

# De bindingsangst van sociaal-democraten

We hebben elkaar niet alleen nodig bij wijze van sociaaleconomisch vangnet of om samen sterk te staan tegenover machtige werkgevers, maar ook omdat we erkenning zoeken: liefde, respect, waardering. Sociaal-democraten zouden ook die rol van gemeenschappen moeten inzien, betoogt Rutger Claassen.

RUTGER CLAASSEN

De omvangrijke poging tot herijking die de Van waarde-reeks is, vraagt naast alle aandacht voor concrete politieke problemen, ook om een sociaal-democratische visie op 'de mens'. Sommigen zeggen dat een sociaal-democratisch mensbeeld niet bestaat, anderen dat zo'n mensbeeld zelfs schadelijk zou zijn voor een partij die als doorbraakbeweging mensen van verschillende gezindten onderdak wil bieden.<sup>1</sup> Of concurrerende politieke stromingen een mensbeeld hebben is ook niet altijd duidelijk. Zo worden liberalen wel geïdentificeerd met de 'homo economicus' als mensbeeld en de christendemocraten met de Bijbelse mens die (al dan niet zondig en gepredestineerd) leeft in het licht van zijn verantwoording aan God.<sup>2</sup> Maar het is altijd de vraag hoe breed gedeeld, helder omljnd en richtinggevend dergelijke abstracte gedachten zijn bij de formulering van politieke programma's. Dat geldt voor CDA en VVD net zo goed als voor de PvdA.

**Over de auteur** Rutger Claassen is universitair docent politieke filosofie aan de Universiteit Leiden

**Noten** zie pagina 70

Toch denk ik dat uit het sociaal-democratische denken en handelen (impliciet en soms expliciet) wel degelijk een sociaal-democratisch mensbeeld gereconstrueerd kan worden én dat dit mensbeeld ons helpt na te denken over de lastige kwestie van de verhouding tussen individu en gemeenschap die in dit themanummer over 'binding' centraal staat. Het artikel eindigt dan ook met een serie voorbeelden van hoe om te gaan met netelige vragen rond het stimuleren dan wel ontmoedigen van 'gemeenschapsvorming' en 'gemeenschapszin'.

## MENSBEELD

Een zeer expliciet mensbeeld vinden we alleen aan de wortels van de sociaal-democratie, bij Marx en de marxisten. Bij Marx is de mens in essentie een arbeidend wezen. De mens is creatief en scheppend. Zijn doel is zowel om in die scheppende arbeid spontaan, vrij en authentiek zichzelf te realiseren als om tegelijkertijd ten dienste van de gemeenschap te produceren. Om die dubbele doelstelling te realiseren moest de mens de vervreemdende omgeving van het

Rutger Claassen *De bindingsangst van sociaal-democraten*

kapitalisme verlaten en het communisme binnentreden.<sup>3</sup> Ik laat een uitgebreide bespreking van dit complexe mensbeeld hier verder achterwege, deels omdat het te ver weg zou voeren, deels omdat sociaal-democraten welbewust braken met de utopie van het communisme als ideale samenleving, en daarmee ook met het bijpassende mensbeeld.<sup>4</sup> Niettemin blijft Marx een rol spelen op de achtergrond. In mijn reconstructie van het sociaal-democratisch mensbeeld stel ik twee thesen centraal. In beide blijft iets van het marxistische mensbeeld behouden, maar ook latere invloeden hebben hun werk gedaan.

De eerste these is dat *de mens verregaand bepaald wordt door (ja, het product is van) zijn omstandigheden*. Het menselijk karakter hangt grotendeels af van het DNA dat hij erft en het ouderlijk milieu waarin hij opgroeit. De waarden die mensen aanhangen worden grotendeels bepaald door de maatschappij waarin zij leven: haar culturele en religieuze karakter, maar ook het economisch en politiek systeem en wellicht zelfs de geografie en het klimaat. De mens is dus niet 'geneigd tot het goede', of 'geneigd tot het kwade'; veeleer bepalen de omstandigheden of een mens goed of slecht handelt. De marxistische invloed ligt hier in het historisch materialisme. De beslissende omstandigheden waren daarin de kapitalistische economische structuren en de klassenstructuren. Later kwamen er andere omstandigheden en structuren bij van waaruit het menselijk handelen verklaard werd: de maatschappelijke genderverhoudingen bijvoorbeeld (voor de feministen in de beweging) of het industriële karakter van de samenleving (voor de milieubeweging).

