

Economische gelijkheid en het goede leven

*Jos de Beus*¹

Gelijkheid is uit de mode. Regeringsleiders praten niet meer over de oorlog tegen de armoede of de spreiding van kennis, macht en inkomen. De generatie na Johnson, Palme, Den Uyl en Willy Brandt heeft de mond vol van het landelijk concurrentievermogen, de stabilisatie van de markteconomie als primaire staatstaak, en de eigen verantwoordelijkheid van de individuele burger. Kiezers in de steden en de voorsteden winden zich meer op over de leefbaarheid dan over de juiste verdeling van nationale of internationale welstand. Ze maken zich zorgen over vergif onder de grond en verstopte wegen, misdadigers, illegalen, uitvreterers en agressieve medeburgers erboven. Intellectuelen krijgen het einde van het gelijkheidsstreven in het vizier. Sommigen van hen stellen dat de kansengelijkheid weliswaar als algemeen belang is aanvaard, maar dat hiervan weinig terecht komt doordat overheden geen middelen meer weten te mobiliseren. In het hele gebied van de Organisatie voor Economische Samenwerking en Ontwikkeling (OESO) zijn de verdelers - politici, belangengroepen en uitvoerende instanties - verstrikt geraakt in kwesties rondom machtsdeling en in budgettaire, juridische en organisatorische problemen. Waar moet men tegenwoordig de toegezegde medewerking, het belastinggeld, de uitvoerbare wet, en de bestuurlijke competentie vandaan halen? Andere intellectuelen zeggen dat het gelijkheidsstreven niet meer dringend is, maar ondergeschikt aan nieuwe algemene belangen. Prompt noemen ze de duurzaamheid van het milieu, de betrokkenheid van burgers bij de politieke democratie en de persoonlijke zelfontplooiing buiten stoffelijke goederen om. De socioloog Giddens pleit in dit verband voor een overgang van

¹Dit artikel is de licht gewijzigde tekst van mijn oratie, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van Bijzonder Hoogleraar in de Politieke Filosofie aan de Universiteit Twente op donderdag 22 oktober 1992.

"emancipatiepolitiek" naar "levenspolitiek". Hij gelooft dat de feministische beweging rondom ecologie, abortus, genetische technologie, geweld en lichamelijke hiervan de voorbode is (Giddens, 1991, 209-231).

De gelijkheid is dus uit de tijd, maar de politieke hartstocht allerminst. Want die geldt vandaag de vrijheid. Men eist of pakt de vrijheden van de markt, van collectieve afscheiding en migratie, van individuele rechten op eigendom of uitkering, van de persoonlijke keuze, van de onderlinge schikking en van de private sfeer. De ordeningsproblemen die deze ruige bevrijding opwekt, zijn voor velen een spookachtige werkelijkheid geworden en voor de rest het verwarrende nieuws van de dag. Monetaire schokken, etnische zuiveringen, corruptie-affaires, stijgende reguleringskosten, milieurampen en cynische burgers. Maar het is tekenend voor de tijdgeest dat zulke ordeningsproblemen het streven naar vrijheid niet aantoonbaar hebben verzwakt, en evenmin duidelijk bijdragen tot versterking van het streven naar gelijkheid.

Mijn onderwerp is niet de verklaring van de liberale tijdgeest. En ik waag me al helemaal niet aan een voorspelling over het vermogen van egalitaristische instellingen als de sociaal-democratie, de vakbondscentrale, de collectieve arbeidsovereenkomst en de nationale verzorgingsstaat om deze tijdgeest te verdrijven of te overleven. Ik vraag aandacht voor wat ik zie als de filosofische kern van de zaak, namelijk de verstoorde verhouding tussen de gelijkheid en het goede leven. Het leven van de mensen om wie het allemaal te doen is (armen, werklozen, chronische zieken, enzovoort) wordt slechter. Ondanks alle tegemoetkoming, of zelfs daardoor, komen ze vaak terecht in een neerwaartse spiraal van afhankelijkheid van bureaucraten, terugkerend besef van overbodigheid, sociale uitsluiting, en een gestadig toenemend verlies van zelfrespect. En degenen die beter af zijn belanden in een andere ellendige kringloop. Een toenemende verplichting tot solidariteit (lastendruk en dergelijke), terugkerend besef van machteloosheid, ruimtelijke afscheiding of sociale onderscheiding en groeiende onvrede, een explosief mengsel van gesust geweten, enger wordende belangen of sympathieën, en een verlangen naar tucht. Ondanks alle absolute of relatieve voorsprong, wordt de kwaliteit van het bestaan er ook voor de bevoorrechte burgers niet beter op.

1. Een verhaal over verdeling

De verstoorte verhouding tussen de gelijkheid en het goede leven is een bijna tastbaar fenomeen. Dat is althans wat ik wil aantonen met het volgende verhaal over verdeling, dat zich afspeelt in een hedendaagse dienstverleningseconomie. Simon is organisatie-adviseur. Hij zit in een winstgevende maatschap. In een gemiddelde werkweek van tachtig uren luistert hij naar cliënten, praat op ze in, of doet iets daartussen dat in zijn kring "hardop denken" heet. Simon moet institutionele problemen van bedrijven in moeilijkheden oplossen. Hij verdient

zijn topsalaris met analyse en manipulatie van symbolen ten behoeve van opdrachtgevers. Simon is, wat Robert Reich noemt, een symbool-analist (Reich, 1992, 177-178). Zo'n analist heeft een universitaire graad, een sterke onderhandelingspositie op de internationale arbeidsmarkt, en afwisselend en zelfstandig werk. Hij woont in een chique buurt, halfstedelijk en halflandelijk tegelijk.

Roeland werkt bij een luchtvaartmaatschappij. Tussen negen en vijf wordt hij geacht bepaalde gegevens over reizigers op te slaan, door te geven of te wijzigen. Hij krijgt zijn modale loon door steeds hetzelfde te doen met een toetsenbord. Roeland is een routineuze producent. Die heeft een standaard beroepsopleiding, staat onder nogal hiërarchisch toezicht, en bevindt zich in een netelige onderhandelingspositie. Dat komt niet zozeer door de dalende organisatiegraad van arbeid alswel door de kans op verdwijning van zijn baan via reorganisatie of verplaatsing ervan naar het buitenland, waar talloze arbeidskrachten klaar staan om identiek werk te doen tegen een lagere vergoeding. Een routineuze producent woont in de betere arbeidersbuurt en is genoodzaakt daar te blijven, want uitzicht op vlotte promotie of fatsoenlijke loonstijging is er niet.

Dina, ten slotte, werkt voor halve tijd in een hotel. Zij serveert, neemt af en toe de receptie waar, en wordt geacht altijd voorkomend te zijn tegenover de gasten. Haar minimale loon is de tegenprestatie voor werk dat even eenvoudig en repeterend is als dat van een routineuze producent. Het verschil zit in het onmiddellijke contact met de uiteindelijke begunstigde. Dina is een persoonlijke dienstverlener. Deze heeft geen diploma's, wordt in de gaten gehouden tijdens het werk en desnoods op staande voet ontslagen, en kan weinig eisen stellen omtrent arbeidsvoorwaarden. Dat laatste heeft te maken met de invoering van arbeidsbesparende machinerie en, vooral, de hevige binnenlandse concurrentie van ongeschoolde arbeidskrachten, meestal immigranten. Een persoonlijke dienstverlener met een wegwerpbaan (junk job) woont in een achterbuurt of een stadswijk die steeds meer daarop begint te lijken.

Simon, Roeland en Dina zijn vijfendertig jaar, ze zijn rationeel ingesteld en hebben dezelfde nationaliteit. Maar hun wensen en mogelijkheden zijn zeer verschillend. Ik stip alleen de huishoudelijke staat aan. Simon leeft samen en discussieert met zijn vriendin, die ook al symbool-analist is, over hun kinderwens. Roeland is getrouwd. Zijn vrouw heeft een deeltijdbaan genomen omdat Roelands inkomen niet toereikend is voor de bestrijding van de kosten van hun twee kinderen. Dina is gescheiden en voedt een kind op. Zij kampt met een tekort aan geld, tijd en rust maar heeft ten opzichte van de anderen het dubieuze voordeel dat zij over de verdeling van vuil en stom werk met niemand hoeft ruzie te maken.

Tussen deze leden van een en dezelfde politieke gemeenschap bestaan in het oog springende economische ongelijkheden. Ze betreffen het onderwijs, de arbeidsplaats, de organisatorische macht, het inkomen, het vermogen

(waaronder het eigen huis), de samenstelling van het consumptiepakket en de lokale gemeenschap en haar voorzieningen. Ze strekken zich vermoedelijk ook uit tot dingen die ik niet uitdrukkelijk vermeldde, zoals zelfrespect, maatschappelijk aanzien, de sociale zekerheid, de scholing van de kinderen en de mate van behoeftebevrediging en succes. De genoemde Reich schetst een beeld van denivellering, met de symbool-analisten als top laag, de persoonlijke dienstverleners als de onderlaag, en de routineuze producenten daartussenin, doch geleidelijk afzakend naar beneden.

Wat denken de drie nu van deze denivellering? Simon wenst zich van anderen te onderscheiden. Dat is het hele idee achter zijn loopbaan en zijn beslissing om zich te vestigen in de voorstad. Hij is trots op zijn prestaties, al is hij soms jaloers op jongere collega's die beter voorbereid lijken op het harde mondiale bedrijfsleven. Hij denkt zelden aan Roeland en Dina. Op televisie verschijnen mensen in moeilijkheden, maar dit gaat langs Simon heen, want hij wordt geheel in beslag genomen door bedrijven in moeilijkheden. Hij denkt ook niet over de levens van Roeland en Dina na, laat staan over de invloed van hemzelf en zijn standgenoten op hun bestaan. Simon zegt dat ie daar niet mee zit omdat hij zich een rechtschapen burger voelt. Hij heeft nooit eigenhandig iemands vitale eigendomsrechten aangetast, hij draagt meer dan voldoende belasting af, hij heeft oog voor de klachten van het personeel van de maatschap en hij doneert. Simons verheffing is zo vanzelfsprekend geworden, zijn particuliere verzekering zo verstandig en zijn superioriteitsgevoel zo diep ingezonken, dat een toestand van economische ongelijkheid of onbillijkheid in zijn ogen eigenlijk helemaal niet bestaat. Die is respectievelijk een statistische truc of een lege partijpolitieke term.

Maar hoe zit het met Roeland en Dina? Die zijn toch niet zo blind als Simon? Zullen ze niet van alles ondernemen om gelijkheid te krijgen? Roeland wil vooral twee dingen. Hij wil houden wat hij met veel moeite en doorzetting heeft bereikt. Zijn functie, rang, salaris, huis en buurt. Het zou vreselijk zijn als hij zou afzakken naar de positie van verliezer. Die associeert hij met Dina: economisch in de reserve, politiek in de verdrukking en sociaal in de marge. Bovendien wil Roeland dat hijzelf hogerop komt en dat zijn kroost het verder schopt dan hijzelf. Daarom volgt hij een cursus, bezoekt ouderavonden en probeert te sparen. Hij is wel eens afgunstig op Simon. Dat is pas een winnaar, beetje een bal maar wel handig! Hij wil echter liever tot een hogere inkomensgroep doordringen dan de hoogste inkomensgroep zomaar aan banden leggen.

