

Tilburg University

Hoe redelijk kan partij-politieke politiek zijn?

Cobben, P.G.

Published in:
Partijdige politiek

Publication date:
1994

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Cobben, P. G. (1994). Hoe redelijk kan partij-politieke politiek zijn? In E. E. Berns, P. G. Cobben, & H. H. H. van Erp (Eds.), *Partijdige politiek: Filosofische opstellen over de rol van politieke partijen in de hedendaagse samenleving* (pp. 33-55). Tilburg University Press.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Hoe redelijk kan partijpolitieke politiek zijn?

Paul Cobben

In deze bijdrage beoog ik een filosofische bezinning op het fenomeen politieke partij. Aanleiding hiertoe vormt een gevoel van onvrede dat het feitelijk functioneren van de politieke partijen bij velen oproept. Het politieke bedrijf is niet spannend meer. De verschillen tussen de politieke partijen strekken niet verder dan de kleine marges die er binnen het raamwerk van algemeen erkende politieke doelstellingen nog overblijven. En ook dit raamwerk zelf lijkt tot op grote hoogte van zijn politieke karakter ontdaan te zijn. Het 'karwei' schijnt er vooral uit te bestaan de gegeven taken in te passen in de beschikbare begroting.

De hier gememoreerde tendens tot een depolitisering van de politiek, wordt - na het ineenstorten van het 'reëel bestaande socialisme' in Oost-Europa - kernachtig uitgedrukt als het 'einde van de ideologie'. Over de globale inrichting van de samenleving zouden geen fundamentele meningsverschillen meer bestaan. Doelstelling is een kapitalisme met een menselijk gezicht, een liberale, pluralistische samenleving, zoals die het meest benaderd wordt in de staten van West-Europa.

Als de these van het 'einde van de ideologie' houdbaar is, wordt meteen duidelijk wat er eigenlijk mis is met de politieke partijen. Ze zouden volstrekt overbodig zijn. Waar geen twijfel bestaat over de concrete taken van de politiek, zijn geen politici nodig, maar deskundigen. En deskundigen moeten niet democratisch gekozen worden, maar geselecteerd in een sollicitatieprocedure die wordt uitgevoerd door degenen die in staat zijn over de gevraagde deskundigheid te oordelen.

Als argument voor partijpolitieke activiteit zou misschien nog aangevoerd kunnen worden dat macht corrumpert, of dat het jarenlang innemen van eenzelfde machtspositie op zijn minst verstarrend werkt, zodat het goed is dat de ploeg mensen die de leidinggevende 'politieke' functies innemen, van tijd tot tijd afgewisseld worden door een andere ploeg, met nieuw elan en nieuwe inspiratie. Ook hiervoor hoeven niet per se democratische verkiezingen georganiseerd te worden waaraan verschillende partijen meedoen. Het zou meer voor de hand liggen ambtstermijnen aan een maximale tijdsduur te binden en opvolgers te laten selecteren door een competente commissie.

Een samenleving die zijn politieke partijen vervangt door deskundigen, verandert in een technocratie. Een reflectie op de eigenlijke zin van het instituut politieke partij kan misschien duidelijk maken wat daar tegen is.

Het eerste deel is een terugblik. Het geeft de argumenten waarom partijpolitiek in het verleden als onredelijk beschouwd moest worden. In paragraaf 1.1 wordt betoogd dat *elke* vrije samenleving in principe de mogelijkheid in zich draagt tot partijvorming volgens drie formele criteria. Een samenleving die

uiteenvalt in vele partijen, dreigt haar eenheid te verliezen. Daarom kan op formele gronden reeds geconcludeerd worden dat een stabiele politieke orde niet mag samenvallen met de strijd tussen vele politieke partijen: de staatsorde moet institutioneel onderscheiden worden van de maatschappelijke orde (paragraaf 1.2).

De drie formele criteria kunnen in verband gebracht worden met respectievelijk een liberale, conservatieve en progressieve positie. Op zich genomen hebben deze posities geen partijpolitieke betekenis. In een vrije samenleving zou elk van de posities (als moment) een plaats moeten krijgen (paragraaf 1.3). Partijpolitiek is pas aan de orde wanneer mogelijke politieke posities tot gelding komen als de ideologische waarden van specifieke, in traditie gewortelde, groeperingen (paragraaf 1.4). Dergelijke politieke partijen staan echter principieel niet in een redelijke verhouding tot elkaar.

Het tweede deel betreft zich op de huidige stand van zaken. De politieke partijen zijn niet langer geworteld in onderscheiden tradities. Dit heeft niet alleen geleid tot een ontideologisering, maar ook tot een depolitisering (paragraaf 2.1). In paragraaf 2.2 wordt ingegaan op het gevaar dat dit met zich meebrengt: de legitimiteit van de staatsorde staat niet als zodanig ter discussie. In paragraaf 2.3 volgt een kritische analyse van de pogingen om tot een herpolitisering te komen op basis van partijvorming volgens nieuwe criteria. Tenslotte wordt een poging gedaan om de minimale condities te formuleren waaraan een politieke partij zou moeten voldoen. (paragraaf 2.4)

1 REDE VERSUS PARTIJPOLITIEK

1.1 Het Verlichtingsdenken als bron van drie formele criteria tot democratische partijvorming

In de inleiding werd een vraag gesteld: zijn we niet veel beter af wanneer we de politieke partijen afschaffen en de samenleving laten besturen door deskundige professionals? Voegt de partijpolitiek niet alleen maar een irrationeel element toe aan het landsbestuur: belangenstrijd? Om hier op in te gaan, richt ik me in deze paragraaf allereerst op een problematiek die aan de vraagstelling voorafgaat. Hoe komt het eigenlijk dat we politieke partijen hebben? Is dat een historische toevalligheid of valt er meer over te zeggen? Heeft het meerpartijenstelsel een redelijke grond? Drukt de strijd tussen de partijen meer uit dan irrationele belangenstrijd. Of is het voeren van belangenstrijd misschien helemaal niet zo irrationeel?

Ik wil hier de positie verdedigen dat ons meerpartijenstelsel in een heel bepaalde zin een fundament heeft in onze cultuur. Er bestaat een innerlijke samenhang tussen de opkomst van het Verlichtingsdenken en het ontstaan van meerpartijenstelsels. Onder het Verlichtingsdenken versta ik hier de vrijheid en gelijkheid zoals die bijvoorbeeld door Kant verwoord is. Alle mensen beschik-

ken over redelijke vermogens. Daarom zijn ze niet alleen vrij (omdat ze hun handelen kunnen baseren op redelijk inzicht), maar ook gelijk (juist omdat *ieder* vrij is).

Vrijheid en gelijkheid lijken niets met partijpolitiek van doen te hebben. Dat verandert echter wanneer bedacht wordt dat het Verlichtingsdenken vrijheid met een morele dimensie verbindt: mensen zijn niet alleen vrij, maar hebben tevens de morele plicht de vrijheid van zichzelf en anderen te respecteren. Naar de context van een samenleving zou dit als volgt vertaald kunnen worden: niemand heeft het recht om een ander tot een bepaalde handeling te dwingen. (Je zou hoogstens iemand kunnen dwingen zijn onvrijheid op te geven). Wat dit voor een werkelijke samenleving betekent is hoogst problematisch. Werkelijke individuen hebben tegengestelde belangen en kunnen daarom kiezen voor elkaar uitsluitende handelingen. De betrekking die ik wil vervullen, kan niet ook door een ander vervuld worden. Bovendien lijkt het onzinnig om te stellen dat het belang van de één redelijker is dan dat van de ander. De consequentie van het Verlichtingsdenken is, met andere woorden, dat elk individu in de samenleving zijn eigen partij vormt: ieder heeft in principe de vrijheid om in zijn handelen zijn eigen belangen tot hoogste inzet te maken, zolang hij de vrijheid van anderen maar respecteert.

Een vrije samenleving kan alleen een duurzaam bestaan hebben als de individuen besluiten hun (individuele) 'partij'-belang in politieke vorm uit te oefenen. Dat wil zeggen: ze moeten op zo'n manier inhoud geven aan hun eigen belang, dat de gemeenschap van vrije individuen daardoor niet bedreigd wordt. Dit kan in principe op drie manieren gebeuren:

- i. het vrije individu kan besluiten om in vrijheid af te zien van zijn particuliere belangen en zich conformeren aan een gevestigd algemeen belang van de vrije gemeenschap;
- ii. het algemeen belang van de vrije gemeenschap kan minimaal geïnterpreteerd worden: het doel van de gemeenschap is slechts te garanderen dat de vrije individuen maximale mogelijkheden hebben om hun individuele 'partij'-belang te realiseren;
- iii. aangenomen kan worden dat het algemene en bijzondere belang in principe niet strijdig zijn, maar in een redelijke harmonie gebracht kunnen worden.

De drie hier genoemde mogelijkheden zijn puur formeel. Uitgaande van de vrijheid van de Verlichting geven zij de drie principiële mogelijkheden om het individuele belang politiek te denken.