62

De centrale kritiek van zowel christendemocraten als liberalen op deze these is dat zij nauwelijks een rol voor eigen verantwoordelijkheid overlaat. Omdat alles wat een mens doet uiteindelijk gedetermineerd wordt door een of andere omstandigheid, blijft er nauwelijks meer een individuele verantwoordelijkheid over. De sterkste illustratie van deze manier van denken biedt Marcel van Dam, die (op grond van mo-

dern neurowetenschappelijk onderzoek) meent dat we hoegenaamd geen vrije wil meer hebben. Ook ons eigen persoonlijke karakter is uiteindelijk herleidbaar tot omstandigheden waarover wij geen controle hadden. En waar vrijheid ontbreekt, kunnen we niet verantwoordelijk gehouden worden.<sup>5</sup> Frits Bolkestein verwoordde het bezwaar hiertegen onlangs nog kernachtig, in reactie op een lezing van Job Cohen: 'In zeer algemene zin zou men kunnen zeggen dat de sociale zekerheid de verantwoordelijkheidszin vermindert om vervolgens voor de gevolgen van die vermindering op te draaien.'<sup>6</sup> Verantwoordelijkheid is geen statisch gegeven; eigen en sociale verantwoordelijkheid zijn communicerende vaten.

## *De waarden die mensen aanhangen worden grotendeels bepaald door de maatschappij waarin zij leven*

De tweede these is dat *de mens geroepen is vrij te zijn*. Het doel van de mens is te leven in vrijheid. Vrijheid moet hier worden begrepen in positieve zin: het vermogen van iemand om zichzelf naar eigen inzicht te ontplooien.<sup>7</sup> In deze these toont de sociaal-democratie zich een kind van de Verlichting, en zoals we zagen is dit ideaal van zelfontplooiing ook bij Marx te vinden (zij het dat het bij hem sterk aan scheppende activiteit gerelateerd wordt, en dus niet bijvoorbeeld aan consumptieactiviteiten). De favoriete sociaal-democratische manier om deze vrijheid te verwoorden is in termen van *emancipatie*: losmaking van beknellende groepsverbanden. Hier zien we dus een uitgesproken sceptische verhouding ten opzichte van gemeenschappen: ze vormen vooral een bedreiging (daar kom ik zo op terug). De belangrijkste eis die sociaal-democraten ook vaak stellen aan gemeenschappen is dat mensen altijd een 'exit-optie' hebben. De

politiek moet ervoor zorgen dat iedereen altijd uit een gemeenschap kan treden (denk aan de discussie over geloofsafval).

De tweede these is ook bekritiseerd door christendemocraten en liberalen, zij het op verschillende — ja elkaar tegensprekende — gronden. Liberalen zijn over het algemeen aanhanger van een negatief vrijheidsbegrip: de staat moet burgers vooral met rust laten. De opdracht tot emancipatie brengt voor liberalen vaak te veel overheidsbemoeienis met zich mee. Christendemocraten daarentegen vinden juist dat het positieve vrijheidsbegrip niet ver genoeg gaat. Zij willen verder gaan, en levensbeschouwelijke noties (of visies op 'het goede leven') inbrengen in de politiek, waar zowel sociaal-democraten als liberalen menen dat dit een zaak van mensen zelf is (denk aan debatten over medisch-ethische kwesties, waar de scheidslijn tussen christendemocraten enerzijds en sociaal-democraten en liberalen anderzijds loopt). Christendemocraten lopen dus te hoop tegen het al te individualistische karakter van vrijheid als centrale roeping. Tegelijk willen zij veel aan gemeenschappen zelf overlaten en de staat een beperkte rol geven.

## *De politiek moet ervoor zorgen dat iemand altijd uit een gemeenschap kan treden*

De centrale uitdaging voor het sociaal-democratische mensbeeld is dat beide thesen elkaar lijken tegen te spreken. De eerste these presenteert de mens als sociaal ingebed of zelfs gedetermineerd wezen, de tweede als een wezen dat zich los wil, ja moet maken uit die inbedding. Toch hebben beide elementen door de hele geschiedenis heen naast elkaar gestaan. Hoe kan dat? Mijn diagnose is dat beide thesen in de loop van de sociaal-democratische geschiedenis op een vruchtbare manier met elkaar gecombineerd zijn, maar dat die historische verzoening

op dit moment onder grote druk staat. Dat geldt zowel voor het probleem van de individuele verantwoordelijkheid als voor het probleem van het individualisme. Op het eerste terrein dreigt de sociaal-democratie daardoor te lijden aan 'miserabilisme'<sup>8</sup>, op het tweede terrein aan 'bindingangst'.

### MISERABILISME

Op het terrein van de individuele verantwoordelijkheid kwam in het verleden een vruchtbare combinatie tot stand door de eerste these als een feitelijke op te vatten, en de tweede als een normatieve. De mens is nog niet vrij, maar *moet* dat wel worden. De eerste these biedt ons het handvat voor een analyse van de wereld zoals die nu is (de instituties houden de mens gevangen); de tweede these biedt de basis voor de kritiek op de werkelijkheid, zoals die uit de analyse tevoorschijn treedt. Dit is een ideale werkverdeling. De sociologie van de omstandigheden wordt gecombineerd met de filosofie van de vrijheid. Zo heeft de sociaal-democratie het beste van twee werelden. Zij kan mensen (kiezers!) altijd voorhouden dat misstanden niet aan henzelf liggen, maar aan de wetten en regels om hen heen: van de markt, van de (liberaal-conservatieve) staat, van de heersende normen et cetera. Als we die aanpakken, komt alles goed. Dit leidt tot 'social engineering' en blauwdrukdenken: door maar aan de juiste institutionele knoppen te draaien, kunnen we een betere maatschappij bereiken.

