

Twee routes naar de goede samenleving

Over de politieke filosofie van Trudy van Asperen en Avishai Margalit

Sjaak Koenis & Maarten Mentzel*

In de inleiding van de *Ethica Nicomachea* betoogt Aristoteles dat al het menselijk handelen op enig goed gericht is. En het hoogste menselijke goed valt onder het object van de staatkunde:

Indien er dan op het gebied van het menselijk handelen een doel bestaat dat we om zich zelf willen en om hetwelk we al het andere nastreven, en indien we niet alles omwille van iets anders begeren – want dan zou men tot in het oneindige kunnen doorgaan, zodat onze verlangens ijdel en vergeefs zouden zijn -, is het duidelijk dat dit doel het goede moet zijn en wel het hoogste goede.¹

In het debat over hoe een goede samenleving eruitziet, kent men aan Aristoteles' redeneringen nog steeds veel waarde toe. Zo behandelde Amitai Etzioni onlangs in een bijdrage aan de sterk ideologisch gekleurde Amerikaanse discussie over 'The Good Society' het door Aristoteles gemaakte onderscheid tussen de goede burger en de goede persoon.² Een goede burger is goed als burger maar niet noodzakelijkerwijs als mens. Maar een mens die geen burger is, is volgens Aristoteles geen compleet mens, hij mist een essentiële menselijke eigenschap.

In deze bijdrage bespreken we twee van de ongetwijfeld talrijke routes naar de goede samenleving. De eerste route volgen we met als leidsvrouw de in 1993 overleden politieke filosoof Trudy van Asperen. We kiezen haar omdat zij een interessante eigen positie heeft verworven in het Nederlandse politiek-filosofische en ethische debat. Bovendien is er nog een speciale reden om aandacht aan haar te besteden. Verschillende artikelen over ethische en politiek-filosofische kwesties, zoals haar 'Met de beste bedoelingen ... Over de ideologie van de verzorgingsstaat', heeft zij voor het eerst in *Filosofie & Praktijk* gepubliceerd.³ Voor de beschrijving van de tweede route naar de goede samenleving ontleen we inspiratie aan Avishai Margalit, die in 1996 *The Decent Society* publiceerde.⁴ Zijn analyse van de goede samenleving, of in zijn terminologie de fatsoenlijke samenleving, vormt een inte-

1 *Ethica Nicomachea*, Boek 1, 1094a. Vertaling R.W. Thuijs, Antwerpen 1954

2 A. Etzioni, *The Good Society*, *The Journal of Political Philosophy*, 7(1999), 88-103

3 *Filosofie & Praktijk* 2/4 (1981), 167-180

4 Avishai Margalit, *The Decent Society*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1996

ressant contrast met die van Van Asperen. Van Asperen en Margalit gaan meer of minder expliciet in debat met John Rawls, de politieke filosoof die sinds zijn *A Theory of Justice* uit 1971 zonder twijfel de meest invloedrijke 'speler' op de politiek-filosofische discussiemarkt is geweest.⁵ De ideeën van Rawls zijn niet alleen in het academisch milieu buitengewoon invloedrijk geweest. In zijn pleidooi voor fundamentele vrijheden voor iedereen gecombineerd met vormen van gerechtvaardigd verschil herkennen verschillende politieke stromingen de basis-ideeën die ten grondslag liggen aan verzorgingssamenlevingen zoals de onze.

In reactie op Rawlsiaanse (en Dworkiaanse) verdedigingen van het liberalisme (hier verstaan in filosofische zin) hebben communitaristische filosofen de afgelopen decennia verzet aangetekend tegen het 'kale' of lege individu-concept dat ze bij deze liberale filosofen aantreffen, en tegen de verwaarlozing van het belang van de gemeenschap voor individuen. Het is boeiend om tegen deze achtergrond Van Asperen en Margalit met elkaar te vergelijken omdat ze zich enerzijds net als communitaristen teweer stellen tegen het lege individu-concept van het liberalisme, en dus veel meer belang hechten aan de gemeenschappen waarin mensen leven, maar daar anderzijds geheel verschillende conclusies aan verbinden. Van Asperen zou men een 'positieve' communitarist kunnen noemen: op weg naar de goede samenleving zullen we veel meer aandacht moeten besteden aan het behoud van waardevolle levensvormen die een cruciale gemeenschappelijke of collectieve dimensie van ons leven vormen. Margalit op zijn beurt zou men een 'negatieve' communitarist kunnen noemen. Geïnspireerd door Popper die zowel in wetenschappelijke als praktisch-politieke zaken niet het nastreven van zekerheid of het goede, maar het wegnemen van fouten en het kwade accentueert, gelooft Margalit dat de eliminatie van vernedering de koninklijke weg naar de fatsoenlijke samenleving vormt. En een van de meest voorkomende manieren om mensen te vernederen vloeit voort uit de afwijzing van de groep of gemeenschap waartoe deze mensen behoren.

