie. Het laatste vereist dat in principe iedere burger een wat hij noemt ‘recht op rechtvaardiging’ en politieke participatie heeft. Mensen zijn meer dan alleen ontvangers, ze zijn ook actieve actoren. Rechtvaardigheid gaat erom mensen in staat te stellen hun politieke toekomst mede te bepalen. Alle waarden vereisen interpretatie en interpretatie vereist redelijke rechtvaardiging.

Rechtvaardigheid zoals door Forst begrepen komt neer op het tegengaan van spontane ordening -die hij als willekeur ziet- door (centrale) regulering. Maar politiek is niet alleen regulering, ze is ook juist bescherming tegen regulering. In liberale samenlevingen is persoonlijke vrijheid, ook die tot sociale interactie, een groot goed. Een samenleving waarin de staat dat al te zeer reguleert, is het einde van de liberale democratie. Als rechtvaardigheid het tegendeel van willekeur zou zijn, dan zou het rechtvaardig zijn als een meerderheid op procedureel juiste wijze besluit tot het afschaffen van essentiële individuele vrijheden.

Rechtvaardigheid is zowel een proces als uitkomstwaarde; een toestand kan wel of niet rechtvaardig zijn, maar dit hangt af van de ontstaansgeschiedenis van die toestand. Om rechtvaardig te zijn, hoeft die niet noodzakelijk door centraal gecoördineerd handelen tot stand te zijn gekomen. In de politiek wordt niet zomaar gestreefd naar gelijkheid en vrijheid

maar naar gerechtvaardigde gelijkheid en vrijheid. In die zin is rechtvaardigheid prioritair. Als proceswaarde is ze intern aan het politiek proces. Proceswaarden zijn van betekenis voor het realiseren van eerlijke en effectieve uitkomsten. Proceswaarden gaan over wat goed governance heet, waarden als efficiency, effectiviteit, transparantie, inclusiviteit, responsiviteit, redelijkheid, waarheid, stabiliteit en verantwoording.

Rechtvaardigheid brengt het algemene met het individuele in relatie. Een samenleving kan bijvoorbeeld algemene goederen als onderwijs, gezondheidszorg, een publieke omroep, eigendomsrechten, etc. hebben maar het is ook van belang dat geregeld is dat ieder daar toegang toe heeft in die mate die ieder toekomt (zoals naar behoefte of verdienste). Rechtvaardigheid kan ontleed worden naar verschillende soorten, maar betekent in algemene zin dat ieder individu krijgt wat hem toekomt. Dit kan gaan om (individueel toekenbare) hulpbronnen, vrijheden en opties (verdelende rechtvaardigheid), straf en beloning (retributieve rechtvaardigheid) en correcte behandeling door anderen (commutatieve of relationele rechtvaardigheid). Rechtvaardigheid is een ruimer begrip dan gelijkheid, aangezien het eerste redenen kan geven dat een zekere ongelijkheid te prefereren valt.

Liberalen menen dat persoonlijke vrijheid eveneens een politieke metawaarde is. Maar ook deze waarde is herleidbaar tot rechtvaardigheid mits op de juiste wijze begrepen. Een samenleving is rechtvaardig als ze recht doet aan ieder individu, dus ook aan diens belangen en die omvatten diens vrijheid en mogelijkheid tot autonomie.

In ruimere zin echter kan het algemeen belang natuurlijk ook verwijzen naar rechtvaardigheid als de (juiste toepassing van) principes daarvan. Dan wordt dit laatste concept evenwel wel een heel brede paraplueterm. Beter lijkt het het algemeen belang op te vatten als de inhoud van het goede, terwijl het concept van rechtvaardigheid gaat over de verdeling en toegankelijkheid daarvan. Het algemeen belang valt verder uiteen in vele belangen (waarden) die zich tot elkaar moeten verhouden. Principes van rechtvaardigheid kunnen helpen daarbij een (rang)ordering aan te brengen als schaarse middelen het onmogelijk maken alle algemene belangen te realiseren. Het verdient om deze redenen de voorkeur beide termen niet tot elkaar te reduceren.

1.4 De staat

Het veld van het politieke omvat veel meer dan de staat en haar handelen maar zij is wel de belangrijkste politieke actor in moderne samenlevingen. Een filosofische beschouwing van het politieke kan dan ook niet voorbij gaan aan de vraag wat de wezenlijke kenmerken van de staat zijn. Dunleavy (2012: 793) geeft een treffende beschrijving van de staat als “een verzameling georganiseerde instituties” (...) “werkzaam in een gegeven ruimtelijk territorium” wiens sociaal geaccepteerde functie het is om “collectief bindende besluiten te definiëren en bekrachtigen over de leden van de samenleving.” De staat heerst over een bepaalde

samenleving waarbinnen ook een ‘publieke sfeer’ aanwezig is die ruimte biedt voor discussie, identiteitsformatie en ideologische strijd over publieke aangelegenheden.

Andere typische kenmerken van de staat zijn haar geweldsmonopolie, haar vermogen te bepalen wie wel en niet toegang heeft tot de samenleving en haar vermogen tot sturing van een ondersteunende en uitvoerende bureaucratie die onder meer belastingen int.

In de moderne tijd wordt de (civiele) samenleving onderscheiden van de staat als geheel van politieke actoren en instituties. In de premoderne (klassieke) tijd werd dit onderscheid nog niet gemaakt en viel de samenleving als geheel samen met de politieke gemeenschap (uitgezonderd bepaalde groepen zoals slaven en vrouwen). Deze voorgestelde scheiding is echter vooral conceptueel en legalistisch van aard. De civiele samenleving is ook een toneel van politieke activiteit en vormt de activiteiten van politieke partijen en staatsinstituties. De scheiding tussen staat en samenleving is vooral gelegen in de eerbiediging van een grote mate van persoonlijke vrijheid van ingezetenen. Een opvatting van de staat als directief, centralistisch machtsorgaan doet geen recht aan de vele sociale groepen die de keuzes van moderne staten beïnvloeden en bepalend zijn voor haar effectiviteit. Veeleer is de staat een dominante actor in een breed politiek krachtennetwerk. Door processen als internationalisering, privatisering, deregulering en decentralisatie is die positie bovendien de laatste decennia aanmerkelijk verzwakt. Quasi autonome organisaties in het politiek netwerk stellen daarbij niet alleen (materiële) grenzen aan de handelingsruimte van de moderne staat, maar dragen ook bij aan de vervaging van haar grenzen. Deze organisaties opereren niet alleen als dienstbare uitvoerders maar ook als politiek sturend en medebepalend.

Soevereiniteit van staten blijft niettemin geborgd en wordt enerzijds bepaald door haar alleenmacht politieke besluiten te nemen over een samenleving en anderzijds door de officiële erkenning door (een meerderheid van) andere staten. Staten legitimeerden zich in vroeger tijden meestal als vertegenwoordiger van goddelijk gezag. In deze tijd ontlenen zij haar gezag aan instemming door een overgrote meerderheid van de bevolking in wiens naam zij regeert en opereert.

Vaak wordt de staat geïdentificeerd met alleen de nationale regering en de organen die haar ten dienste staan. Er wordt dan van overheid gesproken als ook lagere publieke besluitvormende organen zoals gemeenten worden meegerekend. De regering bestaat uit de groep personen die tijdelijk het centrale deel van de macht van de staat bezet en uitoefent. De vraag naar de goede staat betreft dus niet alleen regeringen maar ook andere politieke actoren zoals de oppositie en politieke lobbypartijen alsmede burgers in een politieke rol.

Hoewel wij nu de staat als wezenlijk voor de politiek beschouwen hebben volken en gemeenschappen tijdens veruit het grootste deel van de menselijke geschiedenis zonder centraal gezag en onder de jurisdictie van een overkoepelende staat geleefd. Stateloze

samenlevingen - zoals jager verzamelaargemeenschappen en tribale, via netwerken van gemeenschappen georganiseerde samenlevingen - komen nu echter nog nauwelijks voor.

De moderne, liberale staat is slechts een van de mogelijke staatsvormen. Het Romeinse Rijk werd in zekere zin ook als een staat geleid en deelt veel functionele eigenschappen met de moderne staat. Desalniettemin ontbrak het haar waarschijnlijk aan de brede legitimatie en (interne en externe) instemming die moderne staten kenmerkt.

Zelfs als een staat breed wordt erkend, dan impliceert dit nog niet dat de staat ook de juiste doelen nastreeft. Alleen de liberale staat stelt expliciet het gelijke welzijn van haar leden centraal. Zij vertaalt en verbindt maatschappelijke belangen en kiezersvoorkeuren als een 'machine' tot een functionerend geheel dat kan bogen op voldoende steun. Als belangenbehartiger intervenueert zij ook in maatschappelijke toestanden. Haar uitgangspunt is dat de samenleving zich spontaan moet ordenen maar wel met respect voor individuele (vrijheids)rechten, waarbij zij waar nodig een sturende en regulatieve rol op zich neemt, hierbij verschillende belangen afwegend.

Skinner (2016) hanteert wellicht de meest ruime staatsopvatting waarin deze verschijnt als de naam van een 'fictioneel lichaam' van individuen die samen een politieke gemeenschap vormen van leden die met elkaar willen samenleven. Deze gemeenschap vereist een bestuur die in haar naam besluiten neemt en waaraan zij zich voorwaardelijk bereid is te onderwerpen: de regering. Deze conceptie biedt volgens Skinner het voordeel dat ze ons eraan herinnert dat regeringen komen en gaan terwijl staten voortduren en dat de eerste een vergaande morele plicht hebben naar de ingezetenen wiens belang zij moeten dienen.

2 Politieke stromingen

2.1 Inleiding

Wat is het doel van de staat? Het historisch-filosofisch denken over deze vraag laat verschillende ontwikkelingslijnen zien. Vroege denkers als Plato zagen de rol van de staat nog gelegen in het bevorderen en in stand houden van sociale gerechtigheid. Niet het individu maar de bescherming van de standensamenleving - aangestuurd door een elite van wijzen- was het doel. Bij Aristoteles vindt een radicale verschuiving plaats: het welzijn van het individu, zij het in zeer bepaalde zin, wordt het doel van de staat. Na een onderbreking van vele eeuwen waarin een christelijke visie op politiek dominant is die de politieke macht beschouwt als zaakwaarnemer van God op aarde, komt met het humanisme van de Renaissance het welzijn van het individu weer centraal te staan in het denken over de staat. Het christelijk denken gaat zich dan ook meer met dit humanisme verbinden, wat onder meer heeft geleid tot 'personalistische' opvattingen die het algemeen goed gelegen ziet in sociale condities voor individuele bloei. De politiek krijgt een sterk morele dimensie en moet zowel deugzaamheid stimuleren (verheffing) als sociale voorzieningen scheppen die ieder in staat stellen tot persoonlijke ontwikkeling. Het personalisme kan gezien worden als een tussenweg tussen het bourgeois individualisme van het liberalisme enerzijds en het (neo)hegeliaanse gemeenschapsdenken anderzijds. Het goede leven voor het individu wordt vooral in gemeenschapswerk gerealiseerd maar het individu is veel meer dan een gemeenschapslid; het heeft een transcendente dimensie en het persoonlijk welzijn is dan ook het *ultimum bonnum*.

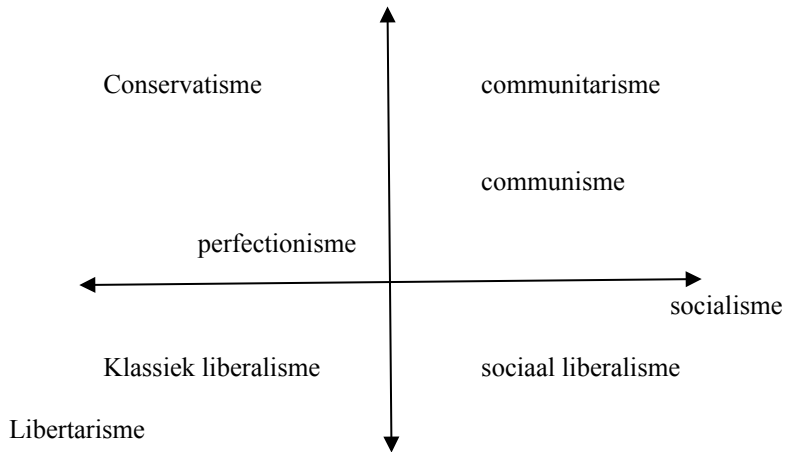
De politieke individualisering is ook beïnvloed door de ideëengeschiedenis. Sinds de moderne tijd (vanaf circa 1500) komt het liberalisme in de politiek op. In aanleg is ze bij Hobbes zichtbaar. Voor het eerst wordt onderkend dat voor het welzijn van het individu handlingsvrijheid zonder interferentie door derden van cruciaal belang is. Bescherming van lijf en bezit wordt bij het vroege liberalisme het doel van de staat, oftewel gelijkheid van individuele vrijheid, waarbij het laatste nog in strikt negatieve zin wordt opgevat. Vooral sinds Rousseau echter is een ruimere betekenis van vrijheid dominant geworden door aandacht te vragen voor positieve, materiële mogelijkheden om effectief vrij te zijn (positieve vrijheid). Hegel en Marx hebben daarnaast vrijheid verbonden aan de vervulling van sociale rollen (sociale vrijheid), wat door latere liberale denkers als Mill weer bekritiseerd is vanwege de inperking van de individuele vrijheid. Breed wordt nu erkend dat gelijke vrijheid het ultieme doel van de staat is waarbij vrijheid zowel negatief als positieve betekenisinhoud heeft. Over het aandeel van beide is echter nog altijd volop discussie.

Een tweede ontwikkelingslijn die bij Mill en Marx tot voltooiing kwam in de 19^e eeuw is de toenemende erkenning van gelijke politieke rechten en vrijheden (democratisering). Waar tot en met Kant nog vrouwen, de niet-bezittende klasse, atheïsten en katholieken achtergesteld werden zoals door uitsluiting van het kiesrecht, zo erkennen deze denkers de fundamentele gelijkheid van alle burgers. Marx ging nog verder dan Mill en vond dat burgers ook gelijke mogelijkheden moesten hebben op politieke besluitvorming in plaats van dat die macht alleen bij een gekozen regering ligt.