Het is duidelijk dat Roeland, naarmate zijn status omhoog gaat in de onderneming, en vervolgens in de gemeenschap, de kosten van progressieve verdelingspolitiek als drukkender ervaart en ook anderszins naar het libertaire wereldbeeld van Simon neigt. Maar ik heb eerder aangenomen dat een routineuze producent stil staat of achteruit gaat. Wat gebeurt er dan? Roeland is bereid lid te worden van een vakbond en te stemmen op een progressieve

partij als die hem kunnen beschermen tegen verdere onzekerheid, sociale degradatie en armoede. Daaruit spreekt geen noeste voorkeur voor gelijkheid maar een aarzelende erkenning van groepsbelang. Roeland wenst protectie. Hij moet niets hebben van linkse rakkers die de deur wijd openzetten voor buitenstaanders zoals jongeren, hoger opgeleiden en vreemdelingen. Hij plukt onverschillig, zonder dankbaarheid of nostalgie, de vruchten van verplichte inkomensoverdrachten en uniforme lonen, of wat daarvan over is. Daar komt nog bij dat hij teleurgesteld is in wat de "welzijnsrevolutie" of "rechtenrevolutie" wordt genoemd: de nieuwe rechten voor criminele verdachten, gevangenen, vrouwen, armen, etnische minderheden, studenten, homoseksuelen, gehandicapten, geestelijk gestoorde en zelfs dieren. Het aanvankelijke begrip is omgeslagen in weerzin. Roeland begint zich een kleine man te voelen, gepasseerd door slimmeren op het werk en in de steek gelaten door volkspartijen die het politieke midden verloochenen.

Dina vindt dat zij pech heeft. Want zij is afkomstig uit een familie zonder vermogen, beschikt niet over rendabele talenten en heeft vaker een strop dan een meevaller. Neen, dan mag zij nog van geluk spreken dat zij van kindsbeen af een sterke wil heeft en tomeloos energiek is! Zij voelt zich eerder uitgebuit dan persoonlijk gediscrimineerd. Het kostte haar overigens jaren om te snappen hoe zulke verdelingsmechanismen werken. Dina is feminist in de zin dat zij gelooft in seksuele gelijkheid. Het punt is echter dat Dina zich bijzonder kwetsbaar weet, ook in verhouding tot bepaalde categorieën vrouwen. Zij moppert en klaagt maar houdt zich afzijdig van de politiek. Het rondkomen van dag tot dag gaat voor. Dina raakt er zelfs een beetje aan gewend. Zij wil absoluut niet terug naar haar ex (en zou daarvan trouwens financieel niet veel wijzer worden). Maar zij zou wel willen dat haar zogenaamde zaakwaarnemers, de politici die opkomen voor bijstandsmoeders en alleenstaande werkende moeders, om te beginnen eens iets concreets doen voor de meest kwetsbaren. Hogere bijstand, gratis gezinshulp en crèche, kwijtschelding van schulden, zulke dingen. Dina wil, kortom, dat er voorrang wordt gegeven aan de meest kwetsbaren.

Kennelijk loopt Dina warmer voor een bestrijding van de denivellering dan Simon en Roeland. Maar het verschil is bij nader inzien gering. Want voorrang voor de meest kwetsbaren (ook wel humanitarisme genoemd of solidarisme) is op zichzelf iets anders dan streven naar gelijkheid. In het eerste geval wordt een groter gewicht toegekend aan de baten van die mensen die tekort komen. Het is verkeerd dat er tekorten zijn. Dit tekort wordt bepaald met een maatstaf, bijvoorbeeld absolute bevrediging van basisbehoeften. In het tweede geval wordt een groter gewicht toegekend aan gelijke baten. Het is verkeerd dat bepaalde mensen minder hebben of zijn dan andere mensen. Deze ongelijkheid wordt bepaald met een maatstaf, bijvoorbeeld Plato's bandbreedte van 1 tot 5 voor de welstandsverdeling tussen burgers (Nagel, 1991, 66-70). Dina's egalitarisme is dus niet alleen zwak omdat zij geen middelen heeft om haar

politieke eisen kracht bij te zetten, maar ook omdat zij bewust een beperking oplegt aan die eisen.

Uit de verhalen die Simon, Roeland en Dina over zichzelf en elkaar vertellen komt naar voren dat ze de economische gelijkheid niet of nauwelijks als een aantrekkelijk ideaal opvatten. Dat komt omdat ze niet, of niet langer, geloven dat deze gelijkheid goed is voor henzelf, voor de groepen waarvan ze lid zijn en voor de samenleving als geheel. Ik constateer dat hier sprake is van een paradoxale combinatie van feitelijke ongelijkheid en ongewenste gelijkheid. Simon, Roeland en Dina zijn zeer ongelijk aan elkaar, en toch streven ze niet naar opheffing van de belangrijkste ongelijkheden. Ze zijn allen rationeel maar ze zien gelijkheid niet als een dwingend individueel of collectief doel. Dit is geen fabel maar een feitelijke tendens, ook in Nederland. Het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) signaleert dat de inkomensgelijkheid sinds de tweede helft van de jaren tachtig licht is afgenomen. Dit is een breuk in de Nederlandse trend van 1959 tot 1983. In de jaren tachtig tekende zich ook een grotere acceptatie van inkomens-, bezits- en standsverschillen af. Want tussen 1985 en 1992 is het aantal mensen dat verkleining van deze verschillen wil of een ingrijpend nivelleringsbeleid van de overheid gedaald of door alle schommeling heen constant gebleven (SCP, 1992, 400, 449-450; SCP, 1993, 13). De socioloog Becker ontwaart de opkomst van een "pragmatische" generatie jonge Nederlanders, die minder conjuncturele bof heeft dan de naoorlogse generatie maar ook minder bevlogen is dan deze generatie en het meest rechtse standpunt inneemt inzake de vermindering van economische ongelijkheid (Becker, 1992, 116, 118).

Het gaat me hier niet om de nadere onderbouwing van dit gestileerde feit of de verklaring ervan. Ik beperk me tot een bepaalde uitleg. Een egalitarist ziet de inhoudelijke gelijkheid in het economisch leven als een afzonderlijke doelstelling van de rechtvaardige politieke gemeenschap als geheel, naast zulke doelstellingen als veiligheid en persoonlijke vrijheid. Hij verdedigt de opvatting dat gelijkheid voor de wet en politieke gelijkheid in de democratie niet genoeg zijn. Uit een algemener idee over het goede vloeit ook een bepaalde specificatie van de formele gelijkheid (gelijke behandeling van gelijke gevallen) voort. Een voorbeeld hiervan is het beginsel van gelijke kansen. Allen met een gelijk talent of gelijke openlijke bereidheid dit talent te gebruiken, behoren hetzelfde vooruitzicht te hebben op succes in de mededinging om (en vervulling van) economische posities, ongeacht oorspronkelijke persoonlijke karakteristieken die niet terzake doen: klasse of vermogen, regio, sekse, seksuele voorkeur, ras, etnische achtergrond of godsdienst. De werkingssfeer van zo'n beginsel van economische gelijkheid is niet plaatselijk maar algemeen, want omvat het hele economische stelsel van een rechtvaardige politieke gemeenschap. Economische gelijkheid maakt hoe dan ook verschil voor de wenselijke inrichting van de samenleving, in het bijzonder voor de verdelende functie van de overheid. In de ogen van de anti-egalitarist is het goede leven helemaal niet gediend met

economische gelijkheid. Zulke gelijkheid heeft geen intrinsieke waarde, kan niet gefundeerd worden op de wilsovereenstemming tussen rationele en redelijke mensen (zeker niet als die mensen verteerd worden door haat en opportunisme), is onvermijdelijk verbonden met teveel onvrijheid, verlies van totale baten en gewelddadige strijd, en is uiteindelijk overbodig als meer bescheiden idealen omtrent burgerlijke gelijkheid ten volle worden gerealiseerd (Gray, 1993). Als mijn geval van Simon, Roeland en Dina representatief is (wat ik verder aanneem), dan houdt het in dat de bestaande herverdeling niet gedragen wordt door positieve overtuigingen die in brede kring worden gedeeld en die wortelen in levensbeschouwingen: concepties van het goede leven. Dit is het gelijk van de anti-egalitaristen, met of zonder triomfalisme. En dit is tevens een tendens met op termijn een verwoestende werking op het egalitarisme als vooruitgangsfilosofie, individualistische cultuur en wetmatigheid in de democratische staat en de kapitalistische markthuishouding (Gellner, 1987).

2. Het verdelingsprobleem in termen van het humanisme

Zelf ben ik egalitarist. Ik tel dus mijn bange dagen sinds 1975, het meest genoemde omslagpunt in de expansie van de verzorgingsstaat en uitgerekend het jaar waarin ik toetrad tot de sociaal-democratie. Maar op mijn beste momenten, als ik lekker heb geslapen, helder denk en de hele wereld aankan, geloof ik dat de mensen een bepaalde economische gelijkheid behoren te willen scheppen en handhaven. Nu is het gegeven dat Simon, Roeland en Dina liever wat anders willen. Hoe kan ik hen overreden, zonder zelf te beschikken over het natuurlijke economische inzicht van Jan Pen uit Groningen (Pen, 1992)? Het antwoord op deze vraag hangt maar ten dele af van bijscholing in de economische theorie. Het volgt vooral uit de rol die men geeft aan de politieke filosofie, de humanistische regels voor argumentatie die men zichzelf oplegt en de conceptie van het goede leven die men propageert. Om het verdelingsprobleem in humanistische termen te kunnen stellen en zichtbaar te maken, is het nodig om elke van deze voorwaarden te formuleren en te verdedigen.

In de eerste plaats ga ik ervan uit dat vrijwel alle politieke filosofie een kritische uitleg geeft. Steeds wordt een onderscheid gemaakt tussen de gegeven voorkeuren van mensen en hun tegenfeitelijke voorkeuren. Dat zijn de voorkeuren die men zou hebben als men bepaalde moreel geldige eigenschappen ten volle zou gebruiken, zoals consistentie, geïnformeerdeheid, toekomstgerichtheid, zuiver egoïsme, inlevingsvermogen, onpartijdigheid, besef van wederkerigheid, traditionalisme, historisch besef, gezond verstand, autonomie, gemeenschapszin of besef van persoonlijke integriteit. Zelfs deze lijst is nog niet uitputtend, en de mensbeelden, de modellen voor ethische argumentatie en de meningen over de precieze inhoud van morele gedragsregels

lopen uiteen. Maar de inzet is steeds dezelfde: de tegenfeitelijke voorkeuren zijn een hulpmiddel om, via een confrontatie met de gegeven voorkeuren, op het spoor te komen van de weloverwogen overtuigingen van mensen, in het bijzonder hun publieke en politieke overtuigingen.