De hier gemaakte driedeling kan niet zo maar in verband gebracht worden met concrete politieke partijen zoals wij die kennen. Het gaat slechts om een formele driedeling. Een werkelijke politieke partij zou daarom elk van de drie principes tot op zekere hoogte kunnen laten gelden. Toch neemt dat niet weg dat de drie principes nader geconcretiseerd kunnen worden met een verwijzing naar politieke stromingen die reëel bestaan of hebben bestaan. Het eerste principe kan in verband gebracht worden met partijen die het vasthouden aan de gevestigde traditie voorop willen stellen, bijvoorbeeld conservatieve of religieuze partijen die de bestaande orde op de een of andere manier opvatten als

uitdrukking van een goddelijke beschikking. Het tweede principe doet denken aan een negentiende eeuws liberalisme dat geënt is op vertrouwen in een *laissez-faire* kapitalisme. Het derde principe kan, zoals straks zal worden uitgewerkt, in verband gebracht worden met bepaalde marxistische en socialistische opvattingen.

1.2 Hegels correctie van het contracttheoretische denken: de institutionele voorwaarden tot democratische politieke partijvorming

We hebben gezien hoe uit het Verlichtingsdenken drie formele criteria afgeleid kunnen worden, die als basis voor mogelijke partijvorming kunnen dienen. Het conceptuele kader van dit denken kan contracttheoretisch genoemd worden, omdat de samenleving hierin wordt opgevat als een contract tussen vrije individuen. In deze paragraaf wil ik aangeven dat dit denken nog onvoldoende ontwikkeld is om reële politieke partijvorming te kunnen situeren. Ik beroep me hierbij met name op Hegel.

Hegels centrale stelling is dat een samenlevingsorde niet eenzijdig als een *maatschappelijke* orde begrepen kan worden. Uitgangspunt voor de maatschappelijke orde is de autonomie van het op zichzelf gestelde ('atomistische') subject: het vrije individu zoals dat in de vorige paragraaf naar voren kwam. Dit subject heeft met name de vrijheid om zijn bijzondere (subjectieve) belang na te streven. Zoals we al zagen voert dit op het niveau van de samenleving tot een probleem: hoe kan een stabiele maatschappelijke orde in combinatie gedacht worden met een strijd tussen bijzondere belangen? Elk van de drie geopperde mogelijkheden is vanuit het standpunt van Hegel eenzijdig. De eerste omdat de vrije individuen zich hierin conformeren aan een *gevestigd* algemeen belang. Een dergelijk algemeen belang is eigenlijk een *bijzonder* belang dat zich voor het algemeen belang uitgeeft, zij het met instemming van allen. Deze instemming berust op een feitelijke machtspositie van een heersende instantie en kan daarom geen duurzame stabiliteit opleveren. Bovendien blijkt de heersende macht nu constituerend voor de maatschappelijke orde, terwijl werd uitgegaan van de autonomie van het subject.

Ook de tweede ('liberale') oplossing voldoet in Hegels ogen niet, het is een schijnoplossing. Als de maatschappelijke orde bepaald wordt als een formele orde die ieder de ruimte laat om zijn subjectieve belangen na te streven, zonder dat aan het algemeen belang een eigen inhoud wordt toegekend, dan is de algemeenheid van deze orde in werkelijkheid slechts schijn. Want waar zou de macht vandaan moeten komen om het (formele) algemene belang (namelijk dat *ieder* zijn subjectieve belang blijvend moet kunnen nastreven) te realiseren? Dat zou dan weer door een bijzonder belang moeten gebeuren. Dit leidt hetzij tot de continue strijd welk bijzonder belang het algemeen belang mag verworvelijken, hetzij tot een terugval op de eerste positie, waarin een gevestigde macht uitgangspunt is.

De derde positie tenslotte is - vanuit Hegels kader beschouwd - eveneens onhoudbaar. Een subjectief belang dat zich niet laat onderscheiden van het

algemeen belang, gaat als subjectief belang te gronde. Het is juist subjectief omdat het *tegenover* andere subjectieve belangen staat. De complete harmonie tussen bijzonder en algemeen belang is een fictie. Dat neemt niet weg dat Hegel van mening is dat de constitutie van een vrije en harmonieuze samenlevingsorde veronderstelt dat het bijzondere belang wordt omgevormd. Het vrije individu is niet zomaar geschikt om in een samenleving te leven, maar moet hiertoe 'opgevoed' worden. In dit opvoedingsproces neemt - aldus Hegel - de maatschappij en meer in het bijzonder de vrije markt een centrale plaats in. De vrije markt biedt enerzijds de ruimte om subjectieve voorkeuren te ontwikkelen en te ontdekken, maar eist anderzijds dat ieder zich aan bepaalde spelregels houdt en in die zin al rekening houdt met een algemeen belang. Bovendien absorbeert de markt slechts het aanbod dat aan een algemene vraag voldoet. De maatschappelijke orde valt in deze optiek niet samen met de samenlevingsorde, maar vormt een zelfstandig moment, dat naast haar andere momenten staat, met name de staatsorde. De maatschappelijke orde is het domein in de samenleving waarin de vrije individuen hun subjectieve belang tot gelding kunnen brengen, maar waarin ze tevens 'gesocialiseerd' worden. Wie op de markt opereert, moet zich conformeren aan de algemeenheid van de markt: aan het wettelijk kader van het eigendomsrecht en aan de wetten van vraag en aanbod.

De algemeenheid van de markt moet onderscheiden worden van de algemeenheid van de staatsorde. De eerste is een dynamische eenheid, die telkens weer opnieuw tot stand gebracht wordt in een praktisch proces en daarom alle ruimte biedt voor subjectieve vrijheid. Vraag en aanbod is afhankelijk van subjectieve inbreng. Het concurrentiemechanisme van de vrije markt resulteert in een vermaatschappelijkt productie- en consumptieapparaat dat steeds gedifferentieerder wordt en daarmee ruimte biedt voor een behoeftebevrediging die steeds verfijnder, subjectiever kan zijn. De algemeenheid van de markt is echter, juist door haar dynamische openheid voor de vrije subjectiviteit, niet in staat de eenheid van de samenleving in haar geheel te garanderen. Genoemde dynamiek is alleen maar mogelijk wanneer de algemeenheid van de staatsorde voorondersteld wordt. Deze algemeenheid is minder dynamisch. Hier staan de subjecten niet tegenover elkaar, maar herkennen elkaar in een gemeenschappelijk project: de gedeelde waarden en normen van de samenleving die voor een deel worden vastgelegd in een wetgeving waar allen in principe mee in moeten kunnen stemmen.

De domeinen van maatschappij en staat veronderstellen elkaar. Zonder het opvoedingsproces van de maatschappij is het überhaupt niet denkbaar dat het algemeen belang dat gestalte krijgt in de staat kan berusten op de vrije instemming van allen. Zonder de stabiliteit van de staat is er überhaupt geen kader denkbaar waarbinnen dit opvoedingsproces plaats zou kunnen vinden.

Van Hegel kan geleerd worden dat het geen zin heeft om over *politieke* partijen te spreken, wanneer niet steeds al een staatsfeer wordt aangenomen, als een domein waarin het algemeen belang gerealiseerd wordt. Zonder deze vooronderstelling kan de strijd tussen partijen slechts als een belangenstrijd begrepen worden. Een strijd die puur belangenstrijd is kan echter geen stabiele

maatschappelijke orde opleveren. Politiek wordt de belangenstrijd pas als de overgang van het bijzondere naar het algemene belang expliciet voltrokken kan worden. Het ware algemene belang moet zo bepaald worden, dat de bijzondere belangen daarin als momenten behouden blijven. Het algemeen belang mag nòch bepaald worden als een verabsoluteerd bijzonder belang, noch als een algemeen belang dat als verzelfstandigd tegenover het bijzondere belang komt te staan.

Dit alles roept vele vragen op. Hoe moet het algemeen belang van de steeds al vooronderstelde staatsfeer bepaald worden? Hoe kan voorkomen worden dat dit algemeen belang als een verzelfstandigd algemeen belang tegenover het bijzondere belang komt te staan? Hoe moet überhaupt de relatie tussen de maatschappelijke orde en de staatsorde bepaald worden? Is de consequentie van het steeds al voorondersteld zijn van de staatsorde, en daarmee van de bepaling van het algemeen belang, niet dat er maar één politieke partij kan zijn die de waarheid in pacht heeft (omdat ze het ware inzicht in het algemeen belang vertegenwoordigt)? Op deze vragen wil ik in de volgende paragraaf ingaan.

1.3 De legitimiteit van de drie elementaire positiebepalingen

Uit Hegels kritiek zou de conclusie getrokken kunnen worden dat de drie formeel onderscheiden grondhoudingen die ik uit de contracttheoretische positie destilleerde, hun betekenis verliezen. Geen van de drie grondhoudingen stelt het bijzondere belang immers expliciet in verhouding tot het algemene belang. Toch geeft Hegels onderscheid tussen maatschappelijke orde en staatsorde aan elk van de grondhoudingen een bepaalde positieve zin.

De eerste ('conservatieve') positie presenteert een gegeven bijzonder belang als het algemene belang. Met Hegels introductie van de staatsorde wordt duidelijk dat het ware moment in deze positie ligt in het *gegeven-zijn* van het algemeen belang. Op een bepaald niveau is de invulling van het algemeen belang steeds al gegeven. Zonder traditie valt er überhaupt geen samenlevingsorde te denken. Dat sluit overigens niet uit dat - uitgaande van het Verlichtingsdenken - aan deze traditie bepaalde eisen gesteld kunnen worden. Slechts die tradities komen in aanmerking waarin recht gedaan wordt aan de autonomie van het subject, dat wil zeggen met name de traditie waaruit het Verlichtingsdenken zelf voortkomt.

