

De participatiesamenleving

Deelnemen aan ontheiligde systemen



Eelco van Es (4378814)

Begeleider: dr. Marin Terpstra

14501 woorden, exclusief bibliografie

3 juli 2017

Scriptie ter verkrijging van de graad

Master of Arts in de Filosofie

Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Eelco van Es, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar is gemaakt. Groningen, 3 juli 2017.

Afbeelding voorkant © Monique Wijbrands

Samenvatting

De participatiesamenleving staat, met het stilvallen van de verzorgingsstaat, prominent op de politieke agenda. Maar participatie is geen eenduidig begrip wanneer niet nader wordt gedefinieerd waaraan geparticipeerd moet worden. Aan de hand van de secularisatiethese van Marcel Gauchet wordt onderzocht of deze duiding kan worden verkregen. Dit theoretisch perspectief maakt het mogelijk te beschouwen waarom participatie sinds een aantal decennia op de agenda staat, waar de verwarring vandaan komt die evident uit dit begrip voortvloeit, en hoe we de verschillende systemen waaraan burgers kunnen participeren beter kunnen begrijpen als seculariserende, 'ontheiligde' gebieden die als geheel van aard veranderen en dus een veranderende deelname vragen.

Inhoud

Inleiding.....	5
Hoofdstuk 1. De participatiepuzzel.....	9
1.1 Inleiding	9
1.2. Voorland: secularisatie en participatie	9
1.3 Geschiedenis participatiediscours van 1974 tot heden.....	13
1.4 Hoe nu verder: de participatiedans	15
1.5 Conclusie.....	20
Hoofdstuk 2. Participatie en de staat.....	22
2.1 Inleiding	22
2.2 De staat als systeem	22
2.3 Secularisering van de staat	26
2.4 Participatie aan de staat	28
2.5 Conclusie.....	30
Hoofdstuk 3. Participatie en democratie	31
3.1 Inleiding	31
3.2 Democratie: het systeem.....	32
3.3 Secularisering van de representatieve democratie.....	34
3.4 Participatie aan de democratie	36
3.5 Conclusie.....	38
Hoofdstuk 4. Participatie en de markt	39
4.1 Inleiding	39
4.2 De markt als systeem	39
4.3 De markt en secularisatie	41
4.4 Participatie aan de markt	43
4.5 Conclusie.....	44
Hoofdstuk 5. Participatie en religie	46
5.1 Inleiding	46
5.2 Religie als systeem	48

<i>5.3 Religie en secularisatie</i>	49
<i>5.4 Religieuze participatie</i>	52
<i>5.5 Conclusie</i>	53
Conclusie	54
Bibliografie	58
<i>Websites</i>	61

Inleiding

Het onderwerp van deze scriptie is de participatiesamenleving.¹ Gemeentelijke overheden hebben sinds 1 januari 2015 de opdracht de participatie van hun burgers te stimuleren, om zo de zorg, re-integratie op de arbeidsmarkt, bijstandsverstrekking en jeugd- en opvoedingsondersteuning efficiënter te kunnen organiseren en combineren. Deze decentralisatie (het overhevelen van overheidstaken en -budget van het Rijk naar de decentrale, gemeentelijke overheden) binnen het sociaal domein, die juridisch wordt bestreken door de participatiewet, de Wet maatschappelijke ondersteuning 2015 en de Jeugdwet, gaat vergezeld van verschillende publicaties, geproduceerd door instituten als de Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling, het Sociaal en Cultureel Planbureau en de Raad voor het Openbaar Bestuur.² De landelijke politiek reageert hierop in kamerbrieven, kabinetsnota's en partijpolitieke standpunten.³ Lokale beleidsmakers werken de nieuwe verwachtingen uit in kadernota's, verordeningen en weblogs.

De algemene boodschap luidt ongeveer als volgt. Passief burgerschap, in de hand gewerkt door een paternalistische verzorgingsstaat die zijn telgen lamslaait, is op zijn retour. De participerende burger onttrekt zich aan zijn isolement en cultiveert zijn gemeenschapszin. De aldus ontstaande gemeenschappen nemen taken van de overheid over. De *vitaliteit* van de samenleving wordt hier centraal gesteld. De lokale overheden zijn het beste in staat deze vitaliteit te benutten. Ze staan dichterbij de gebruiken, geschiedenis, taal en waarden

¹ Ook wel aangeduid als: "doe-democratie", "vitale samenleving", "burgerkracht, eigen kracht, energieke samenleving, samenredzaamheid, zelfsturing, zelforganiserend vermogen, actief burgerschap, doe-het-samen-maatschappij, sociaal ondernemerschap, maatschappelijk initiatief, overheidsparticipatie, en nog veel meer", aldus een kabinetsnota uit 2013: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, *De doe-democratie. Kabinetsnota ter stimulering van een vitale samenleving* (Den Haag: Ministerie van BZK, 2013): p. 12.

² RMO, *Verskil maken. Eigen verantwoordelijkheid na de verzorgingsstaat* (Den Haag: RMO, 2006); SCP, *Een beroep op de burger. Minder verzorgingsstaat, meer eigen verantwoordelijkheid? Sociaal en Cultureel Rapport* (Den Haag: SCP, 2012); ROB, *Loslaten in vertrouwen. Naar een nieuwe verhouding tussen overheid, markt en samenleving* (Den Haag, 2012).

³ Deze vindt de lezer verspreid over de rest van het betoog, maar vooral in het hierop volgende hoofdstuk waarin het politieke discours aan de orde komt.

van de lokale gemeenschap. Het Rijk wordt vooral toezichhouder, zo luidt het plan. De participerende burger wordt centraal gesteld, lokale overheden moeten zo goed mogelijk bij hem aansluiten door 'vraaggericht' te werken, 'maatwerk' te bieden, en zelf zo goed mogelijk te participeren aan wat er leeft en speelt buiten de eigen muren.

Meer dan genoeg idealen en beleid dus. Op het Hogeland in Noord-Groningen (gemeenten Bedum, De Marne, Winsum, Eemsum) heb ik negen maanden rond mogen kijken hoe men dit vertaalt naar de praktijk. De voorlopige conclusie: de uitvoering komt niet van de grond. Hier zijn enkele redenen voor aan te wijzen. In beleid zegt men er vaak niet bij hoe nieuwe idealen ten uitvoer moeten worden gebracht. Men strooit met metaforen en laat na kernbegrippen precies te definiëren. Dit heeft een goede reden: beleid dient niet zozeer het doel zaken precies uit te leggen, maar eerder om in grote lijnen de koers uit te zetten en de uitvoering te enthousiasmeren, 'mee te krijgen'. Door de precieze invulling van begrippen open te laten, blijft er, politiek en praktisch, ruimte om verschillende belangen en perspectieven te verenigen.

Dit geldt ook voor het begrip participatie, en dat werkt door in de praktijk. Uitvoeringsinstanties blijken zelf verdeeld in hun opvattingen over zinvolle participatie, en worden zo gehinderd in het 'integraal' benaderen en stimuleren van de burger. De sociale dienst (die de participatiewet uitvoert) zal onder participatie in de eerste plaats arbeidsdeelname verstaan, en, als dat niet lukt, iets wat daar op lijkt (vrijwilligerswerk dat niet leidt tot verdringing op de arbeidsmarkt, of een andere vorm van 'aan de slag gaan'). Het loket voor de zorg (Wet maatschappelijke ondersteuning) zal onder participatie eerder verstaan dat mensen 'zelfredzaam' zijn, of dat ze samen zorgvragen te lijf gaan, enige solidariteit tonen. Het Centrum voor Jeugd en Gezin (uitvoering Jeugdwet) zal onder participatie ook verstaan: de taak als opvoeder naar behoren invullen, onder normale omstandigheden kunnen opgroeien om deel uit te gaan maken van de samenleving.⁴ In vergaderingen worden hiernaast nog vele persoonlijke opvattingen over de juiste betekenis van

⁴ Voor een nadere bespreking van het taalgebruik in wetgeving met betrekking tot het sociaal domein, zie 1.4.

het begrip participatie ingebracht.

Het integraal benaderen van de participerende burger wordt waarschijnlijk gehinderd door deze begripsverwarring. Want hoe stimuleer je participatie, en hoe sluit je erbij aan, wanneer we hier klaarblijkelijk verschillende zaken onder kunnen verstaan? Door een betekenisloze, of op zijn minst 'betekenisarme' term tot kern van een uitvoeringspraktijk te maken, is die uitvoering stuurloos. Zie hier onze **probleemstelling**.

Is het mogelijk om met een filosofische beschouwing (een deel van) de verwarring weg te nemen? Wat kunnen we aan het begrip participatie zelf al aflezen? Laten we beginnen met een voor de hand liggende suggestie. Participatie is geen volledige term. Zonder te expliciteren *waaraan* iemand participeert is zij betekenisloos. Zouden we nader kunnen bepalen waaraan mensen zoal kunnen participeren, zodat we het begrip participatie van betekenis kunnen voorzien?