Marx nam het ideaal van directe democratie van Aristoteles over die meende dat een vrijgestelde klasse van mannen direct invloed moest kunnen uitoefenen op het bestuur van de stadsstaat. Filosofen na Aristoteles hebben echter bijna altijd de voorkeur gegeven aan een autocratische leider. Pas bij More en meer uitgewerkt bij Locke wordt het democratisch gedachtegoed weer nieuw leven ingeblazen met het idee van vertegenwoordigende democratie. Dat idee bleef dominant tot op dag van vandaag. In de 20^e eeuw werd de democratiseringsgedachte bij neomarxisten en denkers als Hannah Arendt en Jürgen Habermas gepropageerd. Een beruchte uitzondering in deze ontwikkelingslijn was het anti democratisch denken van Nietzsche en diens 20^e eeuwse (fascistische) navolgingen.

Alle politieke ideologieën zijn af te leiden uit deze vluchtige schets over het historisch denken van de staat. Ideologieën kunnen onderscheiden worden naar verschil in opvattingen over de politieke einddoelen -en de specifieke betekenisinhouden daarvan- en de grenzen van de staat. In onderstaande figuur worden de verschillende posities over de normatieve fundamentele van de moderne staat samengevat die we zowel bij vroegere als moderne denkers terugvinden. Op de x-as is het onderscheid tussen negatieve en positieve vrijheid, respectievelijk 'vrijheid van' en 'vrijheid als het hebben van mogelijkheden tot' weergegeven. Linksonder staat dan het libertaristisch ideaal van maximale negatieve vrijheid dat teruggaat op Hobbes. Uiterst rechts van de x-as staat het socialisme waarbij sprake is van verregaand egalitarisme door het toekennen van veel positieve vrijheden (mogelijkheden) aan burgers door herverdeling. De verticale as representeert de mate van nagestreefde neutraliteit. Onderaan staan het libertarisme en klassieke liberalisme die zich moreel neutraal wensen op te stellen (het socialisme kent zowel neutrale als sterk ethisch geladen varianten dus is minder goed te plotten); de bovenste kwadranten geven de stromingen weer die een inhoudelijke conceptie van het goede nastreven. Het anarchisme kan niet goed worden geplotted aangezien er zowel rechtse als linkse (communistische) vormen van anarchisme mogelijk zijn. Anti-liberale stromingen als het (neo)fascisme vallen ook buiten dit kader aangezien deze in het geheel individuele vrijheid als politiek doel afwijzen.

Figuur 2.1. Verschillende politieke stromingen naar kenmerken.



In het vervolg van dit hoofdstuk zullen de grote politieke ideologieën besproken worden. We zullen hierbij met name ingaan op de politieke filosofie van het liberalisme. Politiek bestuur kan het algemeen belang niet goed dienen als ze niet tenminste een liberale signatuur heeft. Zonder liberale grondslag verwordt politiek tot machtsmisbruik en een geperverteerd systeem van onderdrukking. Dat een waarachtige politiek niet anders dan in tenminste minimale zin liberaal kan zijn, zegt echter nog heel weinig. Opvattingen verschillen immers over hoe individuele vrijheidsrechten zich verhouden tot sociale plichten en hoe vrijheid bepaald wordt. Het liberalisme, zelfs niet in de kern, is ook niet vrij van problemen. Dit hoofdstuk is als volgt opgebouwd. In de volgende paragraaf wordt ingegaan op wat de kern is van het politiek liberalisme in ruime zin. Hierbij wordt een overzicht gegeven van de verschillende varianten van het liberalisme die in het vervolg van dit boek nog aan de orde zullen komen. De daarop volgende twee paragrafen gaan in op politieke stromingen die niet tot de brede liberale familie behoren: radicaal links en radicaal rechts. Dit hoofdstuk besluit met een paragraaf over de kritiek op het liberalisme, zowel afkomstig van links als rechtsbuiten. Die kritiek behelst lang niet altijd een totale verwerping van de liberale ideologie als wel een waarschuwing of oproep tot bewaking van een intern evenwicht teneinde haar duurzaam te houden.

2.2 Het liberalisme

Wat maakt een politieke filosofie liberaal? Het liberalisme kent vele variëteiten. Hoewel er overeenstemming is over dat bescherming van individuele vrijheid de kerntaak van de politiek is, verschillen liberalen op tal van zaken van mening, zoals over de grenzen van tolerantie en de welvaartstaat, de relatie met andere waarden, de invulling van democratie en zelfs de betekenis van vrijheid. Het liberalisme vertakt zich van rechts libertarisme tot sociaal-democratie. Wat alle varianten gemeen hebben, is de erkenning van de mens als een vrij wezen dat de ruimte moet hebben om zichzelf in vrijheid te ontwikkelen naar zijn eigen aard. Over hoe die zelfontwikkeling het beste gerealiseerd kan worden en in hoeverre de overheid daar een rol bij dient te spelen, is onderwerp van discussie (overigens kan ook betwist worden of een vrije, vreedzame samenleving de beste condities bieden voor zelfcultivering en de vorming van een onafhankelijke, vrije persoonlijkheid. Laat de geschiedenis niet zien dat de sterkste persoonlijkheden zich ontwikkelen in tijden van onrust en onderdrukking?).

Voor alle liberale stromingen geldt dat het individu vrij en gelijk geboren is en de staat zich dan ook dient te richten op het mogelijk maken van gelijke vrijheid. Hier vloeien alle liberale beginselen uit voort. Zoals Ryan (2012: 371) het zegt: “The liberal view that the individual is by natural right, or by something tantamount to it, sovereign over himself, his talents and his property is at once the basis of limited government, the rule of law, individual liberty and a capitalist economy.”

Waar alle liberalen het over eens zijn, is dat de mens een grote mate van vrije keuzeruimte moet hebben, ook om alternatieven te exploreren en te kunnen leren welke levenswijze hem het beste past. De overheid moet zeer terughoudend zijn in dat proces. We zouden kunnen stellen dat het liberalisme –met uitzondering van het libertarisme- streeft naar gelijke negatieve vrijheid plus collectief georganiseerde basisgaranties voor allen.

Op grond van onder meer de vrijheid van geweten, vereniging, privacy en economisch handelen, kan de overheid niet anders dan gelimiteerd zijn. Veel ruimte wordt gelaten voor spontane ordening door de markt en de samenleving. Een te omvangrijke overheid die grote delen van het leven reguleert en veel voorzieningen zoals banken en bedrijven in eigen bezit heeft, is volgens Mill een bedreiging voor de vitaliteit van het publieke leven. In zo'n samenleving zou een te groot deel van de bevolking in overheidssdienst zijn en zouden er te weinig capabele individuen beschikbaar blijven voor kritisch overheidstoezicht en de private sector. Een te grote staat verstikt innovatie en de vrijheid van ondernemen en leidt tot te hoge belastingdruk en ‘crowding out’ (renteverhoging) op de kapitaalmarkt. Een staat die te veel wil, wordt bovendien minder slagvaardig en dreigt door een gebrek aan focus al haar zichzelf toegekende taken minder goed uit te voeren, dan als ze zich zou beperken tot enkele kerntaken. Dat in welvaartsstaten de staat toch een groot beslag legt op de samenleving is klassieke liberalen dan ook een doorn in het oog. Sociaal-liberalen die een breed

vrijheidsbegrip hanteren –namelijk vrijheid als het hebben van mogelijkheden – hebben minder moeite met vergaande interveniëring zolang deze maar de ontplooiingskansen van het individu dienen en hem niet in een afhankelijkheidspositie manoeuvreren.

Het liberalisme in al haar varianten verenigt zich tegen autoritaire politiek, zij het in religieuze, zij het in wereldlijke vorm. Een liberalisme zonder democratie is denkbaar onder een verlichte dictatuur, maar zal uiteindelijk instabiel blijken vanwege een gebrek aan politieke vrijheden. Ze is geen werkelijk liberalisme. Andersom kan een democratie door de meerderheidsstem afstand nemen van liberale politiek. Dit is een argument tegen ‘tirannie van de meerderheid’.

Meer specifiek kent iedere liberale politiek vier wezenskenmerken: de erkenning van de staat als separate institutie naast de samenleving (de civil society, de privé-sfeer en de markt), het ethisch individualisme, de rule of law en het parlementarisme. Het eerste wezenskenmerk komt erop neer dat de taak van de staat alleen is om sociale interactie te reguleren en faciliteren, in plaats van particulier initiatief te verdringen en sociale organisatie te organiseren. Het ethisch individualisme betekent dat de staat zich dient te richten op het belang van het individu en diens vrijheid. De rule of law verwijst naar het geheel van de morele beginselen en procedures van de rechtstaat die een ordelijk en eerlijk rechtsstelsel dat op algemene wetten berust mogelijk maakt. De essentie van het parlement is het vaststellen van deugdelijke wetten door publieke deliberatie en argumentatie. Door het scheiden van het maken, implementeren en interpreteren van wetten zijn er geen prikkels voor wetgevers om wetten in hun eigen voordeel te maken.

Het liberalisme is aldus een verzamelnaam voor een spectrum van theorieën over politiek en het goede leven. Als politieke filosofie kan het liberalisme onderscheiden worden naar twee hoofdvormen: neutraal en niet-neutraal liberalisme, ook wel perfectionisme genoemd. Het neutraal liberalisme stelt dat de politiek alleen juiste procedures moet instellen maar zich moet onthouden van oordelen over levenswijzen voor zover deze verenigbaar zijn met gelijke vrijheid voor allen. Theoretici die uitgaan van een neutraal liberalisme verschillen van mening in hoeverre dit kan steunen op universele fundamentele. Een libertariër als Nozick meent dat mensen absolute rechten op privé-bezit hebben dat zij in vrijheid verworven hebben. Het recht op privé-bezit is een quasi natuurrecht waar de staat niet in mag treden. Ook voor klassieke liberalen geldt dat individuele vrijheid een fundering kent die zich vertaalt naar universele rechten. Veel liberalen volgen daarbij Kant: Het liberalisme vindt haar universele grond dan in respect voor personen op grond van de waarde van redelijke zelfbepaling, dat wat ons bij uitstek menselijk maakt. Rationele zelfbepaling vormt zo de grondslag van vrijheidsrechten. Ook het politiek liberalisme van Rawls baseert zich op Kant door algemeen aanvaardbare liberale rechten te baseren op een hypothetisch contract gemaakt door belangeloze agenten in een ideale gesprekssituatie. Andere liberale denkers zoals Rorty menen dat het liberalisme geen algemene grondslag kent, noch behoeft. Het

liberalisme is voor hen een contingente politieke vorm die goed past bij de westerse manier van samenleven en ook effectief kan zijn bij het bestrijden van veel vormen van lijden. Niettemin mist zij een objectieve rechtvaardigheidsgrond; we kunnen niet bewijzen waarom ze de beste politieke filosofie is en universeel geldig zou moeten zijn. Dit pragmatisch liberalisme heeft geen grondslag nodig. Nog te bespreken vormen van niet-fundamenteel liberalisme zijn het politiek realisme en het pluraal of pragmatisch liberalisme.

Niet-neutraal liberalisme baseert zich op morele opvattingen en concepties van het goede die niet door alle burgers (geheel) onderschreven worden. Voor zover ze deze controversiële opvattingen ook laat doorklinken in beleid, neemt een dergelijk liberalisme de vorm aan van perfectionisme. Niet-neutraal liberalisme hoeft dus niet perfectionistisch te zijn. Zo kan de staat een multicultureel, pluriform beleid baseren op bepaalde morele opvattingen over wat goed is voor de mens die niet algemeen aanvaard zijn. Niet-neutraal liberalisme valt uiteen in enerzijds soorten liberalisme die een enkele, monistische opvatting van het goede hebben (geluk, erkenning, de rede) dat dient als een ultiem criterium van politiek handelen en anderzijds soorten van liberalisme die uitgaan van waardepluralisme. Alle in onderstaande tabel genoemde liberale theorieën worden in het vervolg van dit boek besproken.

Tabel 2.1. Soorten liberalisme

Neutraal liberalisme	Niet-neutraal liberalisme
<i>fundamenteel</i>	A monistisch
libertarisme	utilitarisme
republikaans	erkenningliberalisme
klassiek liberalisme	seculier liberalisme
politiek liberalisme	B pluriform
<i>niet-fundamenteel</i>	liberaal conservatisme
politiek realisme	communitarisme
pluraal liberalisme	objectief/naturalistisch liberalisme

Is het socialisme ook een vorm van liberalisme? Niet als ze privé-bezit en marktwerking afwijst of pleit voor centrale planning. Markt-socialisme - deze vorm van socialisme bepleit centraal aangestuurde publieke investeringen maar erkent wel de andere fundamentele uitgangspunten van het liberalisme - is wat dat betreft een grensgeval.

2.3 Radicaal linkse ideologieën

Politiek gedachtegoed dat een of meerdere van de kernwaarden van het liberalisme afwijst, bevindt zich zowel ter linker of rechterzijde van het politieke spectrum. Ter linkerzijde gaat het om het communisme/marxisme en (vormen van) het socialisme dat zich net als het liberalisme richt op gelijke vrijheid maar daar een radicaal andere invulling aangeeft. Daarnaast is er het anarchisme dat ook een libertaire invulling kan krijgen maar voor de meeste aanhangers toch een linkse signatuur heeft.

Anarchisme

Het anarchisme is de meest recente van de grote politieke ideologieën, ontstaan aan het einde van de 19^e eeuw. Deze ideologie wijst alle vormen van dwingende top down relaties af en daarmee ook de staat die beschouwd wordt als een onderscheiden, represief lichaam dat zich als een monopolist het illegitieme recht toekent individuen hun vrijheid te ontnemen. Geen persoon of organisatie kan ooit autoritaire macht uitoefenen over een ander zonder diens

toestemming. De staat is het voortdurende doelwit van de anarchist, niet alleen omdat ze ongerechtvaardigde dwang uitoefent vanwege gebrek aan instemming maar ook omdat ze corrupt is en privileges en vermogen kanaliseert naar *inside* elites. De staat is daarbij kostbaar en legt een groot beslag op bronnen en gemeenschappen. Ze is veeleisend en onderdrukkend. Dat geldt ook voor de liberale staat die volgens anarchisten niet zozeer individuele vrijheid als wel politieke vrijheid nastreeft, oftewel de mogelijkheid om in individuele levens te interfereren. Om deze redenen is gehoorzaamheid aan de staat niet geboden en veel anarchisten menen dat ze actief bestreden dient te worden. Een samenleving zonder staat is volgens het anarchisme natuurlijker. Staten zijn niet ontstaan vanuit een sociaal contract met ingezetenen maar vinden hun basis in historische geweldsacten. Dat een samenleving zonder staten kan, is aannemelijk menen anarchisme, waarbij ze dikwijls verwijzen naar het functioneren van de internationale wereldorde die hoewel imperfect ook geen overkoepelende staat kent. Actoren kunnen door vrije vereniging boven landsgrenzen uit hun belangen verdedigen, zoals sportbonden en ngo's. Het anarchisme gelooft in regulering van onderaf. Organisaties zijn niet-dwingend: niemand is verplicht deel te nemen of gebruik te maken van diensten. Publieke functies worden ingevuld op basis van loting van gekwalificeerde vrijwilligers. Financiering van publieke diensten vindt voornamelijk plaats op basis van gebruiksvergoedingen, veilingen van erfenissen, ander kapitaal en giften.