Eindigheid

De redacteurs die het oeuvre van Trudy van Asperen in 1993 hebben gebundeld in *Het bedachte leven* schrijven dat het 'fait primitif' van haar denken gelegen is in de thematiek van de eindigheid van het leven.⁶ Dit komt mooi naar voren in artikelen als 'Eindigheid als perspectief' (1987) en 'De mythe van de onbegrensde zelf' (1992). We leven volgens Van Asperen in een samenleving waarin het besef van onze eindigheid steeds meer op de achtergrond dreigt te raken. De verzorgingsstaat is in dat licht een 'dolgedraaid verdelingscircuit' geworden waarin een premie staat op het onbeperkt articuleren van verder niet op hun consequenties gewogen wensen en verlangens van individuen. In de gezondheidszorg bijvoorbeeld ziet Van Asperen een tendens van voortdurend hoger opgeschroefde verwachtingen, die zijn pendant vindt in het onverzadigbare streven naar materiële overvloed.

5 John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1971; *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993

6 G.M. van Asperen, *Het bedachte leven; beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek*, Boom, Amsterdam 1993. We citeren uit deze bundel.

Zonder dat we er echt wakker van lijken te liggen koersen we aan op een ecologische ramp. De verwachtingen die zich hechten aan de moderne gezondheidszorg en de dreiging van een ecologische ramp zijn volgens Van Asperen twee kanten van dezelfde medaille: beide zijn vormen van eindigheidsontkenning (p. 187). Hoe heeft het zover kunnen komen? En wat valt hier volgens Van Asperen aan te doen?

Bij de beantwoording van deze vragen hanteert Van Asperen de methode van de ideologiekritiek. Zo vraagt ze zich in 1981 in haar artikel over de Nederlandse verzorgingsstaat af welke ideologie ten grondslag ligt aan deze samenleving. Bij ideologie denkt ze niet in de eerste plaats aan de politieke ideologieën van de diverse partijen die betrokken zijn geweest bij de totstandkoming van de verzorgingsstaat, zoals de christen-democraten, de socialisten of de liberalen. Van geen van deze ideologische stromingen kan worden gezegd dat ze de verzorgingsstaat met veel enthousiasme hebben omarmd, zoals eerder in 1972 de socioloog Van Heek al heeft geconstateerd.⁷ Deze politieke ideologieën schrapen volgens Van Asperen slechts aan de oppervlakte; de echte filosofische legitimatie die ten grondslag ligt aan de verzorgingsstaat ligt elders. Dat is in haar ogen het utilisme van Hume, Bentham en James en John Stuart Mill. Dit is geen historische claim in de zin dat utilisten daadwerkelijk een grote invloed hebben gehad op de vormgeving en totstandkoming van de verzorgingsstaat. Haar stelling is dat de 'logica' die ten grondslag ligt aan deze maatschappijvorm, gehoorzaamt aan de utilistische filosofie van met name Bentham. Deze logica behelst de maximalisering van utiliteit. Om deze te meten dient men te kijken naar de gevolgen van de handeling. Slechts één zaak wordt om zichzelf wille nagestreefd en dat is geluk (p. 18).

Deze logica werkt Van Asperen op twee niveaus uit, dat van het individu en dat van de overheid. In de utilistische theorie verschijnt de mens als iemand met wensen, voorkeuren of preferenties. De enige interessante morele vraag die over de mens gesteld kan worden is volgens Van Asperen: wat wil hij en krijgt hij wat hij wil. De mens verschijnt dus alleen als consument. De overheid op haar beurt zal alles in het werk dienen te stellen om een bijdrage te leveren aan de vermeerdering van het geluk van haar onderdanen. Wat volgens Van Asperen verdwenen is, dat is de mens als handelend persoon, die kiest. De mens verschijnt als object, niet als subject. Hij wordt niet meer aangesproken op zijn daden. (p. 21) En aangezien het maximeren van utiliteit het enige criterium is dat telt, is het systeem als geheel in potentie totalitair. Op geen enkel gebied is immers bij voorbaat bemoeienis van de overheid uitgesloten. De verzorgingsstaat is een systeem waarin met de beste bedoelingen alles moet wijken voor de vermeerdering van het welzijn. De zo humane intentie van een zo groot mogelijke welvaart heeft een buitengewoon inhumane effect: het individu verdwijnt, en wel in twee opzichten: door gebrek aan respect voor de persoonlijke levenssfeer en door gebrek aan consideratie voor het doen en laten van individuele personen.