Wat hebben we nodig om hierin te slagen? We zouden een beschouwing moeten ontwikkelen die ons in staat stelt grip te krijgen op de grotere gehelen die centraal staan in het participatiediscours, of die de sociale orde op een of andere manier bepalen. We zouden moeten weten hoe deze gehelen functioneren en wat het betekent eraan deel te nemen. Dit zou ons wat dichterbij de mogelijke hedendaagse betekenis, of beter: 'betekeniswaaier' van participatie kunnen brengen.

Nader betrokken op de filosofie hebben we een perspectief nodig dat dergelijke gehelen beschouwt, eventueel zicht biedt op hoe ze veranderen, en dat de mogelijkheid biedt vast te stellen wat het mag betekenen te participeren aan dergelijke gehelen. Een dergelijk filosofisch perspectief bestaat (gelukkig). Marcel Gauchet heeft een theorie ontwikkeld die in grote lijnen de patronen van de geschiedenis van staat, democratie en markt beschrijft, en een verklarende kracht introduceert die ons leert verstaan hoe dergelijke systemen van aard veranderd zijn. Deze verklarende kracht is de *secularisatie*. Met het verbreken van de band tussen wereldse collectieven en een transcendente grond om deze collectieven te rechtvaardigen, zijn allerlei onderdelen van het (publieke) bestaan autonoom (zichzelf de wet voorschrijvend) geworden, met een

eigen logica wat het betekent om deel te nemen aan zo'n domein. De ruimte om dergelijke deelgebieden in de publieke ruimte te onderhouden ontstaat door het terugtreden van de religie. Zo komen we bij onze **vraagstelling**: In hoeverre biedt de secularisatie, zoals geanalyseerd door Gauchet, een geschikt raamwerk om de hedendaagse betekenis van participatie te achterhalen?

In de hoofdstukken die hieronder volgen proberen we hier achter te komen. Waar dit bepaalde kernbegrippen of –praktijken kan verhelderen, doen we een beroep op, onder anderen, auteurs als Michel Foucault en Claude Lefort. Om aannemelijk te maken dat de te behandelen systemen inderdaad relevant zijn, en dat er sprake is van begripsverwarring in het gebruik van de term participatie, moeten we eerst het publieke discours dat hier in Nederland aan gewijd is⁵ nader beschouwen. Dit gebeurt in hoofdstuk 1. Daarna volgt een nadere beschouwing van de verschillende systemen, de wijzen waarop ze mogelijk seculariseren, en de gevolgen die dit heeft om te kunnen participeren aan dergelijke systemen: participatie aan de staat (hoofdstuk 2); participatie aan de democratie (3) en participatie aan de markt (4). In het vijfde hoofdstuk bespreken we religieuze participatie. Religie wordt niet expliciet genoemd in het hedendaagse participatiediscours, maar het speelt in haar hedendaagse vorm (ook deze vorm kunnen we nader duiden aan de hand van Gauchet) wel degelijk een rol op het Hogeland. We besluiten met een nadere bepaling van de geschiktheid van secularisatie als verklarend begrip, en de vragen die opdoemen uit het geleverde betoog.

⁵ Ik beperk me in deze scriptie tot het Nederlandse discours rond de participatiesamenleving. Dat wil niet zeggen dat elders niet een soortgelijke discussie bestaat. Zo introduceerde David Cameron in het Verenigd Koninkrijk in 2010 de term *big society* (in tegenstelling tot een topzware *big government*), om aan te geven dat het zwaartepunt meer in de samenleving en minder in de staat moest komen te liggen bij het vormgeven van het publieke domein. In Scandinavische landen is al langer gaande dat de publieke sector, die daar van oudsher door een sterke staat wordt gedomineerd, meer vanuit burgerinitiatieven wordt georganiseerd. In Portugal in Italië is een soortgelijke tendens te ontwaren. Zie verder Barbara Vis en Kees van Kersbergen, *De Verzorgingsstaat* (Amsterdam: AUP, 2016): pp. 95-97.

Hoofdstuk 1. De participatiepuzzel

1.1 Inleiding

Voordat we ingaan op het vaderlandse discours rond de participatiesamenleving, kunnen we ons afvragen waarom een dergelijk discours is ontstaan. Een voor de hand liggend antwoord is dat iets structureel ter sprake komt als het niet (langer) vanzelfsprekend is. We kunnen veronderstellen, en hieronder verder onderzoeken, dat participeren ‘voorheen’ als vanzelf ging en op een of andere wijze, op een bepaald moment in de geschiedenis en om nader te bepalen redenen, problematisch wordt. Deze veronderstelling werken we eerst uit alvorens in te gaan op het discours zelf. Wat sprak ooit vanzelf wat betreft participatie en hoe of waarom is dit veranderd? Hoe kon de betekenis van participatie veranderen van ‘gegeven’ en voor de meerderheid acceptabel, naar niet langer gegrond en principieel voer voor discussie? Bij het beantwoorden van deze achterliggende vragen, die de weg openen naar de ‘mogelijkheidsvoorwaarden’ van het participatiediscours, introduceren we de secularisatiethese van Marcel Gauchet, die in de volgende hoofdstukken verder zal worden uitgewerkt.

1.2. Voorland: secularisatie en participatie

Als we Gauchets betoog volgen,⁶ werd in premoderne tijden het publieke domein beheerst door de religie. Het sociale leven kreeg betekenis in het

⁶ De eerste vier alinea's van deze paragraaf zijn gebaseerd op Gauchets *Religie in de Democratie: het Traject van de Laïciteit*. (Amsterdam: SUN, 2006) [Vertaling van *La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité* (Parijs: Gallimard, 1998)]: hoofdstuk 3: “Religie, Staat, Laïciteit”, pp. 51-73. Waar de betekenis van participatie wordt geduid, gaat het om een eigen poging dit in de geest van Gauchet te doen. We kunnen ons afvragen of de door Gauchet behandelde Franse geschiedenis van de secularisatie wel gelijkgesteld mag worden aan de Nederlandse. Er zijn genoeg argumenten om dit te doen, al zijn er enkele duidelijke verschillen. Zo greep het absolutisme veel harder in in de Franse staat dan in de voorloper van de Nederlandse; en na de Franse Revolutie werd de scheiding tussen kerk en staat in de Franse natie veel strikter doorgevoerd dan in Nederland, dat vrijwel direct een staatsgodsdienst poogde in te stellen. Maar ook in Nederland woedden er in de zestiende eeuw godsdienstoorlogen die op een of andere wijze beslecht moesten worden. Vanuit de Franse Tijd (1795-1813) ontstond de natiestaat Nederland, een liberale

licht van een transcendente orde: een rijk dat niet van deze wereld is. Het zichtbare en het onzichtbare, het aardse en het buitenaardse worden naadloos aan elkaar verbonden. Participatie aan dit collectief houdt in dat de in de goddelijke orde gegronde betekenis van het publieke leven als 'gegeven' wordt geaccepteerd, en dat men de eigen persoonlijke omstandigheden hieraan *onderwerpt*. Participatie behelst hier in belangrijke mate geloven, gehoorzamen en de betekenis van de Christelijke traditie doen voortleven. Deze vaste structuur, waarin religie en sociale orde een geheel vormen, is de eerste die ten prooi valt aan secularisatie, wat Gauchet betreft het belangrijkste kenmerk van de moderne tijd. Onder secularisatie wordt in het dagelijks taalgebruik de ontkerkelijking van de samenleving verstaan. Een nauwkeuriger formulering is het afnemende belang van religiositeit in het publieke domein. Gauchet nuanceert deze laatste formulering, en vat secularisatie op als de veranderende aard en plaats van religie (waarbij hij deze term ook betreft op de 'aardse religies', de grote totalitaire ideologieën van de twintigste eeuw). Hij onderscheidt drie stadia waarin de plaats en aard van religie ten opzichte van staat en samenleving wezenlijk veranderen.

Het eerste stadium van secularisatie wordt ingeluid door de *vergoddelijking van de staat*, vanaf de zeventiende eeuw. De staat krijgt een eigen religieuze legitimiteit: zijn soevereiniteit wordt direct gegrond in God – bestaande religies (die elkaar destijds onder de vlag van natiestaten de tent uit vochten) worden onderworpen, of 'geneutraliseerd' door de religieuze staatsmacht. Hiermee verliest het begrip participatie zijn eenduidigheid. Nu moet men accepteren dat er twee in het goddelijke gegronde collectieven bestaan (staat en geloof) waar men zich aan dient te conformeren. Participatie is de acceptatie van hiërarchieën opgelegd door een transcendent gefundeerd staatsapparaat en door de eigen religieuze gemeenschap.