De tweede ('liberale') positie geeft geen inhoudelijke bepaling van het algemeen belang en legt het volle gewicht op de ruimte die er moet zijn om het bijzondere belang na te streven. Het ware moment is hier dat het algemene belang inderdaad niet als een statisch belang bepaald kan worden. Een samenleving waarin ruimte is voor subjectieve vrijheid, is een dynamische samenleving die vatbaar is voor een historische ontwikkeling.

De derde (aan marxisme en socialisme gelieerde) positie kent de utopie van een onmiddellijk samenvallen van algemeen en bijzonder belang. Het ware moment is hier dat de sfeer waarin het bijzondere belang tot gelding komt (de maatschappelijke orde) niet uitwendig gesteld mag worden naast de sfeer waar-

in het algemeen belang tot gelding komt (de staatsorde): de vraag is juist hoe de samenhang tussen beide domeinen op een consistente manier gedacht kan worden.

Betekent deze analyse van de drie posities als standpunten die een 'waar moment' in zich dragen, dat daarmee hun status als respectabel politiek standpunt dat als basis kan dienen voor politieke partijvorming, is ondermijnd? Zijn het eenzijdige standpunten die slechts ingenomen kunnen worden door individuen die de zaken nog niet zo goed door hebben? Heeft politieke partijvorming eigenlijk geen redelijke grond? Vloeit de feitelijke politieke partijvorming slechts voort uit de menselijke beperktheid die leidt tot beperkt inzicht?

Om op deze vragen in te kunnen gaan moet er een nadere concretiseringsstap voltrokken worden. Tot nu toe heb ik het gehad over formele en institutionele voorwaarden tot politieke partijvorming. Om over reële politieke partijvorming te kunnen spreken moet er nog een derde type van voorwaarden in de beschouwing betrokken worden: de sociale voorwaarden.

1.4 De sociale voorwaarden tot politieke partijvorming

De vermaatschappelijking van de individuen die voltrokken wordt in het domein van de maatschappelijke orde is gekoppeld aan productie en consumptie. De maatschappelijke orde is een formele eigendomsorde die een vrije markt constitueert. In een vrije-marktmaatschappij wordt geproduceerd voor een algemene markt; de individuen bevredigen hun bijzondere behoeften door middel van goederen en diensten die op deze algemene markt worden aangekocht. Onder de condities van de vrije markt zijn productie en consumptie daarom door en door vermaatschappelijkt. Het proces van vermaatschappelijking voltrekt zich aan de individuen afzonderlijk. Zo krijgt hun arbeid onder invloed van de concurrentie een steeds specialistischer aanzien. De keerzijde van de arbeidsdeling vormt de noodzaak om samen te werken. De samenwerkingsverbanden waarin dit gebeurt, worden door Hegel aangeduid met de term 'corporatie'. Voor mijn doel hier interpreteer ik de term 'corporatie' in een heel brede zin (en doe daarmee Hegel geweld aan): elk werkverband kan er onder vallen, als het maar bestaat uit samenwerking tussen vrije personen. Voorbeelden zijn: bedrijven, instellingen, stichtingen, clubs etcetera. In zo'n werkverband brengen de samenwerkende personen een bepaald gemeenschappelijk belang tot gelding. Dit belang kan geformuleerd worden als het objectieve doel van de samenwerking, zoals de productie van bepaalde goederen, het beoefenen van een sport, of de beoefening van muzikale activiteiten. De participatie aan een samenwerkingsverband berust in principe op een vrije keuze, die gemaakt wordt omdat het samenwerkingsverband opgevat kan worden als middel om de eigen vrijheid te verwerkelijken. De samenwerking levert geld op of stelt in staat tot activiteiten waaraan een zekere inhoudelijke waarde toegekend wordt. Van belang is dat de waarde die aan het samenwerkingsverband wordt toegekend *relatief* is: omdat de samenwerking een nauwkeurig te bepalen objectief doel heeft, wordt de waarde afgemeten aan dit specifieke doel. De waar-

de is omgrensd, heeft geen absolute status. Alleen dan kan in vrijheid voor een samenwerkingsverband gekozen worden.

Genoemde vrijheid heeft echter een keerzijde. Ze kan de stabiliteit van de samenwerkingsverbanden bedreigen. Steeds bestaat de mogelijkheid dat de individuen er voor kiezen om zich uit een samenwerkingsverband terug te trekken, omdat ze hun vrijheid op een andere manier willen verwerkelijken. In zoverre de samenwerkingsverbanden voor hun bestaan eenzijdig afhankelijk zijn van de momentane beslissingen van vrije individuen, kunnen ze niet gedacht worden als stabiele en duurzame instituties. Dit lijkt misschien het summum van vrijheid, maar leidt in werkelijkheid - aldus Hegel - tot totale onvrijheid. Bij gebrek aan een objectieve structuur van duurzame samenwerkingsverbanden, kan er überhaupt geen keuze meer gemaakt worden, en vervalt de mogelijkheid om de specifieke objectieve doeleinden te realiseren waar de onderscheiden samenwerkingsverbanden garant voor stonden. Hegel meent dan ook dat de realiteit van de subjectieve vrijheid vereist dat de samenwerkingsverbanden een stabiele status hebben. Ze moeten uitdrukking zijn van subjectieve vrijheid, maar tegelijkertijd meer zijn dan dat. Hegel gebruikt hier de term objectieve vrijheid.

Objectieve vrijheid is meer dan geobjectiveerde subjectieve vrijheid. Objectieve vrijheid is afhankelijk van de objectiviteit van de instituties waarin ze gerealiseerd wordt. De vraag is wat dat nog met vrijheid te maken kan hebben. Leidt afhankelijkheid van objectieve instituties niet tot een conformisme van die instituties die in strijd is met subjectieve vrijheid?

Als exemplarisch voorbeeld van objectieve vrijheid op het niveau van de burgerlijke maatschappij noemt Hegel de objectieve erkenning als vakman. In vakmanschap wordt subjectieve vrijheid geobjectiveerd. Voor een bepaald vak kan subjectief gekozen worden en de uitoefening van een vak vereist subjectieve inzichten in de technieken die voor dit vak nodig zijn. Maar de *erkenning* als vakman, dat wil zeggen als *goede* vakman, omvat meer. Hoe vakmanschap wordt verstaan is in belangrijke mate afhankelijk van de traditie binnen het vakgebied. In die zin kan iemand alleen maar een goede vakman zijn als hij zich invoegt in een bestaande traditie. Wanneer iemand *erkend* wordt als goed vakman, doordat hij opgenomen wordt in het samenwerkingsverband van vakgenoten, komt daarmee tot objectieve uitdrukking, dat hij zich ingevoegd heeft in een bestaande traditie. Maar deze erkenning geldt *tevens* - en dat is het punt hier - als subjectieve zelfverwerkelijking. De erkenning betreft steeds een specifieke vakman, die het goede vakmanschap op zijn specifieke wijze uitoefent. Dat betekent enerzijds dat het goede vakmanschap wordt uitgeoefend in een subjectieve vorm (het wordt op de wijze van *deze* vakman uitgeoefend), en anderzijds dat het vakmanschap genomen wordt als subjectieve zelfuitdrukking. De erkenning richt zich niet op de objectieve technische vaardigheden van de vakman, maar op de persoonlijkheid die zich in en door de technische vaardigheden uitdrukt. In die zin is elke goede vakman uniek.

Hegels redenering is nu, dat wat in de corporatie in het klein gebeurt, in het groot moet gebeuren in de staatsorde: vorming van een in traditie gewortelde samenwerking tussen vrije individuen. De corporaties vormen in zijn opvatting de sociale voorwaarden waaronder de staatsorde mogelijk is. Door te participeren in een corporatie leren de individuen wat het betekent om gezamenlijk met andere individuen een gemeenschappelijk belang te dienen. Dit leerproces vormt de voorwaarde om als staatsburger in het grotere geheel van de staat te functioneren.

Staat en corporatie zijn onderscheiden. In de corporatie wordt het gemeenschappelijke belang van een bepaalde groep gediend. In de staat daarentegen wordt het algemeen belang gediend. Het onderscheid tussen staat en corporatie is essentieel. De staat kan niet adequaat gedacht worden als één grote corporatie (wat de vooronderstelling van het 'reëel bestaand socialisme' was). In de verhouding tussen staat en corporatie wordt duidelijk wat er binnen de Hegeliaanse gedachtegang bedoeld wordt met de opvatting dat in een vrije samenleving de overgang van het bijzondere (subjectieve) belang naar het algemeen belang *expliciet* voltrokken moet worden. De subjecten zijn vrij om hun eigen beroep te kiezen. Het lidmaatschap van een corporatie kan daarom gelden als uitdrukking van subjectieve vrijheid. Wie voor een corporatie kiest, maakt een vrije keuze voor een *bepaalde* traditie. Het invoegen in een traditie is hier met subjectieve vrijheid verbonden en onderscheidt zich van de dwang om zich te conformeren aan de traditie van een heersende staatsorde. Als corporatie-lid is het individu opgenomen in een algemeen verband: de veelheid van corporaties. Alle corporaties tezamen moeten ervoor zorgen dat het algemeen belang wordt gediend. Als corporatie-lid weten de vrije individuen daarom dat ze van elkaar afhankelijk zijn: allen hebben allen nodig voor hun behoeftebevrediging. Daardoor kan de overgang naar de staat gemaakt worden: de staat als de institutie die de harmonische eenheid tussen de corporaties, en daarmee de verwerkelijking van het algemeen belang garandeert.