Het komt er dus op neer dat ik vanuit een of ander ethisch gezichtspunt mag proberen om Simon en de anderen de spiegel van hun hypothetische morele verdelingsvoorkeuren voor te houden, hun eigenlijke verdelingsproblemen vast te stellen en voorstellen te doen over de mogelijke oplossing van die problemen die het beste aansluit bij hun weloverwogen overtuigingen. Hoe voorstelbaar de verlangens naar onderscheid (Simon), protectie (Roeland) en voorrang voor de meest kwetsbare (Dina) ook zijn, ze zijn niet heilig. Want dat zou de ethische goedkeuring impliceren van Simons hardvochtige terugtrekking, Roelands groepsegoïsme met xenofobe trekjes en Dina's teruggang van politieke zwijgzaamheid naar lijdelijkheid. Ik houd het erop dat mijn gerichtheid op de weloverwogen overtuigingen van Simon en de anderen bij hen wel door de beugel kan, zolang ik hen als gesprekspartners beschouw en ook bereid ben om in een conversatie mijn eigen egalitarisme ter discussie te stellen en eventueel op te geven.

In de tweede plaats ga ik uit van de politieke filosofie van het humanisme. Deze filosofie is bijzonder omdat ze twee veronderstellingen maakt en oplegt aan haar eigen kritische redenering. De veronderstellingen appelleren enerzijds aan de fundamentele overtuigingen van beschaafde mensen in de politiek en houden anderzijds de filosofen zelf zuiver en beschermen hen tegen gebreken die ze delen met gewone mensen: betweterigheid, schijnheiligheid, snobisme, oplichterij of erger: verraad, censuur, onderdrukking en totalitaire verleiding (Shklar, 1984).

De eerste veronderstelling is het ethisch individualisme. Dit individualisme houdt in dat elk geloofwaardige doelstelling van een politieke gemeenschap behoort te steunen op de geopenbaarde waarderingsoordelen van soevereine individuen en, indien mogelijk, hun gemeenschappelijke waardering. Het ethisch individualisme zegt dat al het goede uiteindelijk teruggaat tot afzonderlijke personen, dat de mensen vanaf de jaren des ondersheids een morele persoonlijkheid ontwikkelen (hetgeen met zich brengt dat ze leren de ontwikkeling van elkaars morele persoonlijkheid te respecteren), en dat elke sterke evidentie ten aanzien van het goede van een persoon gebaseerd is op uitdrukkelijke voorkeuren. Elke persoonlijke expressie van welke soort van voorkeur dan ook geeft meer geldige en betrouwbare evidentie over iemands idee van het goede dan de voorkeur van iemand anders. Het ethisch individualisme ontleent zijn kracht aan het centraal stellen van de mens als persoon en het afwijzen van het organische groepsbeeld (de samenleving als één grote persoon en de geschiedenis als de realisering van diens wil) en van alle vormen en gradaties van bemoeizucht.

De tweede veronderstelling is de gelijkwaardigheid tussen alle leden van de

menselijke soort in de ruimste betekenis. Dit houdt in dat in gelijke mate wordt rekening gehouden met elk relevant aspect van elk mens in relatie tot haar- of hemzelf en andere mensen, met name met de vitale belangen van een ieder. Gelijkwaardigheid is een oud humanistisch beginsel. Er zijn thans vele formuleringen van het principe in omloop die een algemeen recht op gelijkheid invoeren. Dit is een moreel recht dat niet voortkomt uit bijzondere verhoudingen of interacties tussen mensen maar volgt uit een algemene trek van de menselijke natuur, zoals doelgerichtheid, handelingsbekwaamheid of het vermogen om gevoelens te hebben, zoals plezier en pijn. De meest gangbare formulering is thans Dworkins beginsel van gelijke betrokkenheid en respect (Dworkin, 1978, 180-183, 272-278).

Ik vermoed dat Simon, Roeland en Dina het verwelkomen dat ik hun opvattingen over het goede leven ernstig neem door ze als soevereine personen te zien die tenminste zoveel waard zijn als andere personen. Maar pal aan het begin van de eerste discussieronde tussen mij en het trio wordt ontkend dat persoonlijke soevereiniteit en gelijkwaardigheid mogelijk en wenselijk zijn. Dit argument komt van Simon, die ook dreigt de discussie te verlaten. Zijn argument getuigt ofwel van een eilandmentaliteit ("ik en mensen zoals ik hebben de rest niet nodig") ofwel van een meerderwaardigheidscomplex ("ik en mensen zoals ik zijn superieur aan de rest"). Het wordt eventueel versterkt door een bepaalde geuzementaliteit of minderwaardigheidscomplex bij de rest.

Zulke argumenten zijn bekend uit de literatuur over de invoering van het algemeen kiesrecht. Daaraan kunnen ook bepaalde tegenargumenten worden ontleend. Ik informeer Simon over de wederzijdse afhankelijkheid in een moderne dienstverleningseconomie, ja over draagvlakken, kringlopen en kurken waarop we drijven (waar zou het steenrijke Californië blijven zonder de tienduizenden illegale Mexicanen?). Over de menselijke vermogens en noden van de rest, in het bijzonder de minst bevoorrechten. Over de illusie van totale afscheiding en de gezuiverde, ongelaagde gemeenschap van degenen die het best af menen te zijn (met Bosnië, Servië, Soedan en Somalië als recentste voorbeelden). Over de strijdigheid tussen elitisme en profijt van de burgerlijke rechtsgelijkheid en politieke gelijkheid. En over de schijnheiligheid van een elitaire grondhouding: wie zijn onafhankelijkheid of superioriteit niet publiekelijk wenst aan te tonen, is kennelijk niet zeker van zijn zaak; wie het tracht aan te tonen erkent impliciet dat hij in redelijkheid niet zonder zijn gehoor kan en dat dit gehoor redelijk is. Kortom, ik doe mijn best om degene die behept is met een eilandmentaliteit of meerderwaardigheidscomplex te laten inzien dat hij theoretisch of praktisch inconsistent is.

Dat neemt allemaal niet weg dat hier in tweede instantie een anti-humanistische overtuiging aan het licht kan komen die weloverwogen is. Ik sluit niet uit dat er weloverwogen en ook rivaliserende houdingen van klassebewustzijn kunnen zijn. In dat geval wordt zelfs een pleidooi voor minimale gelijkheid (waarover aanstonds meer) aan het wankelen gebracht. Ik moet dan concluderen dat Simon

en ik uitgepraat zijn. Wat er dan verder gebeurt tussen ons is irrelevant voor de conclusie dat mijn filosofische onderneming heeft gefaald. Dit kan scherper worden gesteld. Het beslissende punt in de maatschappelijke discussie over de toekomst van de verzorgingsstaat is niet zozeer de precieze inhoud van het streven naar herverdeling maar de keuze van elke burger tussen humanisme (de politieke eenheid van de menselijke soort) of separatisme: de politieke afscheiding van soorten van burgers.

In de laatste plaats ga ik uit van een algemene conceptie van het goede leven. Men dient de mens niet kleiner voor te stellen dan zij of hij al is. Dat gebeurt in eenzijdige concepties zoals de Homo Ludens (het zoeken van plezier), de Homo Benevolens (naleving van de categorische imperatief) en de Homo Economicus (maximalisatie van welstand). Maar ik moet ergens beginnen en de grandeur van het goede leven zo simpel mogelijk voorstellen. Daarom neem ik aan dat het goede leven het zelf-gewilde leven is, met inbegrip van het zelf-onderzochte leven. Dit leven kent de volgende componenten.

Simon, Roeland en Dina moeten, net als iedereen, reageren op hun grenzen in het universum. Die grenzen betreffen niet alleen hun tijd, in het bijzonder de sterfelijkheid, maar ook hun kennis, hulpbronnen, macht over zichzelf, invloed op externe aangelegenheden en vermogen tot genot (Rescher, 1990, 71). Mensen willen hun grenzen vinden of ontwijken, aanvaarden of verleggen. Ik specificeer dit verder niet, want het kernpunt is dat alle reacties op grenzen pogingen zijn om een zinvol leven te leiden. De belangen in dit zinvolle leven worden primair bepaald vanuit een absoluut gezichtspunt. De bron van waarden is iemands beeld van de werkelijkheid, bijvoorbeeld een religieus beeld. Het absolute gezichtspunt werpt licht op intrinsieke waarden en hun enorme (en toch moeilijk traceerbare) invloed op menselijk handelen (Nagel, 1970, 100 e.v.; Nozick, 1989, 151 e.v.).

Simon, Roeland en Dina moeten voorts samenleven met vreemden, met elkaar maar ook met ontelbare anderen. Ze vormen samenlevingen, culturen en staten. Mensen willen toenadering tot elkaar of verwijdering, samenwerking of strijd. Opnieuw is hier geen specificatie nodig om te wijzen op het springende punt dat alle gemeenschapsvorming en interactie binnen gemeenschappen pogingen zijn om een deugdzaam of beschaafd leven te leiden. De belangen in dit deugdzaam leven worden primair bepaald vanuit een onpersoonlijk gezichtspunt, een positie waarin het leven van iedereen ertoe doet. De bron van waarden is iemands maatschappijbeeld. De meeste anderen in een grote groep zijn geen persoonlijke vrienden of vijanden, maar mensen die vreemd zijn aan het zelf (dit geldt ook voor anderen die deel uitmaken van een en dezelfde natie staat of configuratie van ruil of samenwerking). Het onpersoonlijke gezichtspunt werpt licht op de gezamenlijk gedeelde waarden en hun uitwerking op de doelen, handelingen, regels en toestanden die voor de gehele samenleving goed zijn.

Ten slotte moeten Simon, Roeland en Dina hun eigen leven leiden, een leven

voor zichzelf en niet voor derden. Ze handelen vanwege hun eigen verlangens, projecten, betrokkenheden en banden, vanwege sociale normen over wat men behoort te doen of te laten (ongeacht de gevolgen), vanwege innerlijke deugden of vanwege bijzondere verplichtingen ten aanzien van een groep van naasten, een referentiegroep zoals ouders, kinderen, echtgenoten, vrienden, partners en landgenoten. Het is niet nodig om al deze gedragsmotieven hier in verband te brengen met het streven naar persoonlijke identiteit, bijvoorbeeld een meer of minder uitgewerkt levensplan (Nozick, 1981, 578). Als ze maar enigszins door de persoon worden geïntegreerd, passen ze alle in het streven een waardevol eigenleven te leiden. Dit is een best eigenleven, als er geen grotere waarde mogelijk is, dat wil zeggen, als de notie van maximalisatie onder randvoorwaarden van toepassing is op het betrokken individu. Het is een strikt persoonlijk eigenleven, als de desbetreffende waarden verwijzen naar het individu zelf. De interpersonele invloed van altruïstische, morele en sociale waarden op de kwaliteit van het bestaan wordt hier totaal buiten beschouwing gelaten, teneinde willekeur (dubbeltelling) in de beoordeling van iemands eigenleven te vermijden. De belangen in het eigenleven van individuen, met inbegrip van uitersten als de kluisenaar en de allemansvriend, worden primair bepaald vanuit een persoonlijk gezichtspunt. De bron van waarden is ditmaal het zelfbeeld. Dit werpt licht op persoonlijke waarden en hun relatie met de doelen, handelingen, regels en toestanden die goed zijn voor de betrokken persoon in het bijzonder.