Een tweede stadium in het proces van secularisatie wordt ingeluid

rechtsstaat. Ook hier werd in de tweede helft van de negentiende eeuw een verzorgingsstaat op poten gezet. Vanaf het eind van de jaren 70 is de vanzelfsprekendheid van de Nederlandse verzorgingsstaat op zijn retour, zoals die van de Franse, en wordt de toenemende individualisering algemeen erkend.

wanneer de staat zijn rechtvaardiging niet langer zoekt in een religieuze, transcendente grond, maar zich vestigt op de soevereiniteit van het volk. In dit stadium neemt de staat de religie juist als opponent, in een strijd om het vormgeven van de publieke orde. De Franse revolutie markeert het moment dat de staat zich opstelt als een niet-religieuze publieke macht. Het zou goed kunnen dat participatie nu als begrip kortstondig weer eenduidiger werd: nu betekende het zoiets als deelname aan de staat, burgerschap, als individu bijdragen aan het vormgeven van volkssoevereiniteit – al was dit waarschijnlijk weer snel voorbij met de opkomst van de ‘sociale rechtsstaat’, vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw,⁷ waarin het weer legitiem werd voor kleinere gemeenschappen (ook religies) zich binnen het staatsbestel te organiseren, en waarbij de gehelen waaraan men kon participeren dus weer uitwaaierden.⁸

Maar hiermee waren we nog niet ‘uit-geseculariseerd’. Er breekt namelijk nog een derde stadium aan in het secularisatieproces: op zeker moment lijkt de staat de religie (ook wat Gauchet wel de ‘seculiere religies’ noemt: totalitaire regimes) definitief te verslaan in de strijd om de publieke orde, en verliest hij daarmee zijn eigen morele gedrevenheid, of ‘metafysische gerichtheid’. De gemeenschappelijke staatszaak om aan te participeren kwam hiermee te vervallen; de collectieve zaak raakte ondergeschikt aan de belangen van een ‘maatschappij van individuen’, waarin iedereen zelf kan uitmaken hoe hij zin wenst te geven aan het leven. Gauchet plaatst deze overgang zo ongeveer in de jaren zeventig van de vorige eeuw (in Frankrijk na de *Trente Glorieuses*, de dertig naoorlogse jaren van economische voorspoed en uitbreiding van de verzorgingsstaat 1945-1975).

Juist in deze jaren, om precies te zijn in 1974, wanneer de publieke orde zich definitief lijkt te ontdoen van haar religieuze eigenschappen,

⁷ Zie Helen Stout, *De Nederlandse Rechtsstaat* (Amsterdam: AUP, 2015): pp. 68-74.

⁸ Gauchet beschrijft deze ontwikkeling, die bijvoorbeeld ook de basis zou kunnen vormen van de Nederlandse ‘verzuiling’, als de “institutionele erkenning van het *maatschappelijke pluralisme* van de burgerlijke samenleving, los van haar individuele diversiteit” (p. 60). Er wordt dus, vanaf het einde van de negentiende eeuw, tussen staatsgezag en individu een tussensfeer (een ‘maatschappelijk middenveld’) gelegitimeerd.

treffen we in Nederland het begin van het huidige participatiediscours aan, waar de decentralisatie van overheidstaken in het sociaal domein (zie de inleiding) een uitvloeisel van is: een roep om meer eigen inbreng, arbeidsdeelname en gemeenschapszin van de burger en het opnieuw proberen uit te vinden van het democratisch project. Het erkennen en pogen te stimuleren van een participatiesamenleving dus.⁹ Het begrip participatie lijkt in dit discours, dat voortduurt tot vandaag, zijn vanzelfsprekende grond definitief te hebben verloren. De systemen waaraan geparticipeerd kan worden spreken niet langer vanzelf. Of om met Gauchet te spreken: ze verliezen definitief hun transcendente, vanzelfsprekende grond en moeten opnieuw gestut worden op een immanente, aardse basis. Zo kunnen we de opkomst van het huidige participatiediscours dus ook begrijpen: als een continue poging het begrip participatie, bij gebrek aan beter, dan maar in het (politieke) spreken zelf te gronden. Als fictieve actor wordt hier de samenleving gekozen, die sinds de Franse Revolutie aan een eigen geschiedenis was begonnen.¹⁰ de participatiesamenleving dus, waarin de staat niet langer het voortouw neemt, en een steeds groter beroep wordt gedaan op de eigen inbreng van individuen.

⁹ Participatie wordt gewoonlijk gepresenteerd als zowel realiteit als ideaal: burgers willen zelf sturing geven aan hun leven, maar moeten soms wel gestuurd worden om dit op de juiste wijze te doen. Zie Bressers, D., M. van der Steen en M. van Twist. *Gestuurde Zelfsturing. Decentralisaties en participatie in het sociaal maatschappelijk domein* (Den Haag: NSOB, 2015), waarin uitgebreid op deze tegenstelling, en aanverwante tegenstrijdigheden als “verplichte vrijwilligheid” (p. 7) wordt ingegaan.

¹⁰ Zie Michel Foucault over de uitvinding van de samenleving als motor van de moderne geschiedenis met in het hart als “spleetzwam” de *homo economicus*, Foucault, *De Geboorte van de Biopolitiek* (Amsterdam: Boom, 2014). Vertaling van *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France* (Parijs: Seuil / Gallimard, 2004): pp. 390-391. Mogelijke actoren zijn in deze scriptie ondergeschikt aan de analyse van mogelijke systemen waaraan kan worden deelgenomen. ‘Samenleving’ en ‘maatschappij’ (die beide wellicht het midden houden tussen actor en systeem) komen in de rest van het betoog dan ook alleen zijdelings aan bod.

1.3 *Geschiedenis participatiediscours van 1974 tot heden*¹¹

Het beroep op de participatiesamenleving ontstaat, althans in overgeleverde geschreven bronnen, wanneer de verzorgingsstaat zijn toppunt, en stagnatie, bereikt.¹² Het begrip participatie komt voor het eerst expliciet aan de orde in een rapport van het Sociaal Cultureel Planbureau in 1974.¹³ Hier wordt participatie gelijkgesteld aan *verheffing* en *inspraak*, wat we ongeveer kunnen begrijpen als emancipatie of tot-beschaving-komen en deelname aan de democratie. Participatie komt hier nog in de buurt van ‘ouderwets’, negentiende-eeuws burgerschap, deel van een beschavingsideaal, dat zich moet afspelen in een gedeelde ruimte die het persoonlijke en toevallige ontstijgt. De staat kan nog beschikken over zijn morele superioriteit: hij beheert zaken, beschaving en democratie, waartoe de burger verheven kan worden.

Hierna verdwijnt deze betekenis even uit zicht. Het CDA, toonaangevende partij in de jaren tachtig en begin jaren negentig, geeft het begrip participatie een andere draai. Deze partij rept in de jaren tachtig van de ‘verantwoordelijke samenleving’, en beroept zich niet langer op de morele superioriteit van de staat. De kabinetten Lubbers (1982-1994) bezuinigen fors op de sociale zekerheid. Overheidsdiensten worden geprivatiseerd, burgers aangesproken op hun verantwoordelijkheid. Jan de Koning, CDA-minister van Sociale Zaken (1982-1987), streefde “maximale maatschappelijke participatie” na – waarmee hij maximale arbeidsdeelname bedoelde. Deze betekenis van het begrip participatie, als deelname aan de arbeidsmarkt en het kunnen ophouden van de eigen broek, het zo min mogelijk een beroep doen op de staat, bepaalde toen het politieke spreken en blijft tot de dag van vandaag dominant.

De paarse coalities (PVDA, VVD, D66 – 1994-2002) namen geen gas

¹¹Dit historisch overzicht, weergegeven in paragraaf 1.3, is gebaseerd op Menno Hurenkamp, “Meer samenleving voor minder geld”, in *Socialisme en Democratie* [S&D, maandtijdschrift PVDA] 70 (2013) 5: pp. 54-58; en Barbara Vis en Kees van Kersbergen, *De Verzorgingsstaat*. (Amsterdam: AUP, 2016): 94-101.

¹² Dit werd in die tijd al snel opgemerkt en beschreven. Zie bijvoorbeeld J.A.A. van Doorn en C.J.M. Schuyt (red.). *De Stagnerende Verzorgingsstaat* (Meppel: Boom, 1977).