Het anarchisme gaat uit van een monolitische staatsopvatting waarmee ze de interne machtsverdeling binnen de gehele overheid miskent. Scheiding der machten maakt controle en inperking van de regeringsmacht mogelijk. Dat de rechterlijke en parlementaire macht grenzen stelt aan regeringen zal echter voor de anarchist niet genoeg zijn. Hun probleem met de overheid is dat macht wordt uitgeoefend zonder expliciete instemming van subjecten die aan die macht onderworpen zijn. Het laatste is volgens anarchisten alleen te voorkomen door samenwerking en institutionalisering van onderop. Het lijkt echter niet onwaarschijnlijk dat in complexe samenlevingen als de onze dit proces uiteindelijk ook zal leiden tot nieuwe centrale vormen van gezag en mogelijk zelfs semi-staatsvorming. De anarchist kan zeggen dat individuen altijd vrij zijn zich aan die macht te onttrekken, maar de vraag is hoe reëel dat is, als dergelijke organen ook verantwoordelijk zijn voor tal van publieke voorzieningen. Ook binnen een internationaal landschap van staten is centraal nationaal gezag noodzakelijk. Als wetten alleen legitiem zijn als ze op expliciete instemming van allen kunnen rekenen, zal het legaal corpus flink uitdunnen en daarmee de chaos uitbreiden. Collectieve voorzieningen en samenwerking vinden dan plaats op vrijwillige basis. De verzorgingsstaat verandert in een liefdadigheidsstaat, met veel ongelijkheid. Ook zal er verschrikkelijk veel tijd kwijt zijn om over van alles consensus te bereiken. Het politieke overwoekert andere sferen. Het grote vertrouwen dat anarchisten hebben in een opleving van solidariteit, zeker tussen gemeenschappen, is volkomen ongegrond. Enige dwang lijkt ook in de anarchistische samenleving onvermijdelijk tegenover asociale burgers. Het klopt dat de omstandigheden in

de recente geschiedenis het niet mogelijk hebben gemaakt het anarchisme serieus te testen maar bij gebrek aan lonkend perspectief lijkt dat maar goed ook.

Communisme en socialisme

Het communisme heeft als inzet de bestrijding en uiteindelijke omverwerping van het kapitalisme. Einddoel is een communistische heilstaat zonder privé-bezit, staatsapparaat en parlementaire democratie. Het kapitalisme is volgens het communisme een immoreel systeem omdat ze gebaseerd is op de exploitatie van de ene klasse (arbeiders) door de andere (de kapitalistische klasse). De laatste eigent zich onrechtmatig de productie van de werkende klasse toe. Privé-bezit is bovendien door de mogelijkheid van accumulatie problematisch omdat geld ook niet-monetaire macht scheidt. Behalve op uitbuiting wijzen communisten ook op andere bezwaren van het communisme zoals vervreemding van de arbeider (van zichzelf, zijn sociale omgeving en zijn productie) en grote ongelijkheid. In de kern bestrijden communisten economische macht zoals die via markten, monopolistische concurrentie en de staat vorm krijgt. “Van ieder naar zijn vermogen naar ieder volgens zijn behoefte” is de kern van marxistische economische politiek. Berucht aan het marxisme is het gevaar dat de dictatuur van het proletariaat nieuwe vormen van repressie aanneemt voor zover de voorhoedepartij die de revolutie moet voltooien haar macht niet wil afstaan aan arbeidersraden. Marx’ analyse van de tekorten van het liberaal kapitalisme dienen niettemin serieus genomen te worden. Een geloofwaardig liberalisme dient economische macht eerlijk te verdelen.

Eind 19^e eeuw vonden velen die Marx’ idealen deelden diens radicalisme al te extreem. Van oorsprong onderscheidt het socialisme zich alleen van het marxisme doordat zij via parlementaire weg de communistische heilsstaat nastreeft in plaats van door revolutie of het afwachten van de implosie van het kapitalisme. Later hebben de meeste socialisten hun communistische aspiraties ‘verraden’ en ingeruild voor de sociaal-democratie. Uitgangspunt van iedere vorm van socialisme is de gelijkwaardigheid van ieder mens. Uit dat beginsel leiden socialisten af dat ieder individu gelijke mogelijkheden moet hebben. Van oudsher is het socialistische gelijkheidsideaal vooral inputgeoriënteerd. De focus ligt op gelijke bronnen en toegang, zoals economische bronnen, kennis en politieke macht. Daarnaast delen socialisten met communisten en anarchisten een afkeer van relationele dominantie. Individuele zelfontwikkeling kan als het ultieme doel van het socialisme gezien worden, wat een hoge mate van zowel concrete als abstracte solidariteit (de verzorgingsstaat) veronderstelt. Solidariteit is echter niet vanzelf aanwezig. Onderwijs en een politiek van verheffing en emancipatie zijn nodig om burgers politiek bewust en betrokkener te maken. Hoewel de laatste decennia meer aandacht is gekomen voor sociaal-culturele ongelijkheid, menen de meeste socialisten dat economische rechtvaardigheid belangrijker is.

Net als bij de communisten is voor socialisten economische machtsongelijkheid de grootste steen des aanstoets. Het aloude marxistische idee dat het economische de sociaal-culturele bovenstructuur bepaalt, is nog volop levend. Dat leidt ertoe dat socialisten nogal eens een blinde vlek hebben voor culturele invloed met eigenstandige werkingskracht. Meer economische gelijkheid is bovendien zeker niet zaligmakend. Het leidt niet tot betere burgers. Egalitaire samenlevingen kunnen te maken hebben met veel verstikking, conformisme, apathie en afkeer van het vreemde. Het socialisme kan door haar afkeer van marktwerking ook zelfondermijnend zijn. Een staat die te veel wil reguleren, herverdelen en investeren legt een te groot beslag op de economie en verzwakt zo haar eigen basis. Bovendien kunnen er vraagtekens gesteld worden bij het socialistische gelijkheidsdenken. Is gelijkheid wel een einddoel en niet veeleer een instrumentele waarde. Het socialistische ideaal van zelfontplooiing lijkt dit ook te veronderstellen. Maar hoeveel gelijkheid is daarvoor nodig?

Het traditionele plansocialisme is tenslotte ernstig in diskrediet gebracht. Dit historisch echech heeft geleid tot vormen van socialisme die toleranter zijn ten aanzien van markten. Het markt-socialisme accepteert nog wel markten voor goederen, diensten en arbeid maar niet voor kapitaal.

Sommige hedendaagse socialisten leggen meer de nadruk op collectieve zelfbepaling en radicale democratisering, alhoewel er ook een grote vrees is dat dit leidt tot meer macht voor het rechtspopulisme. Radicale democratisering biedt burgers dan ook de mogelijkheid om grenzen te stellen aan marktwerking en al dan niet te kiezen voor meer collectivering in plaats van dat de staat die afweging maakt. Een dergelijk socialisme dat radicale democratie als leidend principe heeft, wordt strijdig met het liberalisme waar ze het recht op privé-bezit aantast bijvoorbeeld door gekozen onteigeningen.

2.4 Radicaal rechtse ideologieën

Er kunnen vier hoofdvormen van anti-liberale rechtse ideologieën onderscheiden worden. *Fascisme* is niet zozeer een ideologie als wel een vorm van politiek die zich vooral onderscheidt door (a) afwijzing van de rule of law, (b) afwijzing van de democratie, (c) onvoorwaardelijke toewijding aan een leider en het voorgestelde landsbelang dat sterk wordt afgezet tegen (imaginaire) vijanden. Het fascisme is een totalitaire politiek die het welzijn van het individu ondergeschikt maakt aan dat van het als eenheid gedachte 'volk'. Burgers worden verplicht en gestimuleerd tot toewijding aan het vermeende landsbelang, bijvoorbeeld door oorlogvoering en bestrijding van interne vijanden. De staat en haar leider(s) zijn de dragers van de heropleving van een (ingebeelde) verloren gegane nationale glorie. Uit bovenstaande definitie volgt dat fascisme ook een linkse signatuur kan aannemen. Historisch gezien gaat het om mengvormen; het fascisme van Hitler combineerde nationalistische en socialistische politiek. Tot het fascisme kunnen ook racistische

ideologieën gerekend worden, zoals het witte suprematisme dat een blanke staat nastreeft, wat uiteraard niet mogelijk is onder democratische beginselen.

Autoritarisme is eveneens ondemocratisch maar niet sterk nationalistisch. Ordehandhaving staat voorop waarbij gebruik van geweld niet geschuwd wordt. Het autoritarisme ziet evenmin heil in de scheiding der wetgevende, uitvoerende en rechtsprekende machten. Wetgeving beperkt zich tot decreten of wordt ingevoerd met behulp van een volgzzaam parlement dat door schijnverkiezingen en/of uitsluiting van oppositiepartijen is aangesteld.

Een derde antidemocratische politiek kan worden geduïd als *elitisme* of *epistocratie* dat verwijst naar alle regeringen van ‘wijzen’. Bestuurlijke elites worden niet door het volk gekozen maar aangesteld op grond van verdiensten (zoals het mandarijensysteem in het oude China) of afkomst. Het elitisme gaat terug op het ideaal van Plato’s staat van koning-wijsgeren. Het elitisme is in principe anti-democratisch. In het beste geval leidt ze tot een ‘verlichte dictatuur’. Landen met (de facto) eenpartijstaten kunnen ook als elitaire regeringsvormen worden beschouwd aangezien deze andere partijen en ideologieën als minderwaardig beschouwen en daarom uitsluiten. Het elitisme meent dat het volk niet capabel is om goede leiders te kiezen en in het eigen belang te handelen. Elitaire staatsvormen staan in naam ten dienste van het algemeen belang maar in de praktijk worden vooral bestuurders en hun kring van vertrouwelingen bediend, mogelijk gemaakt door afwezigheid van effectieve oppositie. Deze tendentie naar corrumpering en uitsluiting van tegenmacht maakt het elitisme tot een instabiele en repressieve ideologie. Schumpeter beschreef een democratische variant van het elitisme. In feite is democratie volgens hem niets meer dan de strijd om de macht tussen (aspirant) bestuurlijke elites die daarvoor de kiezers voor zich proberen te winnen, vaak door manipulatie en afleiding. Schumpeters elitisme is niet welwillend. Eenmaal aan de macht kunnen bestuurders doen wat ze willen. Enige beperking is dat leiders door het vooruitzicht op nieuwe verkiezingen gestimuleerd worden niet te ernstig te verzaken bij het dienen van het algemeen belang. Democratie is er alleen in de vorm van verkiezingen die de ergste uitwassen moeten voorkomen. China zou volgens Schumpeters minimalistische theorie een democratie zijn, net als Rusland. In 9.5.1 zullen we nader ingaan op de mogelijke meerwaarde van een epistocratie voor optimale belevingsvorming.

Een laatste vorm van antiliberaal politieke ideologie is de *theocratie of het politiek fundamentalisme*. Fundamentalisten streven een religieus-autoritaire staat na die de samenleving inricht naar vermeende goddelijke voorschriften ontleend aan religieuze geschriften. Het fundamentalisme kan gezien worden als een reactie op de moderne, seculier-liberale dominantie die het religieuze uit de politieke sfeer heeft verbannen en haar plaats toewijst aan het privé domein.

2.5 Kritiek op het liberalisme

In het vervolg van dit boek zullen we alleen nader ingaan op varianten van het liberalisme, zoals dat zojuist in brede zin is beschreven. Uitgangspunt is dat een staat noch moreel legitiem, noch op lange termijn levensvatbaar is, als ze niet tenminste in de kern liberaal van aard is. Anti-liberale stromingen (autoritarisme, elitisme, fascisme) zijn niet verdedigbaar. Bovendien wordt verondersteld dat een liberale staat democratisch is. Dat is niet vanzelfsprekend, sterker nog, liberalisme en democratie staan in een zekere spanningsvolle verhouding tot elkaar. Voor het liberalisme is democratie als uitdrukking van de wil van het volk ondergeschikt aan elementaire individuele vrijheden, zoals vrijheid van meningsuiting, expressie, vereniging, religie en economische vrijheid ter verwerving en behoud van bezit, evenals politieke vrijheden zoals kunnen stemmen. Een liberale democratie perkt de zeggingskracht van het collectief dus sterk in waarbij de grenzen van de democratie bepaald worden door een constitutie of internationaal recht. Het liberalisme wil zo ook een dam opwerpen tegen de macht van de meerderheid. Een liberalisme zonder democratie is zelfs denkbaar waarbij een welwillende dictator een liberale politiek voert. Zo'n liberale dictatuur zal echter instabiel zijn omdat een dictatoriaal liberaal regime voor bepaalde vrijheden zal kiezen die ten koste gaan van andere vrijheden en daarmee altijd weerstand zal oproepen van bepaalde groepen. Aangezien deze geen mogelijkheden hebben zich op democratische wijze te verzetten, zal verzet gewelddadige vormen aannemen die alleen met repressie te onderdrukken is. Dat een moreel legitieme staat niet anders dan liberaal kan zijn, mag ons niet blind maken voor de nadelen die het politiek liberalisme ook met zich meebrengt. Deze anti-liberale kritiek is afkomstig van cultuurfilosofen, radicaal (marxistisch) links en elite denkers. Hoewel hun alternatieven als erger dan de kwaal moeten worden afgewezen, is het goed om hun kritiek serieus te nemen. Hieronder zullen we deze kritiek kort bespreken aan de hand van enkele denkers.