Deze claim is nu nauwelijks geloofwaardig meer. Zij is principieel al slecht doordacht. De eerste these kan niet zonder normatieve gevolgen blijven: wie iets zegt over het gebrek aan menselijke vrijheid, zegt ook iets over wie verantwoordelijkheid *moet* hebben. Spiegelbeeldig is de tweede these niet louter normatief: wie meent dat mensen vrij moeten worden, impliceert dat zij dat ook feitelijk kunnen zijn (dat zij aan de wetmatige greep van hun omstandigheden kunnen ontsnappen). Maar ook in historisch perspectief is deze verzoening

Rutger Claassen *De bindingsangst van sociaal-democraten*

onhoudbaar. Zij kan alleen werken als we veronderstellen dat we altijd op de drempel staan van een nieuwe tijd, die we nooit binnen gaan.

Telkens opnieuw is *tot nu toe* het menselijk lot door zijn omstandigheden bepaald, maar kan dat (als we maar politieke strijd leveren) *in de toekomst* anders worden. Maar die voorstelling van zaken zou betekenen dat sociaal-democraten geen successen hebben geboekt in het verleden, dat nooit iemand geëmancipeerd is geworden, wat aantoonbaar onjuist is. Dan komt het omgekeerde beeld nog dichterbij de waarheid, namelijk dat de sociaal-democratie (samen met andere stromingen) wellicht 'te' succesvol is geweest en zijn bestaansrecht heeft verloren doordat de meeste burgers nu geëmancipeerd zijn. Maar ook dat beeld is (met zijn totale ontkenning van de eerste these) onaanvaardbaar. Verleden en toekomst bestaan naast elkaar in het heden.

Kortom, de eerste uitdaging is om beide thesen te verzoenen op een manier die niet individuele verantwoordelijkheid ontkent waar zij gepast is en een permanent slachtofferschap belijdt van groepen mensen die als de gevangenen van hun lot worden beschouwd. In feite gaat het om een hernieuwing van het centrale ideaal van de sociaal-democratie, zoals is verwoord in het grondleggende WBS-rapport *De weg naar vrijheid* (1951): 'Verantwoordelijkheid voor de ontplooiing van eigen wezen en verantwoordelijkheid tegenover medemens en gemeenschap.'<sup>9</sup>

#### BINDINGSANGST

- 64 De tweede uitdaging is het probleem van het individualisme. Zoals we zagen is een belangrijke kritiek dat het sociaal-democratische mensbeeld een louter negatieve rol voor gemeenschappen impliceert: zij zijn louter een bedreiging voor de individuele vrijheid. Maar is die kritiek terecht? Welke inhoud en vorm moeten de gemeenschappen waarin mensen verkeren krijgen? Dat is de vraag die bij 'binding' (ook wel: sociale cohesie, gemeenschapszin) op het spel staat.

Het is een misverstand dat de tweede these louter individualisme impliceert. De historische verzoening tussen de eerste en tweede these op dit terrein is om enerzijds te erkennen dat we allemaal in gemeenschappen leven (van school, buurt en gezin tot bedrijf, vereniging en club, van nationale tot Europese en misschien zelfs wereldgemeenschap), maar anderzijds te benadrukken dat we alleen in vrijheid lid van al die gemeenschappen kunnen zijn. Vrijheid en emancipatie betekenen niet per se een losmaken van elke groep, maar het aan groepen verbonden blijven op vrijwillige basis. Gemeenschappen zijn niet de grootste bedreiging van vrijheid, maar bieden ons de weg naar vrijheid. Maar dat moeten dan wel gemeenschappen van

### *Het gaat niet om 'individu' versus 'gemeenschap' maar om 'beknellende gemeenschap' versus 'bevrijdende gemeenschap'*

de juiste snit zijn. Het gaat niet om 'individu' versus 'gemeenschap', maar om 'beknellende gemeenschap' versus 'bevrijdende gemeenschap'.

Met name in de economische sfeer is dit denken zeer dominant geweest. Feitelijk dankt de sociaal-democratische beweging haar bestaansrecht aan collectieve actie (van vakbond en partij) om gemeenschappelijk (via de staat, pensioenfondsen, ziekenfondsen et cetera) individuele risico's te verzekeren. Zonder gemeenschap geen socialisme. Maar dan wel een louter instrumentele gemeenschap die ons helpt vrij te worden. Hierbij moet wel worden aangetekend dat in het sociaal-democratisch denken de 'exit-optie' voor die economische gemeenschappen juist helemaal niet gewenst is: kapitaal dat de landsgrenzen ontvlucht, ondermijnt de nationaal georganiseerde verzorgingsstaat, mensen die private gezondheidszorg of onderwijs inkopen, ondermijnen de publieke diensten. Het verplichtende karakter

van collectieve arrangementen werd door sociaal-democraten op paternalistische wijze verdedigd: door nu keuzevrijheid te ontnemen, bieden we burgers diensten die hen op de lange termijn vrij maken in positieve zin.