Door Hegel wordt het parlement gedacht als een wetgevend lichaam waarin alle corporaties vertegenwoordigd zijn. Binnen deze conceptie is geen plaats voor politieke partijen in de zin zoals wij die kennen. De parlementsleden zijn hier niet uit op een machts- en belangenstrijd en hoeven zich daarom niet over te geven aan een politiek compromis. Doel is het realiseren van een algemene harmonie, die principieel al gegeven is in een omvattende traditie die ten grondslag ligt aan de staatsorde. De veelheid van corporaties behoort in dienst te staan van deze algemene traditie. Het is aan de parlementsleden om te bepalen hoe dit het beste kan gebeuren. De *know how* daartoe is in principe in huis: doordat de corporaties vertegenwoordigd zijn, kunnen alle relevante specifieke gezichtspunten (gebonden aan het specifieke belang van een corporatie) naar voren gebracht worden. De discussie tussen de gezichtspunten kan een redelijke zijn, omdat er geen principiële onenigheid bestaat over de inhoud van het algemeen belang.

Ik meen dat Hegels analyse in zoverre relevant is, dat hierin tot uitdrukking komt dat politieke partijvorming een sociale basis veronderstelt: concrete sa-

menwerking tussen concrete individuen. Pas dan draagt de politieke partij bij aan een reële vermaatschappelijking die gericht is op staatsvorming. Dit betekent niet dat de politieke partij in eigenlijke zin geïdentificeerd zou moeten worden met de corporatie (ook niet in de brede betekenis die ik eraan gegeven heb). Hegels poging om de expliciete overgang van het bijzondere naar het algemene belang (op het niveau van de maatschappij) te leggen in de keuze voor een corporatie, is gebonden aan twee specifieke vooronderstellingen. Hij gaat er van uit dat de reële samenwerking tussen vrije individuen geduid moet worden als *economische* samenwerking, een relatie binnen de arbeidssfeer. Bovendien neemt hij aan dat de wijze waarop de individuen deelnemen aan de arbeidssfeer principieel recht doet aan hun gelijkwaardigheid. Als deze vooronderstellingen worden losgelaten kan er een zin gegeven worden aan partijvorming waarin de drie ontwikkelde criteria een rol spelen.

Een 'conservatieve' partij kan zich beroepen op een ander samenwerkingsverband dan de arbeid (zodat de term 'werken' dan niet al te letterlijk genomen moet worden), met name het samengaan met anderen in een kerkelijke of wereldbeschouwelijke groepering. Dit samengaan kan aan dezelfde formele condities voldoen als de corporatie. In een samenleving waarin de autonomie van het subject gerespecteerd wordt, staat het ieder vrij om te kiezen voor een kerkelijke of wereldbeschouwelijke groepering. Bovendien ontleen met name kerkelijke groeperingen hun stabiliteit aan een traditie. Zo kan de kerkgemeenschap op lokaal niveau drager zijn van het leerproces dat de individuen in staat stelt om zich als staatsburger in te voegen in het geheel van de samenleving. Als een staatsorde waarin de autonomie van het subject erkend wordt, kan deze weliswaar niet gegrondvest zijn op de uitgangspunten van een bepaalde kerkgemeenschap, maar als politieke partij kunnen de leden van dit kerkgenootschap trachten de staatsorde zoveel mogelijk te beïnvloeden en in te richten naar hun eigen ideeën.

Partijen die gelieerd zijn aan het 'liberale' en 'marxistische/ socialistische' criterium betrekken zich weliswaar op de economische orde, maar deze vormt geen voldoende voorwaarde voor hun constitutie als partij. Een werkelijke liberale partij kan ontstaan als er een verband gelegd kan worden met een bepaalde traditie, bijvoorbeeld de traditie van de bourgeoisie. Zij vormt dan de partij van de burgers, die in harmonie leven met de vrije-markteconomie.

Een dergelijke liberale partij wordt pas partijdig in de volle zin van het woord wanneer ze tegenover anderen komt te staan, die *niet* in harmonie leven met de vrije-markteconomie: tegenover partijen die zich op een van de andere criteria richten, zoals conservatieve, religieuze, marxistische of socialistische partijen.

Van belang is hier dat ook partijen die niet met het eerste ('conservatieve') criterium verbonden kunnen worden, in een traditie verankerd moeten zijn. In *Strukturwandel der Öffentlichkeit* heeft J. Habermas in extenso beschreven hoe het burgerlijke standpunt wortelt in de eenheid van de bourgeois-cultuur, zoals die met name gestalte kreeg in de culturele salon. Een marxistische partij - om een voorbeeld van de derde mogelijkheid te noemen - bestaat uit de burgers

die *niet* in harmonie leven met de vrije-markteconomie. In deze positie is zij bij voorbaat al - in negatieve zin - als partij bepaald. Ze staat tegenover de partij van de burgers die profiteren van de vruchten van de arbeid. In positieve zin wordt de marxistische partij pas geconstitueerd door als proletarische beweging te opereren, als een groepering met een eigen proletarische traditie, een bindende revolutie-romantiek. Niet het proletariër zijn, maar wel het toetreden tot een proletarische partij kan opgevat worden als een vrije keuze.

De politieke besluitvorming in een parlement dat wordt gevormd door partijen die in verschillende tradities geworteld zijn, kan principieel niet gebaseerd zijn op redelijke discussie. Daarvoor ontbreekt tussen de partijen de benodigde fundamentele overeenstemming over het karakter van de staatsorde. In feite zullen de partijen - juist door hun eenzijdigheid als partij - trachten het politieke debat te gebruiken voor het elimineren van de politieke orde die dit debat mogelijk maakt. Deze inschatting van de status van de politieke partij lijkt bij voorbaat al elke poging te diskwalificeren om haar een plaats te geven binnen de *principieel redelijke staatsorde die Hegel ontwikkeld heeft*. Toch meen ik dat dit kan. Sterker zelfs: het moet gebeuren om de redelijkheid van Hegels conceptie te redden.

Ik constateerde reeds dat de concrete plaats die Hegel toekent aan de corporatie als de bemiddelende instantie tussen burgerlijke maatschappij en staat, berust op twee reducties. Subjectieve vrijheid wordt gereduceerd tot economische vrijheid en de traditie die de staatsorde veronderstelt, wordt gereduceerd tot de toevallige traditie die *feitelijk* maatgevend is. Beide reducties doen afbreuk aan Hegels radicale vrijheidsconcept. Subjectieve vrijheid omvat meer dan economische vrijheid. Zij omvat de klassieke burgerlijke vrijheid, zoals vrijheid van het woord, vrijheid van de kunst, vrijheid van onderwijs, vrijheid van vergadering, vrijheid van godsdienst etcetera. Dat vrijheid uiteindelijk niet afhankelijk mag zijn van een toevallige traditie wordt ook door Hegel onderkend. Maar hij meent dat deze begrenzing niet op het niveau van de nationale staat overwonnen kan worden. Pas op het niveau van de wereldgeschiedenis worden de specifieke tradities gerelativeerd. Deze relativering is echter heel bitter. Zij voltrekt zich in de *oorlog* tussen de staten.

Beide reducties van Hegel hangen samen. De economische vrijheid manifesteert zich puur praktisch (door het verloop van vraag en aanbod op de markt). De praktisch voltrokken vrijheid veronderstelt een bepaalde traditionele samenhang. Het politieke probleem is dan: hoe kan de relatief zelfstandige ontwikkeling van de markt, op zelfbewuste wijze geïncorporeerd worden in de traditionele orde. Hier hoeft geen plaats ingeruimd te worden voor politieke partijen, omdat de traditionele orde als zodanig niet ter discussie staat. Dit komt anders te liggen als de subjectieve vrijheid in haar radicale volheid wordt opgenomen. In dat geval kan ieder in principe zijn eigen (subjectieve) concepties ontwikkelen over de vrije samenleving. In elk van deze concepties kan de heersende politieke orde *als zodanig* ter discussie gesteld worden. Het politieke probleem is dan hoe de vele concepties deel uit kunnen maken van het politieke bestel van de werkelijke samenleving. Het cruciale probleem is of de harmonie tussen

de staat en een veelheid van politieke partijen überhaupt als reële werkelijkheid valt te denken als de realiteit van zowel de staat als de verschillende politieke partijen afhankelijk is van onderscheiden tradities, lijkt harmonie alleen mogelijk als de veelheid van tradities wordt overwonnen. Maar dan verliest het partijpluralisme zijn zin. Hiermee zijn we aanbeland bij de vraagstelling van het tweede deel van de bijdrage: hoe kan de redelijke zin van partijpolitiek conceptueel bepaald worden? Voorlopig kan hier over opgemerkt worden dat het van belang is dat de samenlevingsorde niet samenvalt met de strijd tussen de partijen. Als staat heeft de samenleving een zelfstandige institutionele eenheid. De bijzondere wijze waarop de onderscheiden politieke partijen inhoud geven aan het algemeen belang, moet dan tot gelding gebracht worden binnen het kader van de staat. Alleen dan is de strijd tussen de partijen niet totaal en is er ruimte voor compromissen.