Hoe komen we uit dit 'dolgedraaide verdelingscircuit'? Er moeten in de eerste

7 F. van Heek, *Verzorgingsstaat en sociologie*, Boom, Meppel 1972

plaats grenzen gesteld worden aan overwegingen van utiliteit. Om het handelend individu en diens verantwoordelijkheid te redden moet de persoonlijke levenssfeer van mensen beschermd worden. De overheid zal dus de traditionele burgerlijke vrijheden moeten respecteren. Maar volgens Van Asperen is hiermee misschien wel het probleem van de inmenging in de persoonlijke levenssfeer in principe opgelost, maar niet het probleem van respect voor de persoonlijke levenssfeer, in de zin dat mensen als mondige en volwassen personen worden aangesproken. Alleen wanneer mensen vrij zijn om te kiezen hoe te handelen, en vervolgens – verwijzend naar John Stuart Mill - *instaan voor de gevolgen*, alleen dan degradeert een samenleving haar volwassen burgers niet tot min of meer goed verzorgde cliënten.

Neuzen tellen

De bestaande (partij)politieke ideologieën, die – als het gaat om de legitimatie van bijvoorbeeld de verzorgingsstaat - politieke waarden als vrijheid, rechtvaardigheid en solidariteit hoog in het vaandel voeren, spelen in haar ogen slechts een beperkte rol. Ze gelooft niet dat deze waarden, waarin zij niet veel meer dan goede bedoelingen kan zien, gemakkelijk met elkaar te combineren zijn, en haalt de bekende uitspraak van Isaiah Berlin aan met de strekking dat in de westerse filosofie de hardnekkige mythe bestaat dat alle goede dingen elkaar versterken. Deze mythe zou bij politieke ideologen de indruk kunnen doen post vatten dat er geen spanning kan zijn tussen vrijheid en gelijkheid, of tussen welvaart en gerechtigheid. Dit inzicht van Berlin is inderdaad waardevol, maar men zou de Nederlandse representanten van de diverse politieke ideologieën die bijgedragen hebben aan de totstandkoming van de verzorgingsstaat geen recht doen, als men zou beweren – zoals Van Asperen lijkt te doen – dat zij zich niet bewust zijn geweest van de spanningen tussen de verschillende waarden die in de verzorgingsstaat belichaamd zijn. Het punt is niet dat deze politieke waarden slechts figureren in het domein van de goede bedoelingen, maar dat ze ook tot op zekere hoogte institutioneel zijn gerealiseerd in de verzorgingsstaat, zij het vanuit het perspectief van deze ideologen nooit volledig. Kijkend naar de praktijk slaagt Van Asperen erin de utilistische gevolgen van die goede bedoelingen bloot te leggen. In een later artikel over burgerschap (waarover hieronder meer) wordt met zoveel woorden echter ook erkend dat in de verzorgingsstaat tevens belangrijke politieke waarden geïnstitutionaliseerd zijn, en dat zij dus meer is dan een dolgedraaid verdelingscircuit. In de twintigste eeuw, zo schrijft ze, hebben wij geleerd dat het zonder statelijke garantie van materiële verzorging niet gaat. Wie het niet (helemaal) redt, heeft recht op ondersteuning vanuit de samenleving.

Die positieve plicht tot zorg hadden mensen vroeger vanzelfsprekend ook, maar niet in eerste instantie in hun kwaliteit als burger. Waarin onze verzorgingsarrangementen zich onderscheiden van de vroegere is in het feit dat we de overheid gebruiken voor wat vroeger in de sfeer van verwanten en genoten gebeurde, of niet natuurlijk. (p.166)

Bovendien wijst ze op de grotere gelijkheid en grotere individuele onafhankelijkheid die in de constructie van de verzorgingsstaat besloten zit. In haar reactie op de slotbeschouwing van de redacteuren (Frans Jacobs en Govert den Hartogh) erkent ze dat naast het utilisme ook een Rawlsiaanse notie van rechtvaardige verde-

ling in onze samenleving besloten zit. Alleen vindt ze die rechtvaardige verdeling onbevredigend:

Waarom hebben we dan toch zo vaak het gevoel dat er in het alledaagse politieke bedrijf, ook wanneer dat zich afspeelt binnen de ruime marges van Rawls' rechtvaardige verdeling, zaken aan de orde zijn die om meer vragen dan alleen maar het tellen van neuzen en het winnen van stemmen? (p. 233)

Over dat 'meer', dat tekort dat zij voelt, komen we hieronder terug. Volgens Van Asperen is noch in het utilisme, noch in Rawls' contractmodel ruimte voor een publieke discussie over andere waarden (zoals bijvoorbeeld duurzaamheid) dan de door de theorie geselecteerde. Utilisten komen niet verder dan preferenties van individuen, en Rawls' theorie spreekt zich in het geheel niet over deze andere waarden uit. Beide theorieën beschuldigt zij – en hier treedt haar verwantschap met een communitarist als Sandel duidelijk naar voren – van een 'magere opvatting van persoonschap'. Er is wel ruimte voor respect voor personen, maar de samenleving verschijnt in beide alleen maar als een onderneming voor de productie en consumptie van individueel toe-eigenbare goederen.