Ik definieer het goede leven dus als het gewilde leven, en wel een groot complex van het zinvolle leven, het deugdzame leven en het waardevolle leven. Ik definieer de vitale menselijke belangen als een ruim complex van absolute, algemene en (strikt) persoonlijke belangen. Een wetenschapsbeoefenaar ziet bijvoorbeeld drie kennisbelangen: hij wil bezig zijn met wetenschap om de waarheid te vinden (zinvolle wetenschap), om bij te dragen aan de oriëntatie van zijn medeburgers (deugdzame wetenschap) en/of om tot zijn roeping te beantwoorden (waardevolle wetenschap).

Hopelijk zullen Simon Roeland en Dina mij dit flauwe voorbeeldje vergeven. Ik denk ook dat ze het als goed nieuws beschouwen dat ik een ruime en heterogene conceptie van hun belangen pik. Dat schept de mogelijkheid om hun schade niet alleen af te meten aan een verlies van inkomen of andere zaken in hun beste eigenleven, maar ook aan het verlies van gemeenschappelijke waarde, zoals groei van politiek egoïsme (dictatuur, parasitair gedrag, burgeroorlog), intolerantie en onrecht, en aan het verlies van betekenis, zoals het verlies van de vrije overtuiging dat God bestaat, dat er een Onzichtbare Hand is in het ruilverkeer en dat de automobiel een zegen voor de mensheid is. Maar ik teken hierbij wel aan dat mijn conceptie humanistisch is, in de zin dat het onpersoonlijke het architectonische middelpunt is. Vanuit het onpersoonlijke gezichtspunt wordt van de personen gevraagd om de ruimste vitale belangen van iedereen te verdisconteren. Daar wordt immers bepaald welke van alle

mogelijke individuele doelen legitiem zijn, welke van deze legitieme doelen ofwel belangen vitaal zijn en welke vitale belangen een algemene status hebben of urgent zijn. We hebben al gezien dat het humanisme hier verzoekt om soevereiniteit en gelijkwaardigheid.

Het filosofische probleem van het hedendaagse egalitarisme kan nu concreet worden geformuleerd. Hoe kan ik aannemelijk maken tegenover Nederlanders als Simon, Roeland en Dina, die geen gelijkheid zeggen te willen terwijl de ongelijkheden tussen en om hen toenemen, dat er een ideaal van economische gelijkheid is dat bijdraagt tot de kwaliteit van hun leven, als ik vasthoud aan ethisch individualisme (in het bijzonder respect voor weloverwogen overtuigingen van soevereine mensen), gelijkwaardigheid en de centrale plaats van vitale belangen van ruime en heterogene aard?

3. Politieke economie als toetssteen

Er bestaat een aannemelijke en interessante oplossing voor dit probleem. Ik zal die dadelijk behandelen. Want eerst heb ik nog een omweg af te leggen. De inhoud van economische gelijkheid is namelijk niet te verdedigen zonder een nadere ontleding van het goede leven in termen van de politieke economie. Ik schets in het onderstaande een aspectbenadering die misschien niet op alle onderdelen wordt begrepen door mensen als Simon, Roeland en Dina maar die wel de gelijkheid van hun economische conditie in het volle licht zet.

Allereerst kom ik terug op de notie van grenzen. Zoals gezegd, bepalen deze grenzen mede het zinvolle leven en passen ze bij het absolute gezichtspunt. Maar je bent humanist of je bent het niet. Ik stel dan ook voor de grenzen te ontdoen van een metafysische of religieuze inhoud en vervolgens in te vullen op een manier die recht doet aan het menselijk vermogen tot kennen en de geschiedenis van menselijke soorten en culturen. Allereerst is er dan de relatieve schaarste, de beperkte aanwezigheid van alternatief bruikbare middelen voor de realisering van veelvoudige en betrekkelijk dringende doelen van individuen.

Er zijn echter nog meer subjectieve en intersubjectieve grenzen die in alle samenlevingen vragen om een institutionele respons en die voortdurend inwerken op het leven dat mensen leiden, kunnen leiden en willen leiden. Al de volgende grenzen zijn kenbaar en historisch situeerbaar:

- de menselijke coëxistentie, dat wil zeggen de kringen van samenleven waarin wederzijdse invloed, bijvoorbeeld externe effecten, onvermijdelijk zijn (met inbegrip van de aarde als de grootste kring);
- de natuurlijke gelijkheid tussen mensen, dat wil zeggen een bij benadering zodanig grote verscheidenheid en spreiding van menselijke karakteristieken (lichamelijke en geestelijke vermogens en daaruit voortvloeiende behoeften), dat een duurzame heerschappij van de kant

van bepaalde mensen, zoals lange mensen, uitgesloten is zonder de ondersteuning van bepaalde instituties;

- de kwetsbaarheid van mensen, bijvoorbeeld hun behoefte aan slaap;
- de beperking aan omvattende solidariteit (alias de afwijking ten gunste van de eigen persoon), dat wil zeggen een menging van plaatselijk egoïsme en altruïsme;
- de beperking aan begrip en wilskracht van mensen, dat wil zeggen een menging van gebonden rationaliteit en irrationaliteit, met inbegrip van de rationaliteit en irrationaliteit der gevoelens.

David Hume noemde zulke factoren de "omstandigheden voor de rechtvaardigheid". De zin van het economisch leven is mijns inziens niets anders dan de aanpassing aan deze omstandigheden.

De toetsing van een conceptie van gelijkheid aan het zinvolle economische leven verloopt dan ongeveer als volgt. Eerst moet worden uitgezocht hoe de feitelijke omstandigheden worden getaxeerd (veranderlijk of constant? als levensvorm of levensbedreiging? als graad van vrijheid of van druk?) en wat aanpassing precies is: berusting of strijdbaarheid, eigen initiatief of conformisme? Er moet een beroep worden gedaan op weloverwogen overtuigingen over inschatting en aanpassing om een praktisch onderscheid te kunnen maken tussen legitieme en onaanvaardbare percepties en aanpassingen. Dan pas kan worden bepaald of de realisering van een bepaald gelijkheidsideaal voert naar de aanpassing aan omstandigheden die op langere termijn en per saldo als negatief worden ervaren. Leidt de gelijkheid tot overvloed of allocatieve doelmatigheid, sociale homogeniteit en nabijheid, natuurlijke variëteit, onkwetsbaarheid ofwel beheersing, versterking van de gemeenschapszin of rationalisatie van besluitvorming, allemaal goede zaken die er anders helemaal niet zouden zijn? Maar er is ook een tweede geval. Daarin voert zulke werkelijke gelijkheid naar de opheffing van omstandigheden die op langere termijn en per saldo als positief worden ervaren. Dan wordt de vraag: leidt de gelijkheid tot grotere of nodelozere tekorten, meer sociale desintegratie, meer natuurlijke dominantie, fataler lotgeval, zwakkere gemeenschapszin of dommere besluitvorming, bijvoorbeeld meer inconsistente planning van investeringen, allemaal slechte zaken in vergelijking met de bestaande toestand? Het antwoord op deze vragen is een aannemelijk onderscheid tussen gemeenschappelijk en publiek te bestrijden menselijke beperking en individueel of collectief zinvolle vormen van ondervinding en bestrijding van kosten, dat wil zeggen van achterstand, frustratie, moeilijkheid, nadeel, ramp, tekort, tegenspoed en verlies (Nussbaum, 1986; Shklar, 1990).

Ik kan me indenken dat linkse economen zich afvragen of deze gecompliceerde toets wel zo nodig is. Het antwoord kan kort zijn. Naoorlogse egalitaristen als Tawney, Myrdal, Tinbergen, Den Uyl en Crosland droomden van het eerste geval. Vandaag moeten egalitaristen echter de geschiedenis schrijven van het meest perverse schijnegalitarisme tot nu toe (het communisme) en het hoofd

bieden aan nare bijverschijnselen van de sociale politiek, zoals de verstoorde arbeidsmarkt (de armoedeval, de wig tussen loonkosten en netto loon, frictiewerkloosheid) en het extra profijt van de middenklasse. Vandaar dat ook het tweede geval dient te worden bestudeerd.

Ook de notie van menselijk samenleven moet wat worden verfijnd. Het deugdzame leven is het tweede element van het goede leven en past bij het onpersoonlijke gezichtspunt. Ik beklemtoon nogmaals dat het onpersoonlijke gezichtspunt architectonisch is. Van daaruit zijn persoonlijke soevereiniteit en menselijke gelijkwaardigheid noodzakelijk en kunnen alle algemene belangen worden bepaald, waaronder de economisch gelijkheid. Maar aan welk samenleven, welk geheel van algemene belangen en publieke deugden (de gedragsregels wier naleving dienstig is voor de behartiging van algemene belangen), moeten wij denken? Ik stel voor om ons hier te beperken tot de burgerlijke samenleving. Dat is een sociale orde en politieke gemeenschap met een traditie van verbinding van twee op het eerste gezicht tegengestelde waarden: pluralisme en gelijkheid. Met het waardenpluralisme doel ik op het veelvoud van omvattende concepties van het goede met een collectieve (metafysische, religieuze, filosofische, ideologische) of idiosyncratische inslag. Ze hebben betrekking op individuele, collectieve en algemene belangen. Ze kunnen een private of publieke status hebben. Ze zijn divers en vaak conflicterend en onderling onvergelykbaar. In de burgerlijke samenleving wordt de bescherming en bevordering van het waardenpluralisme als een algemeen belang gezien, zij het dat het wordt getemperd door andere algemene belangen, met name het streven naar burgerlijke en politieke gelijkheid. De burgerlijke samenleving wordt namelijk getypeerd door de volgende kenmerken.

Het eerste kenmerk is de wettelijke orde die voorziet in de bescherming van burgerlijke vrijheden. Dit omvat persoonlijke veiligheid (vrijheid van geweld, vrijheid van willekeurige beslaglegging op persoonlijke eigendom); vrijheden van geweten, denken, meningsuiting en godsdienst; wettelijke rechten zoals eigendomsrechten en het recht om een proces aan te spannen voor de rechter op gelijke voorwaarden met ieder ander - gelijkheid voor de wet - en economische vrijheid: de vrijheden van beweging, beroepskeuze en contractsluiting. Dit eerste kenmerk wordt wel aangeduid als de heerschappij van het recht alias de burgerlijke rechtsgelijkheid.