2 REDELIJKE PARTIJPOLITIEK

2.1 Het einde van de ideologie?

Zolang het parlement bestaat uit politieke partijen die zich qua positie oriënteren aan de hierboven gemaakte driedeling (die zich tevens richtte op onderscheiden tradities), staat er in het parlementair debat iets fundamenteels op het spel en kan dit het spektakel opleveren dat nodig is voor de betrokkenheid van de staatsburgers. Impliciet gaat elk debat immers over de status van de staatsorde. Het huidige parlement heeft dit karakter al lang niet meer. Er wordt gesproken over de 'smalle marges van de politiek'. Coalities van wisselende partijen voeren een politiek die marginaal verschilt. Betekent dat het 'einde van de ideologie' zoals sommigen beweren? Is de reële basis voor politieke partijvorming weggevallen? Als dat zo is, hoe komt dat dan? Welke conclusies moeten eruit getrokken worden?

De besproken politieke partijen wortelden in onderscheiden tradities. Als deze tradities ondermijnd worden, vervalt tevens de legitimatiebasis voor onderscheiden politieke partijen. Dat deze ontwikkeling zich ook daadwerkelijk voltrokken heeft, valt te begrijpen uit de aard van de moderne samenleving zoals die tot nu toe naar voren gekomen is. In de eerste plaats zet de vrije markt, die onder de condities van de maatschappelijke orde geconstitueerd is, alle specifieke tradities onder druk. De vrije markt is een wereldmarkt die allen tot confrontatie met allen dwingt, waardoor het steeds moeilijker wordt vast te houden aan bijzondere tradities. In de tweede plaats heeft het principe van subjectieve autonomie, dat aan de moderne samenleving ten grondslag ligt, een emancipatiebeweging mogelijk gemaakt die zich erop richtte deze autonomie voor allen te realiseren. Het succes van de marxistisch, respectievelijk socialistisch of sociaal-democratisch, georiënteerde politieke partijen heeft niet gelegen

in de afschaffing van de vrije markt, maar in het verwerven van burgerlijke vrijheden voor allen. Dit proces heeft echter zowel geleid tot de vernietiging van de proletarische culturele traditie, als die van de bourgeoisie. De eerste traditie moest te gronde gaan omdat zij zich definieerde als negatie van het burgerdom, de tweede omdat zij niet bestand was tegen massificatie.

Dit tendentiële afsterven van tradities laat onverlet dat er één traditie in een bepaalde zin blijft voortbestaan: de traditie waarin de autonomie van het subject centraal staat. Het is immers deze (meta-) traditie die aan de wieg staat van het afsterven van de andere tradities. Dit betekent niet de definitieve overwinning van het westers liberalisme. Het voortbestaan van de 'autonomie van het subject' als centrale waarde is hoogst problematisch. Deze waarde wordt immers niet langer gedekt door de substantiële traditie van de bourgeois-cultuur. Wat overblijft is een soort formele structuur waarin de maatschappelijke orde institutioneel wordt onderscheiden van een staatsorde. Het formele karakter van dit onderscheid is echter hoogst dubieus. Het kan er toe leiden dat het onderscheid in de praktijk vervaagt. Dit kan toegelicht worden aan het functioneren van de huidige politieke partijen.

Partijen die niet wortelen in een traditie kunnen niet functioneren als een instituut waarin de overgang van het bijzondere naar het algemene belang expliciet wordt voltrokken. Het kiezen voor een partij die niet in een traditioneel leefverband geworteld is, kan weliswaar een vrije keuze zijn, maar deze keuze behelst niet het invoegen in een lokale traditie als leerproces voor het functioneren als staatsburger. Gekozen wordt - op het eerste gezicht - voor een politiek programma. Dit programma kan bestaan uit een omvattende conceptie over het politieke functioneren van de samenleving in haar geheel en de keuzes die daarbinnen gemaakt moeten worden. De vraag is echter hoe relevant zo'n omvattend programma is. Als de substantiële (traditionele) basis voor een politieke wereldbeschouwing ontbreekt, dan worden kiezers niet gemotiveerd om op een partij te stemmen vanwege de totaliteit van haar programma. Feitelijk zijn het steeds geïsoleerde items (werkgelegenheid, milieu, asielproblematiek) die in de verkiezingsstrijd naar voren geschoven worden en waarop de strijd wordt uitgevochten. Dat betekent een depolitisering van het stemgedrag en van de politieke partijen. Voorop staan bepaalde bijzondere belangen. De politieke partij gaat functioneren als belangenvereniging. Haar eigenlijke functie, bijzondere belangen in te bedden in het geheel van een politieke wereldbeschouwing raakt daarbij op de achtergrond. Deze depolitisering vindt zijn weerslag in de politieke confrontaties binnen de regeringscoalities. De politieke afweging tussen bepaalde belangen wordt veelal vertaald in een begrotingsproblematiek. De begrotingen moeten kloppen. De politieke gebeurtenissen van de eerste orde bestaan uit de mee- en tegenvallers in de begroting. Politiek verwordt tot boekhouden.

Door deze ontwikkeling dreigt het onderscheid tussen de staatsorde en de maatschappelijke orde te vervagen. Regeren bestaat uit de bedrijfsvoering van Nederland B.V. Kiezers worden tot de consument van de regering. Het parlement wordt enerzijds gedegradeerd tot een toezichthoudende raad van commis-

sarissen en anderzijds in de positie geplaatst van de particuliere ondernemers die er allen op uit zijn de markt van het regeren in handen te krijgen. Partijvorming moet in deze optiek ten stelligste afgewezen worden als een poging tot gevaarlijke monopolievorming.

2.2 De gevaren van een gedepolitiseerde samenleving

Wat is er tegen een samenleving die door deskundigen geregeerd wordt? Is onze samenleving niet zo complex geworden dat politieke functies specialistische vaardigheden vereisen? Is het geen enorme opluchting dat allerlei kwesties zakelijk opgelost kunnen worden, zonder verstrikt te raken in een ideologische rimram die de bewegingsruimte tot op grote hoogte beperkt omdat alles in een totaal perspectief geplaatst moet worden?

Een van de mogelijke bezwaren is al aan de orde geweest. Er bestaat een spanning tussen de eis van deskundigheid die aan een politicus gesteld wordt en de democratische procedure die hem in zijn functie moet stellen. Over specifieke deskundigheid kan slechts door deskundigen geoordeeld worden, niet door de grote massa van kiezers. Wanneer de democratische procedures toch gevolgd worden, kan dat tot gevolg hebben dat niet zo zeer gekozen wordt voor de specifieke kwaliteiten van een kandidaat, maar veeleer voor diens persoonlijke uitstraling. Boezemt de kandidaat vertrouwen in, kiest hij de juiste bewoordingen, oogt hij prettig, heeft hij sex-appeal, weet hij de media te spelen, etcetera. Het is duidelijk dat deze persoonlijke eigenschappen op zichzelf genomen niet voldoende zijn om iemand tot een goed politicus te maken.

Op indirecte wijze kan de ondeskundigheid van de massa der kiezers in principe verholpen worden. De antecedenten van kandidaten kunnen publiekelijk doorgelicht worden door daartoe ingestelde commissies of door de massamedia. De zakelijke plannen die een kandidaat heeft kunnen kritisch getoetst worden in de pers en op televisie. Andere deskundigen kunnen publiekelijk hun commentaar geven. Op die manier kan de leek er in ieder geval inzicht in krijgen hoe deskundig de kandidaat door andere deskundigen gevonden wordt en welke consequenties de plannen van de kandidaat hebben voor zijn belangen. Onder die condities betekent democratie dat de keuze van kandidaten bemiddeld wordt door een deskundig oordeel, terwijl de eigenlijke keuze door niet deskundigen gedaan wordt. In een bepaald opzicht is de massa der kiezers evenwel bij uitstek deskundig: zij weten het beste wat hun eigen belang is. Door zich door de 'andere' deskundigen te laten voorlichten over kandidaten, kunnen ze er achter komen welke kandidaat hun belangen het beste dient. Als bij dit alles onbeschaafde Amerikaanse toestanden - privé-aangelegenheden gepresenteerd als politiek relevante feiten - vermeden kunnen worden, is er dan niet de best mogelijke politieke constellatie bereikt? Een regering van deskundigen, maar controle door het volk of de regeringspolitiek zijn belangen (of althans het meerderheidsbelang) wel zo goed mogelijk dient? Dat denk ik niet. De depolitisering die in deze constellatie tot uitdrukking komt, draagt grote gevaren in zich. Allereerst kan uit de eerder gemaakte analyse duidelijk zijn

dat een toestand van depolitisering op lange termijn geenszins stabiel kan zijn. Op grond waarvan is er een compromis mogelijk tussen de onderscheiden belangen? Waarom valt de staatsorde niet terug in een strijd op leven en dood? In een dergelijke toestand zou het postmodernistische differentie-denken een zeker recht hebben: elke poging om de heersende orde tot de ware te verklaren zou slechts een - willekeurig - gezichtspunt zijn. Elke poging om het algemeen belang te bepalen, zou moeten erkennen dat ze eenzijdig is.