2.5.1 Cultuur-conservatieve kritiek

Vooropgesteld moet worden dat niet alle vormen van het conservatisme strijdig zijn met het liberalisme. Dit geldt alleen voor die vormen van conservatisme die aan tradities en gemeenschapswaarden een zelfstandige en onvoorwaardelijke status toekennen. Het sociaal goede primeert dan boven het individueel goede wat direct in strijd is met het ethisch individualisme van het liberalisme. Dit rechtlijnig conservatisme meent dat het individu zich moet onderwerpen aan de traditie en hecht weinig of zelfs negatieve waarde aan autonomie. Een vrijzinniger conservatisme kenmerkt zich daarentegen door een voorkeur voor geleidelijke verandering en vraagt om goede zorg voor wat bewezen van waarde is. Ze wil waarschuwen voor het voor lief nemen van wat het bestaan betekenis geeft. In politieke zin keert het conservatisme zich hoe dan ook tegen radicale politiek en pleit ze voor behoud van de eigenheid van sferen. Zowel de economie als de natuur moeten hun eigen ruimte kennen en tussen beide dient een redelijk evenwicht te zijn. Vrije marktwerking vernietigt de cohesie binnen lokale gemeenschappen, de familie en de natuur. Ongebreidelde financiële

liberalisering is veel conservatieven een doorn in het oog , hoewel er ook veel rechtsconservatieven zijn, met name in de VS, die ruimbaan willen geven aan de markt. Niettemin kan gesteld worden dat conservatieven zowel neoliberalisme als ideologie van een marktsamenleving als radicale, centralistisch gestuurde milieupolitiek afwijzen.

Tradities kunnen door hun gestolde wijsheid wegwijzers zijn bij morele dilemma's, waarbij 'orthodoxen' menen dat deze zonder meer leidend zijn en 'gematigden' tradities meer zien als inspiratiebron. Aan de Bijbel wordt bijvoorbeeld door veel conservatieven een morele autoriteit toegekend. Dergelijke bronnen vragen echter om interpretatie, als ze al niet zwijgen over een morele kwestie. Dat kan de interpretator ertoe verleiden een interpretatie te kiezen die de eigen emotionele voorkeuren ondersteunt of selectief te raadplegen. Het is bijvoorbeeld mogelijk met de Bijbel (of de Koran) in de hand zowel voor als tegenargumenten aan te halen om een oorlog te initiëren (zoals de neoconservatieve regering van Bush deed in het geval van de Irakoorlog). Een beroep op autoritaire bronnen mag dan ook niet de verantwoordelijkheid tot het eigen moreel oordeel vervangen, stelt de gematigd conservatief. Hoewel conservatieven onderling dus verschillen in hun posities, verenigen ze zich in hun kritiek (maar lang niet altijd afwijzing) van de liberale democratie, welke we nu zullen bespreken. Kern van die kritiek is 'de leegte' van het liberalisme, dat immers iedere substantiële moraal en zingevingsoriëntatie heeft geprivatiseerd in haar hang naar neutraliteit. Deze leegte heeft volgens conservatieven verschillende ontwrichtende gevolgen waar we hieronder op in zullen gaan.⁵

Nihilisme en agressie

Critici van het politiek liberalisme verwijten haar aanhangers dat ze de in hun ogen decadente liberale cultuur niet alleen steunen maar ook versterken. Zo zou het liberalisme een cultuur van nihilisme en bloedeloos rationalisme voeden. Bekend is deze kritiek met name van Leo Strauss. Deze rechtsgeleerde –beroemd geworden als inspiratiebron van menig neoconservatief in de VS – noemde zichzelf niettemin een "vriend" van de liberale democratie maar wel op sceptische gronden (Galston, 2009). De liberale democratie is volgens Strauss – net zoals Churchill stelde - slechtst de minst slechte van alle politieke ideologieën. Strauss was ook bezorgd over tendenties tot zelfgenoegzaamheid, inschikkelijkheid, platvloersheid en conformisme in liberaal-politieke culturen.

Het liberalisme wordt volgens Strauss gekenmerkt door wantrouwen van de rede. De zelfondermijning van de rede (ingezet door Nietzsche), secularisering en de verwerping van het idee van teleologie in de geschiedenis hebben de samenleving ernstig verzwakt: "The critique of modern rationalism or of the belief in reason by Nietzsche cannot be dismissed or forgotten. This is the deepest reason for the crisis in liberal democracy." (citaat in: Galston, 2009). In een liberale cultuur staat respect voor individuele oordelen en voorkeuren centraal.

⁵ Over het (liberaal) conservatisme zie verder:paragraaf 7.6

Omdat van de rede geen richtinggevende idealen verwacht worden, wordt een lege vrijheid voor allen het ideaal. Liberalisme blijkt dan een procedurele politiek die geen enkele inspiratie biedt.

Niet het goede maar juiste procedures bepalen het politieke. Gevolg van deze leegte is een breed verspreid conformisme, een geïndividualiseerde navolcultuur met een hang naar erkenning van de ander in plaats van oriëntatie op hogere waarden. Ook andere conservatieven menen dat het liberalisme gekenmerkt wordt door een gebrek aan ontzag voor het hogere en heilige. Dat leidt tot oppervlakkigheid, middelmatigheid, nivellering - door de eis tot erkenning van het lagere en zwakkere (aanvallen op het gezondheidsideaal, de herwaardering van achterlijke praktijken als uithuwelijken, etc.) en decadentie waarbij het hogere het moet ontgelden.

Strauss vreesde de nivellerende werking van de democratie waarin hoge en lage verlangens als gelijkwaardig worden beschouwd. Hij verwierp “the perverted liberalism” dat stelt dat “just to live, securely and happily, and protected but otherwise unregulated, is man’s simple but supreme goal and which forgets quality, excellence, or virtue.” Wat liberalen volgens Strauss ook niet inzien en de klassieken wel is het belang van *thumos* wat als levenslustigheid vertaald kan worden. Thumos leidt tot gevoelens van trots en nobele daden maar ook tot waanzinnig gedrag zoals de mannen die WO I met enthousiasme begroetten. Liberalen weten geen raad met die gevoelens omdat hun mensbeeld geen plaats heeft voor passies. Westerlingen zijn wel gepassioneerd in hun bezitsdrang. Ze eisen respect en rechten op, een vorm van egocentrische trots om zelf op eigen voorwaarden te leven, onbepaald door anderen.

Toch was Strauss niet somber. In zijn tijd nam hij nog veel geloof in liberale waarden waar. Mensen ervaren dat de liberale democratie het beste werkt en veel welvaart oplevert, ondanks haar gebrek aan inspirerende idealen, zo zag Strauss in. Hij hield een sterk psychologisch realisme aan - de mens kent zowel sterke als zwakke onveranderlijke eigenschappen. Anders dan het communisme weten liberalen wel dat ze de menselijke natuur niet kunnen veranderen. Niettemin bezondigen ook liberalen zich aan een te groot geloof in de goedheid en redelijkheid van de mens. Consensus en compromis zijn altijd mogelijk, zo luidt de geloofsleer, en net als marxisten hebben liberalen een blinde vlek voor culturele problemen die door herverdeling niet zijn op te lossen. Vanwege het individualisme miskent het liberalisme het belang van cultuur en sociale binding. Liberale democratie maakt onderscheid tussen staat en gemeenschap; de klassieke democratie die Strauss als bron van inspiratie maar niet als voorbeeld zag, niet. Het gaat er bij de laatste niet alleen om dat de staat zorgt voor comfortabel overleven en orde bewaren maar het goede te bevorderen. Het politieke was bij de klassieken veel omvattender terwijl er nu een private sfeer wordt verzekerd. Dit leidt wel tot discriminatie (of onderdrukking, ruim begrepen) zegt Strauss. Dit kan door wetten bestreden worden of door de private ruimten van vrije zelfbepaling te

beperken. Meer radicale kritiek- dat in de private sfeer veel onderdrukking plaats kan vinden, afgeschermd van publieke remedies - uitte Strauss niet, wetende dat het alternatief nog minder aantrekkelijk is: "The prohibition against every 'discrimination' would mean the abolition of the private sphere, the denial of the difference between state and society, in a word, the destruction of liberal society." (citaat in Galston, 2009). Een gevaar is altijd dat vanuit de gemeenschap de basale politieke instituties worden afgefallen, waarbij de vraag aan de orde komt of liberalen moeten kiezen voor zelfbehoud of trouw aan hun principes. Strauss betwijfelde of liberale democratische principes niet zelfondermijnend zijn. Dit maakte dat hij pleitte voor "premoderne" elementen in de Amerikaanse politiek. De Weimarrepubliek overleefde niet omdat ze was opgelegd, noch vanwege de hyperinflatie maar omdat de Duitsers nooit de democratische universele moraal aanvaardden. Voor de meerderheid gold dat het christendom de Duitse cultuur en identiteit bepaalden (een reden waarom dat later door linkse politici werd bestreden).

In een cultuur waar het hogere aan verlies inboet, gaat het individuele leven al gauw om de materiële en hedonistische voldoening van het individu en zijn eigen naasten. Een cultuur kortom die vergeven is van egocentrisme en centrering van het 'dikke ik'. Niet alleen leidt het liberalisme zo tot een culturele vervlakking, maar ook tot intensivering van het maatschappelijk spanningsveld. In Nederland is dit punt uitgebreid belicht door de cultuurfilosoof Ad Verbrugge (2007). Het liberale ethos is volgens Verbrugge een probleem omdat deze de sfeer uit het oog verliest die vrijheid mogelijk maakt. Net als veel conservatieven vreest Verbrugge dat individualisering tendeeft naar meer kwaad en een asociale samenleving. Het individualistisch ethos uit zich in instrumentalisering van de ander, hufterigheid en agressie. Delen van de samenleving vormen 'cultuurloos gepeupel' dat zich verliest in hedonisme en een 'solipsistische zelfbeleving' met een lage bereidheid tot inschikken en tolerantie. Maar ook niet-conservatieve sociale wetenschappers stellen vast dat de vrije samenleving tot meer agressie en asociaal gedrag leidt (Van Stokkom, 2010).

Hoewel deze bevindingen op zichzelf hout snijden, is het wel goed deze in ruimer perspectief te zien. Moderne, liberale samenlevingen zijn veiliger dan ooit en veruit de meeste mensen gedragen zich over het algemeen niet anti-sociaal. Autonomie is een belangrijke factor voor persoonlijke bloei wat weer bijdraagt aan een prosociale attitude. Van belang is vooral de erkenning dat sommige groepen moeite hebben met veel vrijheid. Deze groepen zijn gebaat met duidelijke normering, sanctionering en hulp in hun eigen belang en dat van hun omgeving.

Ook Strauss' vrees dat het liberale leidt tot culturele vervlakking is maar ten dele waar. Het is niet vast te stellen dat producties in de kunsten naarmate individualisering en liberalisering voortschreden, in kwaliteit afnamen (hoewel veel conservatieven daar in hun afkeer van hedendaagse kunst anders over zullen denken). Het typisch liberale concurrentieprincipe, het door welvaart toegenomen aanbod van producties en een verbrede kritische (online) media

zorgen verder in ieder geval voor de juiste prikkels voor hoogwaardige culturele producties, hoewel brede welvaartsverhoging en vermarkting – ook hebben geleid tot een zekere culturele vulgarisering. Punt is dat er ondanks dit nog steeds veel hoogwaardige culturele productie plaatsvindt.

Fragmentatie en instabiliteit

Een ander gevolg van het lege liberale ethos waar Strauss op wees, is dat deze een ‘zacht nihilisme’ voedt dat vervolgens de weg vrijmaakt voor ‘grof nihilisme’ waaronder het ‘obscure fanatisme’ van de nazi’s, iets wat hij ook bij zijn collega filosofen Heidegger en Schmitt waarnam. De (positieve) wetenschap is mede schuldig aan het nihilisme dat geen maatstaf voor goed en kwaad biedt en alleen wetenschappelijke feiten erkent. Strauss is evenwel niet antiwetenschappelijk maar meent wel dat de wetenschap geen alleenrecht heeft op kennis of ook maar de hoogste vorm van kennis biedt. Het wetenschappelijk rationalisme wordt zelfvernietigend wanneer ze de samenleving wil omvormen op steeds legere principes met het door Strauss al voorzien postmodernisme als culminatiepunt. De woeste vlakte van liberalisme lokt een grote ontvankelijkheid uit van totalitaire ideologieën en nationalisme omdat ze geen persoonlijke verheffing en verbetering van de wereld nastreeft.

Omdat hogere waarden in vrije samenlevingen niet meer vanzelfsprekende oriëntatiepunten vormen, richten individuen zich dikwijls op de verwerving van sociale erkenning. Het liberale ethos biedt geen bindende identiteit, maar de behoefte aan een collectieve identiteit blijft bestaan. Zoals Strauss voorzag leidt dit ertoe dat burgers zich gaan identificeren met de eigen etnische groep, of in het geval van oorspronkelijke bewoners met de natiestaat. Proliferatie van collectieve identiteiten leiden door claims op schaarse middelen, ruimte en erkenning vervolgens weer tot maatschappelijke instabiliteit en fragmentering. In het uiterste geval kan dit ertoe leiden dat onder aanvoering van charismatische leiders repressieve pogingen worden ondernomen de verloren ‘eenheid’ te herstellen. De aangewakkerde behoefte aan het opgaan in een collectief die in de plaats komt van een hogere waardenoriëntatie is bovendien dikwijls een vorm van verstikkend conformisme dat geen recht doet aan individuele diversiteit en authenticiteit.

Niettemin bevordert de prestatiesamenleving door concurrentie dat individuen het beste uit zichzelf halen en het hogere – maar dan in andere varianten zoals duurzaamheid- is daarbij voor velen nog altijd – iets wat Strauss wellicht onderschatte- van belang. Als oplossing voor de liberale malaise stond Strauss een bevragend onderzoeken voor naar betere alternatieven, gebruik makend van oude kennis en inzichten. “The difference between the classics and us with regard to democracy consists exclusively in a different estimate of the virtues of technology”, aldus Strauss. Voor een grote middenklasse en goed onderwijs is veel welvaart nodig wat alleen kan door voortdurende technologische innovatie. Maar Strauss was een echte technologie pessimist: het leidt volgens hem tot de morele boodschap dat er geen

grenzen zijn, tot overproductie van nutteloze goederen, tot een instrumentele opvatting van onderwijs en economisering van het denken. Strauss erkende dat technologische en economische groei direct gerelateerd zijn aan democratisering maar dit is lang niet altijd bevorderlijk voor civiele excellentie, meende hij. Hoewel Strauss uiteindelijk de liberale democratie als optimale politieke vorm aanvaardde, komt ze met hoge kosten en vereist ze waar mogelijk correcties. Een ethisch reveil kan hierbij helpen, maar dit kan nooit van hogerhand effectief worden gerealiseerd.