Het tweede kenmerk is recenter. Dat betreft de politieke vrijheden die samengaan met een democratische grondwet, representatieve democratie en politiek via facties en partijen. Te denken valt aan de vrijheden van vergadering, demonstratie en vereniging alsmede het algemene kiesrecht en andere rechten die verband houden met gelijke deelname aan het openbaar bestuur. Hier horen ook de vrijheden van organisatie en staking, die te maken hebben met de politiek binnen de kapitalistische ondernemingen en arbeidsverhoudingen van de burgerlijke samenleving. Het tweede kenmerk kan worden aangeduid als de burgerlijke politieke gelijkheid.

Het laatste kenmerk is het samenstel van gescheiden praktijken. Dat zijn institutionele interactiepatronen met eigen regels, waaronder conventies, tradities, normen, morele stelregels en organisatorische voorschriften. Samen resulteren die in een heterogene verdeling van verantwoordelijkheden, gedragsprikkelers, doelen en bezigheden. Deze verdeling in de burgerlijke samenleving kan versimpeld worden weergegeven met een dualistisch beeld van systematische scheiding tussen:

- de staat (het regeringsapparaat) en de samenleving;
- de markteconomie en de verenigingsdemocratie;
- de publieke sfeer en de private sfeer;
- de huishoudingen (bedrijven, gezinnen) en de natuurlijke personen;
- elke andere combinatie van de bovenstaande praktijken, zoals de scheiding tussen staat en markt.

De praktische scheiding manifesteert zich in specifiek gedrag, namelijk de periodieke wisseling van sferen, de overstap van praktijk A (zeg de huiselijke kring) naar praktijk B (zeg de werkkring) en weer terug. Dit gaat steeds met verschuiving van betrokkenheid gepaard (Hirschman, 1982). Men gedraagt zich in de sfeer van de staat anders dan in de sfeer van de burgerlijke samenleving (zoals de vrije markt), in organisaties zoals de onderneming weer anders dan in het gezin, en in het gezin weer anders dan in de gedeelde intimiteit en daar weer anders dan in de afzondering.

Aangezien niet alleen de motieven van de mensen in de diverse praktijken verschillen maar ook de regels voor juist handelen in elke praktijk, is het goede samenleven in de burgerlijke samenleving hoe dan ook onoverzichtelijk en verbrokkeld. Er worden, kortom, hoge eisen gesteld aan de burgerlijke persoonlijkheid alias het "zelf" van de burger. Dit is mijn reden voor een tweede toets in de normatieve gelijkheidstheorie. Is de economische gelijkheid verenigbaar met de burgerlijke opvatting over deugdzame of beschaafde deelname aan het economische stelsel? Mag, om een voorbeeld te geven, een progressieve arts die bereid is zijn fiscale bijdrage te leveren aan een sociale politiek daarnaast het onderste uit de kant halen in zijn praktijk, ten koste van onverzekerde of duur verzekerde arme patiënten? Mag hij zijn kinderen naar speciale particuliere scholen sturen, teneinde zijn concurrentievoorsprong op een zinniger manier over te dragen dan via belastbare en verkwestbare nalatenschap, onbeheersbare overdracht van rendabele genen, tijdsintensief en amateuristisch eigen onderricht, en goede maar voor alle jongeren toegankelijke en niet excellerende openbare scholen?

Rest nog de verfijning van de notie van het waardevolle eigenleven en het persoonlijke gezichtspunt. Deze notie kan eveneens op de economie worden toegespitst, maar hoe? Ik heb hierboven aangenomen dat de burgerlijke rechtsgelijkheid en politieke gelijkheid thans tot het algemeen belang behoren, zodat de analyse kan worden gericht op de rechtvaardiging van economische gelijkheid en sociale rechten alias verzorgingsrechten (bijstand, medische zorg,

huisvesting, vervoer, enzovoort). Analooq hieraan, veronderstel ik dat de persoonlijke vrijheid onomstreden is, in de zin dat ze tot ieders conceptie van het (strikt) persoonlijke waardevolle eigenleven behoort. Ik zie het persoonlijke belang bij deze vrijheid als de mogelijkheid om van binnenuit te leven, dat wil zeggen in overeenstemming met een authentiek geloof over al het waardevolle in het leven, en als de mogelijkheid om dit geloof te onderzoeken en te herzien in het licht van welke culturele informatie, voorbeelden en argumenten dan ook (Kymlicka, 1989, 9-13).

Ik haast me hieraan toe te voegen dat deze veronderstelling ook de mogelijkheid behelst van nadelige vrijheid (hoe te kiezen uit twintig soorten bier met ongeveer dezelfde smaak?) en vrijwillige rationele onderwerping: Mijn derde en laatste toets eist nochtans dat de economische gelijkheid op een of andere manier wordt gerechtvaardigd in termen van het de waarde van een vrij economisch eigenleven voor het individu. Het egalitarisme behoort, anders gezegd, een nadere uitleg van het liberalisme zijn. Het behoort uit te gaan van een voor de goede democratische staat representatieve specificatie van de vrijheid als bron van het waardevolle leven (Rawls, 1971, deel drie; Rawls, 1993)

Er rijst hier een probleem, dat technisch bekend staat als het neutraliteitsprobleem. Betekent de officiële aanvaarding van de vrije schepping van waarde door de staat (een orgaan dat de dwang als uiterste ratio heeft), dat het waardenpluralisme wordt belemmerd, in het bijzonder niet-liberale levensovertuigingen in de samenleving? Dat vraagstuk kan slechts worden opgelost met een expliciet mensbeeld dat geschraagd wordt door algemeen gedeelde weloverwogen overtuigingen. Bij de verdediging van andere liberale doelen zoals pluralisme en niet-economische gelijkheid is het nooit anders geweest.

Vrijwel alle hoofdvragen zijn hier nog open. Bij wijze van aanloop naar mijn conclusie, stipuleer ik de belangrijkste. Wat dient er nu precies op een zo hoog mogelijk niveau te worden genivelleerd? De negatieve vrijheid in combinatie met economisch welzijn, bijvoorbeeld materiële zekerheid, de bevrediging van basisbehoeften, eerlijke beloning in de beroepssfeer of de beschikking over een substantieel basisinkomen? De negatieve vrijheid in combinatie met levenskansen, waaronder eerlijke kansen op de arbeidsmarkt? De positieve vrijheid als het vermogen om volwaardig te functioneren (de levensstandaard), als de gelegenheid om volmaakt rationele en strikt persoonlijke behoeften te bevredigen, of als de vrije keuze in een economische context met zo min mogelijk maatschappelijk onbeheerste, arbitrair verdeelde of anderszins ongerechtvaardigde restricties? Er is behoefte aan een scherpe afbakening van het algemene belang bij de "economische vrijheid", opgevat als aanvulling op de gevestigde negatieve vrijheid van burgers (niet als vervanging daarvan). Vooralsnog staat deze vrijheid beter maar ook vager bekend als de reële, materiële, waardevolle negatieve, positieve of echte vrijheid.

4. Humanistische rechtvaardigheid als dynamische oplossing

Simon, Roeland en Dina worden ongeduldig. Tot nu toe liep het gesprek verbazend gesmeerd. Simon heeft zijn kritiek op het humanisme gematigd. De anderen hebben mijn profiel van hun levensloop nog wat bijgesteld en ze hebben in een ingelaste informatieve discussieronde allemaal de moeite genomen zich een beetje te verdiepen in de politieke economie. "Wel, wel, ... eens even narekenen: dus we hebben allemaal 6 omstandigheden, 3 kenmerken van burgerlijkheid en maar 1 leven in de economie?" Maar de onwelwillende vragen blijven niet uit. Is er wel een conceptie van economische gelijkheid die voldoet aan dat humanisme van jou en die lastige economische toetsing? En is dat liberale egalitarisme van jou niet per definitie vaag? Kortom, is de economische gelijkheid niet een lege doos?

Mijn antwoord is de volgende demonstratie van de inhoudelijke onderscheidingskracht van humanisme en (liberale) politieke economie. Om te beginnen, wil ik laten zien dat Simon, Roeland en Dina gelijk hebben als ze afscheid willen nemen van de onverkorte gelijkheid van inkomen en vermogen en de onverkorte gelijke bevrediging van subjectieve voorkeuren, twee nog altijd populaire opvattingen ter linkerzijde. Daarna presenteer ik mijn eigen visie op de historische ontwikkeling van het egalitarisme. Die is af en toe wat dromerig (of esthetisch, aldus Thurrow, 1971; Pen, 1992). Maar het betekent wel dat ik Simon, Roeland en Dina confronteer met de harde keuze tussen drie beginselen: een gelijkheidsminimum (procedurele gelijkheid), dit minimum plus hulpbron-gelijkheid, en een gelijkheidsmaximum dat vriendelijke gelijkheid heet.

Eerst de onverkorte gelijkheid van welstand. Met een beetje economische kennis (of raadpleging van Hume, 1777, sectie III, deel II, par.155) kan men begrijpen dat het bereiken en vasthouden van een door en door gelijke verdeling van welstand tussen personen of huishoudens, dat wil zeggen van alle hoofdbestanddelen van inkomen en vermogen, een reusachtige samentrekking van macht bij de overheid impliceert. Dit leidt weer tot een aanzienlijke vermindering van de negatieve vrijheid van de burgers. Ze worden sterk gehinderd om te werken, een beroep uit te oefenen, zich te verplaatsen, te ondernemen, handel te drijven, contracten af te sluiten, te concurreren en te consumeren. Het economische motief, de neiging van burgers om hun eigen economische omstandigheden zelf te verbeteren, wordt onderdrukt. Voorts is een uniforme welstand niet alleen in strijd met de negatieve vrijheid in het economische leven maar ook met de positieve. In een economie met gelijke economische vrijheid, zeg een economie met een reëel basisinkomen dat de elementaire kosten van bestaan vergoedt, zal vroeg of laat een ongelijke verdeling van inkomen en vermogen ontstaan die verband houdt met aanvaardbare voorkeurs- en keuzeverschillen tussen soevereine en gelijkwaardige mensen. Degene die in de optimale economische orde voor rust

en zekerheid kiest, wacht bijvoorbeeld een lager welstandspeil dan het peil van degene die voor avontuur en risico kiest en daarbij succes boekt.

Ook de onverkorte gelijkheid van economisch geluk valt af, met een redenering die verwant is aan de voorgaande kritiek op welstandsegalarisme. Stel dat elk welvaartsverschil tussen de leden van elk paar van burgers kan en moet worden opgeheven, hoe futiel dit verschil ook is. Wat is dan nog de zin van persoonlijk initiatief, de zelf beheerste aanpassing aan de omstandigheden der rechtvaardigheid? Vergt zo'n radicaal geluksbeleid niet een overheidsmacht over de private sfeer, die in een burgerlijke samenleving onmogelijk en onwenselijk is? Wordt de waarde van het vrije economische eigenleven van eenieder niet uitgehouden?

