

5. DE OVERLEG-DEMOCRATIE

Intro

In deel 1 wordt uitgegaan van een bepaald politiek ideaal alsof het vanzelfsprekend is: de democratie is de beste, of in elk geval de minst slechte regeringsvorm. Het voorstel voor democratische verdeling en normering van pedagogische autoriteit onderstelt zelfs een specifieke variant van de democratie. Deze verschilt fundamenteel van andere varianten, bijvoorbeeld van de zuilen-democratie —zoals in hoofdstuk 3 duidelijk is geworden.

In hoofdstuk 1 is de hier voorgestane variant van de democratie gekarakteriseerd aan de hand van drie beginselen: (1) inclusieve participatie, (2) gelijke inspraak en gelijke stem en (3) gelijke zorg en gelijk respect (zie 1.1 onder 'Democratie').

- (1) *Inclusieve participatie*: collectieve zelfregering; alle geregeerden (voor zover daartoe in staat) nemen deel aan de beraadslaging en de besluitvorming.
- (2) *Gelijke inspraak en gelijke stem*: in de beraadslaging worden ieders inbreng en alle bijdragen serieus genomen; in redelijk overleg tracht men gezamenlijk tot overeenstemming te komen over de kwesties die aan de orde zijn; vervolgens wordt in de besluitvorming ieders optiek of voorkeur ten aanzien van wat of hoe te besluiten mee gewogen en wordt niemands optiek of voorkeur zonder meer zwaarder geteld dan die van enig ander.
- (3) *Gelijke zorg en gelijk respect*: de kwaliteit van beleid en beslissingen correspondeert met de mate waarin gelijke zorg en gelijk respect verwezenlijkt worden —hoe rechtvaardiger, hoe beter; de belangen (inclusief de vrijheidsbelangen) van iedereen tellen en die van niemand tellen zwaarder dan die van enig ander.

Kenmerkend blijkt verder (of eigenlijk: in het verlengde hiervan): voorwaardelijk respect voor pluriformiteit. Democratisch respect kent grenzen. Zodra de pluriformiteit de democratie riskeert, gaat het te ver. Tolerantie komt voort uit redelijkheid en gelijkwaardigheid en mag dus niet juist deze waarden op het spel zetten (zie 1.1 onder 'Pluriformiteit en respect').

De hier voorgestane democratie-variant kenmerkt zich voorts door de centrale en basale functie van de discussie. Idealiter komen beslissingen en beleid als volgt tot stand (zie bijvoorbeeld 1.2 onder 'Leerplan-eisen en andere pedagogische eisen'). In gezamenlijk beraad wordt nagegaan wat de verschillende opvattingen zijn aangaande een zaak of kwestie, wat die opvattingen waard zijn (hoe verantwoord ze zijn, hoe consistent, hoe adequaat, enzovoorts) en wat de betere opvattingen van elkaar kunnen leren. Zo komt men in gedachtenwisseling en discussie tenslotte tot overeenstemming of tot alternatieve voorstellen (verbeteringen, combinaties of —eventueel— herhalingen van aanvankelijk ingebrachte opvattingen). In gezamenlijke besluitvorming wordt vervolgens de overeenstemming bevestigd of uit de alternatieven gekozen.

De democratie leeft van discussie en niet alleen van de gezamenlijke beraadslaging en besluitvorming in de strikt politieke sfeer. Deze wordt gevoed door discussies elders. Hoe spraakzamer de maatschappij is, hoe beter de democratie werkt (zie bijvoorbeeld 1.2 onder 'Verspreide en permanente discussies' en 2.3 onder 'Pedagogische discussies'). Het laatste kenmerk dat in het oog springt, contrasteert vooral met zuilen-democratische beginselen. Het is de aanname dat alleen *individuen* ondeelbare eenheden zijn die zichzelf kunnen regeren overeenkomstig eigen waarheden en waarden; andere eenheden die dit kunnen zijn deelbaar en bestaan tenslotte uit individuen die dit kunnen (zie 3.1 en 3.2).

Welnu, van dit politieke ideaal moet nog aannemelijk gemaakt worden dat het inderdaad

de beste of minst slechte regeringsvorm is. Laat ik het gemakshalve allereerst een passende naam geven: voortaan heet het de `overleg-democratie'. Het lijkt op wat in de Angelsaksische literatuur wel de `deliberative democracy' of `deliberative politics' wordt genoemd en bij Habermas sinds kort `Deliberative Politik' heet (vgl. Cohen, 1989; Michelman, 1989; Habermas, 1992; Gutmann, 1993; Gauthier, 1993)¹.

In dit hoofdstuk wordt de overleg-democratie nader omschreven en, zij het globaal, politiek-filosofisch gesitueerd. Het voornaamste wat hier staat te gebeuren is evenwel de rechtvaardiging. Het is de bedoeling de beginselen en kenmerken van de democratie, met name de overleg-democratie, in verband te brengen met wat in hoofdstuk 4 gezegd is over reflexiviteit, kennis, bezonnenheid, autonomie en verantwoordelijkheid. In de eerste paragraaf (5.1) blijft het bij een fundering van democratie *sec*, dat wil zeggen: van collectieve zelfregering met het oog op gelijke zorg en gelijk respect. Vervolgens (paragrafen 5.2-4) wordt de overleg-democratie gekenschetst en gerechtvaardigd.

5.1 Democratie

Rechtvaardiging bij Dahl

In het derde deel van zijn *Democracy and its critics* beargumenteert de politicoloog Dahl op een even eenvoudige als aannemelijke wijze waarom de democratie de ideale regeringsvorm is (Dahl, 1989, pp. 83-105). Zijn rechtvaardiging van de democratie dient hier als uitgangspunt. Na een korte weergave reconstrueer en retoucheer ik haar in termen van reflexiviteit en autonomie en vul ik haar aan. Daarbij zal het mogelijk blijken de rechtvaardiging iets in te dikken en haar wat steviger te verankeren. Vervolgens wordt dit alles als vertrekpunt genomen voor bespreking van de *overleg-democratie* (paragrafen 5.2-4).

Samenleven is onmogelijk zonder wetten en regels die door iedereen worden erkend. Zulke wetten en regels komen op de een of andere manier tot stand. Een samenleving heeft hiervoor een methode of procedure —»a process for making decisions about the association's principles, rules, law, policies, conduct, and so on« (Dahl, 1989, p. 83). De methode heet bij Dahl »political process« (ibidem); ik zou zeggen `regeringsvorm' of `vorm van de politieke praktijk'. De besluiten zijn bindend voor alle leden van de gemeenschap en Dahl noemt ze daarom »*binding collective decisions*« (ibidem). Hij spreekt ook wel van »*governmental decisions*« (ibidem). Ik noem ze `politieke besluiten', `collectieve besluiten' of `regeringsbesluiten'. De regeringsvorm is democratisch als iedereen voor wie de politieke besluiten bindend zijn ook bij de besluitvorming betrokken is. Dahl noemt het »rule by the people« (ibidem); bij mij heet het `collectieve zelfregering'.

Wat heeft de democratie voor op andere regeringsvormen? Ze doet recht aan het feit dat mensen in bepaalde, belangrijke opzichten gelijk zijn, dat wil zeggen: ze beantwoordt aan de idee van »intrinsic equality« (ibidem, p. 84 ev.). Waarin deze gelijkheid *precies* bestaat, weet Dahl niet. Wel weet hij dat het op z'n minst iets te maken heeft met gelijkwaardigheid, »equal intrinsic worth«, en dat het in elk geval betekent dat het belang van iedereen even zwaar behoort te wegen. Niemands belang mag zwaarder tellen dan dat van enig ander; »the good or interests of each person must be given equal consideration« (ibidem). Tot de fundamentele belangen van mensen rekent Dahl uitdrukkelijk ook »that they have opportunities to achieve maximum

¹ Het had in plaats van `overleg-democratie' natuurlijk best `deliberatieve democratie' of `beraadslagings-democratie' kunnen heten, maar `delibereren' of `beraadslagen' is niets meer of minder dan `overleggen'.

feasible freedom, to develop fully their capacities and potentialities as human beings, and to attain satisfaction of all the other interests they themselves judge important, within the limits of feasibility and fairness to others« (ibidem, p. 88).

Met het laatste —de expliciete inclusie van vrijheid, ontwikkeling en subjectiviteit— benadrukt Dahl het belang van zelfbeschikking. Zou dit *geen* basaal menselijk belang zijn, dan zou de rechtvaardiging van de democratie niet kunnen steunen op *alleen* de idee van intrinsieke gelijkheid en het daarmee samenhangende principe van 'equal consideration of interests'. Op zichzelf zouden die idee en dit principe dan immers ook andere regeringsvormen verdragen, andere dan democratische, bijvoorbeeld de Platoonse vorm. Een uitgelezen minderheid van verstandige, geleerde en deugdzame mensen zou de belangen van de verschillende betrokkenen en betroffenen prima kunnen nagaan en afwegen om ze vervolgens gelijkelijk te verdisconteren in de beslissing. Deelname aan de besluitvorming door betrokkenen en betroffenen zelf zou niet noodzakelijk zijn. Behoren echter »the freedom to govern oneself under laws of one's own choosing«, »the development of human capacities and potentialities« en politieke medezeggenschap tot de basale belangen (ibidem, pp. 89-95), dan is (gegeven de principes van intrinsieke gelijkheid en 'equal consideration of interests') de Platoonse regeringsvorm uitgesloten en is de democratie de beste.

De democratie en alleen de democratie »expands to maximal feasible limits the opportunity for persons to live under laws of their own choosing«. Waarom is deze vrijheid zo belangrijk? »To live under laws of one's own choosing, and thus to participate in the process of choosing those laws, facilitates the personal development of citizens as moral and social beings and enables citizens to protect and advance their most fundamental rights, interests, and concerns« (ibidem, p. 91). Als we bezonnenheid, autonomie en verantwoordelijkheid waarderen, dan weten we de democratie te waarderen, want »only democratic regimes can provide the conditions under which the qualities ... (*deze* eigenheden, PAvdP) ... are likely to develop fully« (ibidem, pp. 92-93). Ook als we politieke inspraak waarderen, weten we de democratie te waarderen, want »to a substantially greater degree than any alternative to it, a democratic government provides an orderly and peaceful process by means of which a majority of citizens can induce the government to do what they most want it to do and to avoid doing what they most want it not to do« (ibidem, p. 95).

Er is veel *voor* de democratie te zeggen. Is er ook iets *tegen* in te brengen? Het belangrijkste en bekendste bezwaar en het enige dat serieuze aandacht verdient, is twijfel aan de in het democratische ideaal vooronderstelde idee dat iedereen in staat is om zichzelf te regeren en dus bekwaam is tot deelname aan collectieve zelfregering. Geldt niet voor veel mensen dat anderen vaak beter dan zichzelf weten wat goed voor hen is? Volgens Dahl geldt dit alleen voor kinderen en mogen we van volwassenen verwachten dat zij *zelf* het beste kunnen bepalen wat voor hen het beste is. Hij noemt dit »The Presumption of Personal Autonomy«: »In the absence of a compelling showing to the contrary everyone should be assumed to be the best judge of his or her own good or interests« (ibidem, p. 100).

Volwassenen *worden geacht* zelf beter dan enig ander zich een oordeel te kunnen vormen over wat voor hen zelf van belang is. Wat pleit voor dit voordeel van de twijfel is, zo meent Dahl, vooral de onwaarschijnlijkheid van het tegendeel (ibidem, pp. 101 ev.). Voor zover iemands belang gedefinieerd wordt in termen van wat hij vindt, verkiest en/of wenst, is het evident dat hijzelf beter dan enig ander weet wat voor hem van belang is: »the self is uniquely privileged because only the self has direct access to its own awareness« (ibidem, p. 102). Maar ook wanneer iemands belang gedefinieerd wordt in termen van 'needs', dus van wat hij nodig heeft (met het oog op of ongeacht zijn voorkeuren en wensen), is hijzelf over het algemeen in het voordeel: »the self is probably in a better position than any other to know the relative order of

urgency among its various needs« (ibidem). De conclusie van Dahl ligt voor de hand: hoe 'goed-beter-best' ook begrepen wordt, is iemand volwassen en geestelijk gezond, dan kan hij geacht worden zelf het beste te weten wat goed voor hem is. Hiermee is het voornaamste bezwaar tegen de democratie als regeringsvorm ontkracht.

Gelijkheid: reflexiviteit

Dahls rechtvaardiging van de democratie is eenvoudig en aannemelijk. Ze laat zich reconstrueren in termen van reflexiviteit en autonomie.

De democratie, q.e. collectieve zelfregering, is de beste regeringsvorm, omdat ze, door iedereen bij de politieke praktijk te betrekken, als enige recht doet aan het feit dat reflexiviteit een *normaal* menselijk kunnen en moeten is —niemand ontbeert het en niemand ontkomt eraan. Met reflexiviteit liggen bezonnenheid, autonomie en verantwoordelijkheid in het algemeen menselijke vermogen. Het is *hierin* dat de intrinsieke gelijkheid bestaat: iedereen (elke volwassene) is bekwaam tot politieke participatie. Op deze zaken —inclusief de uitsluiting van niet-volwassenen— kom ik in de loop van dit hoofdstuk nog uitgebreid terug. Reflexiviteit als normaliteit fundeert ook de gelijkwaardigheid en daarmee het principe van gelijke zorg en gelijk respect, het equivalent van 'equal consideration of interests and good'. Ze verbiedt namelijk het tegendeel. Dit laatste verdient toelichting en redenering.

Van niemand kan ooit naar recht en rede vastgesteld worden dat hij minder waard is dan anderen en dat men in de politieke besluitvorming daarom geen of minder rekening hoeft te houden met wat *hij* nodig heeft en met wat hij vindt, weet, wil, enzovoorts. Noch kan van iemand ooit vastgesteld worden dat hij meer waard is dan anderen en dat men in de politieke besluitvorming daarom alleen of vooral rekening dient te houden met wat *hij* nodig heeft, vindt, weet, wil, enzovoorts. Vandaar: gelijkwaardigheid en gelijke zorg en gelijk respect. *Waarom* kan dat niet —van iemand vaststellen dat hij minder of meer waard is, et cetera?

Het zou betekenen dat definitief en adequaat onderscheid gemaakt zou kunnen worden tussen categorieën mensen: mensen die A 'zijn' zijn per se beter dan mensen die B 'zijn' (mensen die A oordelen en A handelen zijn per se beter dan mensen die B oordelen en B handelen; mensen die A willen en A weten zijn per se beter dan B willen en B weten; mensen die A voelen en A hopen zijn per se beter dan mensen die B voelen en B hopen, enzovoorts). Gegeven de normaliteit van reflexiviteit en de aard van ons bewustzijn en kennen is dit ondenkbaar. *Waarom?*

Elk menselijke oordeel over het waarde-verschil tussen A 'zijn' en B 'zijn' (en zo) is gebaseerd op betrekkelijke kennis en discutabele waardering. Omdat er in het ondermaanse geen alwetendheid of onfeilbaarheid bestaat, is er geen volmaakte kennis en geen absolute maatstaf. Per definitie adequate oordelen zijn evenmin mogelijk als definitief adequate oordelen. Elk oordeel moet verantwoord kunnen worden en van tijd tot tijd opnieuw getoetst worden. Wat zou dit betekenen voor een waarderend onderscheid tussen mensen?

Gemakshalve vereenvoudig ik de kwestie: oordeel R (»mensen die A 'zijn' zijn per se beter dan mensen die B 'zijn'«) moet opnieuw getoetst worden. De basis van R heeft op z'n minst twee kanten: enerzijds kennis van mensen (hun doen, vinden, willen, voelen, weten, hopen, enzovoorts) en anderzijds een maatstaf (een norm, criterium, standaard of iets dergelijks) waaraan afgemeten wordt wat meer en minder waard is (waarin de waarde bestaat); kortom, de R-kennis en de R-maat. Hoe kan R getoetst worden? Ten eerste door de R-kennis waar te maken, dat wil zeggen: dubbel te toetsen, te toetsen aan de zaak en aan de kennis van anderen. Zowel het toetsen aan de zaak als het toetsen aan de kennis van anderen verlangt een *gesprek* waaraan *iedereen op gelijke voet* deelneemt. Voor de wederzijdse toetsing van elkaars kennis is dit evi-

dent: de dialoog is de aangewezen manier om kennis wederzijds te toetsen (zie 4.2) en omdat van niemand *op voorhand* (vóór de toetsing van R) bekend kan zijn dat zijn kennis van anderen niet telt of niet zo zwaar weegt, is ieders kennis relevant en weegt niemands kennis zonder meer het zwaarst. Waarom ook de toetsing aan de zaak een collectief gesprek onder gelijken verlangt, licht ik toe.

R-kennis toetsen aan de zaak betekent: overdenkend onderzoeken wat mensen doen, vinden, willen, voelen, weten, enzovoorts om de eigen aard ervan verder te ontsluiten. Dit kan, gegeven de normaliteit van reflexiviteit, enkel en alleen in dialoog met degene die verkend en onderzocht wordt. Hij moet uitgenodigd worden om inzage te geven in de betekenissen, bedoelingen, interpretaties, aspiraties, perspectieven, zin, redenen en dergelijke 'achter' zijn handelen en oordelen. Dit vergt een hermeneutisch verantwoord gesprek waarin men elkaar serieus neemt en vertrouwt, elkaar bevraagt en beantwoordt, kritisch dóórvraagt en redelijk verantwoordt, enzovoorts; om kort te gaan: een redelijke dialoog. Omdat *iedereen* (opnieuw) 'gewaardeerd' dient te worden, impliceert toetsen van R-kennis aan het onderwerp dat het een dialoog is met iedereen. Omdat van *niemand* op voorhand (vóór de toetsing van R) bekend kan zijn dat zijn kennis van anderen niet telt of niet zo zwaar weegt als die van anderen, toetst iedereen de R-kennis aan de zaak. Dus is *iedereen* in dialoog met *iedereen* en is men hierbij *elkaars gelijke*.

De conclusie uit het voorgaande laat zich raden: vanwege de normaliteit van reflexiviteit vooronderstelt het waar maken van R-kennis het tegendeel van R. Naast de R-kennis levert ook de R-maat ononverkomelijke problemen op. Omdat de R-maat een menselijke norm is, staat ze permanent ter discussie en dient ze voortdurend gerechtvaardigd te worden. In de discussie over de R-maat is iedereen gelijk, anders zou de uitkomst vooraf al vaststaan. Het enige dat telt, is *wat* ingebracht wordt: de kracht van de argumenten, de consistentie en aannemelijkheid van de redeneringen, de kwaliteit van de kennis waarop men zich beroept, enzovoorts. Het doet er niet toe *wie* het inbrengt. Vanwege de menselijke verscheidenheid wat betreft het wensen, vinden, voelen, vinden, enzovoorts, is het trouwens zeer onwaarschijnlijk dat men het eens zou worden over de R-maat. Maar hoe het ook zij, het rechtvaardigen van de R-maat vooronderstelt evenals het toetsen van de R-kennis het tegendeel van R, namelijk de gelijkheid.

Wat is met dit alles toegelicht en beargumenteerd? Dat de reflexiviteit als normaliteit ook de gelijkwaardigheid en zodoende het principe van gelijke zorg en gelijk respect fundeert: ze verbiedt het tegenovergestelde. Er kan niet naar recht en rede definitief en adequaat onderscheid gemaakt worden tussen mensen die meer en mensen die minder waard zijn —dus tussen mensen met wie meer en mensen met wie minder rekening gehouden moet worden in de politieke besluitvorming. Zulke oordelen zijn namelijk niet te verantwoorden en te toetsen omdat verantwoording zowel als toetsing het tegendeel ervan vooronderstelt.

Resumerend. Reflexiviteit is een normaal menselijk kunnen en moeten. Met reflexiviteit liggen bezonnenheid, autonomie en verantwoordelijkheid in het algemeen menselijke vermogen. Hierin zijn mensen gelijk. Vanwege de normaliteit van reflexiviteit zijn mensen bovendien gelijkwaardig. Hieruit vloeit het principe van gelijke zorg en gelijk respect voort. Welnu, de democratie is de beste regeringsvorm, omdat ze, door iedereen bij de politieke praktijk te betrekken, als enige recht doet aan deze feiten en principes.

Gelijk respect: autonomie

Voor gelijk respect is de democratie geschapen. In geen andere regeringsvorm wordt zo serieus en consequent recht gedaan aan het belang van autonomie, van *ieders* autonomie. De democratie maximaliseert autonomie op twee manieren. In de eerste plaats door *gelegenheid* te geven voor zelfregering overeenkomstig eigen waarheden en waarden. Dit is hetzelfde als wat bij Dahl heet

`the opportunity to live under laws of one's own choosing'.

In de tweede plaats bevordert de democratie ieders *bekwaamheid* tot zelfregering. Deelname aan de politieke praktijk stimuleert oefening van reflexiviteit en verbetering van kennen en kunnen. Door iedereen bij de besluitvorming te betrekken, brengt de democratie haar burgers in aanraking met andermans visies, perspectieven, overtuigingen, wensen, zorgen, enzovoorts en met allerlei zaken die relevant zijn in en voor het afwegen en overwegen van kwesties en problemen, en brengt ze hen ertoe zich vertrouwd te maken met basale vaardigheden die samenhangen met discussie, overleg, zich verantwoorden, zich informeren, zich bezinnen, enzovoorts. Al doende leert men. De democratie maakt de politiek leerzaam en mensen wijzer — tenminste wereldwijzer— en is bevorderlijk voor bezonnenheid. Kortom, de democratie draagt niet alleen bij tot de autonomie door de gelegenheid voor zelfregering te maximaliseren, maar ook door de bekwaamheid ertoe uit te breiden.

Volgens sommige filosofen is de democratie met haar inclusieve participatie in de eerste plaats vanwege deze `opvoedende functie' te verkiezen boven elke andere regeringsvorm. Zo meent Pateman: »the major function of participation ... is ... an educative one« (1970, p. 43). Dit is mijns inziens eenzijdig. Niettemin is het evident dat ze optimaal recht doet aan het belang van autonomie en ieders autonomie bevordert en zodoende maximaal bijdraagt tot bezonnenheid en verantwoordelijkheid. Als geen andere regeringsvorm verwezenlijkt ze gelijk respect en *dat* is een voornaam prae van de democratie.

Gelijke zorg: andere belangen

De democratie mag geschapen zijn voor gelijk respect, ze lijkt op het eerste gezicht *niet* het monopolie te hebben van gelijke zorg om *andere* belangen dan het autonomie-belang. Voor gelijke zorg is inclusieve participatie niet noodzakelijk. Een verstandige en geïnformeerde minderheid zou prima kunnen nagaan wat de verschillende mensen in de gemeenschap zoal wensen en nodig hebben naast autonomie en deze belangen zorgvuldig kunnen afwegen om ze tenslotte rechtvaardig te verdisconteren in politieke beslissingen. Sterker nog: vaak geldt dat anderen beter dan de betrokkenen zelf weten wat in een bepaalde aangelegenheid goed voor hen is. Gelijke zorg vereist geen democratie. Het kan evengoed of misschien zelfs beter gerealiseerd worden door een regeringsvorm waarin de leiding in handen is van een paar goedwillende, eerlijke, toegewijde en goed geïnformeerde deskundigen of ras-bestuurders. Zo lijkt het althans op het eerste gezicht.

Bij nader inzien en gegeven de normaliteit van reflexiviteit is toch ook op het punt van gelijke zorg de democratie de beste regeringsvorm. De doorslaggevende reden is tweeledig. Laat ik haar eerst noemen en vervolgens een en ander uitleggen.

- (1) Een volwassene is door de bank genomen *zelf* degene die het best kan beoordelen wat voor hem van belang is; zelf is hij hierin althans doorgaans minder onbetrouwbaar dan anderen.
- (2) Tot op zekere hoogte zijn iemands belangen (naar inhoud, urgentie en gewicht) afhankelijk van wat hij wil, weet en vindt; in zoverre zijn ze veranderlijk en te herzien.

De twee leden overlappen elkaar. Daarom spreek ik liever van één reden. Het eerste lid wordt door Dahl benadrukt. Het tweede lid komt bij hem niet voor. Het is een aanvulling op Dahls rechtvaardiging en speelt straks een noemenswaardige rol in de bespreking van de overlegdemocratie. Waarom dit duo in combinatie met het principe van gelijke zorg om democratie vraagt, is gemakkelijk in te zien.

Een noodzakelijke voorwaarde voor het realiseren van gelijke zorg is dat de uiteenlopende belangen van de verschillende mensen in de gemeenschap bekend zijn. Als die mensen zelf het beste kunnen beoordelen wat ze wensen en nodig hebben, vereist gelijke zorg dat in de poli-

tieke besluitvorming iedereen op z'n minst *geraadpleegd* wordt. Alleen zo kan worden geventariseerd en in kaart gebracht waarmee men in de politieke besluitvorming (in elk geval rekening) moet houden.

Zijn ieders belangen bovendien tot op zekere hoogte afhankelijk van wat men weet, wil en vindt en in zoverre veranderlijk en te herzien, dan is raadpleging niet genoeg. Volstaan met raadpleging zou enkel toereikend zijn als alle belangen statisch waren en men louter 'monologisch' zijn belangen kon leren kennen. Maar kunnen belangen veranderen, bijvoorbeeld bij kennismaking met de belangen van anderen, in 'gesprek' met anderen over wat van belang is, bij verbetering van de kennis van anderen en kennis van zaken, bij wijziging van verhoudingen, verwachtingen en perspectieven, et cetera, en daarmee ook *gaande, door en dank zij de politieke praktijk en besluitvorming*, dan vereist politieke realisering van gelijke zorg een dynamische en dialogische regeringsvorm waarin iedereen permanent min of meer actief en interactief participeert, kortom: de democratie. Inclusieve actieve en interactieve participatie helpt de burgers zich een adequaat oordeel te vormen van wat zij wensen en nodig hebben —van de inhoud, de urgentie en het gewicht van hun belangen— en geeft hun een (steeds beter) overzicht van de uiteenlopende belangen van de verschillende medeburgers.

Kenbaarheid en veranderlijkheid van 'wants' en 'needs'

De doorslaggevende reden waarom ook op het punt van gelijke zorg voor andere belangen dan het autonomie-belang de democratie de beste regeringsvorm is, is dat men doorgaans zelf het beste kan weten wat de eigen belangen zijn en belangen tot op zekere hoogte afhankelijk zijn van wat men wil, weet en vindt en in zoverre veranderlijk en te herzien zijn. Wat rechtvaardigt deze aannamen betreffende het epistemische overwicht van het zelf en het kunnen herzien van belangen? Mijn antwoord is opnieuw: de normaliteit van reflexiviteit. Voor een genuanceerde uitleg is een kleine aanloop nodig.

Het is in de politieke filosofie gangbaar om twee soorten belangen te onderscheiden: 'wants' en 'needs'². 'Wants' staat voor wat mensen wensen, 'needs' voor wat ze nodig hebben. Over de verhouding tussen 'wants' en 'needs' lopen de meningen uiteen, maar ze wordt over het algemeen als volgt begrepen: wat nodig is voor de verwezenlijking van iemands 'wants', dat zijn 'needs'; de 'needs' staan in een *instrumentele* verhouding tot de 'wants'.