¹³ Dit rapport heb ik nog niet kunnen achterhalen, wel wordt het genoemd door zowel Hurenkamp als Vis en Van Kersbergen. We kunnen dus veilig aannemen dat het bestaat en enige invloed heeft gehad.

terug in het verantwoordelijk maken van de samenleving, of het aanmoedigen van de participatiesamenleving. Namens de PVDA bepleitte toenmalig vicepremier en minister van Financiën Wim Kok al in 1991 op een partijcongres dat de verzorgingsstaat niet te handhaven zou zijn. Hij verbindt arbeidsparticipatie met het heroverwegen van het organiseren van solidariteit (een sociaaldemocratische thema), waarbij de overheid noodgedwongen een stap terug moet doen om al participierend aan de samenleving hiertoe te komen. Wanneer Premier Balkenende in 2005 de participatiesamenleving ter sprake brengt is de grondtoon dezelfde: participatie is deelname aan de arbeidsmarkt. Ook hij stelt dat verhoogde 'activering' door deelname aan de arbeidsmarkt moet leiden tot grotere sociale cohesie – in antwoord op de aanpak van het 'multiculturele probleem'. Het benutten van economisch potentieel moet de gemeenschapszin bevorderen, een gedachte die we in de huidige wetgeving binnen het sociaal domein ook aantreffen (zie 1.4).

Vanaf 2008, wanneer de wereldwijde financiële crisis aanbreekt en overheidsmiddelen versneld onder druk staan, komt het ideaal van de participatiesamenleving prominenter op de politieke agenda te staan. In 2013 kondigde koning Willem Alexander, namens het tweede kabinet Rutte (VVD/PvdA), in zijn troonrede 'officieel' de participatiesamenleving aan: een maatschappij waarin alle burgers naar vermogen en op eigen kracht proberen zichzelf en hun naasten op de been te houden - zonder inmenging van de staat, als die niet strikt noodzakelijk is:

Het is onmiskenbaar dat mensen in onze huidige netwerken en informatiesamenleving mondiger en zelfstandiger zijn dan vroeger. Gecombineerd met de noodzaak om het tekort van de overheid terug te dringen, leidt dit ertoe dat de klassieke verzorgingsstaat langzaam maar zeker verandert in een participatiesamenleving. Van iedereen die dat kan, wordt gevraagd verantwoordelijkheid te nemen voor zijn of

haar eigen leven en omgeving.¹⁴

Dit fragment laat goed zien langs welke lijnen de participatiegedachte de laatste jaren verder wordt uitgewerkt. Participatie is een natuurlijke ontwikkeling, de beschaving van de natie is voltooid, ieder individu wordt geacht in staat te zijn mondig en zelfstandig op te treden en de eigen belangen zo goed mogelijk te verdedigen. Tegelijkertijd wordt geconstateerd dat de democratie aan een zekere moeheid leidt: burgers herkennen zich onvoldoende in de politiek, de kloof tussen gezag en samenleving lijkt zich te vergroten – burgers willen meer zelf oplossen en minder overlaten aan de politiek (Uit dezelfde troonrede: “Elke Nederlander moet de kans krijgen om de veranderingen die ons wachten, in zijn eigen leven in te passen”).

Tot zover deze korte reconstructie van het participatiediscours. De verzorgingsstaat gaat niet over in een participatiestaat, maar in een participatiesamenleving: de staat heeft de samenleving tot wasdom gebracht – deze moet nu zelf de leiding overnemen. Dit moet leiden tot een nieuwe vorm van besturen, die meer in afstemming met de ‘volgroeide’ sociale werkelijkheid en minder ‘toonaangevend’ moet plaatsvinden.¹⁵

1.4 Hoe nu verder: de participatiedans

Op de resten van de gesecculariseerde geschiedenis praat de politiek door over participatie, zo grofweg binnen de hierboven beschreven kaders. Hierbij zien we de verschillende historische betekenissen van participatie door elkaar lopen. Participatie betekent in ieder geval drie verschillende zaken: de burger aansporen / de ruimte geven om zijn mededogen voor anderen te cultiveren (solidariteit tonen, in plaats van die af te laten

¹⁴ Troonrede 2013; toespraak 17-09-2013. Gezien op 21-6-2017. <https://www.rijksoverheid.nl/documenten/toespraken/2013/09/17/troonrede-2013>.

¹⁵ Deze beweging wordt ook wel aangeduid als die van *government* (bestuur) naar *governance* (beheer) als voornaamste taak van de overheid. Zie E.H. Klijn en M.J.M van Twist, “Publiek-Private Samenwerking in Nederland: overzicht van theorie en praktijk,” in *M&O [Management en Organisatie]* 61 (2007) 3/4, 156-170; pp. 157-158.

hangen van de verzorgingsstaat); de burger niet verhinderen uit te gaan van eigen kracht en ondernemingslust (individualisering, 'marktwerking'); en de burger dichter bij de macht brengen / de macht teruggeven (decentralisering en democratisering).

Op het huidige politieke toneel klinkt dit als volgt. De VVD stelt dat participeren in de Nederlandse volksraad besloten ligt, dat mensen zo veel mogelijk zelf moeten oplossen, en dat dit in de meeste gevallen ook gewoon moet lukken. Daar waar nodig, springt de overheid bij.¹⁶ Hier kunnen we bij aantekenen dat de nood vanuit de overheid bij te springen niet objectief te bepalen is – en we dus altijd moeten kijken wie vaststelt wat 'nodig' is. D66 hanteert een soortgelijk standpunt. De overheid moet burgerinitiatieven zo veel mogelijk ondersteunen, om zo de democratie 'van onderaf' te versterken. Participatie moet niet van bovenaf worden opgelegd, mensen maken zelf wel uit hoe ze dit willen vormgeven.¹⁷ Het CDA propageert ook minder overheidsbemoeyenis in het publieke domein, en meer eigen verantwoordelijkheid voor mensen, waarbij het zich vooral richt op het versterken van gemeenschappen – wat overigens, wat het CDA betreft, wel degelijk als een 'gerichte ideologische keuze' vanuit de overheid mag worden nagestreefd. Participeren, in deze christendemocratische opvatting, is samenleven. De overheid moet financiële middelen verschaffen (door minder belasting te heffen, bijvoorbeeld) en de eigen bureaucratie terugdringen om gemeenschapsvorming te stimuleren.¹⁸

Namens de PvdA heeft Ronald Plasterk het participatie-ideaal onderschreven, mits de verzorgingsstaat gehandhaafd blijft, want "niet

¹⁶ "Ons standpunt over participatiesamenleving: het had ook gewoon 'Nederland' kunnen heten", gezien op 7-2-2017. Zie <https://vvd.nl/standpunten/participatiesamenleving/>.

¹⁷ Zie verder Corina Hendriks [namens de Mr. Hans van Mierlo Stichting], *Van opgelegde naar oprechte participatie: de mens en zijn verbindingen in samenleving, economie en staat* (Amsterdam: Boom/Lemma, 2014).

¹⁸ "Buma: Vertrouwen in mensen cruciaal in participatiesamenleving", gezien op 13-2-2017, geplaatst 25-9-2013, <https://www.cda.nl/actueel/nieuws/buma-vertrouwen-in-mensen-cruciaal-in-participatiesamenleving/>.

iedereen is mondig en vaardig.”¹⁹ Hier klinkt zachtjes in door dat de morele opdracht van de staat wellicht nog niet geheel tot een goed einde is gebracht. Groen Links sluit zich hierbij aan en lijkt het ideaal van Kok uit de jaren negentig te vertegenwoordigen: in een publicatie uit 2014 stelt de partij “de doe-het-zelfsamenleving met een betere balans tussen burger, markt en overheid van harte te stimuleren en te ondersteunen, maar tegelijkertijd de collectieve bodem niet op te [willen] geven [om] de solidariteit tussen groepen in de samenleving te blijven bevorderen en bewaken.”²⁰ De PVV richt zich op het grotendeels herstellen van de verzorgingsstaat, die zou zijn uitgehold door massa-immigratie – het gaat hier dus om een verzorgingsstaat voor echte Nederlanders – de mensen voor wie hij in eerste instantie bedoeld was.²¹

De wetgeving die gepaard gaat met de decentralisatie van het sociaal domein, en die men onder andere op het Hogeland (zie de inleiding en probleemstelling) moet uitvoeren is het directe resultaat van dit debat. Participatie wordt in deze wetgeving grofweg op twee manieren opgevat: als deelname aan het sociale leven en aan de arbeidsmarkt. Dit wordt alleen duidelijk na enig speurwerk, de wetgever vermeldt het niet expliciet. De betekenis van participatie als deelname aan het sociale leven (wat zo’n beetje alles kan betekenen) vinden we vooral in de Wet Maatschappelijke Ondersteuning 2015 (WMO).²² In de toelichting

¹⁹ “De overheid kan niet elke grasspriet bijknippen”, gezien op 14-2-2017, geplaatst 20-9-2013. Zie <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/11698/Kabinet-Rutte-II/article/detail/3512751/2013/09/20/De-overheid-kan-niet-elke-grasspriet-bijknippen.dhtml>.