Waardevolle levensvormen

In de Den Uyl-lezing uit 1991 over bedreigd burgerschap staat Van Asperen uitvoerig stil bij de relatie tussen overheid en burgers. Nu zijn het niet de filosofen van het utilisme die haar op het spoor van de logica van de moderne samenleving zetten, maar de voorlopers van Rawls, Verlichtingsdenkers als Locke en Kant. Zij zijn de grondleggers van het filosofische liberalisme. Zij hebben volgens Van Asperen ruimte geschapen voor de vrije keuzen van individuen, een noodzakelijk gevolg van de erkenning van levensbeschouwelijke pluriformiteit. Het positieve Verlichtingsprogramma legt dan ook alle nadruk op mondigheid, zoals in Kants beroemde uitspraak dat het gaat om de uittocht van de mens uit de onmondigheid waaraan hij zelf schuld draagt. Religieuze kwesties vormen overigens niet de enige punten waarop geen overeenstemming tussen mensen verwacht mag worden. Ook over andere waardenvragen zal eenstemmigheid niet mogelijk zijn:

De vraag welke religie de juiste is, kan niet langer publiekelijk overtuigend worden beantwoord, maar de vraag of een leven gewijd aan kunst waardevoller is dan een leven gewijd aan de naaste, of een leven besteed aan de opbouw van een bedrijf evenmin. (p.157)

In zo'n samenleving past de overheid onthouding inzake levensbeschouwelijke kwesties. De overheid beschikt immers niet over een bevoorrechte toegang tot het gebied van waarden. Voor een brede gedeelde publieke moraal is ook geen ruimte meer, maar dat sluit niet uit dat op tal van punten afspraken en morele regels nodig zijn zonder welke geen enkele samenleving kan functioneren. Deze 'smalle moraal' (Rawls spreekt in dat verband van een 'dunne theorie van het goede') heeft geen betrekking op 'laatste vragen', maar op vormen van samenwerking zoals die in de markt totstandkomen.

Net als in haar analyse van de verzorgingsstaat schuift Van Asperen de lokale Nederlandse politiek-ideologische varianten van liberalisme, christen-democratie en sociaal-democratie als irrelevant terzijde met de bewering dat "wij allen

aanhangers van het politiek liberalisme zijn.” Dat wil zeggen dat wij in het voetspoor van de Verlichting het primaat aan het individu verlenen. Natuurlijk erkent ze wel dat onze feitelijke politieke cultuur een merkwaardig mengsel van elementen uit verschillende tradities bevat, maar ze lijkt zich niet te realiseren hoeveel weerstand in de Nederlandse politieke cultuur altijd tegen het liberale individualisme is gemobiliseerd. Het grootste gevaar waardoor de discussies over individualisering en de calculerende burger in haar ogen worden bedreigd, is een getrivialiseerde en gemakzuchtige versie van het Verlichtingsontwerp van burgerschap. Daarmee bedoelt zij een versie waarin keuzevrijheid samenvalt met keuzevrijheid op de markt, waarin rationele calculatie wordt aangeprezen als het nieuwe burgerschap en waarin het collectieve goed van waardevolle levensvormen alleen nog maar als marktproduct wordt gepercipieerd.

Het is deze notie van waardevolle levensvormen die een sleutelrol vervult in Van Asperens filosofie. Ze vormen een cruciale pleisterplaats op haar route richting de goede samenleving. Ze beloven meer dan de procedurele rechtvaardigheid van de theorie van Rawls en zeker meer dan de utilistische praktijk. Tegelijk zijn ze niet levensbeschouwelijk ingevuld, daarover is immers geen overeenstemming mogelijk. Daarom is het jammer dat het concept van ‘waardevolle levensvormen’ betrekkelijk onuitgewerkt is gebleven. Levensvormen zijn in haar ogen zowel de voorwaarde als het resultaat van individuele keuzen. Ze staan voor het gemeenschappelijk kapitaal waarop we kunnen interen of dat we kunnen vergroten. Levensvormen zijn een gemeenschappelijk bezit met collectieve dimensies, geen individueel toe-eigenbare goederen. Daarbij gaat het volgens Van Asperen grotendeels om immateriële goederen: cultuur, tradities en levenswijzen. Voor het in standhouden van deze collectieve levensvormen zijn wij aangewezen op de overheid. De markt is een slechte bondgenoot in dit project. Evenmin mogen we er op vertrouwen dat de mondige individuen vanzelf zullen kiezen voor wat waardevol is:

(..) als we tegelijkertijd willen vasthouden aan het visioen van mondigheid van individuen, moeten we dan niet de intentie van de Verlichtingsfilosofie op een andere manier interpreteren? Dan kan het immers niet gaan om keuzevrijheid zonder meer, maar dan moet het gaan om keuzen uit waardevolle levensvormen. Wie die stap niet wil zetten, levert zich uit aan de trivialisering van de notie keuzevrijheid, een trivialisering waarin, in de onsterfelijke woorden van Bentham, ‘pushpin as good as poetry’ is. (p. 165)

Nu is het lastige aan waardevolle levensvormen dat in een onttoverde samenleving die geen verbindende vormen van zingeving kent, burgers van mening zullen verschillen over wat precies waardevol is. Van Asperen omzeilt dit probleem van radicaal waardenpluralisme door enerzijds een beroep te doen op de overheid, waarmee in feite het debat over wat waardevol is wordt gedepolitiseerd. Anderzijds zoekt ze naar algemeen verbindende regels – zoals deze variant op Kant: je mag voor jezelf geen willekeurige uitzondering maken – en preludeert ze op de volgende manier op een consensus over wat waardevol is:

Als we het met elkaar eens zijn dat de muziek van Bach, de schilderijen van Picasso, de theorieën van Einstein de rijkdom en de mogelijkheden van mens-zijn illustreren, dan

dit
met
zijn
pauze

zijn we op het spoor van waarden die niet parasiteren op onbevredigbare en tenslotte ook onbevredigende levensidealen. Dat zou een visie op identiteit zijn die het heroïsche misverstand laat corrigeren door het zicht op de gemeenschap, die het actorschap van individuen stelt binnen de onomkooombaarheid van wat ons overkomt, en die de mythe van de onbegrensde mogelijkheden vervangt door het bewustzijn van de noodzaak van grenzen. Het is een meer bescheiden visie, maar de enige die ons uitzicht biedt op duurzaamheid. (p. 204)

Men kan zich afvragen of deze visie wel zo bescheiden is. In ieder geval is ze, hoewel zeker de moeite waard, niet zo gemakkelijk 'algemeen verbindend' te maken als Van Asperen wellicht heeft gedacht. In haar opvattingen over waardevolle levensvormen en haar kritiek op het lege individu-concept van het liberalisme loopt haar analyse parallel met bekende communitaristische kritieken op het filosofische liberalisme. Om weg te komen van dit simpele, louter materiële behoeften bevredigende individu, en ook om afstand te nemen van een verzorgingsstaat die gedegradeerd is tot een dolgedraaide consumptiemachine moeten we weer zoeken naar gemeenschappelijke zingeving. Oude vormen van zingeving in de vorm van levensbeschouwingen bieden geen soelaas, althans niet in de publieke ruimte waar zich geen brede moraal meer kan ontwikkelen waarin iedereen zich kan vinden. Maar dat betekent volgens Van Asperen niet dat publieke discussie over zingeving daarmee ook zinloos is. Wat we nodig hebben, aldus Van Asperen, is een visie waarin we aan onszelf en aan elkaar duidelijk kunnen maken wat duurzaam van waarde is. In de wijze waarop Van Asperen vooruit wijst naar waardevolle levensvormen blijkt haar verwantschap met communitaristische pleidooien voor waardevolle vormen van gemeenschap, maar omdat ze deze levensvormen verder nauwelijks specificeert, is het lastig om aan haar ideeën concrete praktische handelingsaanwijzingen te ontlelen.

De fatsoenlijke samenleving van Margalit

Voor zowel Van Asperen als de Israëliische filosoof Avishai Margalit vormt Rawls' *Theory of Justice* een afzetpunt. Maar daarmee houdt de verwantschap tussen beiden ook op. De oorsprong van Margalit's boek *The Decent Society* uit 1996 ligt in een discussie die de auteur in 1975 op de New Yorkse Kennedy Airport met zijn vriend en filosoof Sidney Morgenbesser over Rawls' theorie had. Morgenbesser's opmerking dat het uiteindelijk niet om een rechtvaardige, maar om een fatsoenlijke samenleving draait, zou Margalit blijven bezighouden. Een fatsoenlijke samenleving is niet een samenleving met alleen maar fatsoenlijke mensen, maar een samenleving met instituties die mensen niet vernederen. De route die Margalit volgt in zijn zoektocht naar een fatsoenlijke samenleving begint bij een uitgangspunt, dat het rechtvaardigt om te spreken van *negatief* communitarisme. Anders dan Van Asperen, die een positieve invulling probeert te geven aan de levensvormen die zij waardevol acht, definieert Margalit een fatsoenlijke samenleving *ex negativo* als een samenleving die niet vernedert. Onder verwijzing naar Popper geeft Margalit aan dat er zowel morele, logische als cognitieve redenen zijn om de voorkeur te geven aan het uitbannen van vernedering boven het bevorderen van het goede, dat