Feitelijk worden de kwalitatief onderscheiden belangen onder één noemer gebracht op de vrije markt: hier wordt een *kwantitatieve* waarde-vergelijking voltrokken. Iets soortgelijks speelt zich af op de vrije markt van de politieke orde: hoe meer stemmen een bepaald belang krijgt, hoe groter de politieke waarde die eraan toegekend wordt. Beide vormen van de vrije markt worden kortgesloten in de theorie van Claus Offe. Het heersende politieke systeem - zo stelt hij - koopt zijn stabiliteit. Als zich belangengroeperingen manifesteren die het systeem bedreigen, dan worden deze afgekocht door het toekennen van gelden. Terecht concludeert Offe dat een dergelijke politiek op den duur de politieke stabiliteit niet kan redden. Eens raken de te vergeven subsidies uitgeput. En op grond waarvan zou de maatschappelijk geproduceerde rijkdom voldoende zijn om alle conflicten af te kopen?

Zelfs al zou dit laatste wel mogelijk zijn, dan nog blijft de vraag liggen of de maatschappelijke rijkdom op deze manier rechtvaardig verdeeld wordt. De verdeling is niets anders dan een machtsstrijd, zij het dat deze zich keurig houdt aan de spelregels van de heersende samenlevingsorde. Dat heeft - onder anderen bij Rawls en Habermas - de vraag opgeroepen of er geen procedure ontwikkeld kan worden om de maatschappelijke rijkdom *rechtvaardig* te verdelen, dus zonder overgeleverd te zijn aan de grillen van een anonieme markt. Deze rechtvaardigheid wordt volgens Habermas bijvoorbeeld gegarandeerd wanneer de beslissingen waarin het parlement tot een bepaalde verdeling van de maatschappelijke rijkdom komt, voortvloeien uit een rationele discussie (waarbij hij boeken vult met de vraag wat dan wel onder rationele discussie verstaan moet worden).

Theorieën over rechtvaardige verdeling lossen niets op zolang de samenlevingsstructuur waarbinnen bepaalde belangen tot gelding gebracht worden, niet als zodanig ter discussie staat. Is elk belang dat tot gelding gebracht wordt een gerechtvaardigd belang? Kan het niet zo zijn dat een bepaalde samenlevingsorde bepaalde belangen genereert? Zijn de belangen zelf geen uitdrukking van een machtsconstellatie die niet rechtvaardig hoeft te zijn?

Daarmee wordt duidelijk dat wie zich stelt op het standpunt dat er een gedepoliteerde samenleving ontwikkeld is, waarin de discussie zich kan beperken tot de vraag hoe op een rechtvaardige manier recht gedaan kan worden aan alle belangen, zich op een merkwaardige vooronderstelling moet beroepen: de vrijheid van allen is geobjectiveerd in de institutionele structuur van de samenleving, zonder dat dit voor de staatsburgers zelf duidelijk hoeft te zijn. Zij hoeven geen inzicht te hebben in de totaliteit van de maatschappelijke ordening als zodanig. De problematische consequenties van deze visie zijn we al

tegen gekomen. Staatsorde en maatschappelijke orde kunnen ongemerkt in elkaar overvloeien. Waar de invloed van de staat dient op te houden, of - omgekeerd - waar paal en perk gesteld dient te worden aan de invloed van particulier belang op de staat, valt niet uit te maken. Niemand beschikt immers over politieke criteria. Alle mogelijkheden blijven daarom open: van een absolutistische staatsorde à la Hobbes, tot een puur kapitalistische orde waarin de staat niets meer is dan het verlengstuk van *bepaalde* belangen.

2.3 Mogelijkheden tot herpolitisering

Uit het inzicht dat een herpolitisering van het allergrootste belang is, volgt nog niet dat zij ook mogelijk is. Tot op welke hoogte is aan de mogelijkheidsvoorwaarden tot herpolitisering voldaan?

Om welke voorwaarden het gaat volgt uit de voorafgaande analyse: politisering is gebonden aan een politieke wereldbeschouwing waarin bijzondere belangen geplaatst en geïnterpreteerd worden in het kader van een omvattend belang. Bovendien moet een wereldbeschouwing wortelen in een traditionele leefwijze waarvoor *vrij* gekozen kan worden. Hierbij is de eerste voorwaarde in principe niet problematisch. Het is mogelijk om een partijprogramma te schrijven waarin de verhouding tussen het algemene en bijzondere belang op een consistente en politieke manier bepaald wordt. Relevant is hier het adagium van de politieke beweging uit de zestiger jaren: er moet inzicht opgebouwd worden in de samenhang tussen de maatschappelijke deelervaringen, die corresponderen met de veelheid van sociale rollen die ieder bekleedt. Minder relevant is een standpunt dat het zoeken naar samenhang tot iets repressiefs verklaart.

De grote moeilijkheid ligt bij de tweede voorwaarde. Hoe kan een beroep op traditie gedaan worden in een tijd die juist gekenmerkt wordt door ondergraving van alle mogelijke tradities? Bestaat er een substituuut voor de weggevalen tradities?

In de feitelijke politieke partijvorming - in zoverre deze niet gebaseerd is op de reeds genoemde, problematische onderscheidingen - zoekt men dit substituuut in groepsspecifieke collectieve ervaringen die zo fundamenteel zouden zijn, dat ze een eigen politieke visie rechtvaardigen. Binnen dit type partijvorming zijn drie categoriën te onderscheiden:

- 1) Partijen die de groepsspecifieke collectieve ervaring verbinden met zogenaamde 'natuurlijke' gegevens: geslacht (vrouwenpartij), leeftijd (ouderenpartij), ras (rascistische partijen), sexuele voorkeur (homopartijen).

Het gaat hier om eigenschappen die sinds de Franse Revolutie tot politiek irrelevant verklaard zijn. Ze staan loodrecht op de geponeerde vrijheid en gelijkheid.

Ik meen dat de argumenten van de Franse Revolutie nog onverkort van kracht zijn. Wie de autonomie van het subject serieus neemt, kan politie-

ke partijvorming niet baseren op de genoemde 'natuurlijke' onderscheiding. Het voordeel van partijvorming op deze grondslag lijkt weliswaar te zijn dat de 'natuurlijke' eigenschappen even onontkoombaar, even absoluut lijken te zijn als eens de traditie was. Je kunt je niet losmaken van deze eigenschappen, en je hele leven in de samenleving wordt er noodzakelijk door gekleurd. Maar in deze onontkoombare zin is traditie juist niet relevant voor moderne politieke partijvorming. Traditie is van belang in zoverre hiervoor *in vrijheid* gekozen kan worden.

- II) Partijen die de groepsspecifieke collectieve ervaring verbinden met een economisch belang: boerenpartijen, werkgeverspartijen, arbeiderspartijen, partijen voor belastingverlaging.

Ook de traditionele marxistische partijen waren gebonden aan een economische belang. Dit belang werd echter onmiddellijk verbonden aan een politieke utopie. Daardoor konden deze partijen uitgroeien tot een politieke beweging met een eigen traditie. Dit politieke element ontbreekt bij de partijen in deze categorie. Daarom zijn het eigenlijk belangenverenigingen, geen politieke partijen.

- III) Partijen die de 'groepsspecifieke' collectieve ervaring verbinden met een nationaal belang of een belang van de mensheid: nationalistische partijen, milieupartijen, ethisch georiënteerde partijen, fundamentalistische partijen. In zoverre deze partijen het 'hogere' belang dat zij verdedigen onmiddellijk stellen als een waarde waar niemand omheen kan, is er geen ruimte voor de vrijheid van het subject, en komt deze categorie in het vaarwater van de eerder onderscheiden conservatieve stroming.

Deze inventarisatie van het soort partijen dat naast de klassieke drie stromingen op het politieke toneel zijn verschenen biedt kennelijk geen aanknopingspunt om een herpolitiserings te verwachten. Zij bieden geen adequaat substituuut voor de verloren traditie. En als ze dat wel doen, gaat dat ten koste van de subjectieve vrijheid. Is daarmee de door mij bepleite herpolitiserings van de baan? Ik wil deze bijdrage afsluiten met het formuleren van een richting waarin mogelijk verder gedacht kan worden. Het moge duidelijk zijn dat dit met de nodige aarzeling gebeurt.

Aan de tot nu toe gehanteerde vooronderstelling - vele vormen van traditie zijn tot op grote hoogte in verval geraakt - valt op een bepaalde manier wellicht het één en ander af te dingen. Vele tradities zijn doorbroken. Daar valt niet aan te twijfelen. Aan de andere kant betekent dat niet zonder meer dat daar een traditieloosheid voor in de plaats is gekomen. De vermaatschappelijking van de individuen is verder voortgeschreden dan ooit te voren. Betekent dat niet dat er eigenlijk veel meer traditie is dan op het eerste gezicht lijkt? De samenleving wordt met de dag complexer. Maar toch: over het algemeen functioneert zij. De groeiende complexiteit van de samenleving correspondeert met een toenemende internalisering van normen, gedragsregels, gebruiken, gewoontes die een succesvolle coördinatie tussen individuen mogelijk maken. Om met Habermas te spreken: de traditionele leefwereld is doorbroken maar blijft niettemin

als gerationaliseerde leefwereld voortbestaan. Of met Hegel: de ervaring die het bereikte niveau van de objectieve geest doorbreekt, reproduceert de objectieve geest op een hoger reflectieniveau.