Veel beter verdedigbaar dan onverkorte gelijkheid van welstand of welvaart is het idee van geleidelijke morele ontwikkeling van mensen en hun samenlevingen van procedurele gelijkheid via hulpbrongelijkheid naar vriendelijke gelijkheid. Het startpunt van deze ontwikkeling van de moraal is de procedurele gelijkheid. Men aanvaardt dan dat in de burgerlijke samenleving zowel de wens als de mogelijkheid aanwezig zijn om aan elke deelnemer aan het economisch leven het respect te geven dat haar of hem toekomt op grond van de reeds verworven status van rechtspersoon en kiezer. De procedurele gelijkheid kan kort worden omschreven als een zodanig samenstel van procedures voor de toedeling van economische middelen, dat iedereen in de economie de status van burger behoudt.

Het economisch leven van een burgerlijke samenleving wordt geordend door mechanismen als de markt, de overheidsbegroting, de onderhandeling en het hulpbetoon. Maar hoe geordend dit leven ook is, het blijft altijd dynamisch, spontaan (of wild), onzeker en hard. Er zullen altijd verliezers zijn. De procedurele gelijkheid zorgt er nu voor dat deze verliezers hun status als burger (welke hun al toekomt op grond van de burgerlijke rechtsgelijkheid en politieke gelijkheid) daadwerkelijk behouden. Ze wordt belichaamd door bijzondere procedures met betrekking tot concurrentie tussen ondernemingen (eerlijke concurrentie bijvoorbeeld), contractuele onderhandelingen (arbitrage door een onpartijdige derde), ruil op de arbeidsmarkt (procedures voor sollicitatie, staking en ontslag), management (medezeggenschap bij reorganisatie en bedrijfssluiting), agressief gedrag of dreiging daarmee (geregelde echtscheiding) en bestaanszekerheid (algemene bijstand, verzekeringsplicht), enzovoort. Procedurele gelijkheid levert een minimale bijdrage aan het goede leven. Als het humanisme in de economie serieus genomen wordt, dan dwingt dit tot het doortrekken van de rechtsgelijkheid en politieke gelijkheid naar de regels voor conflictbeslechting in het economisch leven. Dat is genoeg.

De procedurele gelijkheid wordt thans uitgedragen door filosofen als Stuart Hampshire, Michael Walzer en David Miller. In Nederland wordt het ministelsel (een basisverzekering voor ziekte, werkloosheid en arbeidsongeschiktheid op het niveau van de bijstand) met een verwante

redenering gemotiveerd. Uit het werk van de genoemde auteurs blijkt evenwel dat deze gelijkheid veel rekbaarder is dan men op het eerste gezicht zou denken. Hampshire verstaat eronder de afwezigheid van moord en het vernietigen van leven; gevangen houden, aan slavernij onderwerpen; hongersnood; armoede; lichamelijke pijn en marteling; dakloos zijn en het zonder vrienden zijn. Hij erkent echter dat het gelijkheidsminimum thans is uitgebreid met de afwezigheid van absolute monarchie, onbeperkte werkdagen onder vernederende omstandigheden, beloningsdiscriminatie van vrouwen en plutocratie (politieke macht van superrijken) (Hampshire, 1989; vgl. Van Gunsteren, 1992). In de hand van Miller wordt de procedurele gelijkheid van Walzer een pleidooi voor oude burgerlijke rechten en universele welzijnsrechten, met desnoods een verschil tussen het bestaansminimum en de minimale compensatie voor arbeidsongeschiktheid (Miller, 1989). Met de pen van de Amerikaanse publicist Mickey Kaus wordt ze eerder een aanval op de strategie van gelijkheid door herverdeling en onderwijsbeleid (nieuwe meritocratie). Hij bepleit een sociale gelijkheid in een publieke sector die op zichzelf al kwalitatief is verbeterd: de dienstplicht, de openbare school en de openbare ruimte (bibliotheek, park, openbare weg, en dergelijke) (Walzer, 1983; Kaus, 1992).

Hier is de Achilleshiel van de procedurele gelijkheid al te zien. De procedurele egalitaristen kunnen niet goed uitleggen waarom procedures als het gewaarborgde bestaansminimum de uiterste consequentie zijn van het humanisme. De procedurele egalitarist beweert dat het maatschappelijk debat over de bestaande bezitsverhoudingen om de wenselijke bevrediging van economische basisbehoeften draait en het daarmee samenhangende evenwichtige patroon van eisen en offers. Men mag, zo luidt de redenering, niet teveel vragen van degenen die beter en best af zijn (Roeland en Simon dus) als de bezitsverhoudingen voor de rest rechtvaardig zijn. En dat zijn ze, door toedoen van de hierboven genoemde procedures. Stel nu dat er mensen zijn, met name mensen die het slechtst af zijn (Dina dus), die meer gelijkheid wensen dan alleen de gelijkheid die ontstaat door de procedurele bescherming tegen elementaire onvrijheid, onzekerheid en frustratie. Dan heeft de procedurele egalitarist niet meer te bieden dan de constatering dat er een conflict is en dat bij de beslechting daarvan bepaalde spelregels in acht moeten worden genomen: de vreedzame coëxistentie, de unanimitetsregel, het compromis, de wederzijdse aanpassing, en zo meer. Dat is een mager en hoogstens indirect antwoord op de inzet van het conflict, namelijk de wenselijkheid van hervorming van eigendomsverhoudingen.

Zo komen we ineens in het vaarwater van het radicale egalitarisme, met name de conceptie van gelijkheid van de filosofe Martha Nussbaum. Wanneer de burgerlijke samenleving op een bepaalde tijd en plaats een ideale toestand nadert, dan blijkt het zowel sociaal wenselijk als mogelijk te zijn om te stap te zetten naar vriendelijke gelijkheid. Dit is een zodanig omvattende en

gedetailleerde toedeling van economische middelen, dat elke burger in staat is te kiezen voor een volwaardig menselijk functioneren (in een precieze publieke betekenis hiervan) en vervolgens (op) te bloeien in een zelf gekozen richting. De vriendelijke gelijkheid levert een maximale bijdrage aan het goede leven. Als het humanisme serieus wordt genomen in de economie, dan dwingt dit tot de transformatie van het gehele economische leven tot een egalitairistisch rijk van het welzijn. En minder niet.

Nussbaum heeft in een serie artikelen aangegeven wat de vriendelijke gelijkheid inhoudt. Zij noemt tien menselijke vermogens, waaronder de vermogens om een goede gezondheid te hebben, om te leven met betrokkenheid bij dieren, planten en de natuur als geheel, en om te lachen, te spelen en te genieten van ontspannende bezigheden. De overheid dient zulke vermogens met universalistische programma's te bevorderen. Zij noemt als voorbeeld de bestrijding van analfabetisme onder vrouwen in een dorp in Bangla Desh. Hier traden beleidsonderzoekers op, en wel academisch gevormde vrouwen uit het buitenland. Die verdiepten zich intens in het leven van de vrouwen, onderhielden een dialoog met hen waarin existentiële ervaringen werden uitgewisseld, en brachten een omwenteling van de man-vrouwrelaties op gang. Zo'n neo-aristotelische aanpak wordt vervolgens algemeen aanbevolen als een "uitnodiging tot deelname aan een avontuur in bezinning" (Nussbaum, 1990, 237).

Het voorbeeld laat zien dat Nussbaums egalitarisme een wereld vooronderstelt waarin de koude solidariteit wordt aangevuld door de warme solidariteit. Het is niet genoeg om de procedurele gelijkheid van een liberale waarborgstaat te verbeteren, via de rechten op welzijnsmogelijkheden, dwangmatige regelingen, universele overdrachten, publieke verstrekkingen, en dergelijke. Voor de soepele werking van dit grotere maar nog altijd "koude" bestuurlijke systeem is ook "warme" solidariteit nodig. Dat is een combinatie van alomtegenwoordig inlevingsvermogen, zorgzaamheid op het niveau van de burgerlijke samenleving én dat van de staat, bereidheid tot verschaffing van strikt persoonlijke gegevens bij de burgers, inzet van betrokken overheidsfunctionarissen, en edelmoedigheid aan de zijde van de gevers plus dankbaarheid aan de zijde van de ontvangers. In Nussbaums voorbeeld gaat het om de warme solidariteit tussen vrouwen en tussen geëmancipeerde mannen en vrouwen.

Maar wat gebeurt er als deze warme solidariteit tekort schiet en Nussbaums oproep tot psychische en institutionele omwenteling op de korte termijn niets uithaalt of aanslaat maar op de lange termijn, als de euforie gezakt is, niet doorwerkt? Zij moet dan, om de stabiliteit van haar omvattende beleid veilig te stellen, terugvallen op de methode van politieke regulering, met alle nadelige gevolgen vandien voor de privacy van de burgers. Uiteraard wenst Nussbaum deze consequentie te vermijden, maar dan heeft zij een nadere analyse nodig van het voortbestaan van haar egalitairistische stelsel in de werkelijke burgerlijke samenleving onder de werkelijke omstandigheden voor de

rechtvaardigheid met de zich werkelijk ontwikkelende persoonlijkheden, zeg de mensen die in de OESO-landen wonen. Ziedaar een grote ongeregelde kwestie, die overigens ook het pleidooi voor warme solidariteit van sociaal-democraten als Pierre Rosanvallon en christen-democraten als Anton Zijdeveld ondergraaft.

Het moge duidelijk zijn dat vriendelijke gelijkheid de realisering van enige utopische condities vergt. Deze condities betreffen niet alleen de warme solidariteit maar ook het niveau van de technisch-economische ontwikkelingen en de consensus over een unieke, door de meeste mensen onderschreven conceptie van welzijn in ruime zin. In Nussbaums geërotiseerde visie op de politieke gemeenschap (met de oud-Griekse stadsstaat en het filosofisch symposium als rolmodel) worden anonieme medeburgers en vredeliëvende buitenlanders behandeld als vrienden. Als Simon en de anderen niet genoeg hebben aan procedurele gelijkheid (het gewaarborgde bestaansminimum) maar die vriendelijke gelijkheid een tikje te idealistisch vinden in de era van Le Pen, de Rushdie-affaire en Solingen, dan houden ze nog maar één conceptie van gelijkheid over.

Immers, in een tussenfase van morele ontwikkeling kan de procedurele gelijkheid worden verrijkt en de vriendelijke gelijkheid worden voorbereid. Dit gebeurt met hulpbron-gelijkheid, een zodanig algemene en elementaire toedeling van economische middelen, dat iedereen de burgerlijke status behoudt en bovendien een redelijke mate van positieve vrijheid uitoefent. De filosofen John Rawls, Ronald Dworkin en Amartya Sen gebruiken verschillende ethische begrippen, mikpunten en indices. Maar ze hebben gemeen dat ze die variabelen gelijk willen verdelen, die de aanvoer vormen naar de positieve vrijheid van burgers in de publieke en de private sfeer. Hulpbron-gelijkheid levert een voorwaarden scheppende bijdrage aan het goede leven. Als het humanisme serieus wordt genomen in de economie, dan dwingt dit tot het dienstbaar maken van economische processen (productie, ruil, enzovoort) aan het vergroten van de economische vrijheid van allen. Meer niet.