Volgens een enkele auteur kunnen de 'needs' van iemand vastgesteld worden onafhankelijk van zijn 'wants'. Met anderen ben ik van mening dat zo'n opvatting van 'needs' onvoldoende rekening houdt met de verschillen tussen mensen. Het geldt alleen voor de 'basic needs', de dingen die alle mensen nodig hebben, ongeacht wat zij wensen, zoals genoeg rust en gezond eten (vgl. bijv. Wringe, 1981, pp. 77-79). Volgens sommige auteurs zijn er naast instrumentele ook *niet-instrumentele* 'needs'. Met Barry ben ik van mening dat 'needs' per definitie instrumenteel zijn (1965, p. 48; 1990, pp. lxiv-lxix).

Met Barry ben ik van mening dat 'needs' per definitie instrumenteel zijn: »Whenever someone says 'x is needed' it always makes sense (though it may be pedantic in some contexts) to ask what purpose it is needed for« (Barry, 1965, p. 48). Sommige auteurs kritiseren deze opvatting van Barry: ze menen dat er ook niet-instrumentele 'needs' zijn. Een bekende vertegenwoordiger van deze optiek is Miller. Hij onderscheidt naast instrumentele 'needs' nog *functionele* en *intrinsieke* 'needs' (Miller, 1976, pp. 126 ev.). Miller vergist zich volgens mij. Zijn vergissing is —naar het mij voorkomt— interessant genoeg om even bij stil te staan.

² Zie bijvoorbeeld Barry, 1965, pp. 47-49; Barry, 1990, pp. lxiv-lxix; Benn & Peters, 1959; Rawls, 1971; Miller, 1976; Blustein, 1982, pp. 118 ev.; Dahl, 1989, pp. 102 ev.

Bij functionele 'needs' is Barry's vraag 'waarvoor?' zinloos, zegt Miller. Voorbeelden tonen dit aan (Miller, 1976, p. 127). Uitspraken als »Hij heeft een sleutel nodig« (uitspraken-1) verwoorden instrumentele 'needs': het heeft zin om te vragen 'waarvoor?'. Maar uitspraken als »Chirurgen hebben manuele behendigheid nodig« (uitspraken-2) zijn van een andere orde: het heeft geen zin nu te vragen 'waarvoor?'. Dus, concludeert Miller, verwoorden deze (uitspraken-2) geen instrumentele 'needs'. Millers conclusie is absurd: het verschil tussen uitspraken-1 en uitspraken-2 zit hem niet in de aard van de 'needs' waarover ze spreken, maar in de hoeveelheid informatie die ze bevatten. De instrumentele 'needs' in uitspraken-1 worden, zo zou Miller moeten concluderen, plotseling functioneel wanneer iets meer gezegd zou zijn, bijvoorbeeld: »Hij is bijna altijd eerder thuis dan zij; hij heeft een sleutel nodig« of »Hij kijkt voor haar tentamens na; hij heeft een sleutel nodig«. En de functionele 'needs' in uitspraken-2 zouden plotseling instrumenteel worden wanneer iets minder gezegd zou zijn, bijvoorbeeld: »Zij hebben manuele behendigheid nodig«.

Voorbeelden van intrinsieke 'needs' zijn volgens Miller: »Mensen hebben eten nodig« en »Hij heeft iemand nodig die hem begrijpt«. Ook in zulke gevallen zou het zinloos zijn om te vragen naar het waartoe. Maar opnieuw vergist Miller zich in de reden waarom. Dit ligt niet aan de 'needs' in kwestie, maar aan de hoeveelheid informatie die de uitspraak bevat of de hoeveelheid kennis die bij de toehoorder verondersteld wordt aanwezig te zijn. »Zij hebben eten nodig« ... Waarvoor? Om de goden te offeren? Om de katten te voeren? Om de lekkere trek te stillen? Om niet van de honger om te komen? »Hij heeft iemand nodig die hem begrijpt« ... Waarvoor? Is hij onzeker over een zojuist gevonden oplossing voor een complex theoretisch-wiskundig probleem? Snapt de winkelbediende van Staffhorst niet voor welke aansluiting hij een plug zoekt? Slaagt hij er niet in zijn verdriet alleen te verwerken? Ook wat Miller 'intrinsic needs' noemt zijn instrumentele 'needs'. Het is merkwaardig dat hij dit blijft ont- of miskennen waar hij later intrinsieke 'needs' definieert als wat nodig is voor de verwezenlijking van iemands »plan of life«. Zo'n 'plan of life' is toch onmiskenbaar een antwoord op de vraag waartoe iets nodig is? Iemands 'plan of life' is, als ik Miller goed begrijp, zoiets als het samenstel van zijn meest duurzame en bezonken 'wants'. Dit brengt me terug op wat ik hier wilde benadrukken: 'needs' staan in een instrumentele verhouding tot 'wants', ... alle 'needs'.

Voor zover belangen samenvallen met 'wants' is het gegeven de normaliteit van reflexiviteit evident dat men zelf het beste kan weten wat de eigen belangen zijn en dat men bij wijziging van weten, vinden en willen 'van belang veranderen' kan zoals men van gedachten veranderen kan. Waarom is dit evident? Iets wensen behoort tot bewustzijn. Bewustzijn is kenbaar en veranderbaar dank zij reflexiviteit: reflexiviteit is bewustzijn van bewustzijn en zichzelf objectiverend, relativerend en verbeterend bewustzijn (zie 4.1). 'Wants' zijn te kennen en te herzien, omdat het bewustzijnsmomenten zijn. Rest de vraag waaraan het zelf zijn epistemische overwicht te danken heeft. Het antwoord is eenvoudig. Mijn 'wants' zijn uitsluitend kenbaar via *mijn* reflexief bewustzijn. Dus ben ik zelf altijd degene die het beste kan weten wat mijn 'wants' zijn. Wat anderen ervan kunnen weten is zonder uitzondering afgeleid van wat ik ervan te kennen heb gegeven. Wat ze er buitendien van *menen* te weten is resultaat van speculatie en alleen waar te maken door toetsing aan *mijn* kennis.

Voor de 'needs' liggen de kaarten anders. In tegenstelling tot het wensen behoort wat men nodig heeft per definitie *niet* tot het bewustzijn. Zodra of voor zover *iets-nodig-hebben* bewustzijn is en niet (alleen) *object* van bewustzijn, is het een 'want'. Immers, het bewustzijn 'dat heb ik nodig' valt samen met dat-willen-hebben en dit willen is een 'want'. 'Needs' (wat men nodig heeft) staan buiten het bewustzijn; ze zijn van een andere orde. Ze behoren tot de moge-

lijke *objecten* van bewustzijn. Ondertussen *hoeven* `needs' geen object van bewustzijn te zijn: immers, ik kan iets (ergens voor) nodig hebben zonder me ervan bewust te zijn dat ik *dat* (ervoor) nodig heb; sterker nog, ik kan iets (ergens voor) nodig hebben zonder me ervan bewust te zijn dat ik überhaupt (nog) iets (ervoor) nodig heb.

Het lijkt niet uitgesloten te zijn dat anderen beter kunnen weten wat ik nodig heb dan ikzelf, vooral voor zover het gaat om

- (1) `basic needs', dus wat iedereen nodig heeft ongeacht de `wants', en om
- (2) `needs' met het oog op bekende `wants', dus wat ik nodig heb gegeven `wants' van mij die bij anderen bekend zijn.

In beide gevallen is het vaststellen van mijn `needs' een `empirische' aangelegenheid: kennis van zaken, situaties, omstandigheden, oorzakelijke verbanden, et cetera, is voldoende (zo meent bijvoorbeeld: Miller, 1976, pp. 135 ev). Zulke kennis kan *iedereen* krijgen door alles wat relevant is te onderzoeken en te overdenken. Anders dan bij `wants' is in het geval van zulke `needs' geen sprake van een epistemische voorsprong bij degene wiens belangen het betreft, want er is geen sprake van exclusieve eerstehandskennis. Mijn bewustzijn heeft tot deze belangen van mij niet als eerste of als enige toegang. Epistemisch overwicht is hier gewoon een kwestie van meer algemene (dat wil zeggen: niet per se aan *mijn* bewustzijn gebonden) ervaring, deskundigheid, vakkundigheid, enzovoorts. Hooguit ben ik in het voordeel bij het verkennen van bepaalde aspecten van mijn specifieke situatie. Het bewijs van Dahl voor »the disadvantaged position of the other« (Dahl, 1989, pp. 101 ev.) lijkt uiteindelijk op alleen *dit* voordeel te steunen. Dat zou een zwakke basis zijn, want *elke* andere `specialist' is *ook* in het voordeel bij het verkennen van *bepaalde* aspecten van mijn specifieke situatie (bijvoorbeeld de huisarts, de belastingadviseur, de reisleader, de ervaren lotgenoot, de econoom, de psychiater, de loodgieter, de kynoloog en de internist).

Op het eerste gezicht is het inderdaad mogelijk dat anderen beter kunnen weten wat A's `needs' zijn dan A zelf, met name waar het gaat om `basic needs' en wanneer A's `wants' bekend zijn. Bij nader inzien is dit gezichtsbedrog. Met drie factoren is geen rekening gehouden: (1) de `wants' zijn veranderlijk, (2) de kennis van anderen is veelal fragmentarisch en (3) de algemene kennis met betrekking tot de `basic needs' is per definitie abstract. Deze factoren verdienen enige toelichting.

(1) Voor de `wants' geldt per se het epistemische overwicht van het zelf. Dat dit voor `needs' *op zichzelf* niet per se geldt, doet niet ter zake. Gegeven de instrumentele verhouding tussen `needs' en `wants' hangen iemands `needs' af van zijn `wants' —behalve de `basic needs', waarover dadelijk meer. A's `needs' kunnen uitsluitend verkend en gekend worden als bekend is wat A's `wants' zijn. Omdat A zijn `wants' het beste kent, heeft A ook met betrekking tot zijn `needs' een blijvende voorsprong. Heeft A zijn `wants' aan anderen kenbaar gemaakt, ook al is het aan deskundigen op een bepaald terrein, dan *blijft* A dit voordeel houden, want zijn `wants' zijn veranderlijk: ze staan niet vast zodra hij ze kenbaar gemaakt heeft. Deze herzienbaarheid impliceert dat anderen hun kennis van A's `wants' zowel als die van zijn daarmee samenhangende `needs' altijd weer moeten toetsen aan A's kennis ervan.

De veranderlijkheid van de `wants' bevestigt derhalve het epistemische overwicht van het zelf. Dit betekent trouwens dat de *betrekkelijkheid* van A's kennis van zijn `needs' juist zijn epistemisch overwicht *bevestigt*. Immers, de betrekkelijkheid van A's kennis van zijn `needs' impliceert de verbeterlijkheid van zijn `wants' en daarmee hun veranderlijkheid, die op haar beurt, zoals uitgelegd, het epistemische overwicht van het zelf bevestigt. Stel ... A heeft een aantal duidelijke wensen, maar een volstrekt vertekend beeld van wat er nodig is voor de verwezenlijking daarvan; A heeft zijn `wants' aan B, C en D kenbaar gemaakt; B, C en D weten

(anders dan A) uit ervaring wat er ongeveer nodig is voor de verwezenlijking van deze `wants'. Geven ze A te kennen wat de `needs' *werkelijk* zijn, gegeven de kenbaar gemaakte `wants', dan is het mogelijk dat A van gedachten verandert en zijn `wants' bijstelt. Het is vanwege de normaliteit van reflexiviteit zelfs *waarschijnlijk* dat iemand zijn `wants' herziet na ingrijpende verbetering van zijn kennis van de `needs' die ermee gemoeid zijn. Kortom: wat B, C en D meer weten van A's `needs' dan A geeft hen op den duur geen epistemische voorsprong met betrekking tot A's belangen.

Een voorbeeld. De medicus weet wat er nodig is voor A's genezing van een ernstige kwaal. Dat impliceert geenszins dat de medicus beter kan weten dan A wat A's belang is. Misschien verkiest A de kwaal boven de therapie als hij genformeerd is over de aard van de therapie. Weet van de `needs' kan reden zijn om de `wants' te herzien.

(2) Een bijkomend nadeel voor anderen is hun veelal fragmentarische kennis van A's belangen. Voor zover het vaststellen ervan een `empirische' aangelegenheid is, zal elke `specialist' in het voordeel zijn bij het verkennen van bepaalde aspecten van A's specifieke situatie. Dit neemt niet weg dat A als geen ander *het geheel* kan overzien, eventueel na raadpleging van verscheidene der zake kundigen op deelgebieden. Een `specialist' met een adequaat totaalbeeld is uitzonderlijk, laat staan (gegeven nog steeds de normaliteit van reflexiviteit) een `specialist' met een adequater totaalbeeld van A's belangen dan A zelf. A is zelf degene die het beste overzicht heeft, tenzij hem de gelegenheid ontnomen wordt om een en ander te onderzoeken en anderen te raadplegen —eventueel ook degenen die het meest van zijn belangen pretenderen te weten. De veranderlijkheid brengt trouwens (en natuurlijk) met zich mee dat A's totaalbeeld van zijn belangen geen samenstel van ontdekkingen is, maar een variabele, subjectieve constructie, samengesteld uit zijn interpretaties en aspiraties, prioriteringen en ordeningen.

(3) De minst variabele en meest objectieve belangen zijn de `basic needs': wat iedereen nodig heeft ongeacht zijn `wants'. Deze `needs' zijn onafhankelijk van `wants' te verkennen en te kennen. Vallen ze hierom buiten het bereik van het epistemische overwicht van het zelf? In zekere zin wel. Wat *in de meest algemene zin* de `basic needs' zijn, komen we te weten door de levensvoorwaarden van de menselijke soort te onderzoeken. Wat vervolgens in een bepaalde culturele en sociale context de `basic needs' zijn, komen we te weten door die levensvoorwaarden historisch te vertalen. Welke `basic needs' van welke mensen in onze politieke gemeenschap welke zorg verdienen, komen we ten slotte te weten door verscheidene zaken te onderzoeken en te vergelijken, in elk geval onze historische, contextuele levensvoorwaarden, de feitelijke condities van de verschillende mensen en de eventueel uiteenlopende omstandigheden waarin ze leven. Het epistemische voordeel van het zelf wordt groter naarmate de vraag concreter en individueler wordt, omdat de persoon in kwestie het best geïnformeerd is over zijn eigen situatie, althans voor zover het niet om al te specialistische en technische aspecten gaat. Hoe algemeen de `basic needs' ook zijn, de vraag wie hier en nu *wat* daarvan nodig heeft, is bijzonder specifiek. Vandaar dat ook op dit basale niveau van wat iedereen nodig heeft ongeacht zijn `wants', er bij volwassenen sprake is van epistemisch overwicht van het zelf.

Nogmaals: kenbaarheid en veranderlijkheid van `wants'

Het kan geen kwaad ten slotte nog even in te gaan op een cruciale aanname in de voorgaande subparagraaf. Verondersteld wordt dat voor zover belangen samenvallen met `wants' het, gegeven de normaliteit van reflexiviteit, evident is dat men zelf het beste kan weten wat de eigen belangen zijn en dat men bij wijziging van weten, vinden en willen `van belang veranderen' kan

zoals men van gedachten veranderen kan. Sommige politieke filosofen betwijfelen het epistemische overzicht van het zelf en wantrouwen of minachten de veranderlijkheid. Dit maak ik althans op uit discussies over paternalisme.

De twijfel en het wantrouwen of de minachting zijn gebaseerd op de veronderstelling dat er een betekenisvol verschil is tussen enerzijds momentane of oppervlakkige wensen en anderzijds duurzame of bezonken wensen. Ze onderscheiden dus twee niveaus van 'wants': het oppervlakte-niveau en het diepte-niveau. Het laatste zou, om met een van hen te spreken, de spiegel zijn van »the inner or real self« en de eerste de spiegel van »the more phenomenal or surface versions of the self« (Young, 1986, pp. 50 ev.). Veelal heet het dan dat de 'wants' die tot het diepte-niveau behoren, samen iemands »plan of life« vormen of vertegenwoordigen. Soms wordt het onderscheid tussen bezonken en oppervlakkig gekwalificeerd als een onderscheid tussen meer en minder 'eigen'.

Het kan gebeuren, zo redeneert men, dat iemand zich laat meeslepen door zijn oppervlakkige wensen van het moment en intussen zijn bezonken, duurzame wensen veronachtzaamt. In zo'n situatie zou A niet zelf de meest betrouwbare 'judge of his own good or interests' zijn. Wie A langer dan vandaag kent, weet beter. Heeft B inzicht in A's 'plan of life', dan is B's oordeel over wat voor A van belang is op dat moment adequater dan het oordeel van A zelf. Redeneringen als deze spelen in rechtvaardigingen van paternalisme een prominente rol. Bijvoorbeeld bij Kleinig (1983). Volgens Kleinig omvat ons 'plan of life' »our own more permanent and central commitments and dispositions« of »our more permanent, stable and central projects« of »our settled desires, major projects, central concerns, and valued habits and dispositions«. Ons 'plan of life' vat als het ware onze meest *eigen* 'wants' samen. Dit heeft politieke consequenties. Kleinig wijst op-één-na alle denkbare rechtvaardigingen van paternalisme af, want bevoogding schendt de »personal integrity«. De ene uitzondering laat zich raden: wanneer de bevoogding gelegitimeerd kan worden met een beroep op A's 'plan of life', dan is er niks op tegen. In dat geval wordt iemands 'personal integrity' niet geschonden, maar juist beschermd (Kleinig, 1983, pp. 67-69).

De geschetste gedachtengang lijkt mij ondeugdelijk. Misschien is het niet onmogelijk om in het bereik van de 'wants' onderscheid te maken tussen bezonken of duurzame en oppervlakkige of momentane wensen. Maar daar houdt het dan ook mee op. Waarom zouden de duurzame en bezonken 'wants' per se prioriteit hebben boven de oppervlakkige en momentane? Waarom zouden de eerste maatstaf zijn bij het evalueren van de laatste? Op grond waarvan zou de een voor de ander kunnen uitmaken welke wensen tot welk niveau behoren? Hoe kan de een voor de ander bepalen welke van zijn 'wants' als bevestigingen aangemerkt moeten worden en welke tot zijn 'plan of life' gerekend mogen worden? Hoe kan de een voor de ander uitmaken wat meer en minder 'eigen' is? Enzovoorts.

Young (1986) construeert in een poging de scheiding tussen »the inner or real self« en »the more phenomenal or surface versions of the self« plausibel te maken, een voorbeeld. Het voorbeeld illustreert volgens mij juist hoe ongelukkig die wijze van voorstellen en begrijpen is.

Youngs voorbeeld: »Suppose F to have a passion for another person, M, and to have allowed it to modify her usual ideas and modes of behaviour. Suppose further that F knows, as do her friends, that continuing involvement with M will require of her that she forsake the values and ideals (feminist ones, perhaps) which are of a surpassing importance to her. Suppose finally that M does not cherish those ideals and will allow them no scope in any relationship he has with F. It makes perfectly good sense here to say that F has identified with a passion or desire which is alien to her most significant purposes and concerns and has therefore acted in a way which is foreign to her true self. She made her

own fulfilment that much more difficult (and if the passion has gripped her strongly enough, perhaps impossible) of achievement« (Young, 1986, p. 50).

Hoe maakt *wie* uit *welke* passies en wensen tot F's 'real self' behoren en welke niet? Natuurlijk, haar vriendinnen weten dat haar passie voor M niet 'echt' is. En haar moeder weet beter: de nieuwe passie is juist wel 'echt'; het past meer bij F dan al dat feministische gedoe. M zal het ongetwijfeld met moeder eens zijn. En F zelf? Wie weet ... Op het ene moment weet ze misschien dat haar feministische waarden betrekkelijk zijn of zelfs aangepraat of een gril of surrogaat-dromen, en dat M de ware Jacob is en dat ze nu pas zichzelf ontdekt. Op het andere moment weet ze misschien dat haar liefde voor M steeds opnieuw een bevestiging is van vurige, maar voorbijgaande hartstocht, een roes waarop ze achteraf als buitenstaander terugkijkt. Wat volgens Young klip en klaar is, is volgens mij onbepaalbaar, zeker voor anderen. En misschien niet alleen voor buitenstaanders, maar ook voor F zelf.

Hoe zou F zelf moeten bepalen wat haar echte en haar onechte passies en wensen zijn? Een kwestie van nadenken en ontdekken, aldus Young. Zou het? Anderen geloven dat het een kwestie van tijd is: tegen het eind van ons leven zouden we in retrospectief een zinnig oordeel kunnen geven over wat wel en wat niet tot ons 'real self' behoorde. Weer anderen (vgl. Meijer, Benner & Imelman, 1992, pp. 46-55) menen dat het een kwestie is van interpretatie en constructie. Deze laatste optiek past het beste bij de hier voorgestane idee dat reflexiviteit een normaal menselijk kunnen en moeten is. Een medicijn tegen het optimisme van degenen die geloven dat het een kwestie van tijd is en misschien ietwat verontrustend voor wie meent dat het een kwestie van interpretatie en constructie is, zijn literaire getuigenissen waarin persoonlijke identiteit als romantiserend verdichtsel ontmaskerd wordt en ernstig geïnterpreteerd wordt. Te denken valt aan, om maar wat te noemen, werken van Philip Roth (bijvoorbeeld *The Counterlife* uit 1986 en *Operation Shylock* uit 1993) en Samuel Beckett (bijvoorbeeld *Krapp's Last Tape* uit 1959).

Gegeven de normaliteit van reflexiviteit kan bij mensen niet een of ander stabiel patroon van 'eigenlijke' wensen verondersteld worden aanwezig te zijn, een patroon dat door anderen evengoed gekend zou kunnen worden als door de betrokkene zelf en waaruit de anderen dan zonder de betrokkene zelf te hoeven raadplegen zouden kunnen afleiden wat voor diegene werkelijk van belang is. Als A nu wensen kenbaar maakt die moeilijk te rijmen zijn met eerdere of vroegere wensen, kan B bijvoorbeeld niet concluderen dat A zijn diepste zelf verloochent en het zicht verloren heeft op zijn bezonken wensen. B mag A er natuurlijk wel op wijzen en op aanspreken. Misschien kan A uitleggen hoe het zit. Wellicht weet A waarom hij conflicterende wensen koestert of waarom hij vroeger zus en nu zo wenst. Maar ook al begrijpt A het zelf niet helemaal, dan nog heeft B geen mandaat om namens A uit te maken wat diens echte 'wants' zijn: als A het zelf niet weet, hoe zou B het dan moeten weten? Dit alles neemt natuurlijk niet weg dat A wanneer hij de draad kwijt is bij B te rade kan gaan om advies. Maar in zulke gevallen is A degene die bepaalt of en waarvoor hij hulp nodig heeft.

Kortom, het is misschien wel mogelijk om onderscheid te maken tussen een oppervlakte- en een diepte-niveau in het bereik van de 'wants', maar dat doet niets af aan het epistemische overwicht van het zelf en het rechtvaardigt geen wantrouwen of minachting ten aanzien van veranderlijkheid.

Uitgebreid en in velerlei toonaarden is nu uitgelegd dat en waarom volwassenen doorgaans het beste kunnen weten wat de eigen belangen zijn en dat en waarom hun belangen tot op zekere hoogte afhankelijk zijn van wat men weet, wil en vindt en in zoverre herzienbaar zijn. Hiermee zijn de aannamen verantwoord die de doorslaggevende redenen vormen waarom ook op het punt

van gelijke zorg voor andere belangen dan het autonomie-belang de democratie de beste regeringsvorm is.

Resumé

De democratie-rechtvaardiging van Dahl heb ik verbouwd en versterkt door haar te reconstrueren in termen van reflexiviteit en autonomie. De democratie is de beste regeringsvorm omdat ze, door iedereen bij de politieke praktijk te betrekken, als enige recht kan doen aan het feit dat reflexiviteit een *normaal* menselijk kunnen en moeten is —niemand ontbeert het en niemand ontkomt eraan. Met reflexiviteit liggen bezonnenheid, autonomie en verantwoordelijkheid in het algemeen menselijke vermogen. Het is *hierin* dat de intrinsieke gelijkheid bestaat: iedereen (elke volwassene) is bekwaam tot politieke participatie. De normaliteit van reflexiviteit fundeert ook de gelijkwaardigheid en daarmee het principe van gelijk respect en gelijke zorg. De democratie is geschapen voor de politieke verwezenlijking van gelijk respect. Als geen andere regeringsvorm eerbiedigt en bevordert ze ieders autonomie. Bovendien is ze de meest aangewezene regeringsvorm voor realisering van gelijke zorg om andere belangen dan autonomie-belang, de 'wants' en 'needs'.

5.2 Gezamenlijke bezinning

Gelijke inspraak, gelijke stem en gezamenlijke bezinning

De regeringsvorm is democratisch, zo is eerder gezegd, als iedereen voor wie de politieke besluiten bindend zijn ook bij de besluitvorming betrokken is. Vandaar de aanduidingen 'collectieve zelfregering' en 'inclusieve participatie'. »Rule by the people« noemt Dahl het. Op welke wijze betreft de democratie iedereen bij de politieke praktijk? Dahl formuleert vijf procedurele criteria voor democratische besluitvorming. Twee ervan geven weer hoe inclusieve participatie idealiter 'werkt'. Ik noem ze gemakshalve 'gelijke inspraak' en 'gelijke stem'. Kenmerkend voor de vorm is volgens Dahl:

- (α) »Throughout the process of making binding decisions, citizens ought to have an adequate opportunity, and an equal opportunity, for expressing their preferences as to the final outcome. They must have adequate and equal opportunities for placing questions on the agenda and for expressing reasons for endorsing one outcome rather than another« (Dahl, 1989, p. 109).
- (β) »At the decisive stage of collective decisions, each citizen must be ensured an equal opportunity to express a choice that will be counted as equal in weight to the choice expressed by any other citizen. In determining outcomes at the decisive stage, these choices, and only these choices, must be taken into account« (ibidem).

De twee criteria van Dahl zijn volgens mij te ruim. Ze sluiten niet uit dat men de inspraak en de stem alleen gebruikt om eigen opvattingen in te brengen en te bepleiten, om voor enkel de eigen belangen op te komen en om te zorgen voor maximale verwezenlijking van eigen wensen. Dat regeringsvormen die democratisch heten te zijn, *feitelijk* zo kunnen werken, neemt niet weg dat de democratie *idealiter* niet zozeer een competitieve praktijk is van calculeren, concurreren en strategisch opereren en hooguit wederzijds profijt, als wel een coöperatieve praktijk van samen, in redelijk overleg problemen en onderlinge conflicten oplossen, gezamenlijke en onderlinge verantwoordelijkheid en collectieve bezonnenheid. Hierom stel ik voor aan de twee criteria van

Dahl een derde toe te voegen, een criterium op het snijvlak van gelijke inspraak en gelijke stem: het criterium van *gezamenlijke bezinning*. Een voorlopige formulering:

(γ) *Voorlopig*

Van de opties waaruit in de beslis-fase (β) gekozen mag worden, moet in de beraadslaag-fase (α) aannemelijk gemaakt zijn dat het *bezonnen* (concept)besluiten zijn, dat wil zeggen: adequaat in de gegeven situatie en omstandigheden (bijvoorbeeld de ware aard van de problemen, conflicten, belangen en verhoudingen in aanmerking genomen) en overeenkomstig het principe van gelijk respect en gelijke zorg.