Met betrekking tot onderwerpen in de meer persoonlijke levenssfeer is van oudsher juist een tegenovergestelde tendens zichtbaar, namelijk om de exit-optie wél hoog te houden: een ieder die onderdrukt wordt in eigen kring (gezin, school, buurt, religie) moet de mogelijkheid hebben die kring te ontvluchten. Dit lijkt tegenstrijdig met het verhaal op de economische dimensie, maar is het niet: de analyse is dat in de economische sfeer voor positieve vrijheid juist gemeenschappen nodig zijn, en in de culturele sfeer vrijheid gebaat is bij mogelijkheden tot bevrijding uit de gemeenschap. Dat neemt niet weg dat ook hier belangrijke spanningen blijven bestaan. Sommigen zien emancipatie als iets dat een breuk vereist met de gemeenschap waaruit men voortkomt, anderen menen dat individuen ook op geëmancipeerde wijze in een gemeenschap kunnen blijven staan (het verschil tussen het afwerpen van de hoofddoek of deze als symbool van zelfstandigheid juist wel dragen).

Ook deze historische verzoening staat onder druk. Van de zijde van gemeenschapsdenkers (communitaristen, conservatieven) komt het verwijt dat het bovenstaande een tekortschietende, want louter instrumentele rol aan gemeenschappen toedicht. In een tijd dat het lidmaatschap van vele gemeenschappen een vanzelfsprekendheid leek (in de tijd van de verzuiling) zouden we met een nadruk op vrijwilligheid en exit-opties nog wel uit kunnen komen. Maar in een tijd dat het juist steeds moeilijker is om gemeenschappen überhaupt te organiseren, is een dergelijke instrumentele visie niet meer voldoende, en moeten we nadenken over de positieve rol van gemeenschappen.

In een instrumentele opvatting wordt de inhoud en vorm van elke gemeenschap gedicteerd door haar *functie*. Een school moet zo georganiseerd zijn dat kinderen er goed les kunnen krijgen, een bedrijf zo dat werknemers en

kapitaalverschaffers er aan hun trekken komen, een politieke partij zo dat zij een bepaald programma kan verwezenlijken, een natiestaat zo dat deze de belangen van zijn burgers behartigt. Hiermee staat nog niet vast welke vorm scholen, bedrijven, partijen en natiestaten moeten

## *Sociaal-democraten zijn nu nog vaak louter zakelijke behartigers van gemeenschappen*

krijgen. De functie van elke gemeenschap is zelf wezenlijk omstreden. Daarover gaat een groot deel van onze politiek. Maar in dit instrumentele perspectief wordt één vraag niet gesteld: die naar de intrinsieke betekenis of waarde van die gemeenschap voor de individuen die er deel van uitmaken. Een gemeenschap levert *goederen en diensten* (onderwijs, salaris, belangenbehartiging) voor haar leden, en dat is het zo'n beetje wel. Sociaal-democraten zijn louter zakelijke behartigers van gemeenschappen.

Er staat echter méér op het spel, aldus de communitaristische kritiek. Onze betrokkenheid bij die gemeenschappen is niet louter zakelijk. Gemeenschappen die mensen bestaanszekerheid bieden, verheffing, of mogelijkheden tot zinvol werk (de drie thema's in de Van waarde-reeks tot nu toe), doen tegelijkertijd meer dan dat. Het lidmaatschap van een gemeenschap is een zaak van identificatie en identiteit, trots en verbondenheid, loyaliteit, je thuis voelen en gezien weten door anderen. Gemeenschappen zijn voor mensen niet louter van instrumentele, maar ook van *intrinsieke* waarde. Wie dit ontkent, stelt hedendaagse gemeenschappen bloot aan ontbindende krachten. Juist nu marktwerking en globalisering de wereld tot een 'global village' leken te hebben gemaakt, blijkt de behoefte aan het definiëren van een 'thuis' sterker dan ooit. De sociaal-democratie lijkt hiervoor een blinde vlek te hebben, en daarmee last te hebben van bindingsangst. Vanuit



Rutger Claassen *De bindingsangst van sociaal-democraten*

haar streven naar individuele vrijheid zoekt zij toenadering tot gemeenschappen, maar als het al te hecht dreigt te worden, haakt zij af.

De bespreking tot nu toe van de twee centrale thesen van het sociaal-democratisch mensbeeld heeft dus tot twee problemen geleid: miserabilisme en bindingsangst. Nu kunnen we de handdoek in de ring gooien en concluderen dat een van beide thesen (of zelfs allebei) overboord gezet moeten gooien. Maar dat lijkt mij een ongezonde conclusie. De sociaal-democratische antenne voor de vrijheidsbeknottende rol van de maatschappelijke omstandigheden en de sociaal-democratische ambitie van positieve vrijheid verdienen restauratie, geen sloop. We moeten de uitdagingen van miserabilisme en bindingsangst wel beter doordenken en zien of zij nopen tot een bijstelling of herformulering van het mensbeeld. Een reformistische strategie dus, geen oproep tot revolutie. In het vervolg van dit artikel beperk ik me tot de bindingsangst. In het volgende nummer van *s&d* zal ik nader ingaan op het miserabilisme.