Er is een debat gaande over de afbakening van de hulpbronnen en de regimes voor de juiste toedeling ervan (Rawls, 1992, 1993; Dworkin, 1990; Sen, 1992). Rawls heeft het over de plaats van de burger in een eigentijdse constitutionele democratie. Hij beweert dat de burger over vijf primaire goederen moet beschikken: elementaire vrijheden en rechten; de vrijheden van beweging en beroepskeuze, de bevoegdheden en vermogens om iets tot stand te brengen die horen bij de met gezag en verantwoordelijkheid beklede ambten; inkomen alsmede vermogen; en de sociale grondslagen van zelfrespect, dat wil zeggen gelijke basisrechten en publieke erkenning daarvan en van verdelende rechtvaardigheid in het algemeen. Rawls bepleit de omvorming van de kapitalistische verzorgingsstaat tot een eigendomsdemocratie (property-owning democracy), waarin de genoemde hulpbronnen zijn gespreid en iedereen zowel arbeider als eigenaar is en beschikt over diverse, complementaire bronnen van

inkomsten.

Dworkin heeft het over het uitdagende leven als de riskante uitoefening van eigen vaardigheden en het daaruit volgend zelfstandig presteren, als persoon en als burger, naar de eigen rationele overtuiging en onder de zachte voorwaarde van de rechtvaardigheid. Deze rechtvaardigheid bestaat in een legitieme toedeling van hulpbronnen voor de economische vrijheid in abstracte zin. Dworkin denkt aan een verdeling die gevoelig is voor aspecten van de persoonlijkheid, met name de unieke ambities van elk -individu, maar ongevoelig is voor de buiten de persoonlijkheid gelegen omstandigheden: onpersoonlijke factoren als de grond maar ook schijnpersoonlijke factoren als handicaps, op psychische deformatie gebaseerde smaakoordelen en talenten die een surplusinkomen genereren in een markteconomie. Ongelijke ambities mogen zich mededelen aan ongelijke baten (de een wil baden in weelde, de ander een onsterfelijke reputatie in de wiskunde), maar omstandigheden moeten voor eenieder worden uitgeschakeld of gelijkgeschakeld. Dworkin verdedigt de uitgebreide waarborgstaat, die niet alleen voor een vangnet zorgt maar ook voor de verzekering tegen ziekte (inkomensderving) en ziektekosten, en de verzekeringen tegen werkloosheid en arbeidsongeschiktheid. De hulpbrongelijkheid dicteert dat zulks niet zonder meer aan het georganiseerde bedrijfsleven of de commercie wordt overgelaten.

Sen heeft het over de welzijnsvrijheid, ieders vermogen om waardevol te functioneren en goede functies te hebben die tezamen het welzijn vormen, en algemener, over de vrijheid om doelen te bevorderen om welke goede reden dan ook. Sens functies zijn de dingen die iemand weet te doen of te zijn tijdens het eigenleven. Sommige functies zijn heel simpel, zoals adequaat gevoed zijn en een goede gezondheid hebben. Andere zijn ingewikkelder, zoals het bereiken van zelfrespect en het sociaal geïntegreerd zijn. Sen stelt voor om de levensstandaard te omschrijven in termen van iemands werkelijke gelegenheid om te kunnen kiezen uit bundels van welzijn. Het gaat hier om elementaire goede functies (niet ziekelijk zijn of voortijdig sterven), die wegvallen als men arm is. Een liberale egalitarist kan zich richten op deze levensstandaard. Maar hij kan ook uitgaan van een rijkere conceptie van welzijnsvrijheid, met inbegrip van het vermogen om veilig over straat te gaan, zelfstandige arbeid te verrichten of ongemanipuleerd (niet-verslavend) genot te kennen. In beide gevallen moet hij trachten een lijst met een open einde te maken van de diverse functies. Sen legt het accent op de integrale economische politiek van de rechtvaardige overheid met betrekking tot de spreiding van hulpbronnen en de bevordering van de gebruikswaarde ervan (waaronder milieubeleid). Die politiek dient de gelijke verdeling van de maximale welzijnsvrijheid, of het nu gaat om basisvrijheden (Derde Wereld, voormalige Tweede Wereld) of om een rijk samenstel van vrijheden (Eerste Wereld). Tot nu toe heeft Sen vooral studie gemaakt van de sociale politiek als ontwikkelingsstrategie in de Derde Wereld (Drèze, Sen, 1989, Nussbaum, Sen, 1993).

Ik geloof dat deze gevarieerde filosofie van de hulpbron-gelijkheid zal uitgroeien tot een samenhangend egalitarisme dat bijdraagt tot ieders zinvolle economische leven (aanpassing), deugdzame samenleven (deelname aan het gemengde economische stelsel van de burgerlijke samenleving) en waardevolle economische eigenleven (vrije schepping van persoonlijke waarde). Maar er is geen ruimte meer om deze aanspraak hier te onderbouwen (zie De Beus, 1993, hfdst.VII). Ik volsta, in plaats daarvan, met mijn eigen, betrekkelijk vriendelijke inhoud van de hulpbron-gelijkheid. Simon, Dina en Roeland zijn economisch gelijk aan elkaar als ze allen toegang krijgen en houden tot de volgende lijst van hulpbronnen: voedsel en water; kleding; de mogelijkheid tot rust; onderdak; geneesmiddelen en medische verzorging; vervoers- en communicatiemiddelen; de mogelijkheid tot bescherming van de jeugd; algemene vorming; beroepsvaardigheden en andere vaardigheden ten behoeve van economische zelfstandigheid en transactie (zoals onderhandelingsvaardigheden); een klimaat van veiligheid (zoals een bepaalde werk- en woonomgeving); macht met betrekking tot de constitutionele besluitvorming over de economie; mogelijkheden tot deelname aan het economisch proces (arbeid, gezinsvorming, ondernemerschap, deelname aan maatschappelijke organisaties, concurrentie, ruil en andere typen van vreedzame interactie); privacy; eigen inkomsten en vrije tijd.

5. De nieuwe sociale kwestie in Nederland

Er zijn stapels empirische studies waaruit blijkt dat Nederland zowel in het perspectief van haar eigen geschiedenis als in dat van de vergelijking met andere rijke landen, een zeer sterk gelijkheidsethos in de maatschappelijke omgang kent, een zeer gelijke verdeling van inkomens alsmede een zeer hoge objectieve kwaliteit van het bestaan en een hoog niveau van geluksbeleving. Verder zijn er ook stapels waaruit blijkt dat de overheid bij ons een sterke prestatie levert op het punt van de bestrijding van armoede. Het blijkt dat Nederland, door de bank genomen, alleen maar bepaalde landen in Scandinavië moet laten voorgaan op het pad van egalitaristische beschaving. Maar het heeft weinig zin al deze spijkerharde bevindingen te melden en te inspecteren, zolang ze wegsmelten in het huidige politieke en intellectuele klimaat.

Want hoe komt het dat deze fraaie resultaten zo weinig reden geven voor intelligente behoudzucht, gezamenlijke trots en bereidheid van beleidmakers, journalisten en academië tot promotie van het eigen model in het buitenland, eigenschappen die allemaal courant zijn in die andere ontwikkelde verzorgingsstaat, Zweden?

Wat nu al meer dan tien jaar domineert is gejammer over betaalbaarheid, roep om een nieuw stelsel van uitkeringen en subsidies, verwarring over de nationale identiteit, kritiek op leiders en instellingen van de consensusdemocratie, en zelfs

vrees voor nationale verarming en getto's. Waarom is er deze sfeer van onbehagen, die doet denken aan de huidige malaise in de meest achterlijke verzorgingsstaat, de Verenigde Staten?

Mijn speculatieve antwoord zoekt het in een wijziging binnen de Nederlandse egalitaristische gezindheid. Daarmee neem ik afstand van de stelling dat deze gezindheid zelve aan kracht heeft ingeboet. Ik ontwaar geen anti-egalitarisme in de vorm van een opkomende conservatieve beweging of een ideologie als het sociaal-darwinisme. Zoals bekend, is het conservatisme in Nederland na de Franse bezetting altijd, zwak of tamelijk sociaal voelend geweest. Evenmin bestaat er een fundamenteel anti-humanisme van enige betekenis. Daarbij kan men denken aan een extreem nationalisme, een wassende racistische onderstroom in de jonge generatie (schoolverlaters, studenten, werkende jongeren met een karig minimumloon, yuppies en dinkies) of een overreactie op de problematiek rondom illegalen, opvang van migrantenstromen en allochtone misdaad en werkloosheid, en dit alles als opmaat tot een draconische coalitie tussen economisch bedreigde Nederlanders en gevestigde doch geborneerde Nederlanders. De politieke weerman ziet wel een lichte toename van het besef van nationale identiteit en volkskarakter, een weerbarstig vandalisme en een zekere verharding en verzwakking van tolerantie. Voorts zijn er tot op het hoogste Haagse niveau gevallen van zelfverrijking en corruptie aan het licht gekomen. Maar dat alles is nog geen opstapeling in de richting van een breder en fundamentalistischer anti-humanisme.

Mijn eigen stelling luidt dat de egalitaristische gezindheid van samenstelling is veranderd. De welzijnsrevolutie beleefde bij ons een hoogtepunt tijdens het kabinet-Den Uyl (1973-1977). Dat was het hoogtij van de vriendelijke gelijkheid. De politieke steun voor deze gelijkheid is vanaf de tweede helft van de jaren zeventig afgekalfd. Egalisatie van welstand of economisch geluk wordt niet langer als serieus te nemen optie gezien. Erg dramatisch kan deze erosie echter niet geweest zijn. Het is wel waar dat het daadkrachtige en neoliberal bewogen kabinet-Lubbers I (1982-1986) de koppelingen opheft en de inkomensverdeling overlaat aan het vrije spel van krachten in de markt en de overlegdemocratie. Maar daar staat tegenover dat het niet bij machte of bereid bleek de instituties van de vriendelijke gelijkheid af te breken. Het beste bewijs is uiteraard de handhaving van de vriendelijke Wet op de Arbeidsongeschiktheid, waarmee pas in 1991 een onbeholpen begin is gemaakt (Hibbeln, Velema, 1993).