wil zeggen, het respectvol bejegenen van mensen. Het is veel urgenter om af te rekenen met slechte zaken dan om het goede te bevorderen. Dit laatste doel is bovendien vaak een bijproduct van andere handelingen en niet rechtstreeks te identificeren. (Neem bijvoorbeeld het concept welzijn, dat zich in de jaren zestig en zeventig ontwikkelde tot een 'onbeheersbaar' concept.) Aan de andere kant zijn er specifieke handelingen, zoals iemand in het gezicht spugen, die op zich vernederend zijn, en geen bijproduct van andere handelingen. Tenslotte laat gedrag dat vernedering tot gevolg heeft zich makkelijker identificeren dan respectvol gedrag, zoals ziekte ook makkelijker te herkennen is dan gezondheid.

Het is niet eenvoudig recht te doen aan de ideeënrijkdom van Margalits boek, maar het is wel mogelijk om een aantal accenten aan te geven. Een manier om de sterke (en zwakke) plekken van filosofische theorieën zoals die van Rawls te traceren, is je afvragen op welke manier deze theorieën een bijdrage kunnen leveren aan publieke discussies. De kracht van Rawls zit in de instrumenten die hij levert om problemen van vrijheid en gelijkheid in combinatie met elkaar te bespreken. Hoe verdelen we op billijke wijze zaken die we in principe allemaal belangrijk zouden vinden, met inachtneming van de basisvrijheden waarop iedereen recht heeft. Van Asperen was van mening dat zaken die met duurzaamheid en de instandhouding van waardevolle levensvormen verband houden, niet goed gethematiseerd kunnen worden binnen zo'n theorie, die rechtvaardigheid koppelt aan verdelingsvragen. Margalits kritiek op Rawls is anders. Zonder de verworvenheden van een Rawlsiaanse rechtvaardige samenleving overboord te willen gooien, werpt hij het zoeklicht op andere kwesties. Bijvoorbeeld: hoe gaat men om met mensen die geen lid zijn van een samenleving, maar die wel onder haar jurisdictie vallen. Hij geeft het voorbeeld van de Nederlandse samenleving in de koloniale tijd. Voor Nederlanders was Nederland een fatsoenlijke samenleving, maar dat gold niet voor de onderdanen in Nederlands-Indië. Zij waren tweedeklas burgers, en dat – ander voorbeeld – geldt tot de dag van vandaag ook voor de Palestijnen die in Israëliische kibboetsen als dagloners werken zonder officieel lid te zijn van zo'n gemeenschap. Of neem de Israëliische Arabieren. Zij zijn formeel Israëliische staatsburgers, aan wie een aantal burgerrechten is onzegd. Zij eisen gelijke burgerrechten, niet louter vanuit het verlangen naar een rechtvaardige verdeling van goederen en diensten tussen burgers, zoals bijvoorbeeld aantrekkelijke hypotheek van de overheid. Dat zij geen recht op zulke zaken hebben zien ze niet alleen als onrechtvaardig, maar ook als een vernedering. (p. 153) Terwijl met andere woorden Rawls zich bezighoudt met de positie van ingezetenen, en kijkt hoe de basis-instituties zo moeten worden ingericht dat sprake is van een faire verdeling, richt Margalit de aandacht - en mogelijk het publieke debat - op kwesties van in- en uitsluiting, van eerste- en tweederangsburgerschap. Die uitsluiting heeft niet alleen betrekking op goederen en diensten, maar gaat verder. De vernedering zit in het feit dat mensen niet in alle opzichten als 'volledige' mensen worden gezien. Zo draaide het kiesrecht van vrouwen indertijd niet alleen om het feit dat ze geen toegang hadden tot essentiële hulpbronnen en posten, maar ook om het feit dat ze als incomplete mensen werden gezien.