Inclusieve participatie bestaat dan in (α) gelijke inspraak, (γ) gezamenlijke bezinning en (β) gelijke stem. De nadruk op overleg en bezinning en het daarmee samenhangende procedurele extra worden in deze paragraaf nader verklaard en gerechtvaardigd. Vergeleken met de vorige paragraaf wordt het democratische ideaal aangescherpt en de fundering voortgezet.

`Strategisch' versus `deliberatief' of `communicatief'

Zoëven stelde ik het democratie-ideaal tegenover een mogelijke democratie-empirie: een coöperatieve praktijk tegenover een competitieve praktijk. Deze tegenstelling valt ongeveer samen met het onderscheid dat in de Amerikaanse rechtsfilosofie wel gemaakt wordt tussen twee soorten politiek: »deliberative politics« en »strategic politics« (Michelman, 1989; Gauthier, 1993). Gemakshalve neem ik de twee termen even over —en voorlopig *alleen* de termen (Michelman en Gauthier komen later ter sprake): `deliberative democracy' versus `strategic democracy'. Wordt ze zo verwoord, dan doet de tegenstelling denken aan Habermas' onderscheid tussen `communicatief' en `strategisch' handelen.

Habermas onderscheidt twee soorten »soziales Handeln«: »strategisches« en »kommunikatives Handeln« (Habermas, 1985³, Bd. 1, pp. 369-452; 1983, pp. 68 ev.). `Strategisch' handelen is »Erfolgsorientiertes Handeln«. Het is instrumenteel, gericht op resultaat. Beoogd resultaat is de realisering van privé gedefinieerde doeleinden (eigen en `zelfbedachte' wensen). Het kader is de eigen zelfhandhaving. `Strategisch' handelen zoekt altijd de goedkoopste en kortste weg: het enige dat telt bij de keuze van de middelen is de efficiëntie.

`Communicatief' handelen is »Verständigungsorientiertes Handeln«. Het is gericht op (het ontstaan van) gedeeld begrip en consensus. Het dingt naar onderlinge overeenstemming en een gemeenschappelijke definitie van de situatie waarin men zich samen bevindt. Het liefst bereikt het enigheid over *alle* aspecten van de situatie: de `objectieve', de `normatieve' en de `subjectieve' aspecten. De eerste `dekken' de »objektive Welt« (»die Gesamtheit existierender Sachverhalte«), de tweede de »gemeinsame soziale Welt« (»die Gesamtheit legitim geregelter interpersonaler Beziehungen einer sozialen Gruppe«) en de derde de »eigene subjektive Welt« (»die Gesamtheit privilegiert zugänglicher Erlebnisse«) —ik zou zeggen: (1) natuurlijke en culturele dingen en `dingen', (2) sociale regels en verhoudingen en (3) bewustzijn en passief `bewustzijn'. De gemeenschappelijke definitie van de werkelijkheid wordt nagestreefd door in gesprek (discussie, beraad, dialoog, overleg, of iets dergelijks) »Geltungsansprüche zu erheben«, dus geldigheidsaanspraken in het geding te brengen, en die met redenen te verantwoorden. Het kunnen beweringen zijn over `objectieve' aspecten (»Wahrheitsansprüche«), over `normatieve' aspecten (»Richtigkeitsansprüche«) en over `subjectieve' aspecten (»Wahrhaftigkeitsansprüche«). `Communicatief' (samen)handelen tracht via argumentatie en overreding, wederzijds kritiseren van oordelen en wederzijds toetsen van kennis tot overeenstemming te komen over (onder meer) wat waar is (de `objectieve wereld') en wat behoorlijk is (de `normatieve

wereld'). Tot zover Habermas³.

Welnu, Habermas' wijze van spreken volgend is de 'deliberative democracy' —de democratie zoals hier voorgestaan— een 'communicatieve' praktijk en geen 'strategische'. Er mankeert bijvoorbeeld iets aan de democratie wanneer het volgende vanzelfsprekend is.

De NRC (7 januari 1995) over de Verenigde Staten:

»Omdat kinderen niet stemmen en 65-plussers bijna allemaal meedoen aan de verkiezingen, gaan de meeste bezuinigingen ten koste van voorzieningen voor kinderen en tieners, terwijl de AOW en het ziekenfonds voor bejaarden altijd worden ontzien. Steeds minder kiezers wonen in een gezin of komen met kinderen in aanraking.«

Hieruit spreekt de vooronderstelling dat de democratie een 'strategische' praktijk is. Feitelijk mag het zo werken. Het ideaal is anders. Centraal in de democratie is het op *bezonnen overeenstemming* gerichte overleg: de beraadslaging over welk besluit het verstandigst en het rechtvaardigst is —gegeven die en die standen van zaken en ontwikkelingen, gegeven die en die verwachtingen en verhoudingen, gegeven die en die belangen, gegeven die en die voorwaarden, enzovoorts. Alle betrokkenen nemen eraan deel: iedereen kan vertellen wat volgens hem de relevante feiten zijn, welke regels en verhoudingen volgens hem ertoe doen en met welke belangen er volgens hem rekening gehouden moet worden; iedereen kan zijn kennis, oordelen, wensen, visies en gezichtspunten inbrengen; iedereen kan de beweringen en de inbreng van anderen kritiseren en ter discussie stellen of anderen om uitleg en verantwoording vragen; iedereen heeft inspraak in het verbeteren en afwegen van voorstellingen en argumenten en het formuleren van voorstellen; iedereen heeft een stem in het kiezen uit de beste alternatieven. Kortom: cruciaal in de democratische regeringsvorm is wat Habermas het 'communicatieve' handelen noemt. Om de rol en de functie van de beraadslaging te onderstrepen noem ik de ideale democratie de 'overleg-democratie' —moest ik me conformeren aan de Engelse en Duitse wijzen van spreken, dan noemde ik haar de 'deliberatieve democratie'.

Bezonnen regeren

Inclusieve participatie in de overleg-democratie bestaat in (α) gelijke inspraak, (γ) gezamenlijke bezinning en (β) gelijke stem.

Dahl meent kennelijk dat volstaan kan worden met α en β . Als iedereen genoeg en gelijke gelegenheid krijgt om in de beraadslaag-fase zijn 'interests' en 'goods' kenbaar te maken en te verdedigen en in de beslis-fase erop toe te zien dat voldoende rekening wordt gehouden met zijn 'goods' en 'interests', dan is de structuur reeds optimaal. Wat kan een politieke praktijk qua vorm méér doen aan gelijk respect en gelijke zorg? Met gelijke inspraak en gelijke stem in deze betekenis is het democratische ideaal naar de vorm genoegzaam gekenmerkt (Dahl, 1989, pp. 108 ev.).

Dahl suggereert dat gelijke inspraak en stem vanzelf tot gelijk respect en gelijke zorg leiden. Dit doet vermoeden dat de democratie wat Dahl betreft een 'strategische' praktijk mag zijn en dat hij optimistisch is over de werking en de uitkomsten van 'strategisch' handelen. Hij zou niet de enige zijn. Veel theoretici geloven dat in de politiek het marktmodel even heilzaam werkt als het in de economie heet te werken. De meest eenvoudige en doeltreffende manier om gelijkheid qua uitkomsten te bereiken is iedereen gelijke gelegenheid te laten om voor zichzelf op te komen en dus iedereen aan zichzelf over te laten —zo luidt de grondgedachte. Met tal van anderen ben ik bang dat het allemaal niet zo gemakkelijk gaat. Of het marktmodel in de economie zijn beloften kan waarmaken, is op zijn zachtst gezegd twijfelachtig. Nog onwaarschijnlijker is het dat ongebreideld 'strategisch' handelen in de politiek tot gelijk respect

³ Context en herkomst citaten: Habermas, 1985³, Bd. 1, pp. 369-452; 1983, pp. 68 ev.

en gelijke zorg leidt. Kritische analyses van 'democratic social choice' en van 'strategische' verklaringen en rechtvaardigingen van de democratie wijzen uit hoe misleidend het marktmodel is en hoe problematisch de democratie als regeringsvorm wordt wanneer men aanneemt dat burgers politiek opereren als 'cost-benefit calculators' of wanneer men politieke participatie enkel begrijpt als 'advancing one's own goods and interests' (vgl. Estlund, 1990; Habermas, 1992, pp. 352-358; Gutmann, 1993, pp. 418 ev.).

De overleg-democratie is procedureel strenger dan de democratie bij Dahl: er komt een procedureel criterium bij. Gelijke inspraak (α) en gelijke stem (β) krijgen een andere functie en context: ze worden als het ware (respectievelijk) de ingang en de uitgang van de gezamenlijke bezinning (γ). De overleg-democratie is dus 'specifieker' dan Dahls democratie. De aanscherping vloeit voort uit een fundamenteel verschil in verwachting en streven: in de eerste plaats minder optimisme aangaande zelfredzaamheid en de werking en uitwerking van 'strategisch' handelen en in de tweede plaats meer oog voor gezamenlijke verantwoordelijkheid en verantwoordelijkheid voor elkaar. Het meest typerend voor de overleg-democratie in vergelijking met andere voorstellingen van democratie is de aspiratie die direct samenhangt met verantwoordelijkheid: het streven naar bezonnenheid. Het is een gezamenlijke inspanning gericht op bezonnen regeren —een 'communicatieve' praktijk.

In de vorige paragraaf werd de democratie begrepen als collectieve zelfregering of inclusieve participatie: ieder voor wie de besluiten bindend zijn, is bij de besluitvorming betrokken. Ze werd aldus gerechtvaardigd: als geen andere regeringsvorm kan ze recht doen aan de normaliteit van reflexiviteit en kan ze gelijk respect en gelijke zorg realiseren. Ze realiseert gelijk respect door ieders autonomie te eerbiedigen en te bevorderen. De verbinding met gelijke zorg bleek iets ingewikkelder: inclusieve participatie minimaliseert de kans dat iemands belangen over het hoofd gezien of verkeerd begrepen worden en dat met iemands belangen geen of onvoldoende rekening gehouden wordt, want volwassenen zijn *zelf* de beste kenners en vertolkers van wat ze zelf wensen en nodig hebben en zijn ook *zelf* de beste pleitvoerders ervoor. Om het verband tussen democratie en gelijk respect en gelijke zorg kort samen te vatten: *regeert iedereen mee, dan telt iedereen mee*.

Nu (in de onderhavige paragraaf) wordt de participatie een bepaalde vorm gegeven: centraal staat het overleg, de gezamenlijke bezinning. Waarom? Wat maakt de overleg-democratie beter dan andere democratie-varianten? Het antwoord ligt voor de hand: haar streven naar bezonnenheid.

De verstandigste en rechtvaardigste beslissingen zijn bezonnen beslissingen. Dat geldt natuurlijk ook voor politieke beslissingen. Om tot bezonnen politieke beslissingen te komen moet men zich in de besluitvorming richten naar enerzijds *weloverwogen* visies en wensen en anderzijds *waargemaakte* kennis. De ideale manier zowel om visies en wensen te overwegen en te heroverwegen als om kennis te toetsen en te verbeteren is *gezamenlijke* bezinning direct voorafgaand aan en gericht op gezamenlijke besluitvorming. Een toelichting is hier op haar plaats.

a *Heroverwegen en herzien van visies en belangen*

Omdat mensen altijd hun kennis kunnen verbeteren en omdat ze veranderlijk zijn in hun oordelen, vinden en willen, zijn hun belangen —hun 'wants' en 'needs'— en wat ze van belang vinden of belangrijk vinden (kortom: hun visies) herzienbaar (zie 4.1, 4.2 en 5.1). De democratie doet zichzelf en haar burgers tekort als ze *alleen* van de burgers verwacht dat ze hun visies en belangen kenbaar maken (α) en erop toe zien dat er voldoende rekening mee gehouden wordt (β), en *niet* van hen verwacht en verlangt dat ze hun visies en belangen heroverwegen en even-

tueel herzien *lopende* de politieke participatie, nadat ze kennis hebben kunnen nemen van wat de anderen vinden van deze visies en belangen, nadat ze kennis hebben kunnen nemen van de visies en belangen van de anderen, nadat ze hun kennis van allerlei (andere) relevante zaken hebben kunnen verbeteren, nadat ze hun oordelen, interpretaties en verwachtingen hebben kunnen vergelijken met die van anderen, nadat ze hebben kunnen ondervinden hoe houdbaar hun visies en hoe verdedigbaar hun belangen zijn in discussie met anderen, enzovoorts.

Visies en belangen zijn geen statische en louter 'monologisch' te ontdekken grootheden. Wat buiten of voorafgaand aan de politieke praktijk waar, belangrijk, nodig of wenselijk lijkt (bijvoorbeeld), kan tijdens de politieke praktijk bij kennismaking met wat anderen weten, vinden, wensen en nodig hebben, of bij nader inzien, uitgedaagd door kritiek en vragen, ineens of geleidelijk minder waar, minder belangrijk, minder nodig of minder wenselijk lijken.

Nog concreter:

Voorbeeld 1. A meent aanvankelijk dat het oude overdekte zwembad verbouwd moet worden tot parkeergarage. Men moet de auto vlakbij het station kunnen parkeren. Dat scheelt inspanning en tijd, bevordert het gebruik van het openbaar vervoer, enzovoorts. A is hiervan extra overtuigd, omdat hijzelf vaak auto en trein combineert. In de lokale politiek komt iemand met een alternatieve bestemming: geef het oude zwembad aan de moslimgemeenschap in de buurt; de moslims hebben behoefte aan een badhuis. A blijft eerst bij zijn mening en is zelfs wantrouwig: de moslims mogen best in het nieuwe zwembad net als de gewone mensen! Of is het *positieve* discriminatie? Dat zou helemaal te gek zijn. Of is er een verborgen agenda en is dit een poging de parkeergarage tegen te houden om andere redenen? Pas als A hoort dat de moslims een badhuis nodig hebben voor rituele wassingen en hij uit verhalen iets leert over de plaats ervan in de godsdienst en over de plaats van de godsdienst in de cultuur en begrijpt welke culturele en sociale functies een badhuis kan hebben, begint hij te twijfelen: is een parkeergarage op die plek vlakbij het station wel zo noodzakelijk, is het echt zo erg om af en toe wat verder te lopen en soms per fiets naar bus en trein te gaan, is laagdrempelig openbaar vervoer (voor mij of in het algemeen) belangrijker dan gelegenheid voor de praktisering van godsdienstige gewoonten voor culturele minderheden in de buurt? Et cetera.

Voorbeeld 2. A is mordicus tegen porno. Het liefst zou hij alle verkoop, verhuur en uitleen van porno op video, op CD-I, in tijdschriften, in boeken, enzovoorts van overheidswege laten verbieden. Aanvankelijk pleitte hij voor zo'n verbod. Ondertussen is hij bekeerd. In de politieke discussie over de voors en tegens heeft hij (deels door ondervinding) geleerd hoe moeilijk de grenzen te bepalen zijn tussen enerzijds porno en anderzijds sommige vormen en uitingen van kunst en erotiek. Bovendien hebben anderen hem ervan weten te overtuigen welke risico's verbonden zijn aan wetgeving in de sfeer van censuur.

Is de democratie er niet op ingericht dat visies en belangen tijdens en dank zij de politieke participatie kunnen worden heroverwogen en herzien, dan doet ze zichzelf en haar burgers tekort: ze zou de normaliteit, het vermogen en de waarde van de reflexiviteit onderschatten en ze zou zich in haar zorg en respect naar 'suboptimale' belangen en visies richten.

Het komt de politieke besluitvorming ten goede wanneer gezamenlijke bezinning onderdeel wordt van de inclusieve participatie. Gezamenlijke bezinning leidt tot zelf-bezinning, overleg tot zelf-overleg. Wordt de bezinning serieus genomen en wordt er serieus aan deelgenomen, dan mag erop gerekend worden dat de visies en de belangen waaraan de participanten uiteindelijk hechten, *weloverwogen* zijn. De democratie draait optimaal als de besluitvorming zich tenslotte met het oog op respect en zorg voornamelijk naar zulke wel-

overwogen visies en belangen kan richten.

b *Wederzijds toetsen van kennis*

Om tot bezonnen besluiten te komen, moet men zich in de besluitvorming niet alleen richten naar weloverwogen visies en belangen, maar ook naar het beste weten, dat wil zeggen: naar waargemaakte kennis van alle relevante zaken. Hoe zaak-adequater de verdisconteerde kennis is, dus hoe meer deze kennis onthult van de eigen aard van die zaken (zie 4.2), hoe beter de beslissing.

Kennis kan op twee manieren verbeterd en waargemaakt worden: door toetsing aan de zaak en door toetsing aan de kennis van anderen. De laatste, de intersubjectieve toetsing, is hier interessant. Laat ik een paar punten memoreren die in 4.2 naar voren gekomen zijn. Omdat kennis in taal uit te drukken en communiceerbaar is, kunnen mensen hun kennis publiek maken, uitwisselen en overdragen. Ze kunnen onderling kennis geven en kennis nemen. De kennis van de een kan de kennis van de ander aanvullen en corrigeren. Kennis *wederzijds* toetsen is via een omweg kennis toetsen aan de zaak. Het kan een nuttige omweg zijn: de intersubjectieve toetsing raadpleegt idealiter een gevarieerder bewustzijn en een duurzamer en gedifferentieerder overdenken en exploreren dan de subjectieve toetsing rechtstreeks aan de zaak. De voorbeeldige manier om wederzijds kennis te toetsen en te verbeteren is de dialoog: het overleg waarbij de verscheidene betrokkenen hun kennis inbrengen en zich samen beraden. Zo'n beraad is vergelijkbaar met individueel exploreren en overdenken, dus met zelfberaad: in zekere zin is het collectieve reflexiviteit (zie voor dit alles: 4.2 onder 'Toetsen aan de kennis van anderen').

Gezamenlijke bezinning biedt de mogelijkheid om wederzijds kennis te toetsen. Wordt er in de politieke praktijk royaal plaats ingeruimd voor overleg, dan kunnen de participanten zich ervoor inspannen hun eigen en elkaars kennis op peil te brengen (waar te maken, te vernieuwen, te verbeteren, et cetera) en kan de besluitvorming zich tenslotte op het beste weten baseren.

In het streven naar bezonnen regeren is trouwens een extra reden gelegen voor *inclusieve* participatie, een reden naast de redenen die in de vorige paragraaf genoemd zijn. Iedereen (alle volwassenen) bij de besluitvorming betrekken betekent: het aantal reflexief kennende deelnemers aan de gezamenlijke bezinning maximaliseren. Waarom is dit aantrekkelijk? Er is een correlatie tussen —kortom— het aantal participanten en de kwaliteit van de kennis: meer kunnen meer kennen dan minder. Hoe meer mensen in de wederzijdse toetsing van kennis participeren, hoe zaak-adequater de kennis kan worden. Want neemt het aantal deelnemers toe, dan wordt —als ik het zo mag noemen— het 'totale' of 'verzamelde' bewustzijn, overdenken en exploreren waarop de wederzijds getoetste kennis zich baseert, gevarieerder, duurzamer en gedifferentieerder. Meer deelnemers betekent bijvoorbeeld meer inspanningen, invalshoeken, deskundigheden en tijdruimtelijke perspectieven die elkaar aanvullen en corrigeren, en meer confligerende en onverenigbare vooroordelen en vooringenomenheden die elkaar relativeren en zodoende verzwakken. Nogmaals: meer kunnen meer kennen dan minder. Dit geldt overigens natuurlijk uitsluitend indien de wederzijdse toetsing van kennis naar behoren verloopt en behoorlijk *blijft* verlopen *ondanks* de toename van het aantal deelnemers —over regels voor het wederzijds toetsen van kennis (voorwaarden voor de redelijke dialoog) kom ik nog te spreken.

De correlatie tussen het aantal participanten en de kwaliteit van de kennis impliceert, gegeven het eerder aangeduide verband tussen de zaak-adequaatheid van de verdisconteerde kennis en de bezonnenheid van beslissingen, dat men in een politieke praktijk tot betere besluiten in staat is naarmate er meer reflexief kennende mensen deelnemen aan de gezamenlijke bezinning. Vandaar dat de overleg-democratie met haar nadruk op bezonnenheid een extra reden kent voor *inclusieve* participatie.

In de overleg-democratie zijn de voorstellen waaruit in de beslis-fase (β) gekozen mag worden, beperkt. De beperking wordt in een apart procedureel beginsel uitgedrukt: het criterium van gezamenlijke bezinning. Dit criterium kan nu duidelijker geformuleerd worden dan eerder in deze paragraaf:

(γ) (*Verbeterde versie*)

Van de opties waaruit in de beslis-fase (β) gekozen mag worden, moet in de beraadslaag-fase (α) aannemelijk gemaakt zijn dat het *bezonnen* (concept)besluiten zijn, dat wil zeggen: dat ze gebaseerd zijn op *waargemaakte* kennis van de situatie en alle relevante zaken en dat ze gelijk respect en gelijke zorg beogen te realiseren ten aanzien van *weloverwogen* visies en belangen.

Verantwoordelijkheid

Dank zij het extra beginsel, het criterium van gezamenlijke bezinning, voldoet de overleg-democratie qua procedure (nog) beter dan andere democratie-varianten aan de eisen die verantwoordelijkheid aan de regeringsvorm stelt —ieders verantwoordelijkheid en gezamenlijke en onderlinge verantwoordelijkheid. Gegeven hun reflexiviteit zijn mensen normaliter verantwoordelijk voor hun oordelen en hun handelen, evenzeer voor hun doen als voor hun laten. De democratie sec erkent, door iedereen bij de besluitvorming te betrekken, dat ieder medeverantwoordelijk is voor de verhouding tussen de gemeenschap en hemzelf. De overleg-democratie gaat een flinke stap verder en wel in tenminste drie opzichten.

(1) Ten eerste verlangt ze dat men in politiek verband en op collectief niveau zich bekommert om de medemensen, de gemeenschap, de omstandigheden, de omgeving, enzovoorts. Hiermee erkent ze dat iedereen medeverantwoordelijk is voor alles wat men gezamenlijk doet en laat.

(2) Ten tweede verlangt ze dat men elkaar stimuleert en bijstaat in het overwegen en eventueel verbeteren van visies en belangen. Hiermee erkent ze dat men medeverantwoordelijk is voor het oordelen en handelen van anderen alsmede voor hun bezonnenheid (zie 4.3).

(3) Ten derde verlangt ze dat ieder *alles* wat hij inbrengt en waarop hij zich beroept (aan voorstellen, overwegingen, opvattingen, wensen, verwachtingen, kennis, aanspraken, enzovoorts) in de politieke praktijk —in de beraadslaging en de besluitvorming—, kan verantwoorden ten overstaan van de anderen en dat hij alles waarvan in de discussie blijkt dat het niet verdedigd of aannemelijk gemaakt kan worden, herziet, intrekt of terugneemt. Hiermee erkent de overleg-democratie ieders verantwoordelijkheid voor al zijn wensen, weten, vinden, enzovoorts.

Het eerste en het laatste aspect wil ik kort toelichten. Het tweede is zoëven uitgebreid besproken (in de vorige subparagraaf).

(1) De overleg-democratie verlangt van iedereen zorg om medemensen, de gemeenschap, de omstandigheden en de omgeving. Ze maakt het de participanten moeilijk om zich uitsluitend of in de eerste plaats sterk te maken voor de eigen belangen en visies en ze is erop ingericht dat men gezamenlijk ernaar streeft bezonnen te regeren, dus met alles en iedereen rekening te houden. Waar het om gaat bij rekening houden met *iedereen* is al meer dan eens naar voren gekomen: gelijke zorg en gelijk respect. De politieke participanten in de overleg-democratie behoren zich (zo schrijft criterium γ voor) in te zetten voor de `wants' en `needs' en de vrijheden en rechten van iedereen en met het oog op de gelijkheid natuurlijk vooral voor die van de meest behoeftigen, de meest bedreigden en de meest gekortwiekten. Bezonnen regeren betekent echter

niet alleen zorg om de betrokken mensen (om hun autonomie en hun overige belangen), maar ook zorg om al het andere. Rekening houden met *alles* is meer dan geïnformeerd en welberaden rekening houden met iedereen. Het heeft ook iets te maken met respect voor het niet menselijk, maar anderszins waardevolle, en met zorg om wezens en dingen (levend of niet) waarvan de waarde niet een-twee-drie uit te drukken is in menselijke belangen. Rekening houden met alles vraagt mijns inziens zelfs eerbied voor onbegrepen zaken waarvan de waarde moeilijk te bepalen is zolang ze onbegrepen blijven en waarvan de waarde misschien nooit te bepalen zal zijn omdat ze *per se* onbegrijpelijk zijn. Zo kan men in de overleg-democratie zich op de een of andere manier iets gelegen laten liggen aan bijvoorbeeld het welzijn van dieren, de toekomst van culturele diversiteit en het landschappelijk schoon in nauwelijks toegankelijke gebieden.

(3) De overleg-democratie verlangt voorts dat ieder alles wat hij inbrengt en waarop hij zich beroept in de politieke beraadslaging en besluitvorming, kan verantwoorden ten overstaan van de anderen. De bedoeling van overleg en overreding is immers om *redelijke, bezonnen overeenstemming* te bereiken over wat het verstandigst en rechtvaardigst is, overeenstemming op basis van weloverwogen visies en belangen en waargemaakte kennis. Hiermee appelleert de overleg-democratie aan de aansprakelijkheid, met name aan —kortom— de epistemische verantwoordelijkheid: in het overleg zijn epistemische bescheidenheid, openheid en aansprakelijkheid normaal, in de zin van *behoorlijk*; het zijn normen waaraan men elkaar houdt en waarop men elkaar aanspreekt (vgl. 4.2 onder 'Epistemische bescheidenheid, openheid en aansprakelijkheid').

Deelnemen aan de politiek is in de overleg-democratie meer of iets anders dan het kenbaar maken van opvattingen en wensen en het erop toezien dat daar rekening mee gehouden wordt. Wat in de beraadslaging ingebracht wordt als nood, voorkeur, overtuiging, mening, inzicht of verwachting telt niet zonder meer mee in de besluitvorming. Het moet zich waarmaken, als het ware zijn gewicht verdienen. Dat gewicht hangt niet af van het aantal of de status van de mensen die ermee komen of ervoor pleiten, maar van de verdedigbaarheid of aannemelijkheid ervan. Doorslaggevend is of het —laat ik zeggen— argumentatief houdbaar is.

Stel. In het overleg blijkt een meerderheid te menen dat de economische achterstand van allochtonen te wijten is aan de invloed van hun eetgewoonten op hun ijver en dat extra onderwijsinspanning ten behoeve van allochtone kinderen daarom misplaatst is. Aan deze opinie mag in de besluitvorming voorbij worden gegaan, want in de discussie strandt de argumentatie ervoor spoedig op de onaannemelijkheid van de veronderstelde oorzakelijke verbanden.

Wanneer er (zoals in het voorbeeld) sprake is van evidente onzin tegenover evidente waarheden, is het niet moeilijk om onderscheid te maken tussen wat wel en wat geen gewicht toekomt in de besluitvorming en tussen wat wel en geen herziening behoeft. Ingewikkelder wordt het waar de beweringen en aanspraken minder duidelijk of zin of onzin zijn. Dan is er meer discussie nodig evenals een zorgvuldiger vergelijking en toetsing van ingebrachte kennis. Het vraagt ook een gedifferentieerdere argumentatie over en weer en doet een groter beroep op openheid en bescheidenheid.