Moet - in de tweede plaats - niet tevens geconcludeerd worden dat de wijze waarop de objectieve geest zich ontwikkeld heeft, alles te maken heeft met de tot traditie geworden autonomie van het subject? Autonomie is ons zozeer tot tweede natuur geworden, dat ze juist daar waar ze ten stelligste bestreden wordt, meestal ongerelecteerd als uitgangspunt is genomen. Misschien dat in deze hele specifieke zin met recht over het 'einde van de ideologie' gesproken kan worden. Als consument van en producent voor een wereldmarkt, in onze continue confrontatie met de massamedia, door onze mondiale mobiliteit, zijn we door en door vermaatschappelijkt. Kenmerkend voor de vorm van de vermaatschappelijking is de vrijheid van het subject. Zijn subjectieve vrijheid constitueert werkelijkheid: als consument, als producent, als opinie, als toerist. De subjectieve vrijheid is tot de maatstaf geworden waarmee alle werkelijkheid beoordeeld wordt. De ideologie is ten einde in zoverre het 'dat' van de autonomie van het subject niet werkelijk ter discussie staat. Dat geldt echter niet voor het 'wat' van deze autonomie. Laat staan dat deze geobjectiveerd zou zijn in de westerse liberale samenleving.

Als de bovenstaande overwegingen houdbaar zijn, dan heeft zich er een merkwaardige omkering voltrokken. Terwijl het er tot nu toe om leek te gaan de subjectieve vrijheid te verbinden met een bepaalde traditie, door vrij voor deze traditie te kiezen, blijkt nu de subjectieve vrijheid zèlf tot traditie geworden, en verkeert het subject zelf - paradoxaal genoeg - in een toestand van onvrijheid. Traditie is tot traditie van de tweede orde geworden: tot een gerationaliseerde traditie die de subjectieve vrijheid geïncorporeerd heeft. De objectieve geest drukt zich uit in een overheid die precies weet wat een vrouw bedoelt wanneer ze 'nee' zegt. Het is de overheid die reclame-campagnes organiseert om de burgers te wijzen op hun subjectieve rechten en hen oproept toch vooral van deze rechten gebruik te maken. Dergelijke campagnes maken een enigszins betuttelende indruk. Als de burgers werkelijk vrij zijn, waarom ze dan niet de vrijheid laten om hun vrijheid zèlf in te vullen? Maar kennelijk worden de campagnes nodig geacht. Daarin komt een feitelijke *onvrijheid* tot uitdrukking. De subjectieve vrijheid die op institutioneel niveau (formeel) gegarandeerd is, blijkt op individueel niveau inhoudelijk moeilijk ingevuld te kunnen worden. Daardoor kan de oproep van de overheid tot vrijheid een totalitair karakter krijgen. Het probleem is niet de subjectieve vrijheid op zich, maar de substantiële zin van deze vrijheid.

De substantiële onvrijheid is de wraak van de inhoud die met de Franse Revolutie verdrongen werd. De burgerlijke rechtsorde garandeert subjectieve vrijheid, maar daarvoor moest wel een prijs betaald worden. De vrijheid betreft een zakelijke werkelijkheid waarvoor uitwendig (dat wil zeggen zonder dat de vrije verhouding tot datgene waarvoor gekozen wordt verloren gaat) gekozen kan worden. Burgerlijke vrijheid betekent vrije markt, vrije beroepskeuze, vrijheid van godsdienst, vrijheid van meningsuiting, vrijheid van vergadering,

vrijheid van esthetische expressie etc. Maar het gebruik van deze vrijheden mag eigenlijk niet leiden tot subjectieve binding. Het consumptiepakket dat vandaag gekozen wordt, moet morgen vervangen kunnen worden door nieuwe bindingen; de mobiliteit van de arbeidsmarkt mag niet gehinderd worden door een beroep voor het leven (of erger: door een bedrijf dat de status krijgt van 'tweede familie'); de keuze voor een godsdienst kan niet leiden tot een fundamentalistische levenshouding, of mag in ieder geval niet van invloed zijn in het maatschappelijk verkeer met anderen; elke mening is voorlopig, geldt totdat ze weerlegd wordt door een betere; het behoren tot een groep drukt zich uit in lidmaatschappen die opgezegd en aangegaan kunnen worden; schoonheid wordt tot functie van merk en mode. De vrijheid die zich uitdrukt in de uitoefening van de burgerlijke vrijheden is steeds een voorlopige uitdrukking. Een keuze kan herzien worden. De subjectiviteit die hier verschijnt is daarom de subjectiviteit van *verschillen*. Een keuze is subjectief omdat hij *verschilt* van de keuze van een ander, niet omdat het de keuze van *dit* subject is. *Dit* subject maakt morgen of overmorgen immers een andere keuze.

Subjectieve vrijheid die slechts als verschil uitgedrukt kan worden gaat als vrijheid te gronde. Het subject beschikt immers niet over een criterium om tot een bepaalde keuze te komen. De vrijheid die er is, bestaat dan uit een algemene en formele keuzevrijheid. Wat er gekozen wordt doet niet ter zake. De gekozen inhoud kan niet gelden als zelfuitdrukking. Er ontbreekt een zelf met een vaste identiteit. Het doorbreken van een vaste identiteit als een zonder meer gegeven identiteit gold op een bepaalde manier juist als de bevrijding van de Franse Revolutie. Als nu blijkt dat subjectieve vrijheid in substantiële zin vraagt om het criterium van een vaste identiteit, dan kan dat niet zomaar de terugkeer betekenen naar de fixaties van voor de Franse Revolutie: identiteiten die bepaald worden door geslacht, traditie, godsdienst, ras etc. Toch kunnen het (mede) dit soort bepalingen zijn waarin een vaste (eigen) identiteit zich uitdrukt. Dat kan duidelijk gemaakt worden wanneer de terugkeer naar deze bepalingen niet rechtstreeks, maar indirect voltrokken wordt: zodanig dat de verworven vrijheid van de Franse Revolutie behouden blijft. Een voorbeeld moge dit verder verduidelijken.

Voor het persoon-zijn maakt het niet uit of iemand man of vrouw is. En dat betekent inderdaad emancipatie van een door de traditie opgelegde vrouwen- of mannenrol. Deze bevrijding heeft echter tevens geleid tot een identiteitsverlies. De rolverdeling tussen man en vrouw is onduidelijker geworden. Het spelen van een bepaalde rol wordt meer een subjectieve keuze: een vrouw kan een traditionele vrouwenrol blijven spelen, maar er zijn vele andere mogelijkheden die liggen tussen de traditionele rol en het manwif, dat de traditionele mannenrol zoveel mogelijk imiteert. Omgekeerd heeft de man alle keuzes die liggen tussen de traditionele rol en die van de softe huisman. Tendentieel dreigt de rol van man en vrouw iets uiterlijks te worden, dat niets te maken heeft met substantiële subjectieve vrijheid. Dit identiteitsverlies kan niet ongedaan gemaakt worden door terug te keren naar traditionele rollen. Het probleem ligt niet in het ontbreken van een vaste identiteit in een algemene maatschappelijke

rol, maar in het ontbreken van een vaste identiteit als niet verwisselbaar individu. De vraag is of het man - of vrouw - zijn inhoud kan krijgen als uitdrukking van *vrije* individualiteit. Het vrije individu moet leren om op zijn of haar individuele manier inhoud te geven aan zijn of haar man/vrouw-zijn, zodat hij/zij mede hierin zijn/haar unieke individualiteit (en daarmee *substantiële* vrijheid) tot uitdrukking brengt.

Op deze manier kan de merkwaardige omkering die zich heeft voltrokken voltooid worden en haar repressieve karakter verliezen. De traditie heeft (in formele zin) de subjectieve vrijheid geïncorporeerd en het vrije subject tot onvrijheid veroordeeld. Deze onvrijheid kan overwonnen worden wanneer het vrije subject op zijn beurt de traditie incorporeert en zijn individualiteit substantieel weet uit te drukken in traditionele rollen.

Wat heeft deze analyse voor implicaties voor het vraagstuk van de politieke partijvorming? De conclusie is in eerste plaats een negatieve. Om bij het gegeven voorbeeld te blijven: het kan er niet om gaan een vrouwenpartij op te richten. Weliswaar kan de argumentatie voor een dergelijke partij nu anders luiden dan ik eerder naar voren bracht. Aan de basis van de vrouwenpartij ligt nu niet - als recht gedaan wordt aan de voorafgaande argumentatie - een groepsspecifieke (en onvrije) collectieve ervaring van het vrouw-zijn ten grondslag, maar het besef dat degenen die vrouw zijn, dit vrouw-zijn tot uitdrukking moeten kunnen brengen als moment van hun *vrije* individualiteit, dat wil zeggen zonder vastgeprikt te worden op een traditionele rol, maar ook zonder dat de eigen invulling van de vrouwenrol uitwendig blijft aan de eigen identiteit. Hierbij kan geen beroep gedaan worden op een collectieve ervaring. De collectiviteit die hier in het geding is bestaat uit een streven dat ieder voor zich, op haar individuele manier moet voltrekken. Bovendien is deze collectiviteit nog onwerkelijk: het genoemde individuele streven is immers juist het nog te bereiken doel.

Het beoogde doel kan leiden tot bepaalde politieke programma-punten (zoals het bevorderen van faciliteiten die het voor allen mogelijk maken werk in de burgerlijke maatschappij te combineren met de zorg voor kinderen), maar niet de basis vormen voor een politieke partij in de hier ontwikkelde betekenis. Vrijheid en traditie kunnen niet op de juiste manier verbonden worden.