Hypermoralisering

Een laatste gevolg van de leegte van het liberalisme waar verschillende conservatieve denkers op gewezen hebben, betreft de daaruit onvermijdelijk volgende individualisering van de moraal. Bij onstentenis van grote morele verhalen, wordt de moraal geprivatiseerd, daarbij gefaciliteerd door een ‘postmateriële politiek’ waarin het individu bijkans gesacraliseerd wordt. Dit postmaterialisme kenmerkt zich door een opgevoerd humanisme; het humanitarisme. Dit is terug te zien in de eerbiediging van het zelfbeschikkingsrecht. De wil van het individu wordt als het laatste woord beschouwd, zoals in de discussie over voortijdige levensbeëindiging. De materiële waarde van het leven op zichzelf, een waarde die in de geest van haar depressieve drager aan het zicht onttrokken kan raken, maar ook mogelijk later weer haar warmte kan afgeven, raakt zo uit zicht. De uiterste consequentie is de vrije optie van dood op bestelling voor allen. De glijdende schaal naar dit eindpunt is door progressieve liberalen in ieder geval al volop ingezet. Zoals Sandel (2016: 164) stelt, gaat het zelfbeschikkingsrecht uit van een visie op het leven als persoonlijk bezit. Een andere visie is die van het leven als geschenk waarvan wij de beheerders zijn en wat ons voor bepaalde verplichtingen stelt. Dit idee gaat terug op filosofen als Locke en Kant die het recht op zelfdoding afwezen omdat de persoon dan als een middel of ding wordt opgevat dat kan worden vernietigd om aan een zware toestand te ontkomen. Nu kan ook een leven in beheer zo ondraaglijk worden, dat euthanasie een redelijke reactie wordt. Een beheerder moet in het uiterste geval afstand kunnen doen van zijn beheer als dit een vloek voor hem wordt- temeer hij niet zijn leven voor een ander leeft (althans niet als we uitgaan van een seculiere visie op dit vraagstuk). Kants absolute verbod op zelfdoding, waarmee hij als christen het christelijk verbod hierop rationaliseerde, gaat ook te ver. Maar de vraag mag in navolging van vele bezorgde psychiaters en ethici nadrukkelijk gesteld worden of wij in Nederland niet naar de andere kant doorschieten.

De centrale waarden van het postmaterialisme –individuele en collectieve zelfbeschikking, leiden tot inconsistenties als ze in de praktijk een concrete vorm aannemen. Dat zelfbeschikking ook persoonlijke verantwoordelijkheid voor het eigen leven impliceert, lijkt bijvoorbeeld nogal eens vergeten te worden. Een andere aporie in het humanitaristisch gedachtegoed is de begrenzing van de gevierde zelfbeschikking en zelfexpressie. Enerzijds moet ieder vrij zijn zicht openlijk uit te drukken, anderzijds wordt die vrijheid ontmoedigd

wanneer zij zich niet houdt aan de morele kaders van het humanitairistisch discours, wat terug te zien is in de hedendaagse *cancel culture*. Voorheen de grootste pleitbezorgers van vrije expressie, de linkse partijen, hechten hier thans relatief de minste waarde aan, blijkt uit onderzoek (SCP, 2014). Emancipatie en volksverheffing, ooit bij uitstek linkse idealen, hebben nu eveneens meer steun bij rechtse partijen. Deze ‘postmateriële regressie’ uit zich ook in de verwarring van instrumenten met doelen. Diversiteit is een doel en waarde op zichzelf geworden. De politie moet bijvoorbeeld diverser, hoe dan ook, ook al is niet bewezen dat dit haar effectiever maakt. Het humanitarisme, zo luidt de kritiek van het conservatisme, miskent het belang van traditionele en materiële waarden en is bovendien onvoldoende consequent in het uitdragen van immateriële waarden die de grondslag vormen van de vrije samenleving.

Debet aan deze veronachtzaming is de afwezigheid van een leidende moraal. Emoties prevaleren daardoor snel boven het redelijke debat. In combinatie met de ideologie van het humanitarisme – de sacralisering van het individu en diens identiteit – leidt dit bij conflicten tot een dwingend beroep op inschikkelijkheid, matiging en pacificatie teneinde gevoeligheden te voorkomen. Liberale culturen voeden het humanitarisme waarmee ze zichzelf in de staart bijt. Het vrijzinnig liberalisme maakt plaats voor ‘erkenningliberalisme’ dat streeft naar wederzijdse erkenning. Deviante geluiden krijgen nog wel ruimte maar worden meer bestreden waarbij ook de verkondigers zelf de pas wordt afgesneden. Erkenning impliceert inclusiviteit. Keerzijde is dat dit ook een nivellering van cultuur, opinies en tradities in de hand werkt. Van de vervanging van het kerstfeest door de van oorsprong christelijke Vrije Universiteit door een ‘lichtjesfeest’ tot het *deplatformen* van onwelvallige publieke stemmen: het humanitarisme in werking smooit vrijheden. Het zijn weliswaar nog incidenten, maar wel in toenemende mate nu het inclusiviteitsdenken gemeengoed is geworden tot in de hoogste politieke regionen.

De subjectivering van de moraal leidt tot een nihilistische onverschilligheid vermomt als tolerantie en gelijkheid. Het schijnkarakter van die repressieve tolerantie laat zich, zo beschreef de Duitse conservatieve filosoof Arnold Gehlen al in de jaren '60, als haar tegendeel gelden als die vrijheid vervolgens wordt betwist. Gehlen noemde deze hypertrofiëring van de moraal ‘hypermoralisme’, een alles doordringende fanatieke eis om respect die zelfs al bij vermeende bedenkingen op weinig zachtzinnige wijze tegen dissidente stemmen optreedt. We zien Gehlens theorie in de praktijk op universiteiten, nu ook in Nederland, waar docenten op social media zwart worden gemaakt als ze zich zelfs maar niet duidelijk uitspreken voor de geëiste rechten van minderheden of hun ‘helper whites’, die overigens door hun zwarte clientèle ironisch genoeg als ongewenste zaakwaarnemers worden weggezet. Het probleem met de hypermoraal, aldus Gehlen, is dat weinigen de behoefte voelen of de moed hebben hier tegenin te gaan. De hypermoraal wordt immers voorgesteld als vriendelijk, inlevend en menselijk en door het verlies van de traditionele, conservatieve moraal ontbreekt de moed of de overtuiging die hypermoraal te bekritisieren, zeker gezien de

felle afwijzende reacties die dat oproept. Aanpassing, of passief zwijgen liggen dan voor de hand. Elites buigen niet zozeer om de ‘Gutmensch’ uit te willen hangen-hoewel dat soms ook een rol speelt- maar uit vrees niet empathisch over te komen. Morele leegte leidt tot humanitarisme wat weer leidt tot hypermoralisme en sociale dwang.

De hypermoraal gaat uit ervan uit dat de mens goed is en waar hij slecht handelt, komt dit dus door maatschappelijke misstanden en repressie door de culturele meerderheid. Wie dit beginsel in twijfel trekt, kan rekenen op harde aanvallen. Dat het kwaad een positieve, nihilistische verschijning kan aannemen, wordt door het hypermoralisme ontkend. Conservatieven menen juist dat de mens tot het kwade geneigd is en betoegeld dient te worden. Door morele vervaging vervallen morele onderscheidingen en verdient bijkans alles respect. Bij de ontkenning van iedere normatieve grond tot beoordeling gaat het er alleen nog om dat ieder in zijn waarde gelaten wordt. Dit leidt dan weer tot de eis om niet beledigd te worden. Acceptatie zonder voorwaarden wordt verlangd: wie ben jij om aan mij te twijfelen? Hiermee toont de hypermoraal zich als een uitingsvorm van individualistisch egocentrisme. Er is geen onbetwist hoger goed en daarmee wordt de mens zelf gescreliseerd en van rechten voorzien. Liberale leegheid leidt onder progressief denkenden tot sacralisering van minderheden en een hyperhumanisme dat vanuit haar principes blind wil zijn voor de maatschappelijke schade die dat met zich meebrengt.

Het radicaal postmaterialisme heeft gezorgd voor een dynamiek waar vooral de stemmen van haar adepten en de door deze opstelling gemobiliseerde conservatieve tegenstrevers (gekarikaturiseerd in de witte boze man, maar dat is slechts een van de vele gedaanten) gehoord worden. Conservatisme tegenover postmaterialisme is het (nieuwe?) antagonisme dat in haar verbale en non-verbale vuur ook voorheen gematigde burgers aansteekt, geholpen door de menselijke neiging tot zelfbevestigende informatieselectie, zodat de polariserende krachten aanzwellen, niet zelden geholpen door een van de samenleving vervreemde bestuurlijke elite die voorop wil lopen in het doorvoeren van de hypermoraal. De politicus als hoeder en wegbereider van de nieuwe deugdzaamheid. Zo wordt het politieke midden langzaam uiteen getrokken.

Volgens Gehlen is de hypermoraal een slavenmoraal a la Nietzsche die een zacht, familiair humanitarisme als alternatief biedt voor de moreel en identitair vervreemde laatmoderne mens. Het humanitarisme is echter ook een ideologie die net zo fel wordt beleden als andere ideologieën. Dit wordt bijvoorbeeld zichtbaar in de onverzettelijkheid waarmee (radicaal) links pleit voor een ruimhartig asielbeleid, een onverzettelijkheid zonder ruimte voor compromis zoals bleek uit de mislukte kabinetsformatie met Groen Links van 2017. Curieus genoeg verklaart links de weerstand tegen een ruimhartig asielbeleid vanuit economische ongelijkheid. Als burgers maar meer inkomen en meer werkzekerheid hebben, zouden ze niet tegen massa immigratie zijn. Maar hoe kan het dan dat ook goed verdienende burgers zich tegen wijd open grenzen keren? Dat moeten dan wel irrationele angsthazen of kwaadaardige

egoïsten zijn! Het humanitarisme deugt, dus deugt de kritiek daarop niet en moet die wel gebaseerd zijn op irrationele emoties, projectie en slechtheid. Vrouwen die kritische kanttekeningen plaatsten bij de #metoo beweging worden als ‘coolchick’ geframed, wat zo veel betekent als een vrouw die mannen wil behagen en daarmee een verraadster van de vrouwenzaak is. Het hypermoralisme legt ook een grote nadruk op correcte vormen en taal. Wie niet de juiste metaforen gebruikt en soms op ironische of sarcastische wijze scherp uithaalt, is fout. De nieuwe fractievoorzitter van Fvd in Amsterdam, Annabel Nanninga, zal altijd en bij voorbaat fout blijven omdat ze Afrikaanse bootvluchtelingen eens ‘dobbernegers’ noemde. Sterker, er zijn veel linkse burgers die populistisch rechts (vaak een *misnomer*) simpelweg het zwijgen op willen leggen. Of ze willen de democratie buiten werking stellen om hun idealen te realiseren, zoals emeritus hoogleraar Pieter Leroy. In een interview met Milieudefensie stelde hij “dat we in de toekomst bepaalde maatregelen aan de klimaatcommissaris zullen overlaten, zonder dat de politiek zich ermee bemoeit.”⁶ Hoewel Gehlens idee van de hypermoraal wel erg ver uitrekt – hij ziet ook de verzorgingsstaat als een manifestatie daarvan – bevat zijn analyse nog altijd een niet gering blikveld op de huidige maatschappelijke toestand.

Het humanitarisme toont zich vaak als barmhartigheid. Barmhartigheid is een belangrijke deugd maar waar ze een te dominant motief van handelen wordt, raakt ze in botsing met rechtvaardigheid. Het hoogste ideaal is de grenzeloze vergeving. Maar is vergeving wel altijd gepast of zelfs moreel verdedigbaar? Een voorbeeld is de opvatting dat hoogbejaarde nazi's niet meer gestraft mogen worden omdat dit gezien hun leeftijd inhumain zou zijn. Hier wordt het rechtvaardigheidsprincipe geofferd in naam van medemenselijkheid. Nu zien we dat in oproepen om IS-ers terug te halen om te zorgen dat ze wel kunnen rekenen op een eerlijke, humane straf. Daar hebben ze recht op. Welke rechten de Yezidi's hebben die door ‘onze mensen’ zijn gemarteld, verkracht en vermoord, daar hoor je de moderne humanisten niet over ondanks hun geloof in grenzeloze rechtvaardigheid. Slechts enkelen hebben geopperd IS-ers net als de nazi's te berechten onder het oorlogsrecht, terwijl ze anders dan de nazi's hun misdaden niet eens probeerden te verbergen maar er campagne mee voerden.

Barmhartigheid kan misschien een motief zijn voor milde straffen, maar nooit voor straffeloosheid. Maar ook bij het eerste is terughoudendheid geboden. Een lage straf is zoals de filosoof Ad Verbrugge (2004) stelde geen recht van de misdadiger. De straf is er in de eerste plaats om onrecht te herstellen en dat herstel dient proportioneel te zijn in verhouding tot de misdaad. Het is volstrekt voorzienbaar dat dit bij gebrek aan bewijs en een totaal niet op dergelijke wandaden ingericht juridisch bestel als het onze, gerealiseerd zal worden in het geval van IS-ers. Er wordt wel gesteld dat rechters onafhankelijk moeten zijn en daarom de maatschappelijke geschoktheid niet zouden moeten meewegen in hun oordeel. Maar onverschilligheid jegens de maatschappelijke reactie gaat behalve aan democratische

⁶ Downtoearthmagazine.nl/als-democratie-kunnen-we-klimaatverandering-niet-aan/, gezien op 26-11-2019.

beginselen voorbij aan het gegeven dat ieder misdrijf ook een inbreuk is op de gemeenschappelijke rechtsorde. Meeweging van de maatschappelijke reactie op een misdrijf is vanuit die optiek niet meer dan gerechtvaardigd en democratisch. Het gaat te ver om hier een pleidooi voor juryrechtspraak uiteen te zetten, maar dat de rechter tot meer rechtvaardige strafbepalingen komt dan een goed geselecteerde en door experts bijgestane jury van burgers is allerm minst duidelijk. Mateloze barmhartigheid leidt bijna altijd tot onrechtvaardigheid. Ander voorbeeld: de ruimhartige instroom van asielzoekers vermindert de veiligheid en bestaanszekerheid -door onvermijdelijke bezuinigingen op publieke voorzieningen en verdringing op de arbeidsmarkt - van juist relatief kansarme groepen.