Hiermee is het meest precaire en kwetsbare aspect van de gezamenlijke bezinning naar voren gehaald. Op dit punt verlangt de overleg-democratie het *uiterste* van de reflexiviteit van haar burgers en van hun verantwoordelijkheid: ondervindt iemand dat zijn bewering of aanspraak argumentatief niet houdbaar is, dan zit er niets anders op dan dat hij die herziet of ervan afziet —althans, in elk geval in het politieke overleg.

Resumé

Kenmerkend voor de democratie is inclusieve participatie in de vorm van gelijke inspraak en gelijke stem. De *overleg*-democratie is een toespitsing van het democratische ideaal. Karakteristiek is gezamenlijke en onderlinge verantwoordelijkheid alsmede het streven naar collectieve bezonnenheid. Het procedurele profiel is scherper. Gelijke inspraak en gelijke stem krijgen een andere functie en context door de centrale plaats van gezamenlijke bezinning.

De bedoeling van gezamenlijke bezinning is om besluitvorming voor te bereiden waarin men zich kan richten naar *weloverwogen* belangen en visies en *waargemaakte* kennis. De overleg-democratie is beter dan andere democratie-varianten, omdat ze streeft naar bezonnen regeren en bezonnen politieke beslissingen de verstandigste en rechtvaardigste zijn. Bovendien beantwoordt de overleg-democratie dank zij de gezamenlijke bezinning beter aan de eisen die de gezamenlijke en onderlinge verantwoordelijkheid stelt aan de regeringsvorm. De overleg-democratie verlangt dat men in politiek verband en op collectief niveau zich bekommert om de ander en het andere, dat men elkaar stimuleert en bijstaat in het overwegen en eventueel verbeteren van visies en belangen, en dat ieder alles wat hij inbrengt en waarop hij zich beroept in de politieke praktijk kan verantwoorden ten overstaan van de anderen.

Eén aspect van de overleg-democratie is onderhand een paar maal ter sprake geweest, maar nog onvoldoende genuanceerd: de regels waaraan het overleg behoort te voldoen. Een ander aspect is tot nog toe onbesproken gebleven: de exclusiviteit van de inclusiviteit. Wie mogen er eigenlijk wel en wie niet meeregeren? En waarom? Beide aspecten —de regels en de deelnemers— zijn lastige kwesties. Ze vormen het onderwerp van paragraaf 5.4.

In de tussenliggende paragraaf (de volgende, 5.3), wordt een schets gegeven van de politiek-filosofische 'omgeving' van de overleg-democratie. Hoe verhouden de overleg-democratie en haar rechtvaardiging zich tot vergelijkbare idealen en suggesties? Deze vergelijking biedt waardevolle aanknopingspunten voor de bespreking van de regels en de deelnemers en loopt derhalve vooruit op paragraaf 5.4.

5.3 Politiek-filosofische situering

Klassieke wortels: Walzer

Dat overreding of overleg even inherent is aan de democratie als inclusieve participatie, 'the rule of reasons' even inherent als 'rule by the people', is een klassieke gedachte. Door Walzer wordt ze aldus samengevat:

»The citizens must govern themselves. 'Democracy' is the name of this government ... Democracy is a way of allocating power and legitimating its use —or better, it is *the political way* of allocating power. Every extrinsic reason is ruled out. What counts is argument among the citizens. Democracy puts a premium on speech, persuasion, rhetorical skill. Ideally, the citizen who makes the most persuasive argument —that is, the argument that actually persuades the largest number of citizens— gets his way. But he can't use force, or pull rank, or distribute money; he must talk about the issues at hand. And all the other citizens must talk, too, or at least have a chance to talk. It is not only the inclusiveness, however, that makes for democratic government. Equally important is what we might call the rule of reasons. Citizens come into the forum with nothing but their arguments. All non-political goods have to be deposited outside: weapons and wallets, titles and degrees« (Walzer, 1983, p. 304).

Een fundamenteel verschil tussen de klassieke idee en de overleg-democratie is dat het gewicht van de aanspraken en de beweringen in de overleg-democratie niet bepaald wordt door het aantal

participanten dat instemt. De wil van de meerderheid maakt niet uit wat waar is en van waarde. Hij is alleen in de beslis-fase doorslaggevend: daar bepaalt de wil van de meerderheid welk voorstel gekozen wordt uit de op *argumentatief houdbaar gebleken* beweringen en aanspraken gebaseerde alternatieven. De argumentatieve houdbaarheid (zelf) is een kwestie van consistentie, waargemaakte kennis, goede redenen, enzovoorts, en niet afhankelijk van de wil van de meerderheid.

De idee van de overleg-democratie mag dan klassieke wortels hebben, ze is geen gemeengoed. Het is niet vanzelfsprekend om bij democratie onmiddellijk te denken aan collectieve bezonnenheid, gezamenlijke en onderlinge verantwoordelijkheid en 'communicatief' samenhandelen. Vandaag aan de dag denkt men bij democratie vaak in de eerste plaats aan noties als vreedzame coëxistentie, wederzijdse indifferentie (tolerantie, 'negatieve' vrijheid), gelijke kansen en eerlijke verdeling van macht, in het verlengde waarvan de democratie het aanzien krijgt van een 'strategische' praktijk.

Beperkte rol: Michelman en Rawls

Soms worden de twee contrasterende democratie-voorstellingen, democratie als 'communicatieve' praktijk en democratie als 'strategische' praktijk, gecombineerd tot één, waarbij dan een scheiding naar competentie-sferen wordt voorgesteld of voorondersteld: de democratie is 'communicatief' (of: behoort het te zijn) waar het gaat om constitutionele kwesties, politieke procedures, grondrechten, en dergelijke, en ze is 'strategisch' (of: mag het zijn) waar het gaat om meer alledaagse zaken. Dit gebeurt bijvoorbeeld in de benadering van Michelman en in die van Rawls.

Michelman wordt besproken en uitvoerig geciteerd door Habermas en Gauthier (Habermas, 1992, pp. 324-348; Gauthier, 1993)⁴. Hij onderscheidt twee soorten democratische politiek: »strategic« (of »liberal«) en »deliberative« (of »republican«⁵). In de 'strategische' politiek bestaat de waarde van participatie in »the handle it gives you on influencing the system so that it will adequately heed and protect your particular, pre-political rights and other interests« (Michelman; gecit. in Habermas, 1992, p. 328). De procedure is navenant: »By contrast with deliberation, strategic interaction aims at coordination rather than cooperation. In the last analysis, it asks people to consider no one's interest but their own. Its medium is bargain, not argument. Its tools of persuasion are not claims and reasons but conditional offers of service and forbearance. ... (A) strategic outcome represents not a collective judgement of reason but a vector sum in a field of forces« (Michelman; gecit. in Habermas, 1992, p. 331; Gauthier, 1993, p. 315).

In de 'deliberatieve' politiek bezinnen de leden van de gemeenschap zich op het gezamenlijke en onderlinge doen en laten: politiek als »Reflexionsform eines sittlichen Lebenszusammenhangs« (aldus Habermas' parafrase; 1992, p. 327). De functie van de 'deliberatieve' politiek is »the creation and provision of a public realm within which a people, together, argue and reason about the right terms of social coexistence ... within which persons can achieve freedom in the sense of self-government by the exercise of reason in public dialogue« (Michelman; gecit. in Habermas, 1992, p. 329). Voorbeeldig voor de vorm van 'deliberatieve' politiek is niet de markt, maar het gesprek. De »dialogic conception« ziet »politics as a process of reason not just of will, of persuasion, not just of power, directed toward agreement regarding a good or just, or at any rate acceptable, way to order those aspects of life that involve people's social relations and social natures« (Michelman; gecit. in Habermas, 1992, p. 332). 'Delibera-

⁴ Wat ik van Michelman weet, is niet meer dan wat er bij Habermas en Gauthier over en van hem te lezen valt.

⁵ Omdat de aanduidingen »liberal« en »republican« gemakkelijk tot misverstaan leiden, laat ik ze verder achterwege.

tieve' politiek vereist van de participanten reflexiviteit: »openness to persuasion by reasons« in discussies over ieders beweringen en aanspraken, inclusief die aangaande de eigen en andermans wensen en belangen (Michelman; gecit. in Habermas, 1992, p. 332). Het getuigt van veel vertrouwen in wat de politieke discussie vermag: deze zou zelfs »die Bedürfnisinterpretationen und Wertorientierungen, damit auch das vorpolitische Selbst- und Weltverständnis selber zum Thema machen und einsichtig verändern können« (aldus de parafrase van Habermas; 1992, p. 333). Michelmans vertrouwen in wat de *reflexiviteit* vermag, houdt ondertussen niet over: zinvolle discussie zou alleen mogelijk zijn tussen mensen die dezelfde culturele achtergrond hebben.

Idealiter is volgens Michelman de democratie weliswaar `deliberatief', maar dit ideaal is alleen te realiseren in een cultureel homogene gemeenschap. Voorwaarde is een gedeelde culturele achtergrond (Habermas, 1992, pp. 339-348). Zulke gemeenschappen worden schaars, maar dit betekent niet het einde van de `deliberatieve' democratie. Ze krijgt een specifieke functie: ze neemt de `hogere' politiek voor haar rekening. In de moderne, plurale samenlevingen is de democratie `deliberatief' (kan en moet ze het zijn) waar het gaat om *constitutionele* kwesties. Wordt zodoende de *structuur* van de politieke praktijk `deliberatief' vastgesteld, dan mag de alledaagse politieke besluitvorming daarbinnen vervolgens `strategisch' verlopen (Gauthier, 1993).

Ook Rawls maakt een scheiding naar competentie-sferen. De democratie behoort `communicatief' te zijn wanneer de »constitutional essentials« en »questions of basic justice« in het geding zijn, bijvoorbeeld »fundamental questions as: who has the right to vote, or what religions are to be tolerated, or who is to be assured fair equality of opportunity, or to hold property« en »the powers of the legislature, executive and the judiciary; the scope of majority rule, and equal basic rights and liberties of citizenship that legislative majorities are to respect« (Rawls, 1993, pp. 214-216, 227-230). Het is aan de »public reason« (in de striktste zin van het woord) om over zulke zaken te besluiten.

Wat ik `collectieve bezinning' noem, heet bij Rawls »public reason« (1993, pp. 212-254) —de analogie is in het ruwe. »Public reason« is in globale zin enerzijds de manier waarop een politieke gemeenschap plannen maakt, prioriteiten stelt en besluiten neemt en anderzijds »the ability to do these things, ... an intellectual and moral power, rooted in the capacities of its human members«; onderwerp is »the good of the public« (ibidem, pp. 212-213). In een *democratie* is het »the reason of equal citizens, who as a collective body, exercise final political and coercive power over one another in enacting laws and in amending their constitution« (ibidem, p. 214). Voor zover de democratie *rechtvaardig* wil zijn, moet de »public reason« aan een aantal voorwaarden voldoen. Volgens Rawls kent de »political conception of justice« naast »principles of justice« namelijk »guidelines of inquiry«, waarzonder de principes niet zouden kunnen worden toegepast. De richtlijnen »specify ways of reasoning and criteria for the kinds of information relevant for political questions«; het zijn »principles of reasoning and rules of evidence« (ibidem, pp. 223-227).

Met het oog op rechtvaardigheid dient de »public inquiry«, de gezamenlijke politieke bezinning, vrij en inderdaad publiek te zijn. Dit verlangt van de participanten onder meer »civility«, wat bij Rawls staat voor: verantwoording van aanspraken, voorkeuren en keuzen, aandacht voor de inbreng van anderen en »fairmindedness in deciding when accommodations to their views should reasonably be made« (ibidem, pp. 217 en 224) —dus: aansprakelijkheid, bescheidenheid en openheid. Het referentiekader van de »reasoned public discussion« is het weten dat burgers kunnen delen: »we are to appeal only to presently accepted general beliefs and forms of reasoning found in common sense, and the methods and conclusions of science when

these are not controversial«; het liefst nog »plain truths now widely accepted, or available, to citizens generally«. Wat bijvoorbeeld niet kan is een beroep op »religious and philosophical doctrines« (ibidem, pp. 224-225).

Regeert de »public reason« (in de striktste zin van het woord: dus democratisch en met het oog op rechtvaardigheid) en wordt besluitvorming afgerond met stemmen, dan geldt geen van beide gangbare opvattingen van wat een stem betekent: »the idea of public reason rejects common views of voting as a private and even personal matter«; de stem is niet de uitdrukking van de eigen »preferences and interests« en evenmin de uitdrukking van eigen pre-politieke waarheden en waarden. Wat de stem uitdrukt is »our opinion as to which of the alternatives best advances the common good« (ibidem, pp. 219-220); waarbij 'the common good' (ook) voor Rawls zoiets is als gelijk respect en gelijke zorg.

Waar de »public reason« (in de striktste zin) regeert, is Rawls' democratie 'communicatief' en is ze op belangrijke punten vergelijkbaar met de overleg-democratie. Evenals Michelman houdt Rawls het erop dat in een plurale gemeenschap alleen de 'hogere' politiek 'communicatief' kan zijn en hoeft te zijn: de »public reason« wordt streng zodra »constitutional essentials« en »questions of basic justice« in het spel zijn. Ondertussen geeft Rawls toe dat *idealiter* de democratie niet alleen bij de behandeling van zulke kardinale kwesties 'communicatief' is, maar bij de behandeling van de *meeste* kwesties: »I grant that it is usually highly desirable to settle political questions by invoking the values of public reason. Yet this may not always be so«. Dat hij in zijn theorie niettemin blijft bij de beperkte competentie, heeft een pragmatische reden: het is gemakkelijker argumentatief te verdedigen (ibidem, p. 215).

Bij zowel Michelman als Rawls is de rol van 'communicatieve' politiek beperkt omdat in de moderne plurale samenlevingen redelijke discussie en redelijke overeenstemming over *andere dan procedurele* zaken moeilijk of zelfs onmogelijk zou zijn vanwege de diepgaande verschillen tussen de achtergronden en perspectieven van de diverse groepen —Michelman neemt dit zelf aan en Rawls neemt aan dat velen het aannemen. De gedachte die daarachter steekt is bekend en wijdverbreid. De verscheidenheid aan waarheden en waarden, geschiedenissen en tradities, levens- en wereldvisies, aspiraties en interpretaties zou de weerspiegeling zijn van afzonderlijke, grotendeels *incommensurabele* clusters van manieren van weten, voelen, willen, doen, vinden en denken. Voor zover ze inderdaad *incommensurabel* zijn, zijn het 'uitvullende' perspectieven die niet in elkaar vertaalbaar zijn en geen gemene maat hebben, waarvan de 'dragers', beter: de *bevangenen* elkaar bijgevolg niet kunnen verstaan of kritiseren, niet met elkaar kunnen overleggen of discussieren, et cetera.

Volgens mij valt het wel wat mee met die 'incommensurabiliteit'. Dit optimisme wordt me ingegeven door wat ik meen te weten van reflexiviteit en kennis, nauwkeuriger: de normaliteit van reflexiviteit, de aard van het menselijke kennen en de betrekkelijkheid-*maar*-verbeterlijkheid van ieders kennis (zie 4.1 en 4.2). In een paar pennestreken wil ik uitleggen waarom 'incommensurabiliteit' eerder uitzondering is dan regel ondanks alle verdeeldheid en onenigheid.

Vanwege hun reflexiviteit is het mensen normaliter altijd gegeven van de dingen en van de anderen te leren. Ook buiten zijn wil en zelfs tegen zijn zin leert een mens van zijn omgeving —zijn zakelijke en menselijke omgeving. Dank zij deze 'openheid' naar de wereld (zakelijke omgeving, situatie, dingen, 'dingen') en naar elkaar is er *nooit* iets dat wederzijds verstaan en kritiseren, redelijke discussie en uiteindelijk redelijke overeenstemming per se in de weg staat tussen wie dan ook, *tenzij* er geen communicatie mogelijk is, zelfs geen rudimentaire communicatie, waarin men elkaar kan ontmoeten en van elkaar kan leren. Zodra twee mensen met elkaar kunnen communiceren, al is de gedeelde 'taal' aanvankelijk ook nog zo beperkt, kan

zich een gemeenschappelijk referentiekader ontspinnen, hoe onoverbrugbaar de kloof misschien ook is tussen de referentiekaders die de twee afzonderlijk van elkaar reeds met anderen delen. Het nieuwe referentiekader komt voort uit (a) de woorden en/of gebaren die de twee uitwisselen, (b) de (rest van de) omgeving en situatie waarin ze beiden verkeren, waarvan ze zich beiden reflexief bewust kunnen zijn en waarnaar ze beiden kunnen verwijzen, en met name (c) de complexe wisselwerking tussen de woorden en gebaren, de omgeving en situatie en beider reflexief bewustzijn. Welnu, waar zich een gedeeld referentiekader *kan* ontspinnen, is 'incommensurabiliteit' een misvatting —of een excuus. En waar zou dat niet kunnen? Het is ook of juist in moderne samenlevingen onwaarschijnlijk dat mensen van uiteenlopende komaf met elkaar in aanraking komen zonder dat ze in staat zijn een 'taal' te vinden waarin ze elkaar kunnen ontmoeten en van elkaar kunnen leren.

Gegeven de normaliteit van reflexiviteit en de aard van het menselijke kennen, hoeft de pluraliteit van een samenleving geen beletsel te vormen voor redelijke discussie en redelijke overeenstemming en is er geen reden om de rol van de 'communicatieve' politiek te beperken tot beslissingen over procedurele kwesties. Michelman onderschat de menselijke reflexiviteit en hij is een onder velen. En het is *hun* mogelijke oppositie tegen de overleg-democratie die Rawls in zijn theorie tegemoet komt —te ver tegemoet komt, want ze is onterecht. Een filosoof die meer vertrouwen heeft in de reflexiviteit en minder genade met wie dat niet hebben, is Habermas.

'Deliberative Politik': Habermas

Habermas leidt uit zijn »Diskurstheorie« een ideale democratische »Prozedur für Beratung und Beschlußfassung« af, een procedure die het mogelijk maakt dat »unter Bedingungen eines problembezogenen Informationszuflusses und sachgerechter Informationsverarbeitung vernünftige bzw. faire Ergebnisse erzielt werden« (Habermas, 1992, pp. 359-360). Wat Habermas voor ogen heeft, is van ongeveer dezelfde strekking als de overleg-democratie: beraadslaging en besluitvorming zich richtend naar waargemaakte kennis met het oog op verstandige en rechtvaardige uitkomsten. Habermas noemt het »deliberative Politik«; het vormt »das Kernstück des demokratischen Prozesses« (ibidem).

Het is niet aan mij en bovendien hier niet nodig om uitgebreid in te gaan op Habermas' *Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (de ondertitel van zijn *Faktizität und Geltung*, 1992). Laat ik ermee volstaan enkele punten eruit naar voren te halen. Twee bewaar ik voor later: Habermas' verweer tegen de bezwaren dat de 'deliberative Politik' (1) niet neutraal zou zijn en (2) de grens tussen de publieke en de private sfeer niet zou eerbiedigen⁶.

De beschrijving van de regels waaraan de politieke beraadslaging behoort te voldoen, laat Habermas over aan Cohen (1992, pp. 370-371). Hij parafraseert instemmend de voorwaarden van Cohen. En op mijn beurt vat ik met instemming Habermas' parafrase samen.

- (a) De beraadslaging is *redelijk*: de partijen brengen voorstellen in, geven redenen voor hun inbreng en bekritisieren elkaars inbreng; hiertoe wisselen ze kennis en argumenten uit.
- (b) De beraadslaging is *inclusief en publiek*: niemand mag uitgesloten worden; alle betrokkenen (allen die door de besluitvorming 'geraakt' worden) hebben gelijke gelegenheid om te participeren.
- (c) De beraadslaging is *vrij van externe dwangen*: de participanten zijn in het overleg enkel en alleen aan 'communicatieve' voorwaarden en argumentatieregels gebonden.

⁶ Voor het eerste zie verderop in deze paragraaf onder 'Neutraliteit en "common ground": Ackerman, Larmore en Nagel'; voor het tweede zie 5.4 onder 'gezamenlijke zeggenschap over de agenda'.

- (d) De beraadslaging is *vrij van interne dwangen* die afbreuk zouden doen aan de gelijkheid van de participanten: iedereen krijgt gelijke gelegenheid gehoord te worden, onderwerpen ter sprake te brengen, iets in te brengen, voorstellen te doen en kritiek te leveren; het enige dat telt bij het al of niet instemmen met een bewering of aanspraak is het betere argument.
- (e) De beraadslaging beoogt *redelijke overeenstemming*. In principe hoeft er geen einde aan te komen en kan ze altijd voortgezet en elk moment hervat worden. Omdat er nu eenmaal besluiten genomen moeten worden, beslist op een gegeven moment de meerderheid wat het beste is. Wat de meerderheid besluit is *voorlopig het beste*, voorlopig, dat wil zeggen: tot de minderheid de meerderheid ervan overtuigt dat *zij* (de minderheid) gelijk heeft.
- (f) De beraadslaging kan nagenoeg *alles als onderwerp* hebben, althans, alles dat publiek 'geregeld' kan en zou moeten worden, met inbegrip van sommige zaken die men vaak tot de private sfeer rekent. In elk geval dient 'de politiek' zich bezig te houden met ongelijkheidsproblemen die een negatieve (q.e. onrechtvaardige) invloed hebben op de politieke participatie (preciezer: die zo uitwerken dat de zwakste groepen hun participatie-rechten minder gebruiken).
- (g) Tot het onderwerp van de beraadslaging behoren *ook de interpretaties van 'needs' en de voor-politieke houdingen en voorkeuren* (o.a. 'wants'). Dit kan natuurlijk leiden tot verandering in wat men wil en wat men vindt.

De eerste vier voorwaarden (a, b, c en d) gelden voor elk redelijk overleg. Ze doen sterk denken aan »Diskursregeln« die Habermas elders presenteert, bijvoorbeeld die van Alexy (Habermas, 1983, pp. 97-99) waarover ik dadelijk nog kom te spreken. De laatste drie voorwaarden (e, f en g) gelden specifiek voor het politieke overleg. De overleg-regels⁷ zijn *met instemming* weergegeven, omdat ze het hier voorgestane ideaal van de overleg-democratie in belangrijke opzichten bevestigen (vgl. bijv. 5.1 onder 'Gelijkheid: reflexiviteit', 5.2 onder "'Strategisch" versus "deliberatief" of "communicatief"' en 5.2 onder 'Verantwoordelijkheid').

'Deliberative Politik' is volgens Habermas best mogelijk in moderne plurale samenlevingen. De sociale en culturele verdeeldheid doet niets af aan de mogelijkheid van redelijke discussie en overeenstemming (1992, pp. 347 en 371-372), —evenmin trouwens als de complexiteit (ibidem, pp. 367-368). Zodra en zolang mensen met elkaar kunnen spreken, kunnen ze elkaar vinden (bevragen, verbeteren, kritiseren, enzovoorts) in 'Verständigungsorientiertes Handeln'. Derhalve is 'deliberative Politik' nergens onmogelijk. Als er maar taal is: »Was Rechtsgenossen assoziiert, ist letztlich das linguistische Band« (ibidem, p. 372). Habermas bedoelt hier niet dat 'deliberative Politik' vooronderstelt dat men *één taal* spreekt (bijvoorbeeld Frans of Hottentots), maar dat men *elkaar* spreekt. Dit maak ik tenminste op uit de verwijzing naar Walzer die de cruciale rol van het met-elkaar-praten benadrukt: het gaat niet zozeer om een taal, als wel om »the very possibility of speech« (ibidem, noot 25). Ook op dit punt kan ik Habermas' visie onderschrijven —aangenomen dat ik een en ander goed begrijp. Naast de gedeelde 'taligheid' heeft een 'communicatieve' praktijk *in beginsel* niets nodig aan historische, sociale en culturele (et cetera) gemeenschappelijkheid. Waar de gedachte van de 'incommensurabiliteit' werd gerelativeerd (vorige subparagraaf), is het al gezegd: zodra twee mensen met elkaar kunnen communiceren, al is de gedeelde 'taal' aanvankelijk ook nog zo beperkt, kan zich een gemeenschappelijk referentiekader ontspinnen.

'Deliberative Politik' vormt de kern van de democratie. Maar de politieke praktijk is

⁷ In navolging van Habermas spreek ik van 'regels'. Overleg dat volgens deze regels verloopt is *voorbeeldig* overleg. Habermas: »Diskursregeln (sind) ... eine Form der *Darstellung* von stillschweigend vorgenommenen und intuitiv gewußten pragmatischen Voraussetzungen einer ausgezeichneten Redepraxis« (1983, p. 101).

ruimer dan alleen de besluitvorming en de beraadslaging die daaraan direct voorafgaat en die daarop gericht is, aldus Habermas (1992, pp. 372-374). Naast de politieke »Entscheidungsorientierten Beratungen« zijn er de »Informelle Meinungsbildungsprozessen in der Öffentlichkeit« (ibidem, p. 372). De beraadslaging zowel als de besluitvorming in de strikt politieke sfeer is afhankelijk van de maatschappelijke `processen van informele opinievorming': »Die Demokratisch verfaßte Meinungs- und Willensbildung ist auf die Zufuhr von informellen öffentlichen Meinungen angewiesen, die sich idealerweise in Strukturen einer niet-vermachteten politischen Öffentlichkeit bilden« (ibidem, p. 374). In de maatschappelijke discussies wordt het politieke overleg als het ware voorbereid: daar (buiten de strikt politieke sfeer) worden de problemen en conflicten gesignaleerd en wordt de relevante kennis vergaard en verspreid; daar vindt de eerste vergelijking en selectie van voorstellen en oplossingen plaats; daar tasten de verschillende betrokken groepen en instellingen de onderlinge verhoudingen alvast af alsmede de haalbaarheid van voorstellen en de houdbaarheid van redeneringen en beweringen; enzovoorts. Habermas noemt de maatschappelijke opinievorming de »*Entdeckungszusammenhang*« en daartegenover de beraadslaging en besluitvorming in de strikt politieke sfeer de »*Rechtfertigungszusammenhang*« (ibidem, p. 373). Deze aanduidingen geven treffend de onderscheiden functies weer: idealiter bezegelt de politiek de uitkomst van maatschappij-brede bezinning.

Opnieuw kan ik Habermas bijvallen. Op verscheidene plaatsen is hier al het belang van —wat ik noem— `verspreide en permanente discussies' onder de aandacht gebracht: hoe spraakzamer de maatschappij is, hoe beter de democratie werkt (zie bijvoorbeeld 1.2 en 2.3). Maar terwijl Habermas benadrukt dat het informele karakter van de maatschappelijke opinievorming ook betekent dat men het (daar) niet zo nauw hoeft te nemen met de redelijkheid (ibidem, p. 374), is het in mijn ogen zo dat meningsvorming en discussie zich idealiter overal en altijd door de rede laten leiden, anders gezegd: uit zijn op bezonnenheid.

`Diskursethik': Habermas

De `diskurstheoretische' benadering van de democratie waarin de `deliberatieve Politik' een centrale plaats heeft, ligt in het verlengde van Habermas' »Diskursethik« (1983, pp. 53-125). De discursieve ethiek zelf wordt door sommigen al begrepen als in de eerste plaats politieke filosofie (vgl. bijv. Cohen, 1988⁸) en heeft politiek-filosofisch gebezigd inderdaad veel te bieden (vgl. bijv. Benhabib, 1986; 1989).