²⁰ Erica Meijers [Bureau De Helling, Wetenschappelijk Bureau van Groen Links], “De participatiesamenleving: hoera of weg met..?” Gezien op 21-2-2017, geplaatst 20-9-2013. Op <https://bureaudehelling.nl/artikel/de-participatiesamenleving>. Het standpunt van de SP komt in hoofdstuk vier, waar het gaat over de markt, nog aan de orde. Het lijkt in dit geval niet veel te verschillen van dat van Groen Links, hoewel het participatie consequent wantrouwend benadert als een voorbeeld van ‘neoliberale politiek’.

²¹ Voor het standpunt van de PVV, zie de Tweede kamerdiscussie “Van verzorgingsstaat naar participatiesamenleving”, gezien op 15-2-2017, geplaatst 2-7-2014, https://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/plenaire_verslagen/kamer_in_het_kort/verzorgingsstaat, de laatste zin.

²² De Jeugdwet is in dezelfde geest als de WMO opgesteld, en bespreken we hier niet apart. In deze wet wordt de term participatie niet gedefinieerd. In het voorwoord vinden we een soortgelijke gedachte als in de WMO: men spreekt zich uit voor “het

voorafgaand aan deze wet lezen we “dat het in de rede ligt de overheidsverantwoordelijkheid voor het ondersteunen van de zelfredzaamheid en de participatie zo dicht mogelijk bij de burger te beleggen.”²³ Hier kunnen we de verantwoording van de decentralisatie in herkennen (‘zo dicht mogelijk bij de burger’ komen) maar wat participatie betekent wordt niet echt duidelijk.

In de participatiewet schijnt een specifiekere opvatting van participatie door als deelname aan de arbeidsmarkt, al wordt ook hier het begrip niet nader gedefinieerd. We kunnen dit dus alleen met een omweg vaststellen. In artikel 6.1.c van de participatiewet wordt “sociale activering” gedefinieerd als “het verrichten van onbeloonde maatschappelijk zinvolle activiteiten gericht op arbeidsinschakeling of, als arbeidsinschakeling nog niet mogelijk is, op zelfstandige maatschappelijke participatie.”²⁴ In de Invoeringswet Participatiewet treffen we de volgende formulering aan: “dat het evenzo wenselijk is om mensen die nu nog aan de kant staan meer kansen te bieden op regulier werk of op andere vormen van arbeid bevorderende participatie en om gemeenten hiervoor meer instrumenten te geven.”²⁵ In de Wet participatiebudget (vervallen per 1-1-2015) heet een “participatievoorziening” een “opleiding educatie re-integratievoorziening [sic]” te zijn. Een re-integratievoorziening, op haar beurt, is “een voorziening als bedoeld in [relevante artikelen], gericht op arbeidsinschakeling.”²⁶ In artikel 10a: 5 van de participatiewet, tenslotte, wordt de zin van scholing bepaald naargelang deze bijdraagt

demedicaliseren, ontzorgen en normaliseren van de jeugdsector, waarbij het uitgangspunt is dat de verantwoordelijkheid voor het gezond en veilig opgroeien van jeugdigen allereerst bij de ouders en de jeugdige zelf ligt”. Zie de Jeugdwet, gezien op 21-6-2017, uitgegeven 14 maart 2014, <http://wetten.overheid.nl/BWBR0034925/2017-02-28>. Zie ook de Troonrede 2013 over dit onderwerp: “Kinderen moeten veilig opgroeien en hun talenten kunnen ontwikkelen, om later naar vermogen te participeren in de samenleving.”

²³ Wet maatschappelijke ondersteuning 2015, gezien op 19-06-2017. uitgegeven 18 juli 2014, <http://wetten.overheid.nl/BWBR0035362/2016-08-01>.

²⁴ Participatiewet, gezien op 24-6-2016, uitgegeven 10 oktober 2013, <http://wetten.overheid.nl/BWBR0015703/2017-04-01>.

²⁵ Invoeringswet Participatiewet, gezien op 19-6-2017, uitgegeven 15 juli 2014, <http://wetten.overheid.nl/BWBR0035333/2017-02-01>.

²⁶ Wet participatiebudget, gezien op 19-6-2017, uitgegeven 30-12-2008, <http://wetten.overheid.nl/BWBR0025039/2013-07-01>.

aan het versterken van de eigen positie op de arbeidsmarkt: “Geen scholing of opleiding wordt aangeboden indien scholing of opleiding naar het oordeel van het college niet bijdraagt aan vergroting van de kans op inschakeling in het arbeidsproces van belanghebbende.” Hieruit maken we voorlopig dan maar op (de lezer vergeve steller dezes het spervuur aan citaten) dat participatie hier ongeveer de betekenis van deelname aan de arbeidsmarkt draagt.

Participatie lijkt zowel in de WMO als in de participatiewet als ideaal te worden gezien, gericht op burgers die nu nog niet participeren: die, grof gesteld, vereenzamen (en dus moeten deelnemen aan het sociale leven) of geen werk (- aan de arbeidsmarkt) hebben. In die zin lijkt het begrip, ondanks de nieuwe niet-paternalistische bedoelingen van de overheid, toch als emancipatie-ideaal (waarbij men dus een handje moet worden geholpen), en niet als een feitelijke beschrijving van een volledig geëmancipeerde samenleving te worden ingezet.

De roep om te democratiseren, de derde pijler van het participatiediscours, zien we minder sterk vertegenwoordigd in de wet. Wel blijkt deze doelstelling bijvoorbeeld uit uitspraken als van de Vereniging van Nederlandse Gemeenten (VNG), wanneer ze de decentralisatie aanprijzen:

De korte lijnen tussen inwoners, gemeenteraden en colleges maken van gemeenten bij uitstek de proeflokken voor vernieuwende vormen van democratie. Met als centrale vraag: hoe kunnen gemeenten voor al hun inwoners een krachtige lokale overheid zijn die concreet bijdraagt aan de oplossing van maatschappelijke problemen? Het antwoord luidt: door democratie op maat.²⁷

²⁷ “Lokale democratie” [auteur niet vermeld], gezien op 13-2-2017, <https://vng.nl/onderwerpenindex/bestuur/lokale-democratie>.

Democratische participatie geldt, aldus hoogleraar Burgerschap Evelien Tonkens, als een belangrijke verantwoording voor decentralisatie.²⁸ Dat we deze (ook emancipatoire) doelstelling in de nieuwe wetgeving binnen het sociaal domein niet direct aantreffen kan verschillende oorzaken hebben. Misschien is het lastig te bepalen of burgers nu niet deelnemen aan democratie, en hoe dergelijke burgers kunnen worden aangezet dat wel te gaan doen. Of het is wellicht moeilijk om democratisering tot onderwerp van wetgeving te maken, die zelf langs democratische weg tot stand is gekomen – een dergelijke wet zou zichzelf ondergraven.

1.5 Conclusie

De secularisatiethese van Gauchet helpt ons nader te duiden hoe het participatiedebat heeft kunnen ontstaan: hoe participatie van ‘vanzelfsprekend’ ‘onderwerp van spreken’ kon worden en hoe de betekenis van participatie van ‘gegrond’ kon transformeren naar ‘ongeground’, en dus meer afhankelijk van het perspectief en de idealen van de spreker. De betekenis van participatie ligt niet langer vast en moet dus in een doorlopend discours worden bepaald. Gezien de onbepaaldheid van het discours en de zich herhalende patronen, ligt de betekenis van het begrip niet ergens aan het eind (als een soort conclusie) op de goede verstaander te wachten, maar moet deze eerder gezocht worden in het spreken zelf.²⁹ Waar de betekenis van participatie voorheen algemeen aanvaard werd, is er nu meer ruimte ontstaan om zelf (als individu, groep, sector, etc.) betekenis te geven aan wat het mag betekenen te participeren. In dit spreken wordt participatie op verschillende terreinen betrokken, leidend tot verschillende (vaak in het midden gelaten) betekenissen van het begrip. Dit verschijnsel zien we ook vertaald naar de nieuwe ‘participatiewetgeving’ in het sociaal domein.

²⁸ Zie Tonkens, “Het democratisch tekort van de decentralisaties”, in Han Noten, e.a. (red.) [Transitiecommissie Sociaal Domein], *De decentralisaties in het sociaal domein: wie houdt er niet van kakelbont? Essays over de relatie tussen burger en bestuur* (Amsterdam: De Bink, 2016): pp. 61-74.

²⁹ Vandaar de vrij uitgebreide reconstructie in dit hoofdstuk, we kunnen niet volstaan met het resultaat van het gesprek.