In een hoofdredactioneel commentaar van *NRC Handelsblad* van 24 juli 2017 viel te lezen dat IS strijders die zich overgeven gerepatriëerd zouden moeten worden en dat er niet alleen juridisch onderzoek nodig is naar misdaden maar dat er ook werk gemaakt moet worden van 'reclassering en rehabilitatie': "Advocaten en andere hulpverleners vragen Den Haag nu om een actieve houding, om voorlichting en begeleiding van de groep die de wapens neerlegt of dat wil doen. Het is verstandig daarop in te gaan- niet alleen om humanitaire of internationaal rechtstatelijke redenen. Maar ook omdat er op lange termijn een dialoog nodig is; maar al te vaak worden nieuwe oorlogen geboren uit bitterheid over de vorige." We hebben hier te maken met één van de meest wrede terroristische regimes uit de moderne geschiedenis. Maar in plaats van de aandacht nu te richten op het borgen van de binnenlandse veiligheid en strafrechtelijk onderzoek, roept de NRC op dat de politiek zich 'nu' moet richten op begeleiding van de gewillige beulen en hun handlangers. De kwestie in hoeverre strijders de wapens neerleggen omdat ze spijt hebben of omdat ze geen kans op een overwinning meer zien, nogal belangrijk met het oog op veiligheidsrisico's, wordt niet eens benoemd. Deze perverse prioritering miskent dat verzoening en resocialisatie als werken van barmhartigheid pas aan de orde kunnen zijn nadat de veiligheid geborgd is en het recht is toegepast. Dat is nog een lange weg te gaan. Deze oproep was echter niet alleen vanwege de voortijdigheid volledig misplaatst, maar ook omdat ze de verhoopde verzoening tot onze verantwoordelijkheid maakt en niet die van de daders. Voor zover vergeven niet meer haten betekent, zou dat een eindperspectief moeten blijven, hoewel we dat nooit van slachtoffers mogen verwachten. Je vijanden niet meer haten betekent echter niet hen niet meer bestrijden. Die bestrijding kan pas eindigen na boetedoening. De naïviteit die de barmhartige gezindheid met zich meebrengt is hier ronduit gevaarlijk. Barmhartigheid verduistert immers; ze is geneigd te goed van vertrouwen te zijn. De rampzalige hoeveelheden verloren ontwikkelingsgelden die het westen aan Afrika heeft gegeven en nog altijd geeft zijn daar tekenend voor. De goede bedoelingen van de ontvanger worden al te snel voor lief aangenomen omdat de behoefte aan goed doen overheerst.

Barmhartigheid zou altijd begrensd moeten worden door de muren van rechtvaardigheid en waarheid. Ze heeft een mateloos karakter, want het lijden dat om hulp en mededogen vraagt, is schier oneindig. Het is zelfs de vraag of barmhartigheid wel een politieke waarde moet

zijn. Politiek gaat over principes, barmhartigheid is een daad vanuit het hart die alleen vanuit een persoon kan komen. Je kunt niet claimen barmhartig te zijn door met afgedwongen geld van anderen en zonder instemming goed aan anderen te doen. Barmhartigheid is ook niet een deugd die moet voorzien in het landsbelang. De politiek is er voor en door de eigen politieke gemeenschap. Mededogen en barmhartigheid zijn hierbij in principe geen motieven, omdat deze zich richten op de ander, de buitenstaander, de uitzondering. We spreken niet van barmhartigheid als we onze naasten helpen; de barmhartige Samaritaan was dat omdat hij een vreemde hielp. In de eigen kring wordt gegeven uit liefde, in de politieke gemeenschap uit gelijkheid en rechtvaardigheid. Barmhartig kan de politiek hooguit bij uitzondering zijn, zoals bijvoorbeeld bij gratieverlening voor gevangenen of het alsnog toekennen van asiel na eerdere afwijzing door de staatssecretaris van justitie. Sommigen zullen stellen dat deze uitzonderingen helemaal niet wenselijk zijn. De politiek moet geen ontheffingen van algemene regels mogelijk maken; principieel niet omdat het rechtskarakter zo wordt ondermijnd, maar ook pragmatisch niet omdat iedere uitzonderingsbepaling weer een nieuwe grens trekt, maar dan veel minder democratisch, tot willekeur leidt of perverse effecten heeft zoals een aanzuigende werking bij ad hoc opvang van kinderen. Deze critici stellen dat het nu eenmaal onvermijdelijk is dat toepassing van het algemeen recht soms tot schrijnende individuele gevallen leidt, omdat het onmogelijk is met alle eventualiteiten rekening te houden. Dat is de consequentie van een rechtstaat. Zonder deze kwestie hier nader te bespreken, is het wel van belang onderscheid te maken tussen gevallen waarin wettelijk geregeld is dat bestuurders discretionaire bevoegdheden hebben om op humanitaire gronden te interveniëren en gevallen waar dit niet het geval is. Een voorbeeld van het laatste zijn gemeenten die *contra legem* illegalen die niet meewerken aan hun uitzetting allerlei overheidsvoorzieningen aanbieden. Dit is een onwenselijk voorbeeld waarbij rechtvaardigheid ondergeschikt wordt aan barmhartigheid, niet alleen *de jure* maar ook *de facto*: dergelijk beleid is oneerlijk tegenover hen die wel aan hun uitzetting meewerkten.

De geest van barmhartigheid is door misplaatste zelfbeschuldiging soms onbarmhartig naar zichzelf toe. De dader wordt slachtoffer van omstandigheden die door de eigen meerderheidsgroep zijn gecreëerd en in stand worden gehouden. De afkeer van de misdadiger slaat zo terug op de eigen groep terwijl de autonomie en daarmee diens menselijkheid wordt verloochend. Ook al maakt de kennis van de politieke wet en de bewust gekozen negatie daarvan hem verantwoordelijk, de barmhartige zal die last verlichten. Natuurlijk is er mededogen voor het slachtoffer maar werkelijk mededogen betekent de wil om het leed te verzachten, onder meer door een proportionele straf als erkenning van de zwaarte van het aangedane leed. En dat blijkt al te vaak tamelijk beperkt (een voorbeeld uit 2019: 20 dagen voor een verkrachting in een lijnbus in Zwolle voor een meederjarige die emotioneel onderontwikkeld zou zijn).

Het humanitarisme als ideologie van medemenselijkheid vindt niet alleen haar grens in de rechtvaardigheid maar ook doet zij geen recht aan het feit dat de mens zijn behoeften op

erkende en vormelijke wijze wil uitdrukken. Bloei vraagt om begeleiding, inschikking, tijdelijke onderwerping zelfs. Het confucianisme, een oosterse variant van conservatisme, ziet dit evenwicht wel. Deze leer stelt humanitarisme (*li*) ook centraal maar brengt dit in verband en evenwicht met het principe van eerbied voor sociale praktijken en rituelen (*ren*). Het confucianisme benadrukt dat het innerlijke zich dient te uiten in extern, vormelijk gedrag dat ontzag uitdrukt voor de functie van sociale verhoudingen en waarden. In die vormelijkheid vindt het individu een gepaste uitingsvorm voor zijn gevoelens en kan zelfcultivering plaatsvinden. De hypermoraal erkent echter alleen de innerlijke pool van medemenselijkheid. Objectieve standaarden worden gewantwoord of ronduit afgewezen als een vorm van miskennis van diversiteit. In plaats daarvan verlangt ze een mateloos respect. Deze nivellerings-tendens -een overreactie op de prestatiesamenleving- is soms net zo dwingend.

Miskend wordt dat de mens pas mens wordt door toewijding aan praktijken en rituelen die hun betekenis juist verkrijgen door hun vruchtbare geschiedenis. Vanuit haar individualisme beperkt de hypermoraal zich tot *li*, maar is er weinig zorg om *ren*. Hierbij wordt dan wel een uitzondering gemaakt voor minderheidsgroepen die verondersteld worden nog niet postmodern te zijn en daarom nood hebben aan vaste tradities. Hun culturele gebruiken worden dan wel actief gesteund door de humanitaristen, terwijl de eigen tradities verwaarloosd of afgewezen worden. De tolerantie van de hypermoraal staat tegenover de deugdeethiek die de menselijke ontwikkeling als hoger doel heeft. Hiermee bekennt ze zich tot het liberalisme van dat ieder zelf moet bepalen wat goed is. Een eudaimonistische politiek wordt als respectloos afgewezen. Zij stelt zelfbeschikking centraal maar niet per se menselijke ontwikkeling, deugzaamheid en bloei. De menselijkheid van de hypermoraal blijkt zo nogal oppervlakkig.

Bovendien werkt ze ontwrichtend. Als ieder zichzelf moet kunnen zijn en naar eigen inzicht mag leven, fragmenteert de samenleving. Emancipatie betekent altijd ook afscheiding en waar zij doorslaat uit zij zich als egocentrisme en groepscentrisme. Nationale fragmentatie is een breder westers verschijnsel wat zich bijvoorbeeld uit in een dalende identificatie met het vaderland en een afgenomen bereidheid te vechten voor het vaderland. Groepen sluiten zich op in hun eigen almaar uitdijende bubbels, voorzien van en gevoed door eigen mediakanalen. In de VS is dit misschien nog wel het meest on aard maar ook in Nederland lezen veel mensen of alleen de NRC en Volkskrant of alleen De Telegraaf, NPO en Geenstijl. Bubbels leiden tot polarisatie, uitsluiting (ook steeds meer in arbeidsorganisaties) en botsende claims op schaarse middelen, posities en (media) ruimte. De einduitkomst van dit proces is burgeroorlog, wat in (hopelijk geen) voorland Amerika zeker niet meer ondenkbaar is.

De opkomst van het postmaterialisme kon niet zonder tegenreactie blijven. Deze kreeg eind jaren '70 momentum toen de kosten en schuldenlast van de inmiddels fors uitgedijde

overheid onhoudbaar werden en de beperkingen van keynesiaans beleid zich manifesteerden. Hoewel in Nederland deze tegenreactie vooral werd ingegeven door financiële motieven, speelden toch ook ideologische bezwaren een rol. Ook door het in zwang raken van het neoliberale gedachtegoed (Friedman, Hayek) groeide het verzet tegen de zorgstaat. Bovendien was er de vrees dat overheidssteun tot aangeleerde afhankelijkheid leidt en 'warme' solidariteit uit eigen kring verdringt. Het nieuwe liberaal conservatisme bepleitte een overheid die zich tot haar kerntaken moet beperken en vooral een vangnet moet zijn in plaats van een 'geluksmachine' (*dixit* Rutte). Zo pleitte de VVD onder Bolkestein in de jaren '90 voor een 'ministelsel' in plaats van een verzorgingsstaat. De staat dient pas in laatste instantie op te treden. Het ideaal is dan, zoals expliciet geconcipieerd door Rutte II, een 'participatiesamenleving' van op elkaar betrokken burgers die voor en elkaar zorgen. Critici klagen deze terugtrekende beweging steevast aan als verwerpelijk neoliberalisme waarbij de burger aan zijn lot en de vrije markt wordt overgelaten. Hoewel de politiek steeds meer eigen verantwoordelijkheid van de burger verlangt, blijkt deze die juist minder op te willen brengen. Onder druk van de prestatiesamenleving die falen tot taboe verklaart wordt de menselijke neiging om naar externe factoren te wijzen bij gebrek aan succes alleen maar aangemoedigd, hierbij nog eens versterkt door de grotere zichtbaarheid door social media die eenzijdig succes etaleren. Ook de cultuur van aanspraak leidt tot een cultus van slachtofferschap die het verantwoordelijkheidsgevoel doet wegglekken. Wie meent veel rechten te hebben, kan altijd op de afwezigheid daarvan wijzen als oorzaak van het eigen falen. Zoals de allochtoon die geen werk heeft dat hem bevalt, comfortabel de discriminerende samenleving de schuld kan geven.

Het cultureel verzet tegen het postmaterialisme groeide vanaf de jaren '90 langzaam door interventies in het publieke debat van critici als Frits Bolkestein en Paul Scheffer maar veel meer nog door 9/11 en de moord op Van Gogh en de grote aandacht die sindsdien in de media uitging naar de islam en de in haar naam begane (mis)daden. Onvrede over verlies van tradities en islamisering zijn belangrijke oorzaken van het nieuwe conservatisme, temeer waargenomen werd dat bestuurlijke elites het gevaar van culturele erosie en relativisme weinig onderkenden en identiteitspolitiek omarmden. Tegenover de 'leegte' van het individualistisch liberalisme moet een 'bindend verhaal' en een 'bezielend verband' komen met wortels in het betere van de vaderlandse geschiedenis. Deze behoefte moet een verlies aan zingeving compenseren en ontheemde burgers weer een statelijke identiteit verschaffen en behoeden voor terugval in verdelend etno- en egocentrisme. De zorg van conservatieven om zingevingsverlies is wellicht wat overdreven. Nog los van het feit dat voor veel mensen religie ook in moderne samenlevingen een belangrijke stutpilaar van de persoonlijke identiteit is, vinden veruit de meeste burgers wel degelijk betekenis in hun leven, zij het weinig meer in Grote Verhalen. Een groene manier van leven en spiritualiteit bieden die transcendente dimensie nog wel. Als al sprake is van zingevingsverlies, is dit daarbij ook nauwelijks het politiek liberalisme aan te rekenen, maar autonome processen als

welvaartsgroei en secularisering. Wat critici het politiek liberalisme wel kunnen verwijten is dat deze zich neutraal opstelt tegen zingevingstradities in plaats van deze actief te ondersteunen. Die kritiek zal verderop hernomen worden.

Ook de toename van geweldscriminaliteit, al dan niet als gevolg van immigratie (mocromaffia), het gebrek aan gezag in publieke instellingen en ruimten zoals het onderwijs en de politie en de kosten van globalisering (feitelijk: een overmaat aan marktwerking) die bij de onderklasse neervallen, zijn oorzakelijke factoren voor de behoefte aan begrenzing en normering van de cultuur van het liberalisme ten gunste van hogere waarden als veiligheid.