Bij Habermas is de verwantschap tussen morele oordeelsvorming en democratische besluitvorming bijzonder nauw. Hij gaat ervan uit dat morele oordelen als »normative Geltungsansprüche« een `cognitieve' betekenis hebben en dat rechtvaardiging van morele oordelen (en daarmee: morele oordeelsvorming tenslotte) per se discursief van aard is —`dialogisch', *niet* `monologisch' (Habermas, 1983, p. 78). Verder vooronderstelt hij dat de morele `maat' of `interesse' zoiets is als `iedereen recht doen en weldoen'. Anders dan de cognitivistische en de discursieve aanname wordt *deze* aanname niet uitdrukkelijk genoemd en verantwoord —misschien omdat ze zo vanzelfsprekend is.

Habermas formuleert (uitgaande van deze aannamen) twee grondbeginselen: »*der diskursethische Grundsatz*« (D) en »*der Universalisierungsgrundsatz*« (U). Ze luiden aldus:

- (D) »eine Norm (darf) nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses Einverständnis darüber erzielen

⁸

Dit is Jean Cohen, niet te verwarren met Joshua Cohen (die van de zoëven besproken regels van de politieke beraadslaging) of met Carl Cohen (een filosoof wiens democratie-theorie en opvattingen over politieke participatie-rechten van kinderen nog ter sprake komen) of met Howard Cohen (een woordvoerder van de *Children's Liberation Movement* die ook nog langs komt).

- (bzw. erzielen würden) daß diese norm gilt« (ibidem, p. 76);
- (U) »jede gültige Norm (muß) der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können« (ibidem, pp. 77-76).

`D' is de `diskurstheoretische' voorwaarde of definitie van normatieve geldigheid (vgl. beschrijving van `communicatief' handelen in 5.2 onder "Strategisch" versus "deliberatief" of "communicatief"). Zo komt men tot redelijke morele oordeelsvorming of rechtvaardiging⁹. `U' specificceert de `maat' of `interesse' (dus: iedereen recht doen en weldoen) en verbijzondert zodoende `D'. Volgens `U' zijn in `iedereen recht doen en weldoen' naast `needs' ook *gelijkheid* en *autonomie* begrepen. Anders gezegd: grondbeginsel `U' schrijft voor dat men zich in de discussie waarvan in grondbeginsel `D' sprake is, richt naar het principe van gelijk respect en gelijke zorg¹⁰.

Morele bezinning kan volgens Habermas geen `monologische' aangelegenheid zijn. Morele rechtvaardiging of oordeelsvorming vereist discussie met anderen, namelijk met iedereen die het aangaat, en is dus per se *gezamenlijke* bezinning, een »intersubjectiver Verständigungsprozeß« (ibidem, p. 77). De belangrijkste reden waarom een subjectieve, persoonlijke afweging niet toereikend is —al is men *nog* zo wijs, geïnformeerd en welwillend—, is tweeledig. Enerzijds »kann nur eine aktuelle Teilnahme eines jeden Betroffenen der perspektivisch verzerrten Deutung der jeweils eigenen Interessen durch andere vorbeugen«. In deze zin is »jeder selbst die letzte Instanz für die Beurteilung dessen, was wirklich im eigenen Interesse liegt«. Anderzijds moet de manier waarop iemand zijn belangen interpreteert »der Kritik durch andere zugänglich bleiben«. De waarden in het licht waarvan men belangen interpreteert, zijn veranderlijk en »die Revision von ... Werten (kann) keine Sache sein, über die Einzelne monologisch verfügen« (ibidem, pp. 77-78).

Kortom: het is onmogelijk te bepalen of iets gelijkelijk in het belang is van iedereen en zodoende uit te maken of het moreel goed of juist is, zonder iedereen die het aangaat bij de afweging te betrekken. Alleen *raadplegen* is ook niet voldoende: »es (genügt) nicht, daß sich ein Einzelner überlegt, ob er ... zustimmen könnte ... nicht einmal, daß alle Einzelnen, und zwar jeder für sich, diese Überlegung durchführen, um dann ihre Voten registrieren zu lassen«. Nodig is »eine **reale** Argumentation«, dus »die Durchführung eines realen Diskurses«, en dat is iets wezenlijk anders dan een »monologisch, in der Form einer im Geiste hypothetisch durchgespielten Argumentation« (ibidem, p. 78).

De analogie ligt er duimdik bovenop. Morele oordeelsvorming lijkt sprekend op democratische besluitvorming. Het hoeft al met al geen verbazing te wekken dat de `Diskursethik' van dienst kan zijn in de politieke filosofie. Ze bevestigt in elk geval de overlegdemocratie in belangrijke opzichten: de beoordeling of iets goed of juist is, gebeurt in redelijk

⁹ Mits aan de `Diskursregeln' wordt voldaan (of beter: mits de participanten trachten de discussie daaraan te laten voldoen), bijvoorbeeld: ieder is consistent; niemand liegt; ieder geeft redenen voor aanspraken en beweringen; alleen goede argumenten tellen en de beste argumenten wegen het zwaarst; ieder die kan, mag meepraten; ieder heeft gelijke gelegenheid om te beweren, te kritiseren en wensen te uiten; niemand mag daarin gehinderd worden door gespreks-externe of interne dwangen (Habermas, 1983, 97-99; Habermas' weergave van de regels van Alexy, waarop ik zo terugkom).

¹⁰ De relatie tussen `D' en `U' begrijp ik als een van verbijzondering: `U' specificceert `D'. Dit lijkt me een betere interpretatie dan enerzijds die van Cohen (1988, p. 316) die meent dat `U' op een formeel niveau de inhoud articuleert van de overeenstemming waarop `D' doelt, en anderzijds die van Benhabib (1986, pp. 300 ev.) die meent dat `U' niet deugt en overbodig is.

overleg met iedereen die het aangaat, en 'luistert naar' het principe van gelijk respect en gelijke zorg. Omdat de ethiek (op zich) hier niet ter discussie staat, is niet zozeer de gelijkheid, als wel de *rechtvaardiging* interessant. Zijn er in Habermas' rechtvaardiging van de 'Diskursethik' extra argumenten te vinden voor de overleg-democratie —argumenten die in het voorgaande (5.1 en 5.2) nog niet genoemd zijn?

De tweeledige reden voor het discursieve karakter is plausibel, maar niet extra. In de fundering van de overleg-democratie komt hetzelfde tweetal voor: (1) ieder is door de bank genomen *zelf* degene die het best kan beoordelen wat voor hemzelf van belang is; (2) tot op zekere hoogte zijn belangen veranderlijk en te herzien (zie 5.1 onder 'Gelijke zorg: andere belangen'). Het eerste noopt tot inclusiviteit en het tweede tot discussie. Zou het tweede niet gelden, dan zou collectieve bezinning niet noodzakelijk zijn en zou volstaan kunnen worden met gezamenlijke en eerlijke »*Kompromißbildung*«. Zonder het tweede zou de ratio van inclusieve participatie zijn dat ieder gelijke gelegenheid moet krijgen om eigen belangen kenbaar te maken en te verdedigen en erop toe te zien dat er rekening mee gehouden wordt. De democratie zou een 'strategische' praktijk zijn (vergelijk 5.2 onder 'Bezonnen regeren' en Habermas' kritiek op Tugendhat, 1983, pp. 78-82).

Interessant is Habermas' »transzendentalpragmatische« rechtvaardiging van het grondbeginsel 'U' (ibidem, pp. 97-103). In het kort komt die hierop neer:

'U' wordt »von Voraussetzungen der Argumentation überhaupt impliziert«. Ieder die participeert in een redelijke discussie en die weet dat iets moreel goed of juist is als of voor zover het iedereen recht doet en weldoet, moet de geldigheid van 'U' erkennen, anders zou hij in tegenspraak komen met zichzelf, namelijk in »*performativen Widerspruch*« met zichzelf.

Van een »*performativen Widerspruch*« is sprake »wenn eine Sprechhandlung 'Kp' auf nicht-kontingenten Voraussetzungen beruht, deren propositionaler Gehalt der behaupteten Aussage 'p' widerspricht« (ibidem, p. 90). Een voorbeeld is de uitspraak: 'Ik kan geen "pap" meer zeggen'. Wie dit zegt, komt *door het te zeggen*, in 'performatieve' tegenspraak met zichzelf. Voorwaarde voor het uitspreken ervan is immers dat hij *wel* 'pap' kan zeggen.

Zo komt iemand ook in 'performatieve' tegenspraak met zichzelf als hij deelneemt aan een redelijke discussie en de globale morele aanname onderschrijft (iedereen recht doen en weldoen), maar ontkent dat 'U' geldt. Waarom? Vanwege de 'propositionele' inhoud van de 'Voraussetzungen der Argumentation'. Deze erkent hij impliciet door mee te doen aan de discussie, maar ze verbieden ontkenning van 'U'. Op welke discussie-voorwaarden doelt Habermas? Met name op de 'Diskursregeln'. Aanknopen bij Habermas heeft Alexy deze regels verwoord. Habermas citeert en beaamt Alexy:

- (a) »Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen.«
- (b1) »Jeder darf jede Behauptung problematisieren.«
- (b2) »Jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen.«
- (b3) »Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.«
- (c) »Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine in (a) und (b1,2,3) festgelegten Rechte wahrzunehmen« (ibidem, p. 99).

Habermas neemt niet de moeite om precies te laten zien hoe of waarom de 'propositionele' inhoud van deze regels gecombineerd met de globale morele aanname (iedereen recht doen en weldoen) ontkenning van 'U' verbieden, maar ik neem aan dat hij bedoelt dat a, b en c gelijkheid

en autonomie 'betekenen' en dus tot gelijke zorg en gelijk respect nopen, en wel met betrekking tot iedereen die kan spreken en handelen, dus nagenoeg alle mensen.

Het is moeilijk om met recht en reden staande te houden dat 'U' niet geldt. Wie dat probeert, treedt in discussie en komt zodoende in 'performatieve' tegenspraak met zichzelf. Eigenlijk ontkomt volgens Habermas *niemand* aan erkenning van de geldigheid van 'U'. Immers, iedereen discussieert —of hij wil of niet: we vormen een gemeenschap van redenerende mensen; we delen een »soziokulturelle Lebensform« waarin iedereen »in Zusammenhängen kommunikativen Handelns aufgewachsen ist und darin sein Leben reproduziert« (ibidem, pp. 109-110). De radicale scepticus die blijft weigeren 'U' te erkennen *en* 'performatieve' tegenspraak wil voorkomen, moet afzien van *elke* discussie. Hem rest geen andere weg dan de vlucht in zelfmoord of krankzinnigheid (ibidem). Ondanks dit genadeloze verweer benadrukt Habermas overigens dat hij met de 'transzendentalpragmatische' fundering nog geen »Letztbegründung« van 'U' heeft gegeven (ibidem, pp. 104-108).

Biedt de 'transzendentalpragmatische' fundering iets extra's voor de rechtvaardiging van de overleg-democratie naast de argumenten die in 5.1 en 5.2 genoemd zijn? Ik geloof het niet. Het lijkt meer op een *alternatief* of een *andere wijze van spreken*. De congruentie is evident. In de 'transzendentalpragmatische' fundering vormt de algemeenheid van het 'communicatieve' handelen de uiteindelijke basis: niemand ontkomt eraan en nagenoeg iedereen kan het. In mijn rechtvaardiging vormt de normaliteit van de reflexiviteit de uiteindelijke basis: het is een normaal menselijk kunnen en moeten. Zo vloeien gelijkheid en autonomie alsmede het principe van gelijke zorg en gelijk respect bij Habermas voort uit de algemeenheid van het 'communicatieve' handelen en bij mij uit de normaliteit van de reflexiviteit. En zoals bij Habermas 'communicatief' handelen het substraat is van redelijkheid, zo is bij mij reflexiviteit het substraat van bezonnenheid. Enzovoorts. Duidelijk verschillend zijn de benaderingen qua structuur —althans op het eerste gezicht. Mijn rechtvaardiging is niet 'transzendentalpragmatisch' (in de trant van: wie in discussie treedt, kan X moeilijk ontkennen), maar berust op enkele basale aannamen omtrent kennis en reflexiviteit (in de trant van: wie X ontkent, moet ook die aannamen ontkennen). Bij nader inzien is het verschil echter niet zo duidelijk meer. Habermas' rechtvaardiging berust evenzeer op basale aannamen omtrent kennis en reflexiviteit: ze steken achter de 'Diskursregeln'. Immers: waarom ziet een discussie er idealiter *zo* uit en niet anders? Onvermijdelijk komt Habermas' antwoord uiteindelijk neer op ideeën over kennis en reflexiviteit —waarschijnlijk ideeën die vergelijkbaar zijn met wat in 4.1 en 4.2 te berde is gebracht. Vandaar mijn vermoeden dat de 'transzendentalpragmatische' fundering in Habermas' ethiek hier niets extra's biedt: ze biedt hooguit een alternatieve wijze van spreken.

Bij Habermas is de verwantschap tussen morele oordeelsvorming en democratische besluitvorming bijzonder nauw. Hierin is de ethiek van Habermas niet uniek. Ook in andere ethische theorieën, weerspiegelen noties van morele oordeelsvorming aspecten van het democratische ideaal. Neem bijvoorbeeld de benaderingen van Frankena, Baier, Hare, Rachels en Peters.

Moreel goed of juist is datgene wat in het belang is van allen; waarbij de belangen ('needs', 'wants' en autonomie-belangen) van anderen minstens even zwaar wegen als de eigen belangen en de belangen van alle anderen even zwaar. De morele 'maat' of 'interesse' bestaat derhalve in 'consideration of interests' (*weldoen*) en 'equality' of 'impartiality' (*recht doen*) —samengenomen: gelijke zorg en gelijk respect. Verder is de *redelijkheid* constitutief —zij het niet onderscheidend kenmerkend— voor morele oordeelsvorming. Het moet redelijk zijn in de zin van geïnformeerd (gebaseerd op optimaal gebruik van alle beschikbare informatie), consistent (ook wel: universaliseerbaar) en niet onaanne-

melijk (te beargumenteren en aannemelijk te maken ten overstaan van een 'free, clear-headed, fully informed' publiek)¹¹.

Kortom: morele oordeelsvorming richt zich naar de redelijkheid en het principe van gelijke zorg en gelijk respect. Dit is net zoiets als ideale democratische besluitvorming. Welbeschouwd en zo bekeken zou de overleg-democratie zonder meer *morele politiek* zijn.

Dit brengt me op het concept van moraliteit dat in zulke theorieën domineert. Het komt pregnant naar voren bij Wringer (1981). Hij maakt onderscheid tussen »prudence« en »morality«. »Acting rationally at the level of prudence« betekent dat men rekening houdt met alle relevante zaken en factoren en met de *eigen* belangen. »Acting rationally at the level of morality« betekent dat men ook rekening houdt met de belangen van *anderen* (1981, p. 105). Wat Wringer 'rationeel handelen' noemt, zou ik 'bezonnen handelen' noemen. 'Prudence' is dan in mijn ogen het niveau van *onvoldoende* bezonnenheid. Met een complete categorie relevante zaken wordt immers geen rekening gehouden: bewust worden de belangen van anderen niet meegeteld. 'Morality' is pas het niveau van bezonnenheid. Vandaar dat de overleg-democratie zonder meer *morele politiek* is: ze is immers *bezonnen politiek*.

Een andere conclusie is even interessant, maar hier minder relevant of dringend: moreel oordelen is niets meer of minder dan bezonnen oordelen.

Tot ongeveer dezelfde conclusie (langs een andere weg) komt Meijer (1983). Moreel oordelen is *redelijk* oordelen, aldus Meijer —waarbij haar 'redelijkheid' overeenkomt met mijn 'bezonnenheid' (1983; pp. 135-145). Een reconstructie van haar redenering:

- Moreel oordelen is 'situatief' oordelen, want het heeft per definitie betrekking op een situatie en is alleen adequaat als het optimaal rekening houdt met de relevante kenmerken van die situatie; vandaar het belang van 'genformeerdheid'.
- Het is bovendien consistent: 'gelijke gevallen en situaties gelijk en ongelijke ongelijk benaderen'. Zowel de universaliseerbaarheid als de rechtvaardigheid of onpartijdigheid zijn hierin begrepen.
- Ook weldoen (zorg om de belangen van anderen; 'het goede' voorhebben met de ander) is terug te brengen tot redelijkheid. Op de keper beschouwd is het van tweeën een: weldoen is *of* niet te verenigen met redelijkheid *of* niets anders dan redelijkheid. Preciezer: voor zover weldoen met redelijkheid verenigbaar is, valt het ermee samen. Het is ermee te verenigen voor zover het niet uitgaat van a-historische en onveranderlijke opvattingen van wat goed is, maar voorschrijft er rekening mee te houden dat wat goed is voor iemand (1) situatie-afhankelijk is en (2) niet door anderen bepaald kan worden. Het eerste vooronderstelt: situatief oordelen. Dat is redelijk oordelen. Het tweede vooronderstelt: respect voor personen (hun autonomie). Dat is ook louter een kwestie van redelijkheid. Kortom: het principe van weldoen is naast het redelijkheidsprincipe op z'n best overbodig.

Onze vereenzelviging van moreel oordelen met bezonnen (of redelijk) oordelen is vergelijkbaar met Habermas' idee dat het morele teruggebracht kan worden tot het redelijke. Nog één opmerking tenslotte: als moreel oordelen niks anders is dan bezonnen oordelen is morele opvoeding niks anders dan opvoeding. In 4.4 heb ik hierop ook al gezinspeeld onder 'Positie van het opvoeden'.

Neutraliteit en 'common ground': Ackerman, Larmore en Nagel

¹¹ Een reconstructie gebaseerd op Rachels 1986, p. 11; 1993; Hare 1973; 1981; 1989; 1992; 1993; Frankena, 1973, pp. 43-52, 110-114; Baier, 1965; Peters, 1966, pp. 118-130, 167-173; 1974, pp. 286, 290-293; 1981, p. 49.

In de overleg-democratie zowel als de 'deliberative Politik' van Habermas bestaat politiek idealiter in gezamenlijke beraadslaging gericht op redelijke overeenstemming en is overheids-handelen (beleid, wetgeving, et cetera) legitiem voor zover het berust op de collectief-bezonnen overeenstemming. In de *liberale politieke filosofie* is overheidshandelen legitiem als voor de rechtvaardiging ervan alleen een beroep gedaan hoeft te worden op gedeelde waarheden en waarden, dus als het gefundeerd is op 'common ground'. Hoe verhoudt zich deze 'common ground' in de liberale optiek tot collectieve bezinning?

Volgens de liberale filosoof *Ackerman* is de rol van de publieke dialoog het *ontdekken* van de 'common ground'. Dat is iets heel anders dan wat er in de overleg-democratie en bij Habermas gebeurt: daar ontdekt *en creëert* de dialoog 'common ground'. In Ackermans benadering zijn verschillen van mening over waarden en waarheden (»moral truth«¹²) geen reden om te discussieren, elkaars inbreng te kritiseren en te verbeteren en de eigen beweringen en aanspraken te heroverwegen en eventueel te herzien; integendeel. Zodra blijkt dat men het over een kwestie niet eens is, moet de kwestie van tafel. »The basic idea is very simple. When you and I learn that we disagree about one or another dimension of the moral truth, we should ... simply say *nothing at all* about this disagreement and put the moral ideals that divide us off the conversational agenda of the liberal state« (Ackerman, 1989, p. 16).

Ackerman benadrukt weliswaar het belang van »public dialogue« en bestrijdt de in de liberale traditie populaire gedachte dat de politiek een louter 'strategische' praktijk zou kunnen en moeten zijn (ibidem, pp. 10-11), maar met evenveel nadruk begrenst hij de dialoog. Zijn aangeduide »conversational restraint« (ibidem, p. 16) moet garanderen dat de dialoog benut wordt voor »pragmatically productive purposes: to identify normative premises all political participants find reasonable (or, at least, not unreasonable)« (ibidem, p. 17). Het is dus beslist *niet* de bedoeling dat de premissen ter discussie staan en de participanten iets van elkaar leren en dat zodoende de 'common ground' uitgebreid wordt: de 'common ground' mag alleen *vastgesteld* worden. In eerste instantie is het een »purging operation« (ibidem, p. 20): waarden en waarheden worden net zolang gezeefd tot alleen de gedeelde waarden en waarheden overblijven. In tweede instantie (pas) is het eventueel »creative business«: »the liberal citizenry« leidt »affirmative arguments« af uit de gevonden 'common ground' (ibidem).

Ackermans 'conversational restraint' moet de neutraliteit van de publieke dialoog waarborgen, maar kleedt haar ondertussen uit. Wat blijft er van de agenda over als fundamentele meningsverschillen geen inzet van discussie mogen worden? En wat blijft er van de democratie over als een minimale agenda leidt tot minimale gezamenlijke bezonnenheid en minimale onderlinge verantwoordelijkheid? In elk geval te weinig, denk ik, om op een overleg-democratie te kunnen lijken. De benadering van Ackerman gaat mank op drie punten.

Ten eerste wordt er geen rekening mee gehouden dat mensen gaande en dank zij de publieke dialoog hun waarden en waarheden kunnen heroverwegen, herzien en verbeteren en dat ze kunnen leren van kritiek, vergelijking en discussie (vgl. Habermas, 1992, p. 375). Gedaan wordt alsof de publieke dialoog de 'common ground' alleen kan ontdekken en niet ook kan uitbreiden en creëren. Ackerman miskent de menselijke mogelijkheden, of beter: hij miskent de menselijke verantwoordelijkheden. Hij *verbiedt* het de burgers om in de politieke praktijk meer dan het minimale van elkaar te verwachten en te verlangen. Ackermans neutraliteit is niet bevorderlijk voor bezonnen overheidshandelen, want de besluitvorming wordt niet voorafgegaan door grondige gezamenlijke bezinning en de belangen en visies waarmee men in de besluitvorming rekening heeft te houden, zijn niet zozeer weloverwogen, als wel pre-politiek en particulier.

Ten tweede doet Ackerman alsof zonder enige discussie over waarden en waarheden

¹² Ackerman heeft het over »moral truth«. Hij bedoelt blijkens de tekst opvattingen en oordelen waarvan men overtuigd is en die men belangrijk vindt.

uitgemaakt kan worden wat de verschillen zijn tussen de waarden en waarheden van de een en die van de ander, hoe diep die verschillen gaan, enzovoorts. Hij zet de dingen op hun kop: immers, juist en alleen waar de waarden en waarheden open ter discussie staan, waar men de moeite neemt voor wederzijdse bevraging en verantwoording, kan blijken wat de verschillen precies zijn, wat de verschillen waard zijn, welke overbrugbaar zijn, et cetera (vgl. Habermas, 1992, p. 376; Benhabib, 1989, p. 148).

Ten derde wordt de neutraliteit die Ackerman beoogt, door zijn 'conversational restraint' niet werkelijk gewaarborgd. Blijven fundamentele verschillen van mening onbesproken, dan blijven ook allerlei maatschappelijke en culturele conflicten buiten het bereik van de politieke praktijk en moet de politiek allerlei onrecht en onzin ongeschonden en onaangevochten laten bestaan. Omdat enerzijds (1) op z'n minst *sommigen* ervan overtuigd zullen zijn dat *dit* (verregaande afzijdigheid) onrechtvaardig en onzinnig is, en anderzijds (2) onrecht en onzin over het geheel genomen en per saldo nooit gelijkelijk in het belang zullen zijn van iedereen, is Ackermans neutraliteit allerminst neutraal, noch in dialogisch opzicht (immers, 1) noch in 'strategisch' opzicht (immers, 2). Om deze en dergelijke redenen is in de overleg-democratie de agenda zelf onderwerp van gezamenlijke beraadslaging en besluitvorming. Wat wel en wat niet in politiek verband overlegd mag worden, staat niet bij voorbaat vast, evenmin als wat wel en wat niet tot het bereik van de politieke praktijk gerekend mag of moet worden (vgl. Habermas, 1992, pp. 379-382; Benhabib, 1989, pp. 148-149). Anders dan bij Ackerman komt de neutraliteit van de overleg-democratie niet tot uitdrukking in bescheidenheid van de publieke agenda, maar in de aard van de beraadslaging, in de redelijkheid: er wordt 'zonder aanzien des persoons' gediscussieerd. *Bescheiden* is de overleg-democratie in een ander opzicht: in de besluitvorming wordt er rekening mee gehouden hoe betrekkelijk uitkomsten van bezinning, ook van collectieve bezinning, zijn; dit besef noopt tot bescheiden regeren, bijvoorbeeld zo min mogelijk concentratie van autoriteit.

Ondanks zijn pleidooi voor de publieke dialoog staat Ackerman veraf van het ideaal van de overleg-democratie. Dichterbij komt de optiek van Larmore (1987). De benadering van Larmore is even liberaal als die van Ackerman: overheidshandelen is uitsluitend legitiem indien het neutraal te rechtvaardigen is, dus: gefundeerd is op 'common ground'. Ook Larmore meent dat in publieke dialoog ontdekt moet worden wat de 'common ground' is. Maar anders dan bij Ackerman betekent bij Larmore neutraliteit niet minimalisering van de beraadslaging. De politieke discussie gaat niet alleen over de mogelijke gevolgen van alternatieve beslissingen en de vraag of bepaalde beslissingen wel neutraal gerechtvaardigd kunnen worden: ze dient er ook toe om waarheden en waarden wederzijds te verhelderen en elkaar ervan te overtuigen dat (aspecten van) de eigen waarheden en waarden de beste zijn (1987, p. 47). Van Larmore mogen de overtuigingen dus ter discussie staan in de publieke dialoog. Het enige dat de liberale democratie verbiedt, is dat overheidshandelen gefundeerd wordt op een omstreden (gebleven) particuliere overtuiging (ibidem).

De staat moet neutraal zijn, dat wil zeggen: de staat mag zich in zijn optreden niet exclusief richten naar een bepaalde omstreden particuliere overtuiging (samenstel van waarheden en waarden). Larmore zoekt een karakteristiek liberale, dus een *neutrale* rechtvaardiging van de neutraliteit. Hij vindt die in een »universal norm of rational dialogue« (ibidem, p. 53). Zijn mensen het oneens, maar *moeten* ze wel met elkaar samenleven of samenwerken, dan zit er niets anders voor hen op dan tot overeenstemming te komen. »In the face of disagreement, those who wish to continue the conversation should retreat to neutral ground, in the hope either of resolving the dispute or bypassing it« (ibidem). Wie ondanks onenigheid wil blijven praten —om bijvoorbeeld vechten of scheiden te voorkomen— stemt er logischerwijs mee in dat de

discussianten telkens 'neutral ground' zoeken om vandaaruit de overeenstemming uit te breiden.

Maar waarom zou men willen blijven praten in geval van diepgaande meningsverschillen? Het antwoord van Larmore heeft te maken met —wat ik noem— reflexiviteit en verantwoordelijkheid. »The neutral reason for continuing the conversation ... must lie in the wish to show everyone equal respect« (ibidem, p. 61). Dat persoon A persoon B respecteert, betekent bij Larmore dat A B als gelijke ziet en benadert, als een medemens voor wie (in mijn woorden) reflexiviteit ook een kunnen en moeten is en met wie A in een wederzijdse verantwoordingsverhouding staat (een *morele* verhouding). A handelt jegens B alsof B steeds om redelijke verantwoording kan en mag vragen (ibidem, pp. 62-66). Kortom: de wens om medemensen in deze zin te respecteren brengt ons ertoe om te blijven praten en dit noopt ons tot instemming met de neutraliteits-idee. Met andere woorden: Larmore baseert de neutraliteit uiteindelijk op de normaliteit van reflexiviteit en verantwoordelijkheid.