#### ERKENNING

66 De grote vraag is: kan en moet de sociaal-democratie de intrinsieke waarde van gemeenschappen een plaats geven in haar mensbeeld? In de praktijk zijn er natuurlijk altijd sociaal-democraten geweest die in hun optreden hier al mee bezig waren — denk bijvoorbeeld aan het door Job Cohen (van Den Uyl) geadopteerde adagium ‘de boel bij elkaar houden’. Maar om de bindingsangst definitief te bestrijden, denk ik dat het nodig is om de hang naar gemeenschap in het mensbeeld zelf in te weven, als een diepgewortelde menselijke behoefte. Dat kunnen we op verschillende manier doen. Bijvoorbeeld door een psychologische theorie zoals die van Maslow, waarin na enkele fundamentele materiële behoeften ook positieve vormen van contact met anderen als een basisbehoefte gelden: behoeften aan waardering en erkenning van anderen, status in de groep. Zelf vind ik de filosofische uitwerking van dit idee in de

erkenningstheorie van de Duitse filosoof Axel Honneth het meest verhelderend.<sup>10</sup>

Erkenning is te omschrijven als een positieve, bevestigende houding van een persoon of groep ten aanzien van een andere persoon of groep. Dat laat nog open wat precies aan de ander wordt erkend. Wanneer ik mijn buurman erken als mijn buurman, wat doe ik dan? We kennen allemaal ervaringen waarin we ons door anderen erkend of juist miskend voelen, maar het is niet gemakkelijk om de vinger te leggen op wat die ervaringen gemeenschappelijk hebben. Om die vraag te kunnen beantwoorden moeten we verschillende vormen van erkenning onderscheiden. Honneth maakt een onderscheid tussen drie erkenningsvormen. Wanneer we anderen ‘liefhebben’, opgevat in een brede, niet per se erotische zin, erkennen we die

### *We zijn afhankelijk van anderen om tot een stabiel en positief zelfbeeld te komen*

anderen als unieke personen. Verder kunnen we anderen ‘respecteren’, dat is erkennen in een meer abstracte zin, als personen afgezien van hun unieke kenmerken. In juridische relaties speelt een dergelijk respect een centrale rol. De vader erkent het kind door er liefhebbend voor te zorgen, de staat erkent datzelfde kind door diens bestaan voor de burgerlijke stand (met alle daarbij horende rechten en plichten) te accepteren. Voor de vader is die erkenning verbonden aan dit specifieke kind, terwijl de staat juist blind moet zijn en alle nieuwgeborenen moet erkennen. Naast liefde en respect is er een derde vorm van erkenning, die Honneth ‘achting’ of ‘waardering’ noemt. Dit is niet een erkenning van de abstracte persoon, ook niet van de unieke persoon an sich, maar van de individuele prestaties van die unieke persoon. Die prestaties kunnen we waarderen om wat ze zijn. Als een kunstenaar een prijs krijgt, ontvangt hij erken-



ning in deze zin, namelijk voor de bijdrage van zijn werk aan de kunsten. Liefhebben, respecteren en waarderen hebben elk hun eigen morele logica, en zijn volgens Honneth alle drie even belangrijk.<sup>2</sup>

Wat we moeten doen om iemand te erkennen (liefhebben, respecteren, waarderen) laat zich vaak niet in algemene termen omschrijven. In sommige gevallen kan de liefde voor een kind van ons vragen dat we het aanmoedigen, in een ander geval dat we het afremmen. We moeten dus in een zeer contextgebonden situatie bepalen wat de juiste houding is waarmee we de ander werkelijk erkennen. Daardoor liggen er conflicten op de loer. Ik kan iets doen om een ander te erkennen, maar die ander kan dat heel anders opvatten. De wederzijdse verwachtingen in een erkenningsrelatie zijn niet automatisch goed op elkaar afgestemd. Ook is het belangrijk je te realiseren dat we vaak erkenning geven (of onthouden) zonder dat dat het primaire doel is. In sociale relaties zijn we niet de hele dag elkaar expliciet aan het erkennen. We zijn verwikkeld in allerlei taken en projecten, en erkennen elkaar daarin impliciet, door samen te werken, te lachen of te spelen. Dat erkenning in het geding is, kan lang onder de oppervlakte blijven en komt vaak alleen op speciale momenten expliciet naar voren.