Kunnen er uit de gemaakte analyse ook positieve conclusies getrokken worden voor het vraagstuk van de politieke partijvorming? Over deze vraag handelt de nu volgende slotparagraaf.

2.4 Herpolitiseren van de politiek: over de actuele voorwaarden tot politieke partijvorming

Generaliserend kan gesteld worden dat de moderne politieke partij die erop uit is de politiek te herpolitiseren, programmatisch de nadruk zou moeten leggen op het creëren van voorwaarden waaronder de ontwikkeling van substantiële individualiteit optimale kansen krijgt. Dit lijkt een *statement* dat nauwelijks praktisch hanteerbaar is. Bovendien blijft het duister wat er *politiek* is aan

substantiële individualiteit. In een poging hier toch enige inhoud aan te geven recapituleer ik de resultaten van de gemaakte analyse en trek enige conclusies.

De traditionele partijen bleken geworteld te zijn in leefculturen met een omvattend wereldbeeld. Kiezen voor een partij betekende het kiezen voor een ideologie die consequenties had voor de totaliteit van een manier van leven. De politieke strijd was een strijd tussen leefculturen. Nu deze leefculturen verloren zijn gegaan, zijn de oude politieke stromingen (burgerlijk liberalisme, marxisme, socialisme, christen-democratie etc.) achterhaald. Met het verloren gaan van onderscheiden tradities lijkt de politieke strijd überhaupt achterhaald; het lijkt een aangelegenheid te zijn geweest van een tijd die onze *redelijkheid*, onze zakelijkheid nog niet bereikt had.

Zonder traditie wordt het bedrijven van politiek een lege en zinloze activiteit. Niet alle traditie is echter verloren gegaan. Zonder dat er op de een of andere manier een traditie tot gelding komt, kan het voortbestaan van de samenleving niet begrepen worden. In de voorafgaande analyse werd de 'heersende' traditie geïnterpreteerd als een traditie van de tweede orde, als een traditie die de subjectieve vrijheid geïncorporeerd heeft. Waar vroeger (d.w.z. vanaf de Franse Revolutie) werd gestreden voor emancipatie, voor de *overwinning* van tradities die de subjectieve vrijheid in de weg stonden, is de subjectieve vrijheid nu zelf deel van de traditie geworden, althans in een bepaalde vorm. De samenleving bestaat uit een stelsel van instituties die op vele manieren en op vele niveaus de mogelijkheid bieden tot een subjectieve inbreng (stemrecht, inspraak procedures) of tot subjectieve zelfverwerkelijking (subjectieve vrijheidsrechten, recht op onderwijs, arbeid, uitkeringen). Dat dit stelsel behouden moet blijven staat politiek nauwelijks ter discussie. Als hierover discussie gevoerd wordt gaat het vooral om kwantitatieve aspecten: verhoging/verlaging van belastingen, uitkeringen, lonen, beurzen, subsidies etc., met enkele procenten of fracties van procenten. De discussie is tot op grote hoogte gedepolitiseerd. Niet alleen omdat de marges klein zijn (het leeuwedeel van de begroting ligt vast en betreft uitgaven die niet omstreden zijn), maar ook omdat 'deskundigen' een grote vinger in de pap hebben bij het bepalen van de marges (mogelijke alternatieven worden bijvoorbeeld doorberekend door het Centraal Planbureau). Wat dat betreft kan er met een zeker recht gesproken worden over het 'einde van de ideologie'. Partijpolitiek is op dit niveau vooral functioneel voor het behoud van het heersende systeem. Als een van de groeperingen in de samenleving onderbedeeld dreigt te worden, is er altijd wel een partij in de stemmen van die groepering geïnteresseerd en bestaat de mogelijkheid tot correctie.

Problematischer is hoe binnen de traditie van het gegeven stelsel *positieve* inhoud gegeven kan worden aan vrije subjectiviteit. Subjectiviteit lijkt zich vooral te beperken tot de subjectiviteit van het verschil. Subjectief is wat zich onderscheidt van anderen. De subjectiviteit van de bijzonderheid is echter een flauw aftreksel van de volle zin van subjectiviteit, waarin het individu op autonome wijze inhoud geeft aan zijn eigen leven. Ware subjectiviteit heeft meer te maken met de authentieke wijze waarop iemand staat voor waarden en normen

met de poging deze waarden en normen te integreren in een zinvolle eenheid van het eigen leven, dan met het bezit van het nieuwste model Ferrari of het drinken van Grolsch.

In welke zin is ware subjectiviteit een zaak van de politiek? Vanzelfsprekend is het uiteindelijk een aangelegenheid van het subject zelf. Het subject heeft de politieke partijen evenwel nodig bij zijn identiteitsvorming. Ware subjectieve vrijheid omvat een plaatsbepaling in de wereld. Subjectieve identiteitsvorming blijft abstract, wanneer deze niet verbonden kan worden met nationale en mondiale identiteit. Ik denk dat de politieke partijen hier een rol te vervullen hebben die misschien belangrijker is dan ooit te voren.

Allereerst: het tot traditie geworden stelsel van instituties heeft geen neutrale zin. De instituties staan tenminste in dienst van de centrale waarde van onze cultuur: subjectieve vrijheid. Hieraan kan geen inhoud gegeven worden zonder nationale en mondiale plaatsbepaling. Hier ligt mijns inziens de primaire taak van de huidige politieke partijen. Het is aan de politieke partijen om een politiek kader te formuleren waarin de vrije individuen hun nationale identiteit kunnen herkennen. Dit betekent geen pleidooi voor nationalisme. De nationale identiteit krijgt gestalte binnen een mondiale context en is daarom onlosmakelijk verbonden met een visie op het wereldburgerschap. Ook in het verleden hebben politieke partijen een (ideologisch) kader aangeboden waarbinnen de nationale (of - zoals in het geval het marxisme - internationale) identiteit geformuleerd kon worden. Nieuw is echter dat de politieke ideologie niet langer verbonden kan worden met de totale leefcultuur van een sociale groep of klasse. De hiertoe relevante tradities van kerkgemeenschappen, nationale bourgeoisie of proletariërs zijn verloren gegaan. De traditie die hiervoor in de plaats gekomen is - die van het heersende institutionele stelsel - heeft een veel te formeel karakter. Bovendien moeten de nieuwe politieke ideologieën de nationale identiteit interpreteren in een wereld die zich geplaatst ziet voor een aantal problemen die kwalitatief nieuw zijn, zoals de problematiek van het milieu, en de asielzoekers (overigens beide problemen die om een mondiale aanpak vragen). Voor de oplossing van dergelijke problemen bestaat er geen pasklare ideologie. De politieke partijen zouden een voorhoede rol moeten spelen in het ontwikkelen van een lange-termijnvisie op de toekomst van de samenleving.

De ontwikkeling van een consistent politiek programma voor de toekomst, is op zichzelf nog niet voldoende. Betoogd werd dat een politieke partij niet alleen staat voor een intellectuele positie-bepaling, maar tevens voor een totale leefcultuur. Hier ligt denk ik het centrale probleem van de hedendaagse partij-politiek. Bijna geen enkele partij (de kleine christelijke partijen en de heropgerichte communistische partij misschien uitgezonderd) kan nog een beroep doen op zo'n leefcultuur als een vooraf gegeven identiteit. Ik denk dat dit de grondoorzaak is van de veelbesproken kloof tussen kiezers en gekozenen.

Het zou van weinig realiteitszin getuigen om verloren tradities te willen herstellen. Als het al mogelijk zou zijn, sluit het niet aan bij het bereikte niveau van subjectieve vrijheid. Toch kan het kiezen voor een politieke partij - zo

luidde mijn stelling - niet louter een (redelijke) keuze zijn voor een bepaald partijprogramma. Daarmee dient zich een dilemma aan.

Bestaat er een oplossing? Als die mogelijk is, dan wordt deze denk ik nog het best benaderd door D66. D66 presenteert zich als een redelijk alternatief. Toch is haar succes voor een deel veeleer gebaseerd op een soort magie. De partij staat voor een bepaalde stijl van leven, symboliseert de totaliteit van een culturele leefvorm. Misschien moeten ook andere partijen (expliciet) naar een dergelijke symboolfunctie streven. Wellicht biedt dat de mogelijkheid om op abstracter niveau iets te behouden van de functie die de verloren gegane tradities hadden. Als symbool bieden de politieke partijen een identificatiemogelijkheid, verwijzen ze naar een bepaalde manier van in de wereld (en in de natie) staan. De binding aan een bepaalde politieke partij betekent echter niet langer de onmiddellijke binding aan een traditie, aan een collectief gedeelde leefwijze.

Kan partijpolitieke politiek redelijk zijn? Jazeker, want zonder politieke partij en gaat de subjectieve vrijheid te gronde. Maar tegelijkertijd betekent de binding aan een politieke partij een partijdigheid die niet opgaat in een universele redelijkheid. In de eerste plaats omdat de keuze voor een partij niet zonder meer een keuze is die universeel beargumenteerd kan worden, maar mede berust op de identificatie met een traditie of een bepaalde stijl van leven. In de tweede plaats omdat een meerpartijensysteem noopt tot besluitvorming die tot stand komt door middel van compromissen. Dat wil zeggen: op besluitvorming die voor geen van de betrokkenen de meest redelijke is, maar slechts de *best mogelijke*, gegeven de reële omstandigheden.