De vraag of dit een *neutrale* basis is, doet Larmore af met een relativerende opmerking. De rechtvaardiging is *tot op zekere hoogte* neutraal, onderkent Larmore: ze is onverenigbaar met 'inhumane', bijvoorbeeld racistische overtuigingen. Maar geen nood: »Liberals need not have an argument to convince people of this sort, only safe-guards for preventing them from acquiring political power. After all, such people seem little interested in rational argument« (ibidem, p. 66). Kennelijk is de wil om te blijven praten en de wens om de ander te respecteren toch begrensd; niet alleen onder racisten, ook bij Larmore. Dit bevestigt mijn conclusie van zoëven: de optiek van Larmore berust *tenslotte* op de aanname dat reflexiviteit mogelijk en behoorlijk is en niet op neutraliteit of enig ander liberaal principe.

Preciezer en kritischer dan Larmore over de aard van de publieke dialoog is Nagel. Ook volgens Nagel is neutraliteit de cruciale liberale notie. Bij hem heet het »impartiality« (Nagel, 1989; 1991): de enige redenen die in de politieke praktijk gelden, zijn 'onpartijdige' redenen, dus redenen die hun zin en gewicht niet ontleen aan een bepaalde particuliere overtuiging, maar 'objectief' zin en gewicht hebben.

Er bestaat een fundamenteel verschil tussen het private en het publieke, politieke domein (1989, pp. 227-230). Buiten de politiek mag men zonder meer leven naar, zich beroepen op en overtuigd zijn van de eigen waarden en waarheden. Maar in de politiek hebben particuliere overtuigingen een andere status: hier moeten we datgene waarvan we 'thuis' overtuigd en zeker zijn, zien als *betrekkelijk*, even betrekkelijk als de eigen waarden en waarheden van alle anderen met wie we de publieke sfeer delen. Nagel spreekt van »a kind of epistemological division between the private and the public domains« (ibidem, p. 230).

In de publieke dialoog vormen niet A's eigen waarheden en waarden de norm waarnaar de zin en het gewicht van A's redenen worden afgemeten. Normatief is hier »the common ground of justification« (ibidem, 232). Nagel noemt twee eisen waaraan participatie in de politieke discussie dient te voldoen.

(1) »Public justification ... requires, first, preparedness to submit one's reasons to the criticism of others, and to find that the exercise of a common critical rationality and consideration of evidence that can be shared will reveal that one is mistaken« (ibidem). Ik moet de anderen mijn bewijzen en mijn argumenten geven (waarom ik zus weet en zo vind) zodat zij hebben wat ik heb en »can arrive at a judgment on the same basis« (ibidem).

(2) »Public justification requires, second, an expectation that if others who do not share your belief are wrong, there is probably an explanation of their error which is not circular. That is, the explanation should not come down to the mere assertion that they do not believe the truth (what you believe), but should explain their false belief in terms of errors in their evidence, or identifiable errors in drawing conclusions from it, or in argument, judgment, and so forth«

(ibidem). Het is niet nodig dat ik alle informatie heb om daadwerkelijk zo'n verklaring te geven, maar ik moet verwachten dat er een dergelijke verklaring is en dat de gerechtvaardigdheid van mijn 'believen' »would survive a full examination of the reasons behind theirs« (ibidem).

De publieke dialoog heeft in de optiek van Nagel idealiter het karakter van (wat ik noem) collectieve bezinning: het is geen confrontatie tussen particuliere overtuigingen waarbij iedereen het gelijk van (aspecten van) zijn eigen waarheden en waarden probeert uit te dragen of bevestigd te krijgen, maar het is gezamenlijke reflexiviteit, waarbij men er met elkaar tracht achter te komen wat waar en wat van waarde is (gegeven deze omstandigheden, deze verhoudingen, deze belangen, deze problemen, enzovoorts) onder andere door wederzijds kennis te toetsen, elkaars oordelen te wegen en te kritiseren en eigen oordelen te heroverwegen. Volgens Nagel kunnen verreweg de meeste onenigheden op deze manier, dus via gezamenlijke bezinning, in redelijke overeenstemming verkeren of tenminste in *redelijke* onenigheden (ibidem). Redelijke (of bezonnen) onenigheden zijn meningsverschillen die niet samenhangen met onverenigbare particuliere overtuigingen, maar resulteren uit verschillen in het beoordelen van relevante feiten, het afwegen van argumenten, het trekken van conclusies, enzovoorts (ibidem, pp. 234-235).

Het verschil met Ackerman is groot. Bij Ackerman is de 'common ground' de doorsnede van de verschillende particuliere overtuigingen —het samenstel van *die* waarheden en waarden die de diverse participanten gemeenschappelijk hebben— en dient de publieke dialoog ertoe om de 'common ground' te ontdekken. Bij Nagel is de 'common ground' niet zozeer een »submerged agreement on a set of premises«, dus een publiek(-gemeenschappelijk) vinden en weten, als wel een *publieke wijze van rechtvaardigen* (ibidem, p. 232). Neutraliteit noopt in Nagels optiek dan ook niet tot bescheidenheid van de publieke, politieke agenda. Onenigheden over wat waar en wat van waarde is, hoeven niet meteen van tafel: ze kunnen op redelijke wijze bediscussieerd worden en redelijke overeenstemming is geenszins per se uitgesloten. Nagels neutraliteit schrijft niet voor dat bepaalde meningsverschillen en conflicten onbesproken moeten blijven, maar *hoe* ze besproken moeten worden. In dit opzicht staat Nagel veraf van Ackerman en lijkt zijn ideaal op de overleg-democratie.

De 'conversational restraint' van Nagel verlangt niet dat ik mijn controversiële waarheden en waarden thuis laat wanneer ik het politieke domein betreedt, maar dat ik ze *als discutabele* waarheden en waarden inbreng —voor zover ik ze inbreng— en ze 'behandel' alsof ze even betrekkelijk zijn als de waarheden en waarden die anderen inbrengen. Kennelijk heeft Nagel net als Larmore alle vertrouwen in de menselijke reflexiviteit en vindt hij net als Larmore reflexiviteit behalve normaal ook behoorlijk: in de politieke praktijk mag men elkaar eraan houden en elkaar erop aanspreken. Dat deze visie overeenkomt met de kijk op reflexiviteit die een voorname plaats heeft in de rechtvaardiging van de overleg-democratie, is evident. Hoe *liberaal* ze is valt nog te bezien: het is onder liberale filosofen omstreden hoeveel reflexiviteit, of preciezer: hoeveel bezonnenheid we publiekelijk van elkaar mogen verlangen.

Liberalen en bezonnenheid: Benn, Macedo, Young e.a.

Bezonnenheid staat bij liberale politieke filosofen hoog aangeschreven. De manier waarop Nozick erover denkt, verradt misschien waarom. In de inleiding op zijn *The examined life* (1990) schrijft hij: »I do not say with Socrates that the unexamined life is not worth living —that is unnecessarily harsh. However, when we guide our lives by our own pondered thoughts, it then is *our* life that we are living, not someone else's« (1990, p. 15)¹³. Bezonnenheid impliceert bij

¹³ Een kleine correctie. Socrates' uitspraak in de Apologie van Plato waaraan Nozick hier (zonder verwijzing overigens) refereert, wordt vaker aangehaald en ook vaker *onjuist*. Socrates zegt niet dat een 'unexamined life' niet waard is om geleefd te worden, zoals Nozick beweert —en ook Macedo (1991, p. 15) en

Nozick *eigenheid*. Deze gedachte correspondeert met mijn suggestie dat bezonnenheid presteren *eigengerechtig* oordelen en handelen vooronderstelt (zie 4.3 onder 'Bezonnenheid'). Wellicht heeft Nozicks associatie van bezonnenheid met eigenheid te maken met zijn eigendomstheorie. Daarin volgt hij de bekende gedachtengang van Locke: de vrucht van eigen arbeid is eigendom (Nozick, 1974). Staat bezinning voor geestelijke arbeid, dan is (zo geredeneerd) alleen een bezonnen leven echt een eigen leven.

Een vergelijkbare koppeling van bezonnenheid en eigenheid is aan te treffen bij *Benn*. Een 'examined life' is waarachtig een *eigen* leven: alleen als iemand een bezonnen leven leidt, is het »his own handiwork« (Benn, 1976, p. 129). Ook Benn heeft bezonnenheid hoog. Hij maakt een onderscheid dat door politieke filosofen vaker gebezigd wordt: tussen »autarchy« en »autonomy«, waarbij het laatste zoets is als wat bij mij eveneens 'autonomie' heet —zelfregering naar eigen waarheden en waarden— en het eerste zoets is als een minimale of zwakke variant ervan (1976, p. 113; 1986, pp. 155-156). Autonomie is bij Benn de ideale menselijke zijnswijze.

'Autarchie'¹⁴ staat voor »a self-governing condition«, het kenmerk van »a normal chooser« (ibidem, p. 123). Autarchie ontbreekt waar iemand in zijn keuzen gedirigeerd wordt door interne dwangen, bijvoorbeeld neurose, of door externe dwangen, bijvoorbeeld hypnose. Maar autarchie hoeft niet te ontbreken waar iemand in zijn keuzen klakkeloos conventionele regels volgt (dus letterlijk nog 'heteronoom' is): »a competent chooser may still be a slave to convention, choosing by standards he has accepted quite uncritically from his milieu« (Benn, 1976, p. 123). Op *dit* punt onderscheidt autarchie zich van autonomie. Iemand die autonoom is handelt overeenkomstig *eigen* regels (principes, waarden, oordelen, et cetera): »they are *his*, because the outcome of a still-continuing process of criticism and re-evaluation« (ibidem, p. 124). Reflexiviteit is cruciaal: »To be autonomous one must have reasons for acting, and be capable of second thoughts in the light of new reasons ... The autonomous man does not rest on the unexamined if fashionable conventions of his sub-culture ...« (ibidem, p. 126). Eigenheid is het resultaat: zijn we autonoom, dan kunnen we »discover experientially what considerations really matter to us, or, what amounts to the same thing, who we really are« (ibidem, p. 127); »the principles by which the autonomous man governs his life make his decisions consistent and intelligible to him as his own« (ibidem, p. 129).

Nagenoeg hetzelfde onderscheid en dezelfde evaluerende vergelijking maakt *Macedo* (1991, pp. 215-217). Bij hem staat 'autarchie' voor »capable of reflective choice, of formulating, pursuing, and revising goals, projects, and a plan of life« (1991, p. 215). Mensen die autarch zijn, kunnen best »conformists« zijn »or 'slaves' to fashion or to conventions, acting from standards, ideals, and values taken over uncritically from others« (ibidem, p. 216). Een reflexieve en kritische houding ten opzichte van traditie en conventie is niet kenmerkend voor autarchie, *wel* voor autonomie: »Autonomous ... persons ... do not adopt social norms and practices uncritically« (ibidem, p. 251). Autonomie staat vooral ook voor *zelfbezinning*: »reflective self-awareness, active self-control, a willingness to engage in self-criticism, an openness to change« (ibidem). Verder brengt Macedo autonomie in verband met tolerantie, respect en redelijkheid —»reason-giving and reason-demanding« (ibidem, pp. 251-252).

Gutmann (1989, p. 71) en kennelijk bepaalde Engelse vertalingen—, of *onwaardig* is, zoals onder anderen Galston beweert (1989, p. 99). Letterlijk zegt Socrates volgens Plato dat zo'n leven 'niet uit te houden' is, 'niet leefbaar' is 'voor de mens':

»ο_βιωτ_ς_νθρ;π_« (Apologie 38a.5). En dat is toch wat anders.

¹⁴ De aanduiding 'autarch' wordt door Blokland in een bespreking van Benn ten onrechte vertaald met »autark« (Blokland, 1990, p. 81). Blokland maakt kennelijk geen verschil tussen 'autarchie' en 'autarkie'. 'Autarchie' betekent 'onafhankelijk zelfbestuur' —van het Griekse 'autos' (zelf) en 'archein' (heersen). 'Autarkie' betekent ongeveer 'zelf-genoegzaamheid' of 'het in eigen behoefte voorzien' —van het Griekse 'autos' en 'arkein' (sterk genoeg zijn).

Hoewel Macedo in meer dan een opzicht uitdrukkelijk Taylor volgt, legt *Taylor* een ander accent. Hij onderscheidt maten van keuzevrijheid (vrijheid in de zin van capaciteit). Normale of minimale keuzevrijheid is gangbaar onder volwassen mensen. Het is de capaciteit om tussen handelingsmogelijkheden te kiezen op basis van een afweging van verschillende wensen en verlangens. De meeste mensen kunnen ten eerste handelings-alternatieven evalueren op grond van eigen voorkeuren. Waaraan men de voorkeur geeft, hangt af van de ordening van eigen wensen en verlangens. Ten tweede kan men eigen wensen en verlangens *her*-ordenen, dat wil zeggen: bestaande ordeningen ervan overdenken en herzien. Normale of minimale keuzevrijheid veronderstelt dus al de nodige reflexiviteit, maar niet zoveel als ideale of maximale keuzevrijheid. Deze omvat namelijk behalve de capaciteit om verlangens en wensen *af te wegen en te ordenen*, ook de capaciteit om eigen wensen en verlangens te *waarderen en te herwaarderen*. Dit noemt Taylor »strong evaluation« of »qualitative reflection« (1976, pp. 282 en 289). Het staat tegenover de »weak evaluation« van de »simple weigher of alternatives« die »reflective (is) in a minimal sense« (ibidem).

Taylor's »strong evaluator« is in staat zijn wensen en verlangens kritisch te beoordelen: »The simple weigher's reflection is structured by a number of de facto desires, whereas the strong evaluator ascribes a value to those desires« (ibidem, p. 288). Hij kan zich afvragen wat voor mens hij eigenlijk wil zijn en welke verlangens en wensen hij eigenlijk wil hebben. De wensen op *dit* niveau —de wensen aangaande de wensen— noemt *Frankfurt* »second-order desires« (Frankfurt, 1971, p. 6): »Besides wanting and choosing and being moved *to do* this or that, men may also want to have (or not to have) certain desires and motives. They are capable of wanting to be different, in their preferences and purposes, from what they are« (Frankfurt, 1971, p. 7). Dit kunnen veel mensen —en alleen mensen— dank zij hun »capacity for reflective self-evaluation« (ibidem).

Taylor's tegenstelling tussen 'strong evaluation' en 'simple weighing of alternatives' ligt op hetzelfde niveau als de tegenstelling tussen autonomie en autarchie van Benn en Macedo. Analoog aan Taylor's tegenstelling onderscheidt Frankfurt »persons« en »wantons«: de eersten kunnen 'second-order desires' hebben, de laatsten alleen 'first-order desires'. Analoog aan de tegenstelling van Macedo en Benn onderscheidt *Haworth*, tenslotte, »minimal autonomy« en »normal autonomy« (1986, pp. 11-46). Frankfurt, Taylor, Benn, *Haworth* en Macedo vertolken alle vijf, zij het in ietwat verschillende toonaarden, dezelfde tweeledige gedachte: (a) mensen zijn min of meer autonoom en (b) hoe autonomer, hoe beter. Ze zijn ten tonele gevoerd om te illustreren dat men bezonnenheid hoog heeft in liberale kring¹⁵.

Niet iedereen kan zich hierin zonder meer vinden. Vooral met de idealisering van *openheid* hebben sommige liberale filosofen moeite. Wordt eigenheid wel groter naarmate men meer bereid en in staat is om eigen manieren van oordelen en handelen te herzien? In hoeverre is besef van betrekkelijkheid en verbeterlijkheid verenigbaar met eigenheid? Wordt autonomie niet *veeleer* of *ook* gekenmerkt door stabiliteit, standvastigheid, integriteit, continueit of evenwicht? Zulke reserves ten aanzien van bezonnenheid vertoont onder anderen *Young* (1986; eerder genoemd in 5.1 onder 'Nogmaals: kenbaarheid en veranderlijkheid van "wants"').

Young meent dat een opvatting van autonomie als die van Benn te beperkt is of slechts

¹⁵ Twee opmerkingen over de illustratie.

- (1) Het zijn toevallige voorbeelden: ik heb niet systematisch onderzocht hoe in 'de' liberale traditie over bezonnenheid wordt gesproken. Van Frankfurt weet ik trouwens niet of hij zonder meer als liberaal kan worden beschouwd. Zijn visie noem ik omdat er door liberale politieke filosofen vaak naar wordt verwezen.
- (2) Hier wordt volstaan met een uiterst summiere en oppervlakkige aanduiding van (ook nog uit hun context gelichte) voorstellingen en noties van Benn, Macedo, Taylor, Frankfurt en *Haworth*. Bewust geef ik die daarom *zonder commentaar* weer, hoewel er genoeg op aan te merken en bij op te merken is uitgaande van de theorie over reflexiviteit, kennis, enzovoorts in hoofdstuk 4.

één is naast andere deugdelijke opvattingen. In navolging van Bettelheim (1960) wijst Young erop dat autonomie in bepaalde omstandigheden best kan samengaan met »a rigidity of conviction« (Young, 1986, p. 19). Illustratief hiervoor is de dappere en integere houding van Jehova's Getuigen in Duitse gevangenschap in de Tweede Wereldoorlog:

»They had ... an inner strength that derived from their having resolutely determined to abide by standards they had previously followed. ... However dimly we regard the inculcatory processes which led them to internalise the set of values they followed, and however unreasoning their continued adherence to those values may appear to us, in their conduct they clearly made them their own. That they violate the notion of rationality endorsed by philosophers, namely the critical defence of one's principles by reference to relevant evidence, does not license us to consider them as heteronomous. Their resolute efforts to will what they saw as the good, qualify them as autonomous to a significant degree« (1986, pp. 16-17)¹⁶.

Autonomie gedragen door »moral integrity« doet niet onder voor autonomie gedragen door »rational reflection«, aldus Young (1986, pp. 9-10).

Young stelt deze twee varianten *ten onrechte* als evenwaardig voor —ten onrechte, gemeten naar zijn eigen normen. Wie zijn autonoom volgens Youngs *eigen* omschrijving? »Those who themselves determine what they will decide and do, rather than have these dictated to them by circumstances or by others, are autonomous« (1986, p. 8). Young kan moeilijk ontkennen dat iemands keuzen op de keper beschouwd door *anderen* gedictieerd worden wanneer hij kiest op grond van oordelen die hij klakkeloos heeft overgenomen van anderen en waaraan hij *coûte que coûte* vasthoudt. Zo iemand moet toch ook volgens Young minder autonoom zijn dan degene die kiest op grond van oordelen die hijzelf zich gevormd heeft, luisterend naar en overlegend met anderen, toetsend aan zaken, onderzoekend, overdenkend, verbeterend, enzovoorts? Hoeveel sympathie en bewondering standvastigheid en stabiliteit in sommige situaties misschien ook verdienen, voor zover ze bezonnenheid uitsluiten, getuigen ze niet van autonomie.

De optiek van Young doet overigens denken aan bezwaren van Guardini, Huizinga en Langeveld tegen openheid. Zij verdedigden de gedachte dat autonomie of eigenheid eerder met stabiliteit dan met bezonnenheid samenhangt, door de in bezonnenheid begrepen openheid te karikaturiseren. Openheid zou samenvallen met veranderlijkheid, wispelturigheid of grilligheid. Openheid zou »vervluchting van de innerlijke sfeer« (Guardini, 1962, p. 170) betekenen of verlies van innerlijk houvast (Huizinga, 1939; 1945). Het is hierom dat Langeveld »zelfverantwoordelijke zelfbepaling« uitdrukkelijk en stelselmatig in verband brengt met »stabiliteit« en »integriteit« (Langeveld, 1979, o.m. pp. 59-60, 72-73). Al te veel veranderlijkheid kan inderdaad uitdrukking zijn van gebrek aan autonomie. Waar dat het geval is spreekt Finkielkraut beeldend van »leeghoofden« (1989, p. 129): men verliest zich in en laat zich leven door de veelheid en verscheidenheid aan invloeden die de omgeving uitoefent. Maar Finkielkraut waarschuwt tegelijkertijd en

¹⁶ De correlatie tussen een rigide overtuiging en een houding van onbuigzaamheid of onverzettelijkheid wordt wel vaker in verband gebracht met opstandigheid en verzet in omstandigheden die daarom vragen. Zo schreef Dasberg in het dagblad Trouw over de Tweede Wereldoorlog: »(h)et leeuwedeel van de verzetslieden kwam uit het kamp van de communisten en uit het kamp van de calvinisten. Dat wil zeggen dat de opvoeding van de meeste verzetslieden gebaseerd was op een stelsel van strenge waarden, normen en principes en op strikte gehoorzaamheid daaraan ... Die disciplinerende van hun jeugd had ze blijkbaar niet tot meelopers gemaakt, maar tot dwarsliggers tegen het onrecht« (Dasberg, 1993).

terecht voor het andere uiterste: mensen die klakkeloos leven overeenkomstig een voorgegeven overtuiging en zich (laten) opsluiten in een culturele identiteit noemt hij »fanatici« (ibidem). Waar het volgens Finkielkraut `leeghoofden' zowel als `fanatici' aan ontbreekt is nu juist *bezonnenheid*. De Nederlandse vertaling van het schotschrift waarin Finkielkraut zijn bezorgdheid uit over de opmars van `leeghoofden' en `fanatici' draagt de veelzeggende titel »De ondergang van het denken« (1989).

Young maakt geen onderscheid tussen iemand die minder en iemand die meer bezonnen is: wie handelt en zijn leven leidt overeenkomstig een stabiel en samenhangend `plan of life' bewijst autonoom te zijn (1986, p. 8), *ongeacht* hoe hij aan dat `plan' komt. Met deze ruimhartigheid staat hij tegenover strengere liberale auteurs als Macedo en Benn bij wie bezonnenheid het normerende ideaal is. Het opmerkelijke nu is dat dit verschil in waardering van bezonnenheid niet tot uitdrukking komt in een verschil in democratie-opvattingen. In hun idee over wat we publiekelijk van elkaar mogen verlangen, zijn Benn en Macedo even bescheiden als Young. Op dit punt tillen ook *zij* niet zwaar aan bezonnenheid. Om in de politieke praktijk van de democratie te kunnen en te mogen participeren hoeft men niet autonoom in ideale zin te zijn: autarchie is voldoende. Macedo is zich bewust van de paradox: »The status of the ideal of liberal autonomy is ambiguous« (1991, p. 252). Het liberalisme heeft autonomie hoog, »but we still respect the non-autonomous: people have the right to lead lazy, narrow-minded lives ...« (ibidem, p. 253). Ook mensen die autarch zijn »merit the full panoply of civil and political rights« (ibidem, p. 214; vgl. ook pp. 215-216, 227, 250).

Macedo laat de dubbelzinnigheid verder onbesproken, maar dat neemt het probleem niet weg. Oppervlakkig bekeken is er weinig aan de hand. Neem de optiek van *Galston*:

»At the heart of much modern liberal democratic thought is a (sometimes tacit) commitment to the Socratic proposition that an unexamined life is an unworthy life, that individual freedom is incompatible with ways of life guided by unquestioned authority or unswerving faith. As philosophic conclusions these commitments may have much to recommend them ... As a political matter liberal freedom entails the right to live unexamined as well as examined lives ...« (Galston, 1989, pp. 99-100).

Autonomie en bezonnenheid zijn idealen die tot het liberalisme als *levensvisie* (als particulier complex van waarheden en waarden) mogen behoren, maar het zijn geen normen die in de liberale democratie via de politieke praktijk `van overheidswege' aan de burgers mogen worden opgelegd en waarop we elkaar publiekelijk kunnen aanspreken.

Deze nuancering lijkt een uitkomst, maar bij nader inzien lost het onderscheid tussen liberalisme als levensvisie en politiek liberalisme de dubbelzinnigheid niet op. Wat de liberalen betreft mogen anderen (mensen met andere dan liberale waarheden en waarden) in de *private* sfeer autarch zijn en een `unexamined' leven leiden —zoveel is duidelijk. De vraag is echter of —wat de liberalen betreft— anderen ook in hun bijdrage en deelname aan de *politieke praktijk* autarch en `unexamined' mogen zijn. Voor de overleg-democratie is het antwoord bekend (zie 5.2): de gezamenlijke beraadslaging en besluitvorming verlangt autonomie en bezonnenheid van iedereen; er zit niks anders op. Voor de liberale democratie en onder liberaal-democraten is het geen uitgemaakte zaak. Waarom liberalen aarzelen, is gemakkelijk in te zien. Wanneer autonomie en bezonnenheid de politieke praktijk *zelf* normeren (zoals in de overleg-democratie), verliest de politiek dan niet haar neutraliteit en zodoende haar legitimiteit? Is het wel mogelijk privé-autarchie te combineren met publieke autonomie? Anders gezegd: kan men, terwijl men doorgaans en privé autarch en `unexamined' leeft, in de politieke praktijk (ineens) autonoom en

bezonnen participeren? En als dit niet kan, hoe is politiek liberalisme dan te verenigen met levensvisies die, anders dan het liberalisme, niet veel op hebben met autonomie en bezonnenheid?

De in dit hoofdstuk ontwikkelde rechtvaardiging van de overleg-democratie struikelt niet over zulke vragen, omdat aangenomen wordt (na de uiteenzettingen in 4.1-3) dat reflexiviteit normaal is en dat mensen altijd en overal, dus ook in de politieke praktijk van elkaar kunnen en mogen verwachten en verlangen dat men bezonnen handelt en oordeelt, enzovoorts. Voor zover liberale filosofen zich niet (kunnen, willen of mogen) vastleggen op deze of dergelijke aannamen, is de dubbelzinnigheid volgens mij onvermijdelijk.

Zelfs Rawls ontspringt het niet. Hij maakt keurig onderscheid tussen enerzijds liberalisme als »comprehensive (philosophical) doctrine« en anderzijds »political liberalism« (1993). In het politieke liberalisme van Rawls geldt reflexiviteit als normaal (als algemeen-menselijk en behoorlijk). Tekenend hiervoor is de nadruk op redelijkheid, openheid, bescheidenheid, aansprakelijkheid, gelijkheid en zelfs besef van betrekkelijkheid en verbeterlijkheid in de »fundamental idea of the person« (1993, pp. 18-20), de »political conception of the person« (ibidem, pp. 29-35), het autonomie-begrip (ibidem, pp. 72-81) en het idee van »reasonableness« (ibidem, pp. 48-66). Dit politieke liberalisme (inclusief de vooronderstellingen) is geen (beter: niet alleen) onderdeel van het liberalisme als levensvisie, maar maakt deel uit van de »overlapping consensus« (ibidem, pp. 133-172), het complex van waarden en waarheden waarmee *iedereen* kan instemmen, dus de doorsnede van *alle* verschillende 'comprehensive doctrines', de particuliere complexen van waarden en waarheden.