Encompassing groups

Een sleutelhoofdstuk in Margalits boek gaat over afwijzing. Wanneer voelen mensen zich in extreme zin vernederd? Natuurlijk denken we hierbij direct aan concentratiekampen. De vernedering daar was zo radicaal dat angst voor fysieke vernietiging meestal de overhand kreeg boven het gevoel van vernedering. Margalit zoekt liever naar meer alledaagse vormen van afwijzing. We kunnen ons bijvoorbeeld schamen voor onze slechte prestaties, maar van vernedering is hierbij geen sprake. (Vernedering is voor Margalit overigens geen psychologisch concept; het gaat hem als filosoof steeds om de goede of slechte redenen die mensen kunnen hebben om zich vernederd te voelen.) Van vernedering is onder meer sprake als een samenleving door toedoen van haar instituties mensen ertoe brengt zich te schamen voor het feit dat ze deel uitmaken van een groep. Niet van elke groep natuurlijk. Een samenleving die topmanagers enige schaamte bijbrengt over de woekerwinsten die ze met aandelen binnenhalen, verliest om die reden nog niet het predikaat 'fatsoenlijk'. Het gaat om groepen waartoe mensen om legitieme redenen behoren, zogenaamde 'encompassing groups' (deze term vertalen we met 'gemeenschap'). Zulke gemeenschappen worden gekenmerkt door een gedeelde cultuur die vorm geeft aan de levensstijlen, aspiraties en betrekkingen van haar leden. In die gevallen waarin sprake is van een nationale gemeenschap gaat het om zaken als een gedeelde keuken, een gemeenschappelijke taal, een literaire traditie, kleding, ceremonies, enzovoort. De mensen die binnen zo'n groep opgroeien verwerven de groepscultuur, en zullen in hun keuzes, gewoontes en andere zaken door die groepscultuur beïnvloed zijn. Lidmaatschap van zo'n groep is een kwestie van informele erkenning door andere leden. Je hoort bij die groep omdat je jezelf identificeert met die groep, niet vanwege bepaalde prestaties. Profvoetballers vormen in die zin geen gemeenschap, Turken of Friezen wel.

Gemeenschappen zijn geen face-to-face groepen. Het zijn anonieme groepen, die om die reden ceremonies en rituelen nodig hebben om insiders en outsiders te onderscheiden. Iedereen behoort tot zulke gemeenschappen, veelal meerdere tegelijk. Nationaliteit, stam, religieuze groep, etnische minderheid, sociale klasse, gender en seksuele identiteit, gemeenschappen kunnen volgens Margalit vele vormen aannemen. De 'cultuur' van deze gemeenschappen, dat wat ze bindt, vergelijkt hij met stijlen in de kunst. Verschillende gemeenschappen staan voor verschillende 'stijlen' van mens-zijn, van verschillende manieren om uitdrukking te geven aan menselijkheid. En zo goed als er eclectische kunstenaars zijn, zijn er kosmopolieten die niet tot een specifieke gemeenschap behoren. Margalit bespreekt ook nog andere vormen van afwijzing, maar deze indirecte vorm van afwijzing van mensen door de afwijzing van hun gemeenschap speelt een sleutelrol in zijn analyse van de fatsoenlijke samenleving.

Voor deze culturele component van in- en uitsluiting is in Rawls theorie geen plaats. Volgens Margalit doen de ergste vormen van vernedering zich in de moderne wereld juist voor bij mensen die geen lid zijn van de samenleving waar ze in leven. Hij geeft het voorbeeld van illegale Mexicaanse immigranten, maar ook Nederland kent z'n illegalen. Verder beperkt Rawls zich tot de basis-instituties van een samenleving, dus met name de politieke constitutie en de economische en

sociale arrangementen die tezamen rechten en plichten vastleggen en bepalen hoe goederen en diensten verdeeld worden. Religieuze rituelen behoren hier niet toe. Wanneer bijvoorbeeld vrouwen uitgesloten worden van belangrijke religieuze rituelen, of zoals in Nederland, vrouwen in de SGP geen actieve politieke rol mogen vervullen, gaat het volgens Margalit niet alleen om de onrechtvaardigheid die voortvloeit uit discriminatie. Waar het om gaat is of in een fatsoenlijke samenleving vormen van vernedering acceptabel zijn, die zich voordoen wanneer mensen het lidmaatschap wordt ontzegd van gemeenschappen die heel belangrijk voor ze zijn.