In de praktijk, waarin deze wetgeving gestalte moet krijgen, lopen verschillende betekenissen van het begrip participatie door elkaar: explicatie is ondergeschikt aan stellingname en toon. Om explicatie is het ons nu juist wel te doen. Hiertoe nemen we in de volgende hoofdstukken een stap terug, en beschouwen we enkele systemen die in of 'achter' het discours een rol spelen. Wat het discours vormt (en daarin niet zozeer ter sprake komt) zijn de (seculariserende) systemen staat en religie. Het terugtreden van de religie (eerste en tweede stadium van secularisatie) zet de autonomisering van verschillende onderdelen van de samenleving in gang. De secularisering van de staat (derde stadium) opent de weg naar het hedendaagse participatiediscours. Staat en religie bespreken we respectievelijk in het tweede en vijfde hoofdstuk. Daarnaast bespreken we systemen die in het discours zelf een hoofdrol spelen: de democratie (hoofdstuk drie) en de markt (hoofdstuk vier). We beschouwen kort deze vier systemen, kijken hoe ze veranderen onder druk van secularisatie, en wat het betekent aan deze schuivende systemen deel te nemen. Het doel is niet om een bepaalde stelling te betrekken in het hierboven gereconstrueerde participatiedebat, om ons uit te spreken voor de morele superioriteit van een of andere vorm van participatie, maar om het debat enige grond te geven – om beter in kaart te brengen hoe het heeft kunnen ontstaan en wat er nu eigenlijk op het spel staat.

Hoofdstuk 2. Participatie en de staat

2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk beschouwen we een eerste systeem waaraan burgers kunnen participeren: de moderne staat, die een verzorgings-, natie- en rechtsstaat ineen is. In het publieke discours wordt de opkomst van de participatiesamenleving gewoonlijk verbonden wordt met de versoering van de verzorgingsstaat. Daarnaast rijst uit het vorige hoofdstuk het vermoeden dat de secularisatie van de staat ten grondslag ligt aan het ontstaan van het participatiediscours. Dit hoofdstuk dient om deze suggesties nader uit te werken, maar meer in het algemeen om ons een beeld te vormen met wat voor ‘ding’ we hier eigenlijk te maken hebben. Hiertoe volgen we een vast stramien, dat in de volgende hoofdstukken ook wordt gehanteerd. We bepalen eerst wat een staat als systeem eigenlijk is, door hem uit te splitsen naar rechtsstaat, natie- en verzorgingsstaat. Vervolgens beschouwen we hoe het wezen van de staat door secularisatie is veranderd, en hoe we participatie aan een seculariserende staat kunnen begrijpen. In de conclusie bekijken we hoe het geleverde betoog het participatiediscours kan verhelderen.

2.2 De staat als systeem

Wat is een staat? Michel Foucault heeft deze beschreven als zowel een ideaal als een geheel van bepaalde bestuurspraktijken. De staat is een streven en een manier om de uitoefening van macht te organiseren.³⁰ Het streven, het ideaal, bepaalt de koers. Uit het betoog van Gauchet doemt een beeld op van de staat die zich in relatie tot de religie heeft vormgegeven, en zo de eigen koers kan bepalen. De staat, zo lijkt het, heeft in de geschiedenis vooral *tegenzetten* gedaan: om religieuze twisten te kunnen neutraliseren, om de religie uit het publieke domein te kunnen

³⁰ Zie Michel Foucault, *De Geboorte van de Biopolitiek* (Amsterdam: Boom, 2014), vertaling van *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France* (Parijs: Seuil / Gallimard, 2004): p. 22. “Een staat is iets wat bestaat, maar nog niet in voldoende mate.” Foucault wijst op de spanning tussen “een staat die zich manifesteert als gegeven en een staat die zich manifesteert als te construeren, als op te bouwen.”

verdrijven, om de onmondigheid van zijn burgers te verhelpen. In dit proces, zo stelt Helen Stout, is de wet als hoogste macht geïntroduceerd: deze beperkt de uitvoerende macht en beschermt vrijheid en eigendom van de burgers – de basis van de liberale rechtsstaat.³¹ Bij het wegvallen van de opponent, worden tegenzetten overbodig en valt de staat stil (seculariseert hij zelf), verwordt hij tot een systeem zonder eigen identiteit – een restant uit de geschiedenis, waar de samenleving een beroep op kan doen.

De moderne rechtsstaat is ook een natiestaat. Maar wat is een natie? Claude Lefort, leermeester van Gauchet, heeft beschreven hoe de naties zijn ontstaan als middeleeuwse koninkrijken, als afsplitsingen van het keizerlijk imperium.³² De koning, voorheen leenheer van de keizer, presenteert zichzelf als een keizer, niet van de gehele mensheid, maar van zijn uitverkoren volk. Dit volk wordt heiligverklaard. Als volk accepteert een gemeenschap een gezamenlijk geheugen, “een rijke erfenis aan herinneringen”,³³ en zo bevestigt men in het heden dat men zichzelf als uitverkoren wil blijven beschouwen, om zo de realiteit als natie tegemoet te treden. De natie drijft het volk voort: zij is “een ziel en in die zin ook ondeelbaar” – zij is de roeping van het volk, die in de buurt komt van een religieuze essentie.³⁴

De moderne, democratische natiestaat die op verschillende plaatsen in West-Europa eind achttiende, begin negentiende eeuw ontstaat verliest deze spirituele gedrevenheid niet. Zoals de soeverein (Lefort noemt in dit verband Karel V en Elisabeth I, vorsten in de zestiende eeuw) zijn eigen mythologie liet scheppen om de uitverkorenheid van het volk dat hij belichaamde vast te stellen, zo konden de moderne democratische naties (waar de stoel van de soeverein ‘leeg’ blijft, en de macht zich niet uitstrekt als een lichaam over het volk, maar juist daarvan gescheiden blijft) rekenen op letterkundigen die natie en volk van een eigen geschiedenis en

³¹ Zie verder Helen Stout, *De Nederlandse Rechtsstaat* (Amsterdam: AUP, 2015): pp. 41-43.

³² Onderstaande twee alinea's over de natiestaat zijn gebaseerd op Claude Leforts essay 'Natie & Soevereiniteit', opgenomen in *Wat is Politiek?*, samenstelling, inleiding en vertaling Pol van de Wiel en Bart Verheijen (Amsterdam: Boom, 2016): pp. 334-345.

³³ Lefort, 339.

³⁴ Lefort, 341.

erfgoed, en dus van een zekere uitverkorenheid, verzekerden.³⁵ Het fysiek en symbolisch onthoofden van de soeverein, zo betoogt Lefort, heeft de aard van de moderne natie niet wezenlijk veranderd: deze blijft ook in de moderne tijd van kracht als een “theologisch-politieke structuur” die het mogelijk maakt dat het volk zich kan verenigen.³⁶ De (feitelijke) soevereiniteit van de absolutistische vorst, gebaseerd op diens gegrond zijn in het goddelijke, wordt doorgegeven naar en vervormd tot de symbolische soevereiniteit van het volk en dus van de natie; deze natiestaat is heilig, en boven politieke discussie verheven – want zij maakt deze discussie mogelijk.

De verzorgingsstaat, de derde verschijningsvorm van de staat die we hier behandelen, is historisch verbonden met de natiestaat: een belangrijke vroege functie (bijvoorbeeld in het Duitsland van Bismarck) was het verplichten van de opkomende arbeidersklasse aan de nieuw ontstane natiestaat, door deze, grof gesteld, te onderhouden.³⁷ Een sprekende karaktertrek van de verzorgingsstaat is het gezamenlijk, als maatschappij, dragen van individuele risico’s. Dit is nader bestudeerd door François Ewald. Aan de sociale rechtsstaat ligt een nieuwe opvatting van aansprakelijkheid ten grondslag, die deze onderscheidt van de negentiende -eeuwse ‘nachtwakersstaat’ die eraan vooraf ging. In de klassieke rechtsstaat was ‘schade’ enkel denkbaar als resultaat van een overtreding, begaan door een specifieke dader, waarbij de overtreding bestond uit het beschadigen van andermans wettelijk beschermde private ruimte. De dader kon op basis van de wet aansprakelijk worden gesteld. Dit schadebeginsel wordt juridisch uitgebreid binnen de verzorgingsstaat. Nu wordt wetgeving ontwikkeld om de maatschappij als geheel aansprakelijk te stellen voor de schade die een ieder kan lijden – en ieder

³⁵ De harde strijd tussen letterkundigen om (literair) erfgoed te claimen voor de uit de grond schietende natiestaten wordt uitvoerig beschreven door Joep Leerssen, *De Bronnen van het Vaderland: Taal, literatuur en de afbakening van Nederland 1806-1890* (Nijmegen: Vantilt, 2006).

³⁶ Lefort, 351. Lefort beschouwt de natie dus als een mal, een voorwaarde voor het ontstaan van een politieke gemeenschap. Waar het volk een “politiek” begrip is, is de natie een “metapolitiek” begrip (p. 354).