Waarom is erkenning belangrijk? Honneth claimt dat we zonder erkenning geen normale persoonlijke ontwikkeling kunnen doormaken. Als we geen liefde ontvangen zullen we lijden onder een gebrek aan *zelfvertrouwen*. De ontwikkeling van onze meest basale behoeften en emoties vereist een wisselwerking waarin anderen vanuit een liefdevolle houding onze groeiende identiteit ondersteunen, uitdagen, tegenspel bieden et cetera. Als we geen respect krijgen, kunnen we ook geen *zelfrespect* ontwikkelen. Zo'n gebrek aan respect zien we wanneer mensen uitgesloten of onderdrukt worden door anderen. Als we geen waardering voor onze meer individuele prestaties krijgen, kunnen we ook geen *zelffaching* ontwikkelen.<sup>3</sup> Alle drie de erkenningsvormen maken zichtbaar dat we

nooit onszelf vanuit het niets kunnen maken tot wie we zijn. We zijn in verschillende opzichten afhankelijk van anderen om tot een stabiel en positief zelfbeeld te komen. Dat zelfbeeld (opgebouwd uit zelfvertrouwen, zelfrespect en zelffaching) is de psychologische grondslag om een levensplan op te stellen en uit te voeren, kortom voor autonoom functioneren. We kunnen alleen een autonoom persoon worden in *intersubjectieve* relaties.

Op deze manier kunnen we een diepgewortelde behoefte aan gemeenschapsrelaties verzoenen met een uiteindelijk individualistisch doel: autonoom mens te worden. Deze toevoeging aan het eerder gepresenteerde mensbeeld lijkt precies wat de sociaal-democratie nodig heeft. De erkenningsfilosofie presenteert gemeenschappen als locaties waar mensen zich

## *Gemeenschappen zijn alleen van waarde omdat zij individuen iets te bieden hebben*

door anderen gezien, gewaardeerd en gerespecteerd weten; hierin zijn gemeenschappen van intrinsiek belang. We moeten dit alleen wel naast het eerder genoemde uitgangspunt zetten: dat de sociaal-democratie in het bijzonder hecht aan gemeenschappen die sociaal-economische goederen (vakbonden, bedrijven, scholen, natiestaten) leveren. Gemeenschappen zijn en blijven ook van instrumenteel belang. Beide rollen van de gemeenschap (erkenning en de levering van goederen en diensten) staan naast elkaar en zijn zelfstandig van belang voor het hogere ideaal van individuele (positieve) vrijheid. Ze vormen als het ware twee pijlers in het hier voorgestelde sociaal-democratische denken over gemeenschap. Zo kunnen we het belang erkennen van de menselijke behoefte aan erkenning in verschillende typen sociale relaties, maar ook van de levering van economische goederen en diensten. Een langs deze twee lijnen opererende

sociaal-democratie hecht aan gemeenschappen zowel omdat zij die goederen en diensten leveren als omdat zonder mogelijkheden tot erkenning mensen überhaupt geen volwaardige autonome individuen kunnen worden. In het eerste erkent zij de instrumentele waarde van gemeenschappen, in het tweede hun intrinsieke waarde.

Laat ik ter afsluiting, enkele concrete illustraties geven, om duidelijk te maken hoe dit aangevulde sociaal-democratische mensbeeld een verschil kan maken ten opzichte van het oorspronkelijke mensbeeld dat ik aan het begin van dit artikel beschreef. Ik zie drie concrete implicaties: 1) voor de ondersteuning van gemeenschappen, 2) voor de keuze van de overheid tussen gemeenschappen, en 3) voor de rol van het individu in het creëren van gemeenschappen.

#### ONDERSTEUNING VAN GEMEENSCHAPPEN

Het eerste verschil is dat gemeenschappen nu niet langer alleen door de bril van 'zijn er voldoende exit-opties?' worden bekeken. Het is ook nodig om in meer positieve zin gemeenschappen te ondersteunen waarin individuen elkaar erkenning kunnen geven.<sup>11</sup> Dat geven en schenken van erkenning is niet rechtstreeks een overheidstaak: dat moeten mensen zelf doen. De overheid kan echter wel condities bevorderen waaronder dit plaatsvindt.

In Honneth's eerste erkennings sfeer, bijvoorbeeld, kan de overheid niet zorgen dat homoseksuelen elkaar liefde geven, maar wel dat die band erkend wordt door de wijdere gemeenschap, in de vorm van erkenning van het homohuwelijk. Zij kan niet zorgen dat mensen vrijwilligerswerk (mantelzorg e.d.) voor elkaar doen, maar zij kan dat wel op talloze manieren aanmoedigen en stimuleren. Zij kan er niet voor zorgen dat ouders bij een scheiding de belangen van het kind vooropstellen, maar zij kan wel regels maken die een minimum aan goede zorg voor het kind waarborgen (zoals een goede omgangsregeling). Hoewel er zelden keiharde garanties kunnen worden opgelegd, kan de

overheid mensen wijzen op hun verantwoordelijkheid tegenover elkaar, ook in de intieme persoonlijke levenssfeer.