Gelooft Rawls werkelijk dat zijn politieke liberalisme door iedereen en alle particuliere overtuigingen beaamd zal worden? Nee, hij maakt een voorbehoud: de »overlapping consensus« 'dekt' alle »reasonable persons« en »reasonable comprehensive doctrines«. Kenmerkend voor 'reasonableness' is in Rawls' definities (1993, pp. 48-66) inderdaad instemming met de vooronderstellingen van het politieke liberalisme — ik ben er nog niet helemaal uit of Rawls cirkelt of redundant is, maar dit terzijde.

Rawls is optimistisch over de verenigbaarheid van zijn politieke liberalisme met de meeste levensbeschouwelijke en godsdienstige tradities. Ik betwijfel of dat een realistische inschatting is. Houd ik er vervolgens ook nog rekening mee dat talloze mensen niets van godsdienst of levensbeschouwing moeten hebben, dan wordt het wel heel onwaarschijnlijk dat Rawls' benadering de liberale dubbelzinnigheid vermijdt. Politiek liberalisme zou de politieke praktijk normeren terwijl het op gespannen voet staat met waarden en waarheden waarnaar veel burgers leven (of wensen of menen te moeten leven) en ook *mogen* leven van de liberalen. Overigens is Rawls opmerkelijk genoeg tegelijkertijd *pessimistisch* over de plausibiliteit van het politieke liberalisme en zijn vooronderstellingen. Ik kan tenminste geen alternatieve verklaring vinden voor zijn bescheidenheid ten aanzien van het gebruik van de 'public reason' (zie eerder deze paragraaf onder 'Beperkte rol: Michelman en Rawls').

'Deliberative democracy': Gutmann

In *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Goodin & Pettit, 1993) is het hoofdstukje over democratie van de hand van Gutmann. In amper tien bladzijden karakteriseert en vergelijkt zij zes democratie-voorstellen. 'Deliberative democracy' heeft duidelijk haar voorkeur (Gutmann, 1993, pp. 417-418) en dat zal ook geen verbazing wekken na de weergave van haar ideeën over democratische verdeling en normering van pedagogische autoriteit in hoofdstuk 2 (deel 1). De kenschets van de 'deliberative democracy' blijft uiterst globaal¹⁷, maar

¹⁷ Bovendien bevat het slechts enkele verwijzingen. Ze noemt vijf auteurs (vier titels): Hurley, Cohen en Rogers, Walzer en Fishkin. Walzer is eerder in deze paragraaf genoemd: hij heeft op treffende wijze de

de overleg-democratie behoort onmiskenbaar tot deze categorie democratie-voorstellen.

In de 'deliberative democracy' is de ratio van collectieve zelfregering dat hiermee enerzijds *uitdrukking* gegeven wordt aan ieders autonomie en anderzijds *bijgedragen* wordt aan ieders autonomie. Gutmann verstaat daarbij onder autonomie: »the willingness and the ability of persons to shape their lives through rational deliberation« (ibidem, p. 417). Aan het ideaal van de autonome persoon beantwoordt naast de inclusiviteit ook het 'deliberatieve' karakter van de 'deliberative democracy'. De politieke praktijk is idealiter niet een arena waarin iedereen voor zijn eigen »predetermined interests« (ibidem) vecht, maar een forum waarin men elkaar tracht te beïnvloeden »through the publicly valued use of reasoned argument, evidence, evaluation and persuasion that enlists reasons in its cause« (ibidem). Overreding is de meest legitieme vorm van politieke macht, want het is »the most consistent with respecting the autonomy of persons, their capacity for self-government« (ibidem). Gutmanns autonomie-begrip valt niet geheel samen met het mijne —met name het wils-aspect ontbreekt bij mij— (zie 4.2), maar ook voor de overleg-democratie geldt zo'n verband tussen enerzijds inclusieve participatie en beraad en anderzijds autonomie. De overleg-democratie maximaliseert ieders autonomie: ze biedt de gelegenheid om zichzelf te regeren overeenkomstig eigen waarheden en waarden en ze bevordert de bekwaamheid hiertoe (zie 4.2 onder 'Autonomie', 5.1 onder 'Gelijk respect: autonomie' en 5.2 onder 'Bezonnen regeren').

Elders doet Gutmann uit de doeken hoe het overleg in de 'deliberative democracy' eruit moet zien. In een artikel over de vraag wat men in de democratie met onenigheid aan moet, gaat Gutmann —samen met Thompson— (Gutmann & Thompson, 1990) uitdrukkelijk in op de samenhang tussen democratie en reflexiviteit, uitdrukkelijker dan waar ze haar ideeën over opvoeding en onderwijs uiteenzet (Gutmann, 1987; 1989). Een »prerequisite of democratic deliberation«, zo heet het hier, is »mutual respect« (Gutmann & Thompson, 1990, p. 65), ook in haar voorstel aangaande pedagogische autoriteit een belangrijke democratische 'deugd' (zie hoofdstuk 2). Het houdt onder meer in »a disposition toward openness«: »We should be seeking a balance between holding firm convictions and being prepared to change them if we encounter objections that on reflection we cannot answer« (ibidem, p. 80). Wanneer in een discussie overtuigingen tegenover elkaar staan, wat voor soort argumenten moeten dan serieus genomen worden in het oordeel over wat nog wel en wat niet meer verdedigbaar is? Gutmann en Thompson formuleren drie eisen: een *moreel* argument moet voldoen aan het onpartijdigheids-criterium (»must presuppose a disinterested perspective«); van een argument dat *empirisch* of *logisch* pretendeert te zijn, moet het empirische bewijs of de logische afleiding 'controleerbaar' zijn (»open to challenge by general accepted methods of inquiry«); *geen* argument mag volstrekt onaannemelijk (»radically implausible«) zijn (ibidem, p. 71). In een recente publikatie legt Gutmann nogmaals uit wat 'mutual respect' inhoudt. Daar herhaalt ze ook de kenmerken van serieus te nemen argumenten, zij het in iets andere bewoordingen (Gutmann, 1992, pp. 21-24).

Net als anderen stelt Gutmann strenge eisen aan de democratische discussie en daarmee

klassieke notie van democratie samengevat (zie 'Klassieke wortels: Walzer'). Deze Cohen is de Cohen van de overleg-regels die Habermas' instemming hebben (zie "Deliberative Politik": Habermas').

Was Gutmann iets minder bescheiden geweest, dan had ze ook naar eigen werk kunnen verwijzen. Het politieke ideaal dat in verscheidene publikaties van haar wordt voorondersteld, beschreven, gerechtvaardigd, enzovoorts, is de 'deliberative democracy' (vgl. Gutmann, 1987, 1989; 1992; Gutmann & Thompson, 1990).

Misschien heeft het geringe aantal verwijzingen te maken met de korte geschiedenis van de herleving van de 'deliberative democracy'. Dat het inderdaad een recente herleving is, suggereert ook Estlund in een noot bij een artikel over de betekenis en interpretatie van stemmen ('votes'): »Since the argument of this paper was originally composed there has emerged a small literature on ... 'deliberational' models of democracy« (Estlund, 1990, p. 408).

aan de participanten: ze moeten (kortom) de eigen inzichten en opvattingen ter discussie stellen, eigen en andermans argumenten op hun waarde schatten en zich de beste argumenten aantrekken. Gutmanns regels komen ongeveer overeen met die van Habermas en Nagel en haar 'mutual respect' is ongeveer hetzelfde als wat bij Rawls 'civility' heet. Ook in dit opzicht correspondeert Gutmanns 'deliberative democracy' met —wat ik noem— de overleg-democratie.

Van de vijf *politieke*¹⁸ democratie-voorstellingen die ze vergelijkt in *A Companion to Contemporary Political Philosophy* neemt Gutmann er een niet serieus: »Schumpeterian democracy«. Het is een al te minimale en procedurele en bovendien descriptieve voorstelling die de democratie begrijpt als besluitvormingsproces waarin individuen de beslissingsmacht in handen krijgen »by means of a competitive struggle for people's vote« (Gutmann, 1993, p. 412). Zo blijven er drie serieuze concurrenten over naast 'deliberative democracy': 'populist democracy', 'liberal democracy' en 'participatory democracy'. Het voordeel van 'deliberative democracy' is volgens Gutmann dat het de sterkste kanten van de drie alternatieven combineert in één model: nadruk op

- (1) politieke gelijkheid zoals in 'populist democracy',
- (2) persoonlijke vrijheid zoals in 'liberal democracy' en
- (3) zinvolle, intensieve en extensieve participatie zoals in 'participatory democracy'.

De belangrijkste reden waarom 'deliberative democracy' een prae heeft, of beter: superieur is, blijft niettemin ook in de optiek van Gutmann —als ik het goed lees— het streven naar bezonnenheid in combinatie met de erkenning van en het beroep op onderlinge en gezamenlijke verantwoordelijkheid (ibidem, pp. 417-418; zie ook 5.2 onder 'Bezonnen regeren' en 'Verantwoordelijkheid').

Resumé

In deze paragraaf is de overleg-democratie politiek-filosofisch globaal gesitueerd. De overleg-democratie en haar rechtvaardiging zijn vergeleken met verwante idealen en suggesties. Alleen een paar hoofdpunten en hoofdlijnen wil ik hier kort herhalen.

Ook in de klassieke idee van democratie staat naast inclusieve participatie overreding en overleg centraal. Verschil met de overleg-democratie is dat in de klassieke idee de opinie of de wil van de meerderheid bepaalt wat waar is en van waarde. In de overleg-democratie beslist de opinie of de wil van de meerderheid alleen welk voorstel gekozen wordt uit de alternatieven waarvan tijdens de beraadslaging gebleken is dat ze gebaseerd zijn op argumentatief houdbare beweringen en aanspraken.

Soms worden twee soorten democratische politiek onderscheiden en krijgt elke soort haar eigen werkterrein. Voor de meer alledaagse kwesties mag de democratie een 'strategische' praktijk zijn; 'communicatief' moet ze zijn voor de fundamentele kwesties of de hogere politiek (met name grondwettelijke en grondrechtelijke zaken). Ter illustratie zijn Michelman en Rawls naar voren gehaald. De rol van 'deliberatieve' politiek is bij beiden beperkt omdat in plurale samenlevingen redelijke discussie en overeenstemming niet of nauwelijks mogelijk zouden zijn. Deze onderstelling deugt niet, zo is uitgelegd. Gegeven de normaliteit van reflexiviteit en de aard van het menselijke kennen hoeft diepgaande sociaal-culturele verdeeldheid geen beletsel te vormen voor redelijk overleg.

Zoals in de overleg-democratie overheidshandelen legitiem is voor zover het berust op collectief-bezonnen overeenstemming, is het in de liberale politieke filosofie legitiem als voor de

¹⁸ »Social democracy« (Gutmann, 1993, p. 416) is strikt genomen niet een politieke democratie-voorstelling: het past liberaal-democratische principes toe buiten het politieke domein (in strikte zin), bijvoorbeeld in gezinsverhoudingen en arbeidsorganisaties.

rechtvaardiging ervan alleen een beroep gedaan hoeft te worden op 'common ground' (gedeelde waarheden en waarden). Hoe verhoudt zich deze 'common ground' tot collectief-bezonnen overeenstemming? Bij Ackerman is het iets totaal anders: 'common ground' staat voor de enigheid die er is onafhankelijk van de publieke dialoog; in de dialoog wordt de (on)enigheid ontdekt en alleen ontdekt. Bij Larmore komt de 'common ground' in de buurt van collectief-bezonnen overeenstemming: de publieke dialoog ontdekt niet alleen, maar creëert ook 'common ground'. Tussen de optiek van Larmore en die van Nagel verspringt het perspectief. Bij Nagel *normeert* de 'common ground' de bezinning: hij noemt het 'common ground of justification'. Het geeft aan waaraan beweringen en aanspraken behoren te voldoen, willen ze kunnen meetellen in de publieke dialoog. Van de besproken liberale benaderingen komt die van Nagel in meer dan één opzicht het dichtst bij het ideaal van de overleg-democratie.

Volgens Larmore en Nagel mag men in de politieke praktijk bezonnenheid van elkaar verlangen. Deze optiek behoort niet tot het liberale gemeengoed. Onder liberalen is het geen uitgemaakte zaak hoeveel bezonnenheid *politiek behoorlijk* is. Men heeft autonomie en bezonnenheid hoog, maar vraagt zich af of zulke idealen de politieke praktijk mogen normeren. Op dit punt is het liberalisme dubbelzinnig. Iedereen mag leven naar eigen goeddunken, eventueel onbezonnen, maar om voor iedereen die vrijheid veilig te stellen mag in de politieke praktijk niet alles mogen. Een *liberaal* genormeerde politieke praktijk lijkt echter onverenigbaar met zowel de neutraliteit van het publieke domein als de vrijheid buiten het publieke domein. De rechtvaardiging van de overleg-democratie heeft geen last van deze dubbelzinnigheid, omdat daarin niet een of ander vrijheids- of tolerantie-ideaal het uitgangspunt vormt, maar de normaliteit van reflexiviteit.

De 'deliberative Politik' van Habermas en de 'deliberative democracy' van Cohen (zie bij de bespreking van Habermas) en Gutmann zijn opvattingen of voorstellingen van democratie die in allerlei opzichten analoog zijn aan de overleg-democratie. Verhoudingsgewijs uitgebreid is ingegaan op de benadering van Habermas: de verwantschap is groot zowel wat de beschrijving van een en ander als wat de rechtvaardiging betreft.

Opnieuw zijn de regels van de ideale democratische beraadslaging verscheidene keren ter sprake geweest. De opvattingen hierover van verschillende auteurs (Rawls, Cohen, Habermas, Nagel en Gutmann) ontlopen elkaar niet veel. De volgende paragraaf begint met een poging de regels te formuleren in termen van en in het verlengde van wat hier eerder uitgelegd en betoogd is (in hoofdstuk 4). Daarna wordt nog een aantal andere kenmerken van het democratische overleg besproken, onder andere de status van de uitkomsten en de controle over de agenda. Tenslotte komt eindelijk de vraag aan de beurt die nog steeds onbesproken is gebleven. Wie zijn de deelnemers? Hoe inclusief is de overleg-democratie?

5.4 Regels en deelnemers

Aansprakelijkheid, bescheidenheid en openheid

De bedoeling van de gezamenlijke beraadslaging in de overleg-democratie is te komen tot bezonnen overeenstemming over wat het verstandigst en rechtvaardigst is. Hiertoe bezint men zich in het overleg op visies, belangen en kennis en richt men zich gaandeweg meer en meer naar weloverwogen visies en belangen en waargemaakte kennis. Daarom zijn in de politieke beraadslaging aansprakelijkheid, bescheidenheid en openheid normaal (dus behoorlijk): het zijn normen waaraan de participanten elkaar houden en waarop ze elkaar aanspreken (vgl. 4.3 onder 'Verantwoordelijkheid' en 4.2 onder 'Epistemische bescheidenheid, openheid en aansprakelijk-

heid').

De normen van aansprakelijkheid, bescheidenheid en openheid impliceren een aantal overleg-regels. Het overleg is beter naarmate de participanten meer hun best doen om zich aan deze regels te houden. Er zijn twee regels te onderscheiden, hoewel ze misschien beter begrepen kunnen worden als twee (of: twee maal twee) dimensies van een en dezelfde regel.

- (1a) De participanten *verantwoorden* hun beweringen en aanspraken. Ze geven redenen en zo nodig redenen voor redenen, enzovoorts. Van de kennis waarop zij zich beroepen (zelfkennis, kennis van anderen en kennis van zaken) leggen ze desgevraagd uit hoe ze eraan komen, wat voor ervaringen, exploraties, interpretaties en overdenkingen eraan voorafgegaan zijn, inclusief wat men van anderen geleerd heeft.
- (1b) De participanten *vragen* elkaar om verantwoording van beweringen en aanspraken en men vraagt zo nodig *door*.
- (2a) De participanten stellen hun beweringen en aanspraken *ter discussie* en geven ze *voor beter*. Anderen worden uitgenodigd tot kritiek en suggesties voor verbetering (aanvulling, revisie en correctie). Voor zover nodig herziet men zijn beweringen en aanspraken. De participanten staan open voor elkaar, niet alleen voor kritiek en suggesties met betrekking tot de eigen inbreng, maar ook voor elkaars (overige) beweringen en aanspraken. Men leert van elkaar en luistert naar elkaar.
- (2b) De participanten nemen serieus kennis van elkaars inbreng en kritiseren en verbeteren elkaars beweringen en aanspraken.

Naast deze twee regels gelden twee aannamen: in het overleg is iedereen gelijk en vrij. Deze aannamen zijn net als de regels inherent aan de functie van het overleg: het streven naar bezonnenheid.

- (3) De participanten zijn in het overleg *gelijk*.

Iedereen heeft evenveel gelegenheid om beweringen en aanspraken in te brengen (iets te vertellen, te reageren op iemand anders, kritiek te leveren, vragen te stellen, om verantwoording te vragen, voorstellen te doen, onderwerpen ter sprake te brengen, zijn kennis aan te dragen, twijfels te uiten, enzovoorts) en het gewicht van de inbreng hangt uitsluitend af van de argumentatieve houdbaarheid van de beweringen en aanspraken. Het enige dat telt in het overleg is de kwaliteit van de argumenten. Wat er beslist *niet* toe doet, is *wie* het inbrengt of enige kwaliteit van de degene die het inbrengt.

- (4) De participanten zijn in het overleg *vrij*.

De enige regels waaraan men gebonden is, zijn de normen die inherent zijn aan de gezamenlijke bezinning. Andere regels dan die welke voorondersteld worden door het oogmerk van het overleg zelf (komen tot bezonnen overeenstemming), gelden niet.

Deze onderscheiding of formulering van twee (dubbele) regels en twee aannamen is in voorgaande paragrafen voorbereid¹⁹ en is vergelijkbaar met suggesties en principes van anderen²⁰.

De overleg-regels gelden in de eerste plaats voor de besluitvormingsvoorbereidende be-raadslaging in de politieke praktijk. Maar ze vormen tevens de maat waaraan de kwaliteit van de minder formele discussies afgemeten kunnen worden. Want ook de permanente en verspreide maatschappelijke discussies of —bij Habermas— de `informelle Meinungsbildungsprozessen in

¹⁹ Vgl. bijv. 5.1 onder `Gelijkheid: reflexiviteit', 5.2 onder `Strategisch' versus "deliberatief" of "communicatief", `Bezonnen regeren' en `Verantwoordelijkheid' en 5.3 op diverse plaatsen.

²⁰ Vgl. bijv. Benhabib, 1986, pp. 284-285; Cohen, 1988, p. 316; Cohen, 1989, pp. 22-23; Gutmann & Thompson, 1990; Gutmann, 1992, pp. 21-24; Gutmann, 1993, p. 417; Habermas, 1983, pp. 97-99; Habermas, 1992, pp. 370-371; Nagel, 1989, p. 232; Rawls, 1993, pp. 217 en 223-227.

der Öffentlichkeit' zijn voorbeeldig voor zover men de normen van aansprakelijkheid, bescheidenheid en openheid serieus neemt.

Bezonnen verschil van mening en bescheiden politiek

Het oogmerk van de gezamenlijke bezinning is bezonnen overeenstemming. In de praktijk moet men meestal genoeg nemen met *bezonnen verschil van mening*. Ik noem het zo naar analogie van Rawls' »reasonable disagreement« (Rawls, 1993, p. 55). Van bezonnen verschil van mening is sprake als de participanten in het overleg het erover eens zijn dat twee of meer verschillende opvattingen over wat het meest verstandig en rechtvaardig is, even plausibel zijn, dat wil zeggen dat er noch op het niveau van de (aangedragen en ontwikkelde) argumentatie noch op het niveau van de (aangedragen en wederzijds verbeterde) kennis evidente en doorslaggevende redenen te vinden zijn die een van de opvattingen uittillen boven de andere. Vandaar dat de besluitvorming (ook) in de overleg-democratie gewoonlijk uitmondt in stemming: de participanten mogen kiezen voor een van de bezonnen, plausibele alternatieven. Met het oog hierop is het extra procedurele criterium opgenomen (zie 5.2):

(γ) van de opties waaruit in de beslis-fase (β) gekozen mag worden, moet in de beraadslaag-fase (α) aannemelijk gemaakt zijn dat het *bezonnen* (concept-)besluiten zijn, dat wil zeggen: dat ze gebaseerd zijn op *waargemaakte* kennis van de situatie en alle relevante zaken en dat ze gelijk respect en gelijke zorg beogen te realiseren ten aanzien van *weloverwogen* visies en belangen. Uiteindelijk beslist dus het aantal stemmen —bij gebrek aan een zinvoller of betere maat.

De notie van bezonnen verschil van mening is belangrijk, want zelfs de beste bedoelingen en de grootste inspanning garanderen nog niet dat bezonnen overeenstemming bereikt wordt. Rawls wijt dit terecht aan —wat hij noemt— »the burdens of judgment«, te weten »the many hazards involved in the correct (and conscientious) exercise of our powers of reason and judgment in the ordinary course of political life«: »many of our most important judgments are made under conditions where it is not to be expected that conscientious persons with full powers of reason, even after free discussion, will all arrive at the same conclusions« (1993, pp. 54-58). Bij Nagel is een overeenkomstig geluid te beluisteren (1989, pp. 234-235). Tot de 'burdens of judgment' rekent Rawls onder meer de volgende factoren (vrij vertaald): in veel kwesties zijn de relevante situaties, omstandigheden, feiten, enzovoorts erg ingewikkeld en laten ze meer dan één afweging en conclusie toe, soms zelfs *confligerende* afwegingen en conclusies; het is vaak moeilijk om een onderscheid te maken tussen wat wel en wat niet relevant is en evenmin eenvoudig om vervolgens te bepalen wat het relatieve gewicht is van de relevante zaken en overwegingen; in het begrijpen van en oordelen over kwesties zijn we aangewezen op interpretaties en waarderungen en in ons interpreteren en waarderen worden we sterk beïnvloed door onze (persoonlijke) geschiedenis en ervaring (Rawls, 1993, pp. 56-57). Rawls heeft gelijk: het zijn inderdaad zulk soort factoren die redelijke overeenstemming bemoeilijken ook al verloopt de gezamenlijke bezinning nog zo voorbeeldig.

Mijn conclusie is, zoals gezegd, dat men in de overleg-democratie genoeg moet nemen met bezonnen verschillen van mening: er zit uiteindelijk niets anders op dan het aantal stemmen doorslaggevend te laten zijn in de besluitvorming. Zo redeneert ook Cohen: »Even under ideal conditions there is no promise that consensual reasons will be forthcoming. If they are not, then deliberation concludes with voting, subject to some form of majority rule« (Cohen, 1989, p. 23). Rawls' conclusie ligt op een ander niveau. Het is vanwege deze factoren (dat wil zeggen: de 'objectieve', niet door onverenigbaarheid van belangen voortgebrachte moeilijkheden in het zoeken naar redelijke overeenstemming), aldus Rawls, dat *tolerantie* zo'n cruciaal principe is: »These burdens of judgment are of first significance for a democratic idea of toleration« (ibidem, p. 58). Het verband is begrijpelijk. Stel, verschillende opvattingen van wat het verstandigst en

rechtvaardigst is met betrekking tot kwestie X zijn even plausibel en even bezonnen. Dan dient de overheid zich terughoudend op te stellen met betrekking tot kwestie X. Overheidsbemoeienis volgt dan immers onvermijdelijk slechts één van de plausibele en bezonnen opvattingen, zodat —gegeven de aannemelijkheid en redelijkheid van de alternatieven— de legitimiteit van het overheidshandelen bijzonder betrekkelijk en broos zou zijn.

Met Rawls meen ik dat betrekkelijke legitimiteit inderdaad noopt tot politieke bescheidenheid en dus tot tolerantie. Anders dan Rawls (?) meen ik dat die betrekkelijkheid eigen is aan *elk* politiek besluit. Niet alleen waar bezonnen overeenstemming uitblijft en bezonnen verschil van mening het hoogst haalbare blijkt te zijn, maar ook waar gezamenlijke bezinning *wel* leidt tot redelijke enigheid, is de gerechtvaardigdheid van beslissingen, hoe bezonnen ook genomen, betrekkelijk. Onze kennis, zelfs onze wederzijds getoetste en waargemaakte kennis, is nu eenmaal per se verbeterlijk. Bezonnen regeren betekent *hierom* onder meer: *bescheiden* regeren. Immers, voor gezamenlijke bezonnenheid geldt hetzelfde als voor individuele bezonnenheid: besef van relativiteit en verbeterlijkheid. Bescheiden regeren heeft twee kenmerken: voorlopigheid en terughoudendheid.

Voorlopigheid houdt in dat men openstaat voor vernieuwing en bijstelling. Overheidshandelen met betrekking tot kwestie X moet op gezette tijden heroverwogen worden: opnieuw getoetst en besproken. Bovendien behoort X voortdurend een mogelijk onderwerp van discussie te blijven: besluitvorming is niet de definitieve afsluiting van de publieke dialoog over X noch de definitieve formulering en bezegeling van het overheidshandelen met betrekking tot X.

Terughoudendheid houdt in dat de overheid zich zo min mogelijk direct bemoeit met het doen en laten, leven, samenleven en samenwerken van de burgers en alles zoveel mogelijk aan de individuen zelf overlaat. Principes die hoog gehouden worden zijn bijvoorbeeld: minimale concentratie van autoriteit, spreiding van macht en bevoegdheden, tolerantie en respect voor pluriformiteit (van overheidswege) en niet meer staatsinmenging dan strikt noodzakelijk. Let wel, terughoudendheid normeert de uitvoering van publieke verantwoordelijkheid; ze *vervangt* of *relativeert* de publieke verantwoordelijkheid (zelf) niet. Kort gezegd: de bescheidenheid ontslaat de politieke praktijk niet van de plicht om aan alles te denken, maar verbiedt het de politiek om iedereen alles voor te schrijven en alles centraal te regelen. Terughoudendheid betekent bijvoorbeeld niet dat in de overleg-democratie allerlei kwesties onbesproken en buiten de publieke zorg dienen te blijven.

Gezamenlijke zeggenschap over de agenda

Van de procedurele criteria voor democratische besluitvorming die Dahl formuleert, zijn er in 5.2 twee genoemd: gelijke inspraak en gelijke stem. Ze geven weer hoe inclusieve participatie volgens Dahl idealiter `werkt' (zie 5.2 onder `Gelijke inspraak, gelijke stem en gezamenlijke bezinning'). Een ander criterium van Dahl betreft het *competentie-bereik* van de collectieve zelfregering. Het moet voorkomen dat we al of nog van democratie zouden spreken wanneer er weliswaar sprake is van collectieve zelfregering, maar deze niet verder reikt dan gezamenlijke zeggenschap over slechts bepaalde, door anderen geselecteerde aangelegenheden. Dahl noemt het criterium kortweg »final control of the agenda« en het luidt aldus: de `demos' (q.e. de participanten samen) zelf »must have the exclusive opportunity to decide how matters are to be placed on the agenda of matters that are to be decided by means of the democratic process« (Dahl, 1989, p. 113).

Waarover gezamenlijk beraadslaagd en besloten wordt, dat maken de burgers in de democratie zelf uit, in gezamenlijk overleg —neem ik aan. Bij Dahl lijkt de bedoeling van dit criterium beperkt te zijn. Het moet het centrale belang van volkssoevereiniteit benadrukken: de

collectieve *zelfbeschikking* mag door buitenstaanders niet begrensd of uitgehold worden door van buitenaf de agenda kort te houden of uit te kleden (ibidem, pp. 112-114). In de overleg-democratie geldt het criterium van *'gezamenlijke zeggenschap over de agenda'* ook, maar heeft het een ruimere betekenis. Dit verdient enige uitleg.