In de jaren tachtig groeit de onvrede hierover, zowel in de elite als in de publieke opinie. De massale hoeveelheid uitkeringsgerechtigden wordt aanvankelijk primair als een economisch en financieel probleem gezien. Deze bezorgdheid wordt hoogstens getemperd door het inzicht dat hier wellicht sprake is van een onvermijdelijk nevengevolg van snelle en succesvolle vernieuwing van een economie die niet beschikt over collectieve arbeidstijdverkorting en arbeidsdeling (de economische krachtcentrale Duitsland

vertoont immers in de jaren zeventig-tachtig dezelfde mechanismen rondom de ontmoediging en uitstoot van arbeid (Esping-Andersen, 1990; Kloosterman, Elfring, 1991). Later verschuift de definitie van het probleem, want men ervaart de niet-deelname aan betaalde arbeid in toenemende mate als een politiek en moreel vraagstuk. Is het wel rechtvaardig dat zovelen die betaalde arbeid zouden kunnen verrichten dit niet doen, hetzij omdat ze hierin worden gerantsoeneerd aan de vraagzijde van de markt (waarom werk zoeken waar het niet is?), hetzij doordat ze vrijwillig de gelegenheid benutten om zich te onttrekken aan het arbeidsproces (waarom werk accepteren wanneer men allerlei rechten op overdrachten kwijt raakt?). Is het wel rechtvaardig dat pseudo-arbeidsongeschikten beter worden behandeld dan gewone werklozen en dat zij over een kam worden geschoren met echte arbeidsongeschikten?

Deze vragen raken de kern van de crisis in ons arbeids- en zorgbestel. Is het een bevordering van het goede leven dat we de meest fitten selecteren, met alle werkdruk (stress) vandien, en de rest met een uitkeringsrecht naar huis sturen? Die crisis heeft de vriendelijke gelijkheid nagenoeg vernietigd, als men afgaat op de nieuwe politieke en maatschappelijke consensus over een kleinere rol van de staat met zijn omhulsel van belangengroepen en een grotere rol van actieve burgers als dragers van een nieuwe publieke moraal in de marktsector en de politieke democratie.

Maar de afwijzing van vriendelijke gelijkheid bij meerderheid is de helft van het verhaal. De andere helft is de diepe en thans ook openlijke verdeeldheid over de keuze tussen procedurele gelijkheid en hulpbron-gelijkheid. De aanhangers van de procedurele gelijkheid vinden dat er een ministelsel moet komen en een selectieve verzorgingsstaat. Waarom kinderbijslag voor rijke ouders of een algemene ouderdomsvoorziening voor dik verzekerde ouderen? Men ontwerpt een gemengd systeem: een gewaarborgd bestaansminimum plus een publieke basisvoorziening voor sociale zekerheid plus een gereguleerde markt voor de verzekering van welzijnsrisico's. Men verwijst naar de Verenigde Staten en de vermeende steun voor dit beleid onder de bevolking. De aanhangers van de hulpbron-gelijkheid vinden dat er een stelsel moet komen van gelijke kansen op de arbeidsmarkt (waaronder opheffing van de discriminatie van allochtonen), gelijke kansen op scholing (ook tweede kansen), een semi-publieke arbeidsvoorziening met plichten voor de werkgevers en een arbeids- en scholingsplicht. Men is verdeeld over de organisatie van de sociale zekerheid (voor werkloosheid en dergelijke), want een corporatistische organisatie leidt tot teveel misbruik, terwijl een étatistische organisatie teveel hoge aanspraken uitlokt. Maar men schermt met een afruil: hoe effectiever de arbeidsvoorziening, des te minder het gebruik van de sociale zekerheid. Deze groep verwijst naar Zweden, en maakt eveneens aanspraak op applaus van het brede electoraat, namelijk voor sociale vernieuwing of iets dat daarop lijkt maar met een mooier slagwoord wordt getooid.

Ik merk op dat er partiële overeenstemming kan bestaan tussen de aanhangers

van een basisvoorzieningsbeleid en die van een bronnenbeleid, bijvoorbeeld over de bevordering van toetreding van studenten uit de lagere milieus tot het hoger onderwijs. Ik merk ook op dat de propaganda in beide kampen te wensen overlaat, als men kijkt naar de symptomen van stilstand, ontwrichting en politieke kentering (de val van de Republikeinse partij en de SAP) in respectievelijk de Verenigde Staten en Zweden, en de wisselvalligheid en kneedbaarheid van de gepeilde opinies.

Maar de belangrijkste overeenkomst is dat beide stromingen zich onzeker voelen omdat er eigenlijk geen stralend buitenlands voorbeeld is en omdat beide de aanspraak hebben dat ze het beste aansluiten bij de internationale tendens van ruige bevrijding. Deze tendens stipte ik al aan in mijn inleiding. In Nederland wordt deze bevrijding ontzuiling of individualisering genoemd. Het land was een verzuild terpdorp en is een lichtstad van vrijzinnigheid worden. Dit kwam neer op de samenloop van toename van morele ongebondenheid in de consumptie alsmede in immateriële aangelegenheden, deregulering van markten en ondernemingen, en gebruik van de migratievrijheid. De traditie van emigratie heeft tijdens de naoorlogse modernisering geleidelijk plaats gemaakt voor een traditie van immigratie. We werden eerst een voorspoedige en daarna (zo gaat dat) een plurale samenleving. De liberalisering wijkt bij ons op één punt af van andere liberaliserende landen. Terwijl elders nieuwe apartheid wortel schiet, leidt de afscheidingsvrijheid bij ons een slapend bestaan. Het is hier niet de Balkan, tenzij men in de economische inactiviteit of de politieke lijdelijkheid een quasi-afscheiding ziet, een overdrijving die ik overlaat aan columnkeizers als H.J.A. Hofland.

Nu roepen zowel de procedurele egalitaristen als de hulpbron-egalitaristen dat hun plannen in de liberale tijdgeest passen en in het welbegrepen eigenbelang van de ondernemers zijn. Maar de eersten weten niet zeker of mondige mensen zich voldoende zullen bijverzekeren, en de laatsten weten niet zeker of diezelfde mensen zich iets gelegen laten liggen aan arbeids- en scholingsplichten, en allebei begrijpen ze dat als de andere stroming bij de tijd is, men dan zelf overbodig is geworden.

Het is, tot slot, dienstig te onderstrepen dat de door mij geschetste verdeeldheid niet langs de splijtingslijnen van de politieke partijen verloopt en zowel bij de elite als de massa vaak de gedaante aanneemt van desoriëntatie en verwarring, eerder dan van vertrouwen in de toekomst en polarisatie tegen de andere stroming. Dit verklaart misschien iets van de lamheid van zowel het zittende kabinet-Lubbers III (1989 tot heden) als de oppositie ertegen van de twee liberale partijen.

Ik heb niet onderzocht hoe de verdeeldheid binnen ons gelijkheidsstreven is ontstaan en hoe ze vandaag precies in elkaar steekt. Maar als politicoloog (niet als politiek filosoof natuurlijk), voorspel ik dat Nederland noch convergeert naar het federale marktmodel van de Amerikanen noch naar het communautaire staatsmodel van de Zweden, maar naar een midden tussen procedurele

gelijkheid (een uitgebreid vangnet) en hulpbron-gelijkheid (een klein pakket van gelijk verdeelde hulpbronnen daarbovenop). Vervolgens, en ergens in de volgende eeuw, maken wij van de nood een deugd. Elke Europeaan wordt minzaam te verstaan gegeven dat dit nieuwe sociale compromis zich eigenlijk ook in hun land aftekent en dat de verbreiding van de Nederlandse oplossing de posthume ratificatie is van het verdrag van Maastricht.

Literatuur

- Becker, H.A., 1992, *Generaties en hun kansen*, Amsterdam (Meulenhoff)
- Beus, J. de, 1993, *Economische gelijkheid en het goede leven*, Amsterdam (Contact)
- Drèze, J., Sen, A., 1989, *Hunger and Public Action*, Oxford (Clarendon Press)
- Dworkin, R., 1978, *Taking Rights Seriously*, Londen (Duckworth)
- Dworkin, R., 1990, "Foundations of Liberal Equality", in McMurrin, S.M. (red.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City (University of Utah Press)
- Esping-Andersen, G., 1990, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge (Polity Press)
- Gellner, E., 1987, "The Social Roots of Egalitarianism", in Idem, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge (University Press)
- Giddens, A., 1991, *Modernity and Self-identity*, Stanford (University Press)
- Gray, J., 1993, *Post-Liberalism*, Londen (Routledge)
- Gunsteren, H.R. van, 1992, *Eigentijds burgerschap*, Den Haag (WRR)
- Hampshire, S., 1989, *Innocence and Experience*, Cambridge (Harvard University Press)
- Hibbeln, J.G. en W. Velema, 1993, *Het WAO débacle*, Utrecht (Jan van Arkel)
- Hirschman, A.O., 1982, *Shifting Involvements*, Princeton (University Press)
- Hume, D., 1771, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Selby-Bigge's redactie, derde uitgave 1975, Oxford (University Press)
- Kaus, M., 1992, *The End of Equality*, New York (Basic Books)
- Kloosterman, R.C., en T. Elfring, 1991, *Werken in Nederland*, Schoonhoven (Academic Service)
- Kymlicka, W., 1989, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford (Clarendon Press)
- Miller, D., 1989, *Market, State and Community*, Oxford (Clarendon Press)
- Nagel, T., 1970, *The Possibility of Altruism*, Princeton (University Press)
- Nagel, T., 1991, *Equality and Partiality*, Oxford (University Press)
- Nozick, R., 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge (Harvard University Press)

- Nozick, R., 1989, *The Examined Life*, New York (Simon & Schuster)
- Nussbaum, M.C., 1986, *The Fragility of Goodness*, Cambridge (University Press)
- Nussbaum, M.C., 1990, "Aristotelian Social Democracy", in Douglas, R.B. et al. (red.), *Liberalism and the Good*, New York (Routledge)
- Nussbaum, M.C. en A. Sen (red.), 1993, *The Quality of Life*, Oxford (Clarendon Press)
- Pen, J., 1992, *Gelijkheid onder de mensen*, Den Haag (SDu)
- Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge (Harvard University Press)
- Rawls, J., 1992, *Justice as Fairness*, collegedictaat Department of Philosophy Harvard University
- Rawls, J., 1993, *Political Liberalism*, New York (Columbia University Press)
- Reich, R.B., 1992, *The Work of Nations*, New York (Vintage Books)
- Rescher, N., 1990, *Human Interests*, Stanford (University Press)
- Sen, A., 1992, *Inequality Reexamined*, Oxford (Clarendon Press)
- Shklar, J.N., 1984, *Ordinary Vices*, Cambridge (Harvard University Press)
- Shklar, J.N., 1990, *The Faces of Injustice*, New Haven (Yale University Press)
- Sociaal en Cultureel Planbureau, 1992, *Sociaal en Cultureel Rapport 1992*, Rijswijk
- Sociaal en Cultureel Planbureau, 1993, *Sociale en Culturele Verkenningen 1993*, Rijswijk
- Thurow, L.C., 1971, "The Income Distribution as a Pure Public Good", *Quarterly Journal of Economics*, 86
- Walzer, M., 1983, *Spheres of Justice*, New York (Basic Books)