³⁷ Zie Van Kersbergen en Vis, *De Verzorgingsstaat* (2016): pp. 19-24. Steun aan de natie is de participatie die de vroege verzorgingsstaat diende te bewerkstelligen.

lid van die maatschappij moet in gelijke mate opdraaien voor de kosten. Deze omwerking van het schadebeginsel begint met de erkenning dat schade een natuurlijk verschijnsel is in een menselijke gemeenschap, niet enkel een individuele uitzondering, gegrond in kwalijk gedrag van de dader door overtreding van de wet. Schade is inherent aan het bestaan, zo luidt de nieuwe opvatting die ten grondslag ligt aan deze wettelijk verzekerde solidariteit. Het bestaan zelf maakt dus van ieder mens een schuldeiser – zonder dat de schuldenaar altijd kan worden aangewezen. Het risico dat we gezamenlijk lopen moet ook gezamenlijk gedragen worden. De geschiedenis van de verzorgingsstaat wordt onder andere gekenmerkt door de uitbreiding van risico's die onder deze gezamenlijke verantwoordelijkheid zouden moeten vallen.³⁸

Daarnaast is de verzorgingsstaat verbonden met het verzekeren van sociale grondrechten. Helen Stout legt uit hoe de moderne staat rechtvaardigheid garandeert door de uitoefening van gezag te begrenzen door de wet. Waar de wet in de negentiende eeuw vooral diende om burgers te beschermen tegen het uitvoerend gezag, kreeg zij in de twintigste eeuw steeds meer de functie om (sociale) doelstellingen van de regering in gang te zetten. In de twintigste eeuw komt hier een opvatting van sociale rechtvaardigheid bij: de staat, haar uitvoerende macht, moet verzekeren dat iedere burger de eigen grondrechten (natuurrechten) beschermd weet.³⁹ Zoals gesteld in een recent WRR-rapport: “[De verzorgingsstaat] wordt een samenhangend arrangement van voorzieningen die tezamen voor alle burgers op alle wezenlijke terreinen van het leven op een adequate manier tegemoetkomen aan hun behoeften.”⁴⁰ Grofweg zouden we kunnen stellen dat dit arrangement tot de jaren zeventig steeds verder wordt uitgebreid. Hierbij behoudt het gezag zich wel het recht voor zelf te bepalen welke behoeften legitiem zijn om te gelden als grondrecht. Het beschavingsideaal, grofweg de opvattingen van de hogere middenklasse over wat een goed leven mag

³⁸ Zie verder François Ewald, “Het Solidariteitscontract”, vertaling Marin Terpstra, hoofdstuk 3 uit *L'Etat Providence* (Parijs: Grasset, 1986). Vertaling niet gepubliceerd.

³⁹ Zie Stout, 68-74.

⁴⁰ Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *De verzorgingsstaat herwogen. WRR rapporten aan de regering 76* (Amsterdam: AUP, 2006): 48.

inhouden,⁴¹ speelt tot in de jaren zeventig een duidelijke rol (de lezer zal zich nog herinneren dat participatie in 1974 onder andere nog werd gedefinieerd als ‘verheffing’ – een betekenis die daarna uit beeld raakt).

2.3 Secularisering van de staat

De staat kan seculariseren op de drie hierboven beschreven niveaus – als liberale rechtsstaat, als natiestaat en als verzorgingsstaat. De inzet van de liberale rechtsstaat, zijn morele opdracht, was het definitief verdrijven van de religie uit het publieke domein (het tweede stadium van secularisatie, zie 1.2). De val van de muur, de wereldwijde triomf van het kapitalisme, de opkomst van economieën van Brazilië, India en China resulteerden in een “eenwording [van de wereld] in het teken van de markt” en een wereldwijde overwinning voor de democratisch-kapitalistische staatsvorm.⁴² Hiermee breekt het derde stadium van secularisatie aan. Het pleit was beslecht; Gauchet stelt dat de staat aldus zijn “historische drijfkracht” verliest.⁴³ Hij valt stil, want zijn morele opdracht is vervuld: ook de seculiere religies, tot voor kort zich verschuilend achter de Muur, zijn verslagen. Vandaar misschien dat hij zich niet langer in de positie bevindt om sociale rechtvaardigheid na te jagen: wel kan hij verschillende vormen van rechtvaardigheidsgevoel herbergen (erkennen en ‘neutraliseren’) – waaronder het ideaal van de verzorgingsstaat – maar dit laatste is niet langer zijn eigen ideaal. Een vast ‘staatsbeeld’ (of moreel zelfbeeld) houdt op te bestaan. Het publieke domein gaat zich in toenemende mate als ‘historisch bepaald’ in plaats van ‘de historie bepalend’ opvatten. De tijd waarin men de historie wel wenste te bepalen wordt zo een onderdeel van het politieke spectrum – een mogelijke positie die men kan innemen als uitvloeisel van de eigen identiteit.

De natiestaat, die in het eerste stadium van secularisatie al ontstaat, lijkt zich ook in de huidige tijd (het derde stadium) goed staande te houden. Er is niet direct een reden aan te wijzen waarom de natie, met het

⁴¹ Zie *De Verzorgingsstaat herwogen*, pp. 48-50.

⁴² Gauchet, 78.

⁴³ Gauchet, 120.

wegvallen van de morele opdracht van de staat, zijn geloofwaardigheid als ziel van het volk zou moeten verliezen. In het participatiediscours wordt vaak geappelleerd aan de hard werkende Nederlander; voor de VVD is participatie ingebakken in de Nederlandse volksaard, Balkenende liet in 2005 al een soortgelijk geluid horen ('Nederland Participatieland'). Ook komt de concurrentiepositie en begrotingsdiscipline van de natie zeer vaak ter sprake. Toch wordt wel betoogd dat ook de natie seculariseert in wat we hier hebben aangeduid als het derde stadium van secularisatie. Hierin betreft men vaak begrippen als globalisering en individualisering. Individualisering is hierboven al aan de orde gekomen. Globalisering wordt vaak verbonden met het ondergeschikt maken van de natie aan de wetten van de wereldmarkt. Wolfgang Streeck, bijvoorbeeld, heeft uitgebreid geanalyseerd hoe vanaf de jaren tachtig de Europese Unie (voor hem gelijkstaand aan een Europese markt) de soevereiniteit van de natiestaat heeft ondermijnd.⁴⁴ Door zich vanaf de jaren zeventig als schuldenaar op de kapitaalmarkt te begeven, hebben Europese natiestaten zich in de mal van de markt laten drukken: hun kredietwaardigheid en betrouwbaarheid, beide vast te stellen door de schuldeiser, die constant worden ondermijnd door het eigen bestuur uit te besteden aan een wispelturig volk, doet inbreuk op de autonomie van de natiestaat.⁴⁵ Streeck verbindt de democratie met de soevereiniteit van de natiestaat. Het kan zijn dat de natiestaat onder druk van technocratisch, niet door democratie gelegitimeerd bestuur iets van haar macht moet inleveren. Of de natie zelf daarmee ook onder druk staat, kunnen we ons afvragen – zij lijkt een hardnekkig fenomeen.

De verzorgingsstaat komt op in het tweede stadium van

⁴⁴ Maar zie ook de analyse van Luuk van Middelaar, die uitvoerig (in drievoud) beschrijft hoe nationale en groeiende Europese soevereiniteit binnen de Europese Unie juist gezamenlijk overeind blijven, door de toenemende politieke kracht van de Europese Raad (bestaande uit regeringsleiders van deelnemende natiestaten). Luuk van Middelaar, *De Passage naar Europa: Geschiedenis van een begin* (Groningen: Historische Uitgeverij, 2009).

⁴⁵ Wolfgang Streeck, *Gekochte tijd. De uitgestelde crisis van het democratisch kapitalisme* (Amsterdam: Leesmagazijn, 2015), vertaling door Willy Hemelrijk van *Gekaufte Zeit. Die vertragte Krise des demokratischen Kapitalismus* (Berlijn: Suhrkamp Verlag, 2013). Zie bijvoorbeeld "De Europese Unie als liberaliseringsmachine", pp. 155-164.

secularisatie; deze vervangt de kerk als hoeder van sociale rechtvaardigheid. Secularisatie van de verzorgingsstaat zouden we als volgt kunnen begrijpen. Nu de sociale verheffing van de bevolking tot een goed einde is gebracht zou het volk in staat moeten zijn om zelf de broek op te houden, rationeel door het leven te gaan, en schade tijdig te voorzien. Uitzonderingen zijn mogelijk, daarvoor dient de maatschappij als geheel nog op te draaien, maar over het algemeen zouden de mensen beter moeten weten. Dit is een dominante gedachte in het huidige participatiediscours: wie niet rationeel wil zijn / onmondig wil blijven, moet maar voelen.⁴⁶ Tegelijkertijd wordt door alle partijen (inclusief de VVD) volgehouden dat de sociale grondrechten van mensen centraal blijven staan, en dat de verzorgingsstaat niet wordt afgebroken – enkel ‘versoberd’. Hulp van de overheid is niet langer ieders recht, maar een gunst die per individueel geval wordt afgewogen, en eventueel verleend. De verzorgingsstaat was gebaseerd op een ‘activistische’ rol van de staat, die voorop ging in het bevechten van sociale grondrechten voor iedere individuele burger. Deze rol voorziet het gezag niet meer voor zichzelf; de taak is volbracht. Tegelijkertijd moet het eigen verleden wel recht gedaan worden: wat eerder bevochten is, blijft men in stand houden. Secularisatie van de verzorgingsstaat betekent dus niet dat hij ophoudt te bestaan; wel dat hij eerder een technisch dan een politiek systeem wordt.