Hoewel het postmaterialisme thans veel concurrentie ondervindt door conservatieve tegenkrachten, is haar invloed in de Nederlandse politiek beperkt. De economische tegenreactie is als gevolg van de financiële en ecologische crises afgezwakt, ook doordat rechtse politici terug zijn gekomen op hun geloof in marktwerking. Ook de terugtrekking van de staat is al jaren gestagneerd en door de diverse crises juist sterk toegenomen. Afgemeten aan het percentage overheidsuitgaven in het BBP is er al jaren geen sprake meer van een dalende trend. De bruto collectieve uitgavenquote was in 1850 14%, in 1975 45% en bereikte in 1983 een hoogtepunt met 61% om vervolgens in 2003 te dalen naar 49% en in 2017 tot 43%. Het jaren '90 geloof in marktwerking is danig verloren gegaan.

De staat is de afgelopen decennia vooral minder ruimhartig geworden bij de toekenning van sociale voorzieningen, maar op andere terreinen ook invasiever (als recent voorbeeld kan de 'Sleepwet' genoemd worden die vergaande bevoegdheden tot spionage aan toe mogelijk maakt). De staat heeft niet zozeer taken gedepolitiseerd als wel op afstand geplaatst. Meer dan de helft van de Rijksuitgaven verloopt in Nederland via verzelfstandigde organisaties. Deze verzelfstandiging zou moeten leiden tot meer efficiency en betere dienstverlening. Het laatste zou ook betekenen dat de klant/burger meer zeggenschap zou krijgen. Deze verwachtingen zijn over het algemeen niet uitgekomen en landen waar grote delen van de publieke dienstverlening zijn verzelfstandigd, presteren slechter dan de landen waarin die verzelfstandiging niet heeft plaatsgevonden, gecorrigeerd voor andere factoren (Overman, 2017). Door het op afstand plaatsen en vermarkten van publieke functies kan de vertegenwoordigende democratie (Tweede Kamer) haar rol ook minder goed vervullen. De politiek heeft minder zeggenschap en kan als het fout gaat makkelijker de beschuldigende vinger naar de uitvoerder wijzen. Hierbij is de toezichts- en verantwoordingslast die verzelfstandiging met zich meebrengt nog niet in aanmerking genomen. Naast verzelfstandiging is er ook een trend naar decentralisatie naar lagere overheden. Die trend is evenmin positief te noemen (denk aan de jeugdzorg).

Kortom: het cultureel-conservatieve verzet heeft betrekkelijk weinig succes gehad. Er is nauwelijks iets veranderd aan het immigratiebeleid en het integratiebeleid is goeddeels mislukt. De staat is centralistischer geworden en het erkenningsliberalisme viert hoogtij. In

alle overheidsinstituties van onderwijs tot rechterlijke macht en de media is nog sprake van progressieve dominantie terwijl dat niet geldt voor het electoraat.

Spanning tussen liberalisme en democratie

Een laatste punt van conservatieve kritiek op het liberalisme die we hier willen aansnijden, betreft de spanning tussen liberalisme en democratie. De Duitse jurist Carl Schmitt, tijd- en landgenoot van de eerder aangehaalde Leo Strauss, is hier de bekendste naam. Waar Strauss nog als liberaal denker een intern criticus was, was Schmitt een uitgesproken anti-liberaal en tegenstander van de parlementaire democratie. Schmitts kritiek betrof de spanning tussen liberalisme en democratie die volgens hem alleen op contingente wijze met elkaar verbonden zijn. Liberalisme is gebaseerd op formele gelijkheid en democratie op substantiële gelijkheid. Door democratische besluitvorming kunnen allerlei regels worden aangenomen die strijdig zijn met liberale beginselen. De liberale democratie kan deze spanning niet opheffen. De enige oplossing is volgens Schmitt het toekennen van het primaat aan de politiek die de volkswil zo direct mogelijk tot uitdrukking moet brengen, dat wil zeggen zonder parlementaire mediatie. Het parlementarisme is volgens Schmitt om meerdere redenen een probleem. Ten eerste leidt ze tot besluiteloosheid. Omdat er meerderheden gevonden moeten worden met uiteenlopende facties is een verwaterd compromis, niet zelden bereikt door koehandel om ieder tevreden te stellen en het gevoel te geven iets voor elkaar te hebben gekregen, het hoogst haalbare. Parlementaire politiek zet de burger op afstand en is weinig effectief. Het laatste wordt, zo kunnen we hieraan toevoegen, vaak gemaskeerd door symboolpolitiek - vrome statements en moralistische getuigenissen – om zo de eigen onmacht te verbergen.

Een ander gevaar is politisering en overregulering. Complexe samenlevingen hebben te maken met toenemende politieke eisen waardoor de economie en de burgerlijke samenleving steeds verder gereguleerd worden en de klassieke rol van de staat als regulator op afstand verdwijnt, zo vreesde Schmitt. Vanuit liberaal perspectief is dit ook nadelig. De drang tot regulering door de aan het parlementarisme inherente neiging tot profilering ondermijnt voortdurend de *rule of law* door het bedingen van uitzonderingen op algemene regels. Het parlementarisme zorgt voor een spektakeldemocratie, een wedstrijd om stemmen waarbij het electoraat gemanipuleerd en bespeeld wordt. Politieke partijen gaan zich ook meer verbinden aan maatschappelijke groepen en worden zo belangenvertegenwoordigers. Parlementariërs, zo vreesde Schmitt, worden lobbyboeren, spreekbuizen voor activisten in plaats van zelfstandig handelende politieke actoren dienstbaar aan het algemeen belang. Om al deze redenen zwoor Schmitt het parlementarisme af en koos hij voor directe democratie via plebiscieten. Zijn democratieopvatting gaat uit van een uniforme meerderheidswil die door de soevereine leider tot uitvoering moet worden gebracht.

Schmitt meende dat de schuld van het falen van het liberalisme ligt bij haar gebrek aan een adequaat concept van het politieke. Dat zag hij zelf gelegen in de vriend-vijand tegenstelling. Iedere sociale sfeer wordt gedefinieerd door tegenstellingen, zoals in de morele sfeer het goede versus het slechte en in de economie winst versus verlies. De vriend-vijand tegenstelling moet niet gezien worden als een inherent agressieve verhouding. Schmitt wees Clausewitz' bewering dat oorlog de voortzetting van politiek met andere middelen is af. Oorlog is een extreme situatie en is niet 'gebruikelijk, normaal, iets ideaals of aantrekkelijks.' (citaat in Bellamy, 1993) Liberalisme daarentegen is een 'oneindige competitie, oneindige discussie'. Altijd met de (ijdele) hoop dat conflicten tot verzoening kunnen komen door rationeel debat. Zoals Schmitt eens sarcastisch opmerkte zou de liberaal op de vraag Christus of Barabbas antwoorden dat hij een onderzoekscommissie zou willen instellen. Een totale consensus of 'eeuwige vrede' (Kant) is bovendien een hel want het impliceert een oorlog om alle oorlogen te eindigen van de zogenaamde vijanden van de geïdealiseerde Humaniteit. Veel kwesties zijn niet neutraal op te lossen maar vragen om een besluit. En die moet genomen worden door een autoriteit die macht uitoefent. Het liberalisme kent geen positieve, uitgewerkte staatstheorie omdat ze geen concept van het politieke heeft. De liberale staat onderkent haar vijanden niet (die niet perse moreel slecht gevonden hoeven te worden; het ethische en politieke vallen immers niet samen!) en geeft zodoende rechten en bescherming aan diegenen die niet waarlijk tot de politieke gemeenschap behoren. Het multiculturele drama zou Schmitt als bewijs voor zijn vrees hebben gezien, dit alles penetrant verdedigd met een humanitaristische, emotivistische moraal. Wat nodig is, is volgens Schmitt een soevereine dictator die uit naam van het volk spreekt die voor een homogene gemeenschap zonder vijanden opkomt. De soevereine dictator is paradoxaal genoeg democratisch want spreekt uit naam van het volk. De Hongaarse leider Viktor Orban zou waarschijnlijk Schmitts goedkeuring kunnen wegdragen.

Schmitt definieert democratie als de identiteit van heerser en onderdanen. Alle burgers die deze identiteit delen moeten ieder van hen een gelijke kans hebben op politieke participatie. Is dit niet het geval, dan is er geen sprake van ware democratie; de meerderheidswil is dan de overheersing van de ene sociale factie over de andere. Soverein dictatorschap is dan alsnog nodig. Zonder volk, geen constitutie en ook geen politieke orde. Sociale contracttheorie is daarom onzin.

Het bestaansrecht van de staat- die gebaseerd is op de bestreefde overwinning van de vijand – is interne stabiliteit en externe vrede. Schmitt keerde zich tegen de polarisering van de samenleving en de moralisering van de politiek zoals die zichtbaar is in de taal van morele platitudes, campagnes en procesvoering. Hij vreesde de individualisering die tot wantrouwen leidt, ook naar politieke actoren en instituties, zonder betrokken te zijn op het politieke. Het liberale individualisme is uiteindelijk zelfdestructief omdat er geen gemeenschapszin is. Er is een volksgemeenschap nodig gebaseerd op een collectieve identiteit die teruggaat op een

vijandbeeld. Een volk kan bestaan als leden gemotiveerd zijn om samen op te trekken en idealiter ook samen te vechten indien noodzakelijk.

Soms zijn er abnormale politieke toestanden- meestal noodtoestanden zoals bij terroristische dreiging. Dat gebeurt als de politiek niet haar kerntaak-bescherming tegen de vijand- kan waarmaken. Alleen als ze daarin slaagt kunnen liberale beginselen overleven. Dan kan het nodig zijn de wet buiten werking te stellen door buitenwettelijke decreten met of zonder parlementaire instemming. De wet kan niet precies beschrijven wanneer er sprake is van zo'n toestand en wat dan wel en niet mag gebeuren. De soeverein moet dan geautoriseerd zijn hier keuzes te maken, waaronder te beslissen of er sprake is van zo'n uitzonderingstoestand. Dat moet geen rechter zijn, meende Schmitt, want die heeft onvoldoende volksmandaat en het juridisch- formalistische redeneren is contraproductief als vergaande besluiten nodig zijn in noodsituaties. Alleen "the actual participant can correctly recognize, understand and judge the concrete situation and settle the extreme case of conflict." Schmitt zou zich tekeer stellen tegen de EU en deze als buitenlandse bezettingsmacht afwijzen. Liberale staten gebruiken internationale fora ook voor eigengewin, zo zag hij in bij het gedrag van de geallieerden tegen Duitsland bij het verdrag van Versailles: "Liberal states use international law to mask their own acts of violence as expressions of legality, while discriminating against their opponents by describing their actions as criminal and inhumane."

Zogenaamd universele liberale normatieve principes zijn verder volstrekt ontoereikend om inzicht te bieden in het 'juiste gezichtspunt' bij diepe conflicten. Alle politieke termen worden betekenisloos als onduidelijk is wie geraakt wordt, wie bestreden, genegeerd, etc wordt. Schmitt was niet tegen internationaal recht mits dit maar landen in hoge mate vrijlaat. Juist verdergaand recht en militaire bondgenootschappen kunnen escalatie van conflicten vergroten (tenzij er gedeelde vrienden en vijanden zijn). Het gevaar van het liberalisme is dat zij haar universele waarden wil opleggen aan andere landen (Schmitt zou zeker afkerig zijn van de Amerikaanse neoconservatieven die het democratisch model langs militaire weg in Irak wilden doorvoeren).

Schmitt zou ook niet in de utopie van een liberale wereldhegemonie zonder vijanden willen leven. Dat zou de hel zijn, een leven zonder betekenis, volledig gedepolitiseerd zonder hogere doelen dan hedonische. Liberale depolitisering zou ook de slechtheid van de mens ontkennen die onoverwinnelijk is. Een dergelijke utopie is ook in theorie onmogelijk (Schmitt pleitte voor politieke theologie waarbij theologische begrippen een moderne lading krijgen maar hun essentiële betekenis behouden). Hij keerde zich tegen de liberale idee dat de mens van nature goed is en dus in grote mate vrij gelaten kan worden en zich verantwoordelijk kan gedragen.

De kwalijke tendenties in liberale democratieën zag Schmitt goed in maar zijn kritiek op het parlementarisme is al te pessimistisch. Hij had gelijk met zijn kritiek op de invloed van

lobby's maar miskende dat het parlement de macht van lobbygroepen en deelbelangen juist ook aan banden kan leggen. Bovendien valt het moeilijk in te zien hoe een waarachtige statelijke democratie geheel zonder parlement kan functioneren. Veel problematischer is dat parlementen vaak niet meer dan een verlengstuk zijn van regeringen, nodig om fragiele coalities overeind te houden tegen een onmachtige oppositie. Schmitts opvatting van democratie als volkswil is ook misleidend. Wat liberalen wel kunnen leren van Schmitt is diens conceptie van het politieke. Tegenstanders van het liberalisme zijn de vijanden niet omdat ze irrationeel of onverlicht zijn maar omdat ze anti-liberaal zijn. Conservatieven als Schmitt zijn er klaarblijkelijk voor nodig liberalen erop dat ze hun eigen beginselen soms niet trouw genoeg zijn.⁷ Tevens wijst Schmitt terecht op de inherente spanning tussen liberalisme en democratie. Deze polen zijn niet goed verzoenbaar. Een liberalisme dat veel vrijheden voor burgers verzekert, perkt daarmee de ruimte voor collectieve keuzes in. Al te veel ruimte voor democratie, ondermijnt weer de vrijheidsrechten die het liberalisme wil borgen. Het liberalisme kent zodoende een meer democratische, zeg maar populistische variant en een meer constitutionele variant die de macht van het volk vergaand wil beperken om zo ruime individuele vrijheidsrechten te borgen.

We kunnen deze paragraaf besluiten met de vaststelling dat conservatieven (maar ook andere critici) wijzen op verschillende spanningen in het politiek-liberale project die bijdragen aan maatschappelijke instabiliteit: (i) instabiliteit als gevolg van botsende egocentrische belangen, (ii) instabiliteit als gevolg van botsende collectieve identiteiten, (iii) instabiliteit als gevolg van (verzet tegen) het humanitarisme als liberale mensleer, (iv) instabiliteit als gevolg van de spanning tussen liberalisme en democratie. Net als het conservatisme richt het populisme zich in haar kritiek op het liberalisme ook op deze spanningen, zij het dikwijls minder genuanceerd.