In de tweede erkennings sfeer kan de overheid meer doen: zij kan ervoor zorgen dat zij zelf mensen in het dagelijks verkeer met respect behandelt, en in haar bureaucratische procedures niet vernedert. De individuele burgerrechten geven volgens Honneth uitdrukking aan het feit dat elk mens respect verdient van de samenleving. Maar dit gaat verder dan burgerrechten alleen. Het ideaal van een 'fatsoenlijke samenleving', zoals eerder door de filosoof Margalit bepleit en opgepakt in het PvdA-Beginselprogramma van 2005 verdient hier een plek.<sup>12</sup>

De derde erkennings sfeer ten slotte koppelt Honneth sterk aan arbeid: in een moderne samenleving is ons werk een belangrijke plek om waardering voor onze prestaties te krijgen van anderen. De overheid kan er weliswaar niet rechtstreeks voor zorgen dat mensen zin en betekenis ontlenen aan het werk dat zij doen en dat zij hun werkplek als een gemeenschap ervaren waarin zij gewaardeerd worden. Maar zij kan wel proberen condities daarvoor te scheppen, met name waar zij zelf werkgever is, in de publieke sector (zie de discussies over 'goed werk' in de vorige s&D).

#### WELKE GEMEENSCHAP(PEN)?

Een tweede belangrijke verschil met het oude mensbeeld, is dat dit hernieuwde mensbeeld ons ook kan helpen bij de vraag welke gemeenschappen te ondersteunen. Het gebruik van het woord 'gemeenschap' in het enkelvoud (waaraan ik mij in dit artikel tot dit punt ook bezondigd heb) is uiteindelijk misleidend: we moeten ons altijd afvragen welke concrete gemeenschappen steun verdienen. En daarin moeten we noodzakelijkerwijs keuzes maken.

In eerste instantie lijken hier de instrumentele gemeenschappen bij uitstek het antwoord te bieden. Die gemeenschappen die het best in staat zijn om de gewenste sociaaleconomische goederen en diensten te leveren verdienen



ondersteuning. Maar dat is nog geen antwoord, want welke zijn dat? Is de vakbond nog in staat om die belangen te representeren waarvan elke sociaal-democraat meent dat zij representatie verdienen? Of moeten we inzetten op andere, nieuwe instituties? Is de natiestaat nog wel de aangewezen gemeenschap om bescherming tegen economische risico's te bieden, of moeten we daartoe op een hogere, Europese schaal ons heil zoeken? Zijn bijzondere scholen het meest geschikt om de belangen van kinderen te behartigen of zouden we naar een stelsel van uitsluitend openbare scholen moeten streven?

Bij dergelijke keuzes *tussen* gemeenschappen spelen niet alleen instrumentele overwegingen een rol. Wie de mogelijkheden tot het voelen van loyaliteit, trots en verbondenheid een plaats geeft in zijn mensbeeld, moet bij dergelijke keuzes ook laten meespelen welke gemeenschap mensen zo'n thuis kan bieden. In de discussies over de natiestaat blijkt dat heel helder. Sommige filosofen hebben gepassioneerd bepleit dat, juist vanwege de beperkte identificatiemogelijkheden op een al te hoog Europees of zelfs wereldwijd niveau, socialisten een herwaardering van de natiestaat zouden moeten voorstaan. Het heeft geen zin voorstander te zijn van abstracte geografische gemeenschappen als mensen zich daarmee niet kunnen identificeren.<sup>13</sup> Dan komt ook de levering van sociaaleconomische goederen en diensten in gevaar.

Dit is een heel duidelijk voorbeeld van hoe zaken in een nieuw perspectief komen te staan, als we de wending die ik in dit artikel bepleit heb, serieus nemen. De intrinsieke betekenis van gemeenschappen is niet alleen rechtstreeks van belang vanwege haar bijdrage aan de vorming van vrije individuen, maar ook voor de legitimiteit van instrumentele arrangementen.

#### DE ROL VAN HET INDIVIDU BIJ HET CREËREN VAN GEMEENSCHAPPEN

Als derde punt moeten we ons afvragen wat een nieuw sociaal-democratisch mensbeeld zegt over de rol van individuen zelf. De eerste twee punten

(ondersteuning van gemeenschappen en keuze tussen gemeenschappen) stellen de houding vanuit de staat aan de orde. Maar gemeenschappen floreren niet louter op basis van overheidsbemoeienis, integendeel. Vanuit dit inzicht zouden sociaal-democraten zich ook moeten bekommeren om wat mensen zelf bijdragen aan gemeenschappen, en zouden zij een moreel appèl om hieraan bij te dragen niet moeten schuwen. Soms wordt dit samengevat onder de noemer 'goed burgerschap'. Hoe we het ook noemen, de rol van vrijwillig initiatief in het ondersteunen van gemeenschappen is essentieel. Gemeenschappen mogen ook iets van mensen vragen.