Bij Rawls speelt het lidmaatschap van gemeenschappen in de zin van Margalit geen beslissende rol, zoals zijn communitaristische critici ook steeds hebben aangevoerd. In zulke kwesties kan men alleen maar terugvallen op de rechten van individuen, met name dat van non-discriminatie. Maar terwijl een communitarist als Taylor zijn kaarten zet op *erkenning* van identiteit, concentreert Margalit zich op vormen van *vernederende afwijzing* van de legitieme gemeenschap waartoe iemand behoort. Margalit gaat nauwelijks in op de opvattingen van Taylor, maar de erkenning, en dus het respecteren van bepaalde identiteiten behelst een veel zwaardere eis dan het uitbannen van vernedering die samenhangt met die betreffende identiteit. Men kan zulke vormen van vernedering constateren en aanklagen zonder dat in zo'n geval erkenning van de identiteit van vrouwen of 'het vrouwelijke' nodig is. Men kan volstaan met verzet aan te tekenen tegen de ontkenning van de identiteit van vrouwen, meer in het bijzonder tegen de reductie van vrouwen tot tweedegrads burgers. De politiek van erkenning leidt gemakkelijk tot essentialisering van groepsidentiteiten, tot een frontenstrijd tussen identiteiten, en voor de leden van gemeenschappen vaak ook tot loyaliteitsconflicten tussen de eigen gemeenschap en de omringende samenleving. De politiek van erkenning is misschien een te zwaar middel in moderne samenlevingen waarin juist een menging van 'stijlen van mens-zijn' meer voor de hand ligt dan het bevestigen van identiteiten. Overigens is het niet alleen vernederend om mensen af te wijzen vanwege de gemeenschap waartoe ze behoren. In veel gevallen is de simpele mogelijkheid om eruit te stappen gewoon niet beschikbaar. Je kunt niet zomaar hetero worden. Maar het is evenzeer vernederend wanneer de instituties van een bepaalde gemeenschap *zelf* mensen de mogelijkheid ontnemen om afstand te nemen van die gemeenschap.

Symbolisch burgerschap

Wat Margalits pleidooi voor een wat minder onfatsoenlijke samenleving aantrekkelijk maakt is dat hij een scherp oog heeft voor vormen van *symbolische* uitsluiting. Hij introduceert hiervoor de term *symbolisch burgerschap*. Een fatsoenlijke samenleving heeft geen tweede-klas burgers op het symbolische niveau. Een voorbeeld dat Margalit geeft betreft het feit dat in het religieus heterogene Groot-Britannië het staatshoofd, de koningin, tegelijk ook het hoofd van de Anglicaanse kerk is. Op dit punt worden niet-Anglicanen gereduceerd tot tweede-klas burgers. Nu zullen de meeste Britten hier wellicht niet wakker van liggen, maar wat te denken van de nog steeds in sommige overheidskringen bestaande gewoonte om allochtonen aan te duiden als etnische of culturele *minderheden*? De term 'minderheden' is een

vaak (ook internationaal) gebruikte sociologische term, maar vanuit het perspectief van de betrokkenen die proberen burger te worden van Nederland is de boodschap toch vooral: jouw etnos of cultuur is niet die van de meerderheid, dus doe er wat aan. En als ongewenst neveneffect wordt ook de indruk gewekt dat de meerderheid bestaat uit een homogene cultuur of etnos. Het vocabulaire van rechten en rechtvaardige verdeling is niet geschikt om zulke vormen van vernedering bloot te leggen.

Er zijn vele routes naar een fatsoenlijke of goede samenleving, en niemand heeft het patent op de juiste richting, zoveel is zeker. Het is in het huidige tijdsgewricht ook onwaarschijnlijk dat er een omvattende theorie over deze materie zal worden voortgebracht. Ook Rawls, die bepaald niet bescheiden was in zijn pretenties, begint zijn *Theory of Justice* met een uiteenzetting waar zijn interpretatie van fairness geen betrekking op heeft. De kracht van Trudy van Asperen zit hierin dat ze in haar artikelen steeds weer wijst op de eindigheid van de mens en op de kwetsbaarheid van waardevolle levensvormen in een tijdperk waarin het marktdenken zich in een grote populariteit mag verheugen. Duurzaamheid is in haar denken een sleutelterm, hoewel ze niet erg duidelijk is geweest over de vraag welke levensvormen het predikaat duurzaam verdienen en vooral misschien over de vraag hoe we in de alledaagse politieke strijd duurzame waardevolle levensvormen beter kunnen beschermen. Van Asperen heeft geen theorie over duurzame en waardevolle levensvormen willen ontwerpen, en ook Margalit neemt bewust afstand van pogingen om over zaken als vernedering een formele theorie te formuleren. Hij vertelt een verhaal, zegt hij zelf, over de fatsoenlijke samenleving, waarin concepten de helden zijn. Deze concepten, zoals vernedering, respect, enzovoort, vormen niet de steigers van een theorie, maar moeten ons sensibel maken, gevoelig voor vormen van vernedering die te maken hebben met groepslidmaatschap, maar ook voor bijvoorbeeld de effecten van bureaucratisch handelen. Hij wijst de weg naar een rijkere invulling van burgerschap, naar burgers die niet alleen rechten hebben 'waar ze op kunnen staan', maar die ook – vooral als ze niet tot de dominante meerderheid behoren – beschermd moeten worden tegen de insensitiviteit van medeburgers, overheid en bureaucratie.

* Sjaak Koenis is werkzaam aan de Faculteit Cultuurwetenschappen, Universiteit Maastricht. Maarten Mentzel is werkzaam bij de Technische Universiteit Delft, Faculteit der Technische Bestuurskunde. Beiden zijn redacteur van *Filosofie Praktijk*.