2.5.2 Populistische kritiek

Over de betekenis van het populisme bestaan verschillende opvattingen. Een vaak terugkomende betekenisgeving is populisme als etnocentrisme of de leer die een dualisme centraal stelt tussen een min of meer homogene volksgemeenschap tegenover "anderen" die de waarden van die gemeenschap zouden willen ondermijnen. Die anderen zijn dan in de eerste plaats (bestuurlijke) elites en niet-westerse minderheden (moslims). Maar in het verlengde daarvan worden ook de kiezers van die elites soms tot de politieke tegenstanders gerekend. Kiezers op kartelpartijen die dom, kortzichtig, misleid, ongeïnteresseerd of verraderlijk zijn. Dit populisme verdedigt de etnostaat en een zuivering van het politiek lichaam. In gematigder vorm stellen populistten slechts traditionele waarden tegenover de

⁷ Rondom Schmitt is veel controverse. Was Schmitt wel een liberaal ondanks zijn keuze voor het nazisme? In ieder geval nam hij hier al in 1936 afstand van toen hij door de nazi's verguisd werd om zijn voorstellen tot politieke hervorming. Hij hield in ieder geval vast aan een 19^e eeuwse vorm van liberalisme in plaats van een individualistisch massa liberalisme en een dualisme tussen civil society en staat ook al kende hij aan de staatspresident de macht toe om de totale politisering van de samenleving te blokkeren, want deze is een orde in zichzelf.

krachten die deze ondermijnen. Dit is dan een conservatisme 'uit naam van het volk'. Kenmerkend is in ieder geval de logica van het conflict -die reële verschillen niet wil verdoezelen maar juist in de schijnwerpers wil zetten - tegenover de logica van de samenwerking van de traditionele politiek (Mouffe, 2005).

De term populisme kan tenslotte ook verwijzen naar een stijl van politiek bedrijven die retorisch en feitenvrij is, vijandbeelden cultiveert en de massa wil behagen met simplistische en valse oplossingen of deze in ieder geval veel te gunstig voorstelt.

Hoewel het populisme vaak als rechts gelabeld wordt, kent populisme ook een linkse signatuur, bijvoorbeeld waar ze tegelijk een ruim stelsel van sociale zekerheid en massa immigratie verdedigt (en zelfs de hang naar de etnostaat is niet uitsluitend een rechtsconservatief streven). Het populisme kan verder ook uitgedragen worden door een traditionele partij, zoals thans met de conservatieve partij onder Trump, maar ook Thatchers politiek van volkskapitalisme in de jaren '80 van de vorige eeuw had populistische trekken gezien de dualistische logica die zij hanteerde van een vrij, hardwerkend, aan tradities en gezinswaarden trouw volk tegenover vrijheidsondermijnende vakbonden en (EU) bureaucraten. Populisten maken gebruik van verbindende symbolen die de waarden van haar uiteenlopende supporters uit diverse geledingen van de samenleving uitdrukken. Het is namelijk een misverstand dat het populisme een politiek is voor 'deplorables' (Clinton) uit de onderklassen. Steun voor behoud van tradities en verzet tegen massa immigratie, dé populistische thema's bij uitstek, is onder alle lagen van de bevolking te vinden.

Genoemde logica van het conflict maakt dat het populisme staat tegenover de kongsji van traditionele partijen en haar elite van bestuurders die de macht bezetten in alle statelijke en semi-statelijke organen. Ondanks verschillen delen deze partijen van links tot rechts bepaalde politieke dogma's, zoals dat de EU een goede organisatie is, dat Nederland internationaal voorop moet lopen bij het tegengaan van klimaatproblematiek, dat er geen dominante cultuur mag zijn, dat de rechtspraak onafhankelijk en apolitek verloopt, dat ontwikkelingshulp een staatstaak is, dat directe democratie verkeerd is, dat diversiteit een politieke opdracht is en dat het internationale recht zich dient uit te breiden ten koste van nationaal recht. Het is niet zozeer dat populistten zich verenigen rondom de mythe van een ongedeeld oorspronkelijk volk, maar dat ze dergelijke breed beleden geloofsartikelen niet als vanzelfsprekend aannemen. Daarbij komt dat populistten de traditionele politiek een gebrek aan radicaliteit verwijten. De liberale partijen zijn sterk gericht op het compromis en op een pragmatisch besturen. Deze politiek van containment waarin de bestaande orde niet geschokt mag worden maar stapsgewijs wordt gehandeld is populistten een steen des aanstoots. Zij verlangen naar daadkrachtiger leiderschap en desnoods ondiplomatieke doorzettingsmacht, bijvoorbeeld bij het immigratiedossier waarbij internationale verdragen een oplossing van maatschappelijke problemen in de weg staat. De al te brede politiek van het midden met haar

behoedzaam en internationaal appaiserende koers staat voor de populist voor een gebrek aan daadkracht waardoor problemen ineffectief worden aangepakt.

Populisten streven ook naar democratisering en komen op voor rechten van ‘gewone mensen’ die volgens hen door de politieke elites onvoldoende worden gerespecteerd. Dit plebejisch aspect van het populisme is waardevol en dient serieus genomen te worden. Het probleem is in de praktijk echter wel dat politieke populistten vooral opkomen voor de oorspronkelijke bevolking en grieven van minderheden onvoldoende serieus nemen (maar ook zeker niet altijd willen inperken).

Liberalen geven de voorkeur aan individuele rechten boven democratische zeggenschap en het recht op nationale zelfbepaling. Verontachtzaming van de volkswil en bindende collectieve elementen die daarvan het gevolg zijn, heeft het populisme magnetische krachten gegeven. Populisten nemen waar dat oorspronkelijke (westerse) waarden bedreigd worden. Zij staan daarom maatregelen voor om die bedreiging tegen te gaan, met name een anti-immigratie- en assimilatiebeleid. Ook verzetten populistische politici zich tegen financiële globalisering en neoliberalisme voor zover deze ontwikkelingen niet in het voordeel zijn van de gemiddelde burger.

Omdat ze menen dat de bestuurlijke elites (“het partijkartel”) onvoldoende opkomt voor de meerderheid, bepleiten veel populistische politici verdere democratisering ter aanvulling van en correctie op de vertegenwoordigende democratie. In vergelijking met de liberaal-democraten zien populistische democraten meer ruimte voor democratische zeggenschap.

Tijdens een lezing in München in februari 2018 maakte premier Rutte onderscheid tussen goed en verkeerd populisme: “Populisme is helemaal niet slecht, je moet juist naar het volk en hun zorgen luisteren – anders ben je arrogant (..) Er is wel verkeerd populisme dat geen serieuze oplossingen biedt en alleen wil provoceren”. Het onderscheid tussen goed en verkeerd populisme is zinvol. Hoewel populistische partijen zich in de praktijk vaak kwalijk opstellen, kan het populisme ook een nuttige correctie zijn op bepaalde tendenties van het democratisch liberalisme.

Het verkeerde soort populisme kenmerkt zich door wat Rutte het niet bieden van “serieuze oplossingen” noemde. Dit gebrek uit zich als een korte termijnoriëntatie die uiteindelijk leidt tot (financiële) onhoudbaarheid. Een voorbeeld is het onverantwoordelijke begrotingsbeleid van de regering Renzi in Italië dat de al enorme schuldenlast van het land verder doet oplopen. Politieke kortzichtigheid om de achterban te behagen is populisme in de verkeerde betekenis van populaire politiek. Ook manifesteert het verkeerde populisme zich door leugenachtigheid en weggijken van feiten om het electoraat gunstig te stemmen. Markant voorbeeld is hier natuurlijk president Trump die grossiert in leugens en halve waarheden.

Bedrog is echter niet een exclusief populistisch kenmerk; alle partijen, ook, zij het veel minder, gematigde maken zich er schuldig aan.

Behalve irrationaliteit van beleid manifesteert het verkeerde soort populisme zich (ook) als antiliberaal. Volgens critici is het Hongarije onder Viktor Orban een voorbeeld van antiliberaal populisme. Orbans populisme zou etnocentrisch en autocratisch zijn. Zelf gaf hij aan te streven naar een “illiberale democratie”. In zijn visie dient de staat bovenal te zorgen voor een bloeiende gemeenschap. Civiele rechten zijn hierbinnen geborgd, mits deze niet gericht zijn op ondermijning van de kaders van de christelijk-conservatieve etnostaat. Hebben critici gelijk dat het huidige Hongarije afglijdt naar een autocratie en is Orban een dictator in spe? De EU neemt vooral aanstoot aan de bemoeienis van de regering met het justitieel apparaat. Dit vormde de voornaamste reden tot instelling van de zwaarste strafprocedure tegen Hongarije die opschorting van stemrecht beoogt. Rechters zijn met vervroegd pensioen gestuurd om ruimte te maken voor regeringsgezinde, conservatieve rechters. De scheiding van machten zou in gevaar zijn. Deze kritiek zou hout snijden als rechters een duidelijke prikkel hebben niet onafhankelijk te oordelen. Bij aanstelling van rechters voor het leven door de regering, zoals ook in de VS gebeurt, is daarvan geen sprake. Een regering kan een rechter die niet in het voordeel van de staat oordeelt immers niet ontslaan of anderszins bestraffen. Dat de regering Orban er voor koos om meer conservatieve rechters aan te stellen, valt vanuit democratisch oogpunt alleen maar toe te juichen. In Nederland is een overgrote meerderheid van de rechters progressief, terwijl dat onder de bevolking juist een (kleine) minderheid is. Het zou naïef zijn te denken dat politieke gezindheid niet van invloed is op de strafmaat die rechters opleggen. Duidelijk onwenselijk is dat vanaf 2019 de Hongaarse minister van justitie in het geval van publiek recht eindverantwoordelijk is voor promoties en beloningen van rechters. Een ander verwijt is dat de Hongaarse regering de vrije media aan banden zou leggen. Zij heeft echter anno 2020 geen enkele wet aangenomen die dat doet. Wat wel het geval is, is dat in korte tijd conservatief gezinde private partijen (zonder financiële overheidssteun voor zover na te gaan) een groot deel van de media hebben opgekocht en regeringsgezinder zijn gaan verslaggeven. Onafhankelijke, progressieve media zijn niettemin niet verboden. Wel worden sommige van die mediabedrijven tegengewerkt doordat staatsinstellingen geen medewerking verlenen aan journalisten. Zo reageren ziekenhuizen uit vrees voor regeringssancties niet op (informerende) vragen van sommige onafhankelijke journalisten. Dit is uiteraard een kwalijke zaak. Tegelijk moet worden vastgesteld dat ook in andere Europese landen er een gebrek is aan medewerking en transparantie door de overheid, ook in Nederland (denk aan de beruchte zwartregels bij WOB verzoeken). Minstens zo verkeerd is dat oppositiepartijen in de media veel minder aandacht krijgen. Orban verlangt, zo is een andere steen des aanstoots, van buitenlandse ngo's transparantie over hun doelen en geldschietters. Amnesty doet die verplichting echter ten onrechte af als stigmatiserend. Het is een goed recht van een regering om van buitenlandse partijen openheid te vragen over dragende krachten. De sluiting van de

universiteit van beursspeculant George Soros ligt problematischer. Tegelijk moet worden vastgesteld dat deze universiteit een bolwerk van progressieve propaganda is geweest, gericht op ondermijning van de regering. Soros' steun voor de open samenleving valt te prijzen, maar hij moet ook respect hebben voor culturele meerderheidsopvattingen. Soros zou niettemin de ruimte moeten hebben om zijn standpunten uit te dragen binnen Hongarije, hoewel dat niet tot onevenwichtige aandacht mag leiden. Rijkdom kan geen reden zijn voor meer politieke media-invloed.

Anno 2020 kan Orban (nog) niet als een dictator worden beschouwd. Feitelijk is hij democratisch verkozen en geniet hij de steun van de overgrote meerderheid van de bevolking. Burgervrijheden zijn ingeperkt maar er is nog veel vrijheid. Dat de regering Orban zich inzet voor het bewaken en versterken van de Hongaarse (christelijke) identiteit getuigt van democratische gezindheid. Dit gebeurt evenwel niet altijd met de juiste middelen. Ook het negatief sentiment richting bepaalde minderheden is gevaarlijk voor zover zij voeding geeft agressie. Er is zonder meer reden tot zorg. Het goede populisme dreigt vaak – zo ook hier - door te slaan in haar kwade evenknie.

Goed populisme

Hoewel het populisme vaak kwalijke eigenschappen heeft en als term daarom niet geheel onterecht pejoratief gebruikt wordt, dient ze als beweging niet *tout court* veroordeeld te worden zoals progressieve liberalen gretig doen. Zij staat ook voor een terechte kritiek op een zelfingenomen, te weinig democratische en ineffectieve oligarchische macht.

Voor liberalen is het populisme een welkom vijandbeeld waarmee ze het eigen gelijk beter kan laten schitteren en haar eigen gebrek aan macht door (mede door haar georganiseerde) globalisering kan maskeren. Maar demonisering doet geen recht aan de boodschap van een gematigd populisme. Zij toont namelijk waar liberalen te weinig oog voor hebben: het belang van gemeenschappen, sociale cohesie en cultuur. Hiermee is niet gezegd dat het liberalisme de middelen ontbeert om aan deze waarden zorg te geven. Ze zal dan wel haar streven naar neutraliteit moeten opgeven en beter de belangen van de meerderheid moeten dienen, wat ondanks alle kritiek op de meerderheidsregel ook democratie is: onvermijdelijk schikken en inschikken. In de kern kan het populisme gezien worden als een correctie op de liberale democratie. Dit kan verduidelijkt worden aan de hand van de essentiële kenmerken van het politieke liberalisme.

Het liberalisme waardeert de individuele vrijheid om naar eigen inzicht het leven vorm te geven het hoogst. Dit streven krijgt gestalte in het belang dat liberalen stellen in individuele rechten. Er is sprake van een voortdurende toename van rechten- burgerlijke, politieke en sinds de Tweede Wereldoorlog met name vrijheidsrechten. Deze rechtenoriëntatie wordt ook door populistten gewaardeerd maar zij wijzen erop dat rechten verbonden dienen te zijn aan