### *Het is niet erg sociaal-democratisch om publieke verantwoordelijkheid op het bordje van individuen te dumpen*

Dit leidt al snel tot twee misverstanden. De eerste is dat gemeenschappen hier een boven-individuele status zouden krijgen. Dat is niet het geval. Gemeenschappen blijven van waarde, louter en alleen omdat zij individuen iets te bieden hebben (goederen en diensten, en erkenning). In die zin blijft het sociaal-democratische mensbeeld individualistisch. Gemeenschappen vertegenwoordigen geen holistische 'waarde op zichzelf'. Met hun 'intrinsieke' betekenis doel ik alleen op hun rechtstreekse bijdrage aan de vervulling van een voor mensen wezenlijke behoefte, aan erkenning door anderen. Waar concrete gemeenschappen die rol niet (kunnen of willen) spelen, verdienen zij geen ondersteuning. In deze denktrant is de enige reden dat we ook iets van mensen zelf moeten vragen, dat zonder die gemeenschappen een wezenlijke behoefte onvervuld blijft.

Een ander misverstand is dat het moreel appèl een vervanger kan zijn van de ondersteuning door de staat. Onderwijsminister Van Bijsterveldt

Rutger Claassen *De bindingsangst van sociaal-democraten*

(CDA) vroeg onlangs van ouders zich meer in te spannen voor de school van hun kinderen. We kunnen lang debatteren over de vraag wat de rol van ouders op school zou moeten zijn. Voorlezen? Schoolreisjes mogelijk maken? Klaslokalen schoonmaken? Maar het is niet erg sociaal-democratisch om publieke verantwoordelijkheden op het bordje van individuen (hier: ouders) te dumpen, vanuit een ideologie van de terugtrekkende overheid. De rol van ouders en andere vrijwilligers is complementair aan die van de staat, en kan daarvoor geen vervanging zijn.

Al met al kan een sociaal-democratisch mensbeeld dat de noodzaak van intersubjectieve erkenning accepteert, gemeenschappen een positieve rol geven in hun bijdrage aan het klassieke einddoel: individuele vrijheid. Zij hoeft daarvoor haar waakzaam-kritische houding tegenover beknellende gemeenschappen niet te verloochenen. Eerder verruimt zij haar blik en ontwikkelt zij een gevoeligheid voor het helpen van gemeenschappen om hun positieve rol waar te maken. Bindingsangst overwonnen.

## Noten

- 1 Voor een expliciete mensbeschouwing in de lijn van het zgn. personalistisch socialisme, zie W. Banning, *De dag van morgen* (Ploegsma, 1945), pp. 7-25.
- 2 Bij het CDA blijft daarvan overigens niet veel meer over, als we op een recent rapport van het Wetenschappelijk Instituut afgaan. Het mensbeeld wordt nu zonder expliciete verwijzing naar de christelijke wortels, geformuleerd. De mens is een 'geroepen', relationeel, 'maatschappelijk geëngageerd', en in waardigheid 'kwetsbaar' wezen. Zie Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?* (Den Haag, 2006).
- 3 Voor een bespreking van Marx's mensbeeld, zie bijvoorbeeld Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge University Press, 1995), p. 49 e.v.
- 4 Voor een intrigerende heractu-

- alisatie van dit mensbeeld, zie G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* (Princeton University Press, 2009) en de kritiek daarop in Miriam Ronzoni, 'Life is Not a Comaping Trip — On the Desirability of Cohenite Socialism', in: *Politics, Philosophy and Economics*, 2011.
- 5 Marcel van Dam, *Niemandland. Biografie van een ideaal* (De Bezige Bij, 2009).
- 6 Frits Bolkestein, 'Cohen onderschat de dynamiek van deze samenleving', NRC 29 november 2011.
- 7 Zie ook Rutger Claassen, 'De staat en het goede leven', in *SeD* 7/8 (2011): 23-30. Voor een uitgebreidere discussie van positieve vrijheid, zie mijn boek *Het huis van de vrijheid* (Ambo, 2011).
- 8 Ik ontleen de term aan Arnon Grunberg, 'Miserabilisme', *de Volkskrant* 23 november 2011.
- 9 WBS, *De weg naar vrijheid* (De Arbeiderspers 1951), p. 8.

- 10 Axel Honneth, *Struggle for Recognition* (Polity Press, 1995); vertaling van *Kampf um Anerkennung* (Suhrkamp, 1992). De volgende drie alinea's zijn — licht gewijzigd — overgenomen uit mijn boek *Het huis van de vrijheid* (Ambo, 2011), pp. 236-237.
- 11 Joel Anderson & Axel Honneth, 'Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice', in: Joel Anderson & John Christman (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism* (Cambridge University Press, 2005), pp. 127-149.
- 12 Avishai Margalit, *The Decent Society* (Harvard University Press, 1996). Zie Ruud Koole, *Mensenwerk*, (Bert Bakker, 2010), pp. 113-114.
- 13 David Miller, 'In what sense must Socialism be Communitarian?', in *Social Philosophy and Policy* 6 (2) (1989): pp. 51-73. Zie ook David Miller, *On Nationality* (Oxford University Press, 1995).