Gekritiseerd is eerder de suggestie van Ackerman dat met het oog op de neutraliteit de agenda kleiner behoort te worden naarmate er meer verschil van mening is. Onder andere om wille van juist de neutraliteit, zo heb ik opgemerkt, is het onverstandig om de agenda *op voorhand* en zonder overleg te beperken. In de overleg-democratie is de agenda (zelf) onderwerp van gezamenlijke beraadslaging en besluitvorming: wat wel en wat niet in politiek verband overlegd mag en moet worden, staat niet bij voorbaat vast, evenmin als wat wel en wat niet tot het bereik van de politieke praktijk gerekend mag of moet worden (zie 5.3 onder *'Neutraliteit en "common ground": Ackerman, Larmore en Nagel'*). Juist ten aanzien van zaken waarover men sterk verdeeld is, kan de vraag waar de grens zou moeten liggen tussen het publieke en het private domein een omstreden kwestie zijn. Logischerwijs behoort *deze* kwestie in elk geval tot het publieke domein. Immers, er is geen alternatief voor *gezamenlijke* beantwoording van de vraag naar de grens privé-publiek en voor het zoeken naar redelijke overeenstemming erover. Want het is weliswaar misschien niet onmogelijk dat ieder afzonderlijk een antwoord vindt, maar het is zeker onmogelijk dat uiteenlopende antwoorden in een en dezelfde politieke gemeenschap tegelijkertijd gehonoreerd worden. De overheid kan niet tegelijkertijd *en* zich verregaand bemoeien met *en* zich volledig afzijdig houden van iets, bijvoorbeeld de gezondheidszorg, noch kan men op politiek niveau tegelijkertijd wel en niet gezamenlijk verantwoordelijkheid nemen voor iets, bijvoorbeeld de veiligheid van het kind in de huiselijke sfeer. Tegelijkertijd het een en het ander (bemoeienis en afzijdigheid, wel en geen verantwoordelijkheid) kan hooguit in de zin van: het realiseren van een tussenweg, maar die te vinden vergt de nodige gezamenlijke bezinning. Vandaar nogmaals: de grens privé-publiek en daarmee de agenda van de gezamenlijke beraadslaging en besluitvorming is *zelf* onderwerp van publiek overleg en voorwerp van publieke besluitvorming.

Gezamenlijke zeggenschap over de agenda is een principe dat door diverse auteurs wordt onderschreven. Soms wijst men op de onontkoombaarheid ervan: het kan in een democratie niet aan de burgers opgelegd worden waar de grens privé-publiek ligt, maar het kan ook moeilijk aan de afzonderlijke burgers worden overgelaten (ongeveer zo bijv.: Cohen, 1988, p. 321). Anderen wijzen —evenzeer terecht— op de nadelen en de gevaren van een vaste en indiscutabele agenda. Het risico is groot dat er dan allerlei conflicten buiten het bereik van de politiek blijven en dat overheid en publiek (en dus wij gezamenlijk) allerlei onrecht en onzin ongeschonden en onaangevochten moeten laten bestaan. Dat zou moeilijk te rijmen zijn met het streven naar gelijke zorg en gelijk respect en met onderlinge en gezamenlijke verantwoordelijkheid. Natuurlijk is er een grens nodig tussen het publieke en het private domein, maar die grens mag niet vanzelfsprekend en onbespreekbaar zijn (ongeveer zo bijv.: Okin, 1989; Benhabib, 1989, pp. 148 en 154-156; Benhabib, 1992, pp. 89-120; Fraser, 1991). Benhabib, bijvoorbeeld, hierover: »all human societies live with a boundary between the public and the private; there always will be a realm that we simply will not want to share with others and that we will wish to be protected from the intrusion of others. Where I differ from the liberal political theorist is that, whereas he or she seems to be sure where these boundaries ought to lie, I am deeply suspicious of the implicit politics of a certainty attained without truly open public debate« (1989, p. 155). Fraser, bijvoorbeeld, concludeert: »Only the participants themselves can decide what is and what is not of common concern to them« (1992, p. 129).

Een bekend en gewichtig bezwaar tegen publieke zeggenschap over de agenda is dat het de private sfeer en de individuele vrijheden onvoldoende bescherming biedt en zelfs ernstig be-

dreigt. Habermas neemt dit bezwaar weg door erop te wijzen dat een open agenda geen vrijbrief is voor bemoeizucht en dat gezamenlijke verantwoordelijkheid iets anders is dan staatsvoogdij:

»Über etwas reden ist nicht dasselbe wie dem anderen in seine Angelegenheiten hineinreden. Gewiß muß der Intimbereich gegenüber Zudringlichkeiten und kritischen Blicken Fremder geschützt bleiben; aber nicht alles, was den Entscheidungen von Privatleuten vorbehalten ist, ist der öffentlichen Thematisierung entzogen und gegen Kritik geschützt. Vielmehr sollen alle Angelegenheiten, die einer politischen Regelung bedürfen, öffentlich diskutiert werden; aber nicht alles, was berechtigterweise gegenstand einer öffentlichen Diskussion ist, wird auch einer politischen Regelung zugeführt« (1992, p. 381).

Habermas heeft gelijk: gezamenlijke zeggenschap over de agenda sluit politieke bescheidenheid of terughoudendheid niet uit (vgl. vorige subparagraaf):

»Grenzziehungen (tussen wat privé en wat publiek is, PAvdP), die ... oft schwierig vorzunehmen sind, müssen gegenstand der politischen Auseinandersetzung sein dürfen. Aber die Thematisierung dieser `Grenzfragen' bedeutet nicht schon einen Eingriff in bestehende Kompetenzen und Verantwortlichkeiten« (ibidem, p. 382).

De overleg-democratie verlangt van de participanten dat ze de gezamenlijke zeggenschap over de agenda *bezonnen* realiseren. Van veel zaken is het gegeven deze vereiste onwaarschijnlijk dat ze geen deel zouden uitmaken van de publieke verantwoordelijkheid en bemoeienis. Te denken valt in elk geval aan de voorwaarden voor inclusieve politieke participatie: het is ondenkbaar dat de politieke praktijk zich niets gelegen zou laten liggen aan de algemene (rechtvaardig-verdeelde) voldoening van de `needs' die instrumenteel zijn ten opzichte van zinvolle en serieuze politieke participatie (vgl. Cohen, 1989, p. 27; Habermas, 1992, p. 371).

Exclusieve inclusiviteit (voldoende `kundigheid')

Inclusieve participatie betekent: *iedereen* neemt deel aan de beraadslaging en besluitvorming. Tot nog toe is in het onderhavige hoofdstuk wel eens relativerend opgemerkt dat het gaat om iedereen *die daartoe in staat is*: ieder die kan, mag meeregeren in de democratie (bijv. in `Intro' bij 5). Dit voorbehoud is evenwel nergens geproblematiseerd of gethematiseerd. Verondersteld werd min of meer dat participanten aan reflexiviteit genoeg zouden hebben: omdat reflexiviteit een normale menselijke capaciteit is, kan iedereen meeregeren en mag (dus) iedereen meeregeren. Maar zó inclusief is de democratie niet, ook de overleg-democratie niet.

Het is gangbaar kinderen en zwakzinnigen uit te sluiten van politieke participatie. Het inclusiviteits-criterium van Dahl, bijvoorbeeld, luidt aldus: »The demos (de verzameling van participanten, PAvdP) must include all adult members of the association except ... persons proved to be mentally defective« (Dahl, 1989, p. 129)²¹. De inclusiviteit is exclusief²²: kinderen en

²¹ Naast niet-volwassenen en zwakzinnigen sluit Dahl ook `voorbijgangers' (»transients«) uit. Voor zover het gaat om mensen wier verblijf kort genoeg is om hen als *buitenstaanders* te kunnen beschouwen, ligt dit voor de hand. Het spreekt voor zich dat in democratische beraadslaging en besluitvorming buitenstaanders geen recht van spreken hebben. Dahl elders hierover: »Binding decisions are to be made only by persons who are subject to the decisions, that is, by members of the association, not by persons outside the association« (Dahl, 1989, pp. 107 ev.). Probleem is natuurlijk waar de grens ligt tussen `net-lang-genough' en `net-te-kort' om niet als buitenstaander beschouwd te worden en dus voor politieke participatierechten in aanmerking te komen.

²² Zoals bekend zijn in de geschiedenis van het democratische ideaal de grenzen tussen de `demos' en de rest

zwakzinnigen horen er niet bij. De gebruikelijke reden is onbekwaamheid: ze kunnen het niet. In de overleg-democratie gelden dezelfde regel en reden.

Om zinnig te kunnen deelnemen aan de politieke beraadslaging en besluitvorming moet men tot meer in staat zijn dan reflexiviteit *sec*. Was reflexiviteit op zich voldoende, dan zouden de meeste kinderen en zwakzinnigen bekwaam genoeg zijn, want hoeveel moeite bezinning op en herziening van oordelen en handelen sommigen of soms ook kan kosten: ieder mens is tot reflexiviteit in staat. De enige mensen van wie we mogen aannemen dat reflexiviteit niet in hun vermogen ligt, zijn pasgeborenen en diep-geestelijk gehandicapten (zie 4.1 onder 'Algemeen menselijk'). Reflexiviteit is te *onbepaald*. Wat van de participanten verlangd wordt, is de nodige bezonnenheid, autonomie en verantwoordelijkheid. Wat is nodig? En wanneer zijn mensen hier toe in staat?

Bezonnenheid, autonomie en verantwoordelijkheid zijn afhankelijk van lenigheid van geest en van kennen en kunnen. Wat voor lenigheid van geest en voor kennen en kunnen geldt, geldt ook voor bezonnenheid, autonomie en verantwoordelijkheid: iemands niveau (of: wat iemand gewend is, kan en aankan) verschilt per zaakgebied, onderwerp, levensterrein, handelingssfeer, sociaal-culturele praktijk, enzovoorts (zie 4.1-3). Een en ander betekent dat de participatie-drempel in de overleg-democratie zoets is als: op de relevante gebieden voldoende lenig van geest zijn en voldoende kennen en kunnen. Gemakshalve noem ik voortaan het niveau van iemands lenigheid van geest en kennen en kunnen op een bepaald gebied zijn '*kundigheid*' op dat gebied. Voldoende lenigheid van geest en voldoende kennen en kunnen op de relevante gebieden noem ik *voldoende* '*kundigheid*'. De participatie-drempel is dan: voldoende '*kundigheid*'.

Wat is voldoende '*kundigheid*' voor participatie in de politieke praktijk van de overleg-democratie? Hoeveel en wat voor '*kundigheid*' is vereist om zinnig te kunnen deelnemen aan de gezamenlijke beraadslaging en besluitvorming? Dat is afhankelijk van verscheidene factoren, in elk geval van zulke condities als de aard, de complexiteit en de omstandigheden van het samenleven dat door de politieke praktijk geregeerd wordt. Waarin en in hoeverre men ingeleid, ervaren en vaardig moet zijn, verschilt bijgevolg van tijd tot tijd, van maatschappij tot maatschappij en van cultuur tot cultuur.

Ter illustratie van deze variatie en dit verband: een eenvoudig voorbeeld —in één grove penntrek. Tal van ontwikkelingen hebben het samenleven er de laatste eeuwen niet eenvoudiger en overzichtelijker op gemaakt: verbreiding en vernieuwing van technologie en wetenschap, specialisering en arbeidsdeling, differentiatie van sociale structuren en culturele tradities, schaalvergroting en pluralisering, en noem maar op. De problemen worden ingewikkelder, het aantal keuze-mogelijkheden en beleids-alternatieven neemt toe, de afhankelijkheidsrelaties tussen zaken, tussen mensen en tussen zaken en mensen worden minder inzichtelijk, de bevolking wordt omvangrijker en diverser (niet alleen de hoeveelheid mensen, maar ook de hoeveelheid groepen groeit evenals het aantal verschillen zowel als de grootte van de verschillen tussen groepen), het palet van overtuigingen, opvattingen, belangen en wensen wordt kleurrijker. Welnu, zulke ontwikkelingen compliceren de politieke praktijk gaandeweg. Zinnig meeregeren vereist steeds meer lenigheid van geest en steeds meer kennen en kunnen op steeds meer gebieden. Deelnemen aan gezamenlijke beraadslaging en besluitvorming wordt moeilijker en vergt ruimere en

van de gemeenschap voortdurend bediscussieerd en geleidelijk aan verschoven. Zo ruim als de '*demos*' vandaag aan de dag is, zo krap was die in het antieke Athene. En het is nog maar sinds kort dat arbeiders, vrouwen en (in sommige contreien) niet-blanken tot de '*demos*' gerekend worden. Gilbert begrijpt deze verschuiving —volkomen terecht, denk ik— als een ontwikkeling van »ethical progress and advance in moral knowledge« (Gilbert, 1990, p. 3).

veelzijdiger capaciteiten naarmate de zaken waarover het gaat talrijker en gecompliceerder worden en de verzameling meeregerenden bonter wordt.

Wat voldoende 'kundigheid' is, staat niet vast: het varieert. De participatie-drempel van de overleg-democratie kan alleen per historische, sociale en culturele context worden bepaald. De beste manier —inhoudelijk gezien de ideale manier en politiek gezien de enig juiste manier— om op moment M in gemeenschap G de drempel vast te stellen, is gezamenlijk overleg (iedereen brengt zijn perspectief in; wederzijdse toetsing van kennis; onderlinge verbetering van oordelen; enzovoorts). Collectieve bezinning zou inderdaad de meest verstandige en rechtvaardige manier zijn, maar is hier ietwat problematisch. De inzet van het overleg zou de vraag zijn wie aan het overleg mag deelnemen. De uitkomst van het overleg zou dus voorafgaand aan het overleg al bekend moeten zijn. Dit is het minst overkomelijke, maar niet het enige probleem. Zou in G op M (of: voor G en M) *wel* adequaat vastgesteld kunnen worden wat hier en nu voldoende 'kundigheid' is, dan zou zich een volgend probleem aandienen. Hoe kan nagegaan worden wie aan de drempelvereisten voldoen?

Misschien is een algemene, verplichte bekwaamheidstest een geschikt instrument. Maar zo'n oplossing roept op haar beurt talloze problemen op. Hoewel *deze* problemen, in tegenstelling tot het cirkel-probleem van 'wie overlegt over wie overlegt?', (mijns inziens) eerder praktisch dan principieel van aard zullen zijn. Al met al lijken de problemen groot genoeg om elke alternatieve procedure aantrekkelijk te doen schijnen.

Het gangbare alternatief is —wat ik noem— het *leeftijdsgrens-model*. Deze procedure is tamelijk grof: ze hakt knopen door zonder consideratie en nuancering. In het verlengde van het voorgaande verwoord, ziet het model er zo uit: voor het gemak wordt gedaan alsof 'kundigheid' samenhangt met leeftijd en alsof er bij iedereen vanaf dezelfde leeftijd sprake is van voldoende 'kundigheid', bij niemand al eerder en bij niemand pas later; de participatie-drempel is dan een indiscutabele en ondubbelzinnige leeftijdsgrens. Boven de grens is iedereen volwassen en politiek competent, behalve de evident zwakzinnigen, en onder de grens is iedereen onvolwassen en politiek incompetent.

Laten we de leeftijdsgrens als drempel gelden, dan vangen we twee vliegen in een klap: zowel overleg over wat voldoende 'kundigheid' is, als nagaan wie aan de eisen voldoet, is overbodig. Het leeftijdsgrens-model is uiterst eenvoudig, maar de prijs is hoog. Ten eerste wordt de contextuele (historische, sociale, culturele) betrekkelijkheid van wat voldoende 'kundigheid' is, domweg miskend: wat 'voldoende' in G op M *inhoudt*, zou niet bepaald hoeven te worden. Dit is een gewichtig bezwaar. Ten tweede wordt er zonder meer op gerekend dat leeftijd een betrouwbare indicator is voor 'kundigheid'. Dit is onverstandig en onrechtvaardig. Immers, sommige volwassenen (naar leeftijd) kunnen, gegeven hun niveau van lenigheid van geest en kennen en kunnen, op bepaalde gebieden beter tot dezelfde categorie als de kinderen gerekend worden, namelijk die van de leden die niet 'kundig' genoeg zijn, maar het misschien wel kunnen worden. En sommige kinderen, in ieder geval veel oudere kinderen, kunnen, gegeven hun 'kundigheid', beter tot de volwassenen gerekend worden. Ook dit lijkt me een gewichtig bezwaar.

Het eerste deel van het tweede bezwaar kent een geijkte tegenwerping. Dat sommige volwassenen ondanks hun leeftijd niet rijp zijn voor politieke participatie is geen probleem, want de democratie *anticipeert* op hun mogelijke of potentiële capaciteiten²³. Wat voor andere menselijke capaciteiten geldt, zo gaat het anticipatie-argument, geldt ook hier: al doende leert men en alleen al doende. Door alle volwassenen bij beraadslaging en besluitvorming te betrekken, maakt de democratie iedereen vertrouwd met de politiek, lokt ze leerprocessen uit en bevordert ze

²³ Vgl. Garforth, 1980; Gould, 1990, p. 297; Pateman, 1970, p. 43; Barber, 1984; Barber, 1989, p. 62; Dahl, 1989, pp. 91 ev.; Wringer, 1981, p. 59.

`kundigheid' —reflexiviteit wordt geoefend en kennen en kunnen verbeterd. Kortom: volwassenen worden geacht ervaren, onderlegd en vaardig genoeg te zijn op de relevante gebieden om zinvol in beraadslaging en besluitvorming te kunnen participeren en voor zover ze dat de facto nog niet zijn, wordt verwacht dat de participatie zelf bijdraagt tot de bevordering van de capaciteiten en kwaliteiten die de participatie rechtvaardigen en faciliteren.

Op zich mankeert er weinig aan deze argumentatie (vgl. 5.1 onder `Gelijk respect: autonomie'). Het probleem is alleen dat dezelfde redenering voor kinderen opgaat. Langs deze weg kan ook tegen de uitsluiting van kinderen worden geageerd: dat niet alle kinderen (of bijvoorbeeld: alle tien- tot achttienjarigen) al rijp zijn voor politieke participatie geeft niets, want de democratie *anticipeert* op hun mogelijke of potentiële capaciteiten; wat voor andere kinderlijke capaciteiten geldt, geldt ook hier: al doende leert men en alleen al doende ... enzovoorts. Waarom zou volwassenen wel en kinderen niet het voordeel van de twijfel worden gegund? De conclusie laat zich raden: het anticipatie-argument kan niet gebruikt worden om de nadelen van het leeftijds-grens-model te relativieren. Sterker nog: het bevestigt juist het ondeugdelijke karakter van dit model.

Het leeftijds-grens-model mag gebruikelijk zijn, maar is niet minder problematisch dan de procedure die ik eerder suggereerde: (a) in gezamenlijke bezinning bepalen wat voldoende `kundigheid' is, en (b) met behulp van verplichte algemene bekwaamheidstoetsen nagaan wie aan de drempelvereisten voldoet. Naar mijn mening is de beste procedure een combinatie van deze modellen: overleg stelt vast *wat* voldoet en leeftijds-grens en bekwaamheidstoets stellen vast *wie* voldoet. De uitwerking, uitleg en rechtvaardiging hiervan laten nog even op zich wachten. Pas in hoofdstuk 8 kan het voorstel uit de doeken worden gedaan en wel in het kader van de bespreking van de politieke participatie-rechten van kinderen (zie 8.3).

Persoonsgewijze ordening en oriëntatie

De participanten in de gezamenlijke beraadslaging en besluitvorming van de overleg-democratie zijn *individuen*. De reden hiervoor is eenvoudig: de `dragers' van reflexiviteit, bezonnenheid, autonomie en verantwoordelijkheid zijn individuele mensen, zoals ook de `eenheden' waarop gelijkheid en gelijkwaardigheid betrekking hebben en waarvoor gelijke zorg en gelijk respect bedoeld zijn, individuele mensen zijn.

Funderend voor de *persoonsgewijze*²⁴ ordening en oriëntatie van de overleg-democratie is de individuele aard van het bewustzijn (zie 4.1-3). Bewustzijn is in eerste en laatste instantie per se een individuele aangelegenheid. Daardoor zijn ook reflexief bewustzijn, denken, willen, kennen, voelen, en dergelijke uiteindelijk individuele gebeurens. Met opzet zeg ik `in eerste en laatste instantie' en `uiteindelijk', want tot op zekere hoogte en in zekere zin kan bewustzijn gedeeld worden met anderen: we hebben de meeste objecten van bewustzijn met anderen gemeen en kunnen momenten van bewustzijn aan elkaar kenbaar maken, zodat bewustzijns-momenten van de een bewustzijnsobjecten worden van de ander, enzovoorts. Zo kunnen we met elkaar van gedachten wisselen, elkaar aan het denken zetten, elkaars kennis verbeteren, elkaars wil beïnvloeden, elkaar gevoelens tonen, en noem maar op. Maar ondanks alle mogelijke wisselwerking, wederzijdse beïnvloeding en gezamenlijkheid en ondanks het in allerlei opzichten op elkaar aangewezen zijn, *blijft* wat zich bewust is van iets, wat denkt, voelt, kent, wil en zich bedenkt *toch* het individu.

In het verlengde van de vorige subparagraaf laat zich de persoonsgewijze ordening en oriëntatie als volgt verwoorden. Voorwaarde voor participatie in de politieke praktijk is voldoende `kundigheid', dat wil zeggen: op de relevante gebieden voldoende lenigheid van geest en voldoende kennen en kunnen. De drager van `kundigheid' is het individu. Behalve individuen

²⁴ Beter: individu's-gewijze. Maar dat staat zo raar.

bestaan er geen `dingen' die reflexief kunnen zijn en kunnen kennen en kunnen, afgezien misschien van `dingen' die samengesteld zijn uit `dingen' die zelf reflexief kunnen zijn en kunnen kennen en kunnen —tenslotte individuen. Zo kan een groep hooguit reflexief zijn, kennen en kunnen voor zover individuele leden dat kunnen. Vandaar dat de politieke participanten in de overleg-democratie individuen zijn.

Persoonsgewijze ordening betekent niet dat iedereen daadwerkelijk voortdurend op alle niveaus van de politieke praktijk zou moeten participeren. Delegeren van medezeggenschap is in de overleg-democratie best mogelijk. Burgers A, B en C kunnen hun inbreng op een bepaald niveau, moment of punt aan mede-burger D overlaten indien ze het D toevertrouwen op dat niveau, moment of punt minstens zo goed (bezonnen, oordeelkundig, gewetensvol, zinvol, enzovoorts) bij te dragen aan de beraadslaging en de besluitvorming als zij zelf zouden doen. Kenmerkend voor delegatie in de overleg-democratie is dat vertegenwoordigers niet een soort handelsagenten zijn die namens vertegenwoordigden onderhandelen. D behartigt niet zonder meer de belangen van A, B en C noch verdedigt D *coûte que coûte* de opvattingen en overtuigingen van A, B en C. Hij brengt hun belangen en meningen wel in in het overleg, maar hij laat zich er niet door dirigeren: ze staan ter discussie en maken deel uit van hetgeen ertoe doet in de gezamenlijke bezinning op wat het verstandigst en rechtvaardigst is. Delegatie is in de overleg-democratie niet ongewoon of onbehoorlijk. Wat uitgesloten is, is dat vertegenwoordigers in het overleg tegenover elkaar staan als representanten van belangengroepen en/of wereldbeschouwingen, dus dat de politieke praktijk een arena wordt waarin belangen en meningen botsen en hun representanten voordelige compromissen zoeken, in plaats van een forum waarin belangen en meningen ingebracht en overwogen worden en de vertegenwoordigers zich gezamenlijk beraden en op bezonnen overeenstemming uit zijn.

Resumé

In paragraaf 5.1 is de democratie *sec* (collectieve zelfregering met het oog op gelijke zorg en gelijk respect) gekenschetst en gerechtvaardigd in termen van reflexiviteit en autonomie (aansluitend aan 4.1-3). In paragraaf 5.2 is daarbij aanknopend de overleg-democratie (toespitsing van het democratische ideaal) gekenschetst en gerechtvaardigd in termen van met name bezonnenheid en verantwoordelijkheid (ook aansluitend aan 4.1-3). In paragraaf 5.3 is de politiek-filosofische `omgeving' van de overleg-democratie globaal in kaart gebracht. In deze laatste paragraaf 5.4 is tenslotte de kenschets en rechtvaardiging van de overleg-democratie aangevuld en afgerond.

Eerst zijn, voortbouwend op wat in 5.2 en 5.3 is uiteengezet en behandeld, de overleg-regels onderscheiden en geformuleerd. Daarna zijn de idee en de status van het bezonnen verschil van mening besproken en is in het verlengde daarvan de functie van het stemmen en de meerderheidsregel aangeduid en uitgelegd. Verder is in ditzelfde verband beargumenteerd waarom bescheidenheid een belangrijk kenmerk is van de politiek in de overleg-democratie en verteld waarin de bescheidenheid bestaat. Bescheiden regeren betekent behalve rekening houden met -voorlopigheid (dus: openstaan voor vernieuwing en bijstelling) ook terughoudendheid, bijvoorbeeld tolerantie en eerbied voor pluriformiteit en minimale concentratie van autoriteit.

Vervolgens is het zoveelste procedurele kenmerk van de overleg-democratie gekarakteriseerd en gerechtvaardigd: de gezamenlijke zeggenschap over de agenda. Waarover gezamenlijk beraadslaagd en besloten wordt, maken de participanten zelf uit in bezonnen overleg. Hierbij is ook ingegaan op de kwestie van de grens tussen het private en het publieke domein, met andere woorden: op het competentie-bereik van de politiek. De vraag waar die grens ligt, is (zelf) in de overleg-democratie een publieke kwestie.

Tenslotte is de inclusiviteit van de overleg-democratie gerelativeerd. Alleen de mensen

die ertoe bekwaam zijn, participeren. Voorwaarde is voldoende lenigheid van geest en voldoende kennen en kunnen op de relevante gebieden. Gemakshalve is hierbij de term 'kundigheid' geïntroduceerd. 'Kundigheid' is het niveau van iemands lenigheid van geest en kennen en kunnen op een bepaald gebied (wat hij gewend is, kan en aan kan op dat gebied). De participatiedrempel is dan: voldoende 'kundigheid' (q.e. voldoende lenigheid van geest en voldoende kennen en kunnen op de relevante gebieden). De participatiedrempel verschilt per historische, sociale en culturele context. De beste manier om de drempel vast te stellen (om te bepalen wat hier en nu voldoende 'kundigheid' is) is gezamenlijk overleg. De meest adequate manier om vervolgens vast te stellen wie mag meeregeren, zou dan zijn het toetsen van bekwaamheid. De problemen die aan deze procedure kleven zijn groot, maar niet groter dan de problemen die inherent zijn aan een andere procedure, het leeftijdsgrens-model, de gangbare werkwijze.

De participanten zijn per definitie individuen. De overleg-democratie is persoonsgewijs geordend en georiënteerd. Dit betekent bijvoorbeeld dat er geen sprake kan zijn van groepen die als één man optreden (zoals in de zuilen-democratie). Het betekent *niet* dat het delegeren van medezeggenschap uitgesloten zou zijn.