2.4 Participatie aan de staat

Participatie aan de verzorgingsstaat (in het tweede stadium van secularisatie) houdt in dat de individuele leden van een maatschappij accepteren dat deze op verschillende onderdelen moet emanciperen, dat sociale grondrechten bevochten moeten worden, dat deelname vereist dat de risico's van het bestaan waar iedere medeburger aan blootgesteld wordt gezamenlijk gedragen moeten worden, dat er nagedacht moet

⁴⁶ Een recente kritiek op deze gedachte, die erkent dat mensen onder druk van schulden, werkloosheid, ziekte, etc. hun rationaliteit nog wel eens willen verliezen, wat het niet redelijk maakt hen ten allen tijde op hun rationele vermogens af te rekenen, is geformuleerd in een recent WRR-rapport, *Weten is nog geen doen: een realistisch perspectief op redzaamheid* (Amsterdam: AUP, 2017).

worden over de uitbreiding van die risico's. Van deze vorm van participatie wordt in het derde stadium zeker niet in zijn geheel afscheid genomen. Participatie aan de seculariserende verzorgingsstaat (stadium drie) zouden we kunnen begrijpen als 'zich in toenemende mate volwassen en rationeel gedragen' – en erkennen dat we tekortschieten (een schuldgevoel tonen) waar dit (nog) niet het geval is. Ook behelst deze participatie de erkenning dat iedereen in beginsel voor zichzelf moet kunnen zorgen, maar dat er voorlopig mensen zijn voor wie dit niet geldt – met als gevolg dat er een zekere maatschappelijke bijdrage wordt verlangd om de schade geleden door deze personen als collectief te compenseren. Het schadebeginsel, zoals beschreven door Ewald, blijft gewoon van kracht. Iedere burger blijft, door het heffen van belastingen, bijdragen aan de schade die inherent is aan ieders bestaan.

Participatie aan de natiestaat zou, naast de traditionele associatie met een volk (stadium een en twee), in toenemende mate kunnen inhouden dat de eigen nationaliteit wordt geïndividualiseerd (stadium drie). Dit houdt in dat het behoren tot een volk in toenemende mate wordt gezien als een verlengstuk van de eigen identiteit; het volk vertegenwoordigt steeds minder iets hogers dat losstaat van het eigen leven (en waarvoor men zou willen sterven; *pro patria mori* – dat zie ik in ons land in de huidige tijd niet snel gebeuren). De natie is wellicht niet langer de ziel van het volk – deze huist in iedere individuele burger – maar eerder een gemeenschapsvorm die voorlopig aanwezig blijft, en waar wanneer dat zo uitkomt een beroep op kan worden gedaan.

Participatie aan de rechtsstaat, ten slotte, betekende in zijn oorspronkelijke vorm (tweede stadium van secularisatie) dat burgers zich zullen vereenzelvigen met de morele opdracht van het liberale project: het centraal stellen van ieders private ruimte, vrijheid en eigendom, en het vertalen van deze private ruimte naar het vormgeven van de macht (waarover meer in het volgende hoofdstuk). Participatie houdt hier ook in dat de burger zich hierbij bewust is dat hij geschiedenis schrijft. In het derde stadium van secularisatie worden de verworvenheden van de geschiedenis als gegeven beschouwd – iets waar men altijd een beroep op kan doen, maar niet meer iets om voor te vechten. Participatie aan de

rechtsstaat houdt nu dus vooral in: een beroep doen op de wet (die de verworvenheden van de geschiedenis vertegenwoordigt) als de eigen individualiteit of private ruimte in het geding komt.

2.5 Conclusie

Deze korte rondgang langs enkele aspecten van de hedendaagse staat maakt duidelijk dat participatie aan de staat enige aanleiding tot verwarring kan geven. Voelen we ons nog verbonden met (de geschiedenis van) onze vrijheid, of weten we niet beter en vervaagt ze als een gegeven? Hieraan verbonden: zijn we nog bereid het anders-zijn van anderen te accepteren, ook als die onze eigenheid op geen enkele wijze dient? Zijn we deel van een volk of natie? Dienen we de natie, of dient de natie ons? In hoeverre voelen we ons nog verantwoordelijk voor het welzijn van anderen? De verwarring rond het begrip participatie bestaat er onder andere uit dat meerdere antwoorden op dergelijk vragen mogelijk *en* (belangrijker) acceptabel of in ieder geval verdedigbaar zijn, waarbij de staat als systeem, om op de definitie van Foucault (in 2.2) terug te komen, steeds minder een ideaal, en steeds meer een manier om het bestuur te organiseren wordt.

Idealen als burgerschap en solidariteit, verbonden met de moderne staat, staan onder druk, de gemeenschapszin is ondergeschikt gemaakt aan individualiteit; in het participatiediscours wordt op dergelijke waarden wel een klemmend beroep gedaan. De verzorgingsstaat verdwijnt niet, zo stelt men in het huidige discours, maar hij seculariseert wel. Hij neemt zijn verantwoordelijkheid, maar van harte kan het niet meer gaan. Deze veranderde houding scheidt de ruimte voor het participatiediscours, dat uiteindelijk een poging is de burger opnieuw te activeren, warm te maken voor de publieke zaak – om de lamgeslagen idealen van de staat weer in de samenleving te beleggen. Aan ons de taak om in de volgende hoofdstukken nog eens een hengeltje uit te werpen wat dit laatste mag betekenen. Bereidt u zich voor op een schimmige zee, niet op een vette vis.

Hoofdstuk 3. Participatie en democratie

3.1 Inleiding

In dit hoofdstuk beschouwen we participatie aan de democratie, het politieke systeem verbonden met de moderne natiestaat. In het participatiediscours wordt de decentralisatie van overheidstaken verbonden met de democratisering van de samenleving. Participatie van de burger moet ook inhouden dat deze zich opnieuw wil gaan inzetten voor de democratie; de macht wordt fysiek dichterbij de burger geplaatst, in de hoop dat ze dan vanzelf naar elkaar toegroeien. Hierbij moet een nieuwe orde ontstaan, waarbij de samenleving meer initiatief neemt, en de overheid zo goed mogelijk aansluit bij deze initiatieven (een bekend thema in de vorige hoofdstukken). In *De Doe-democratie: Kabinetsnota ter stimulering van een vitale samenleving*⁴⁷ werd dit nader door het toenmalige, nu demissionaire, kabinet-Rutte (II) uiteengezet:

Naast het stelsel van representatieve democratie (voor het nemen van gelegitimeerde besluiten) is een tweede domein van collectieve besluitvorming (zelfsturing in gemeenschappen en coproductie in netwerken) ontstaan. Zo is er een meervoudige democratie aan het ontstaan, waar inspanningen tussen beide systemen niet kunnen uitblijven. Door de term doe-democratie te hanteren, geeft het kabinet aan dat dit een zeer belangrijk thema is binnen de hier behandelde transitie.⁴⁸

Om aan te kunnen sluiten bij lokale participatie moet de overheid regels gedeeltelijk loslaten, op weg naar 'maatwerk'. Ze moet zich vormen naar, participeren aan de samenleving: "wat de overheid moet doen, verandert

⁴⁷ Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, *De doe-democratie. Kabinetsnota ter stimulering van een vitale samenleving* (Den Haag: Ministerie van BZK, 2013).

⁴⁸ *De Doe-democratie*, p. 12. Ook hier wordt het ideaal als feit gepresenteerd, een bekend motief in het participatiediscours.

naargelang de plaatselijke gebruiken, de tijd en de omstandigheden.”⁴⁹ De vitaliteit van de samenleving wordt centraal gesteld: we herkennen de kern van de participatiegedachte, maar dan betrokken op vernieuwing van de democratie.

De doe-democratie, door de overheid in deze nota als synoniem genomen voor de participatiesamenleving, moeten we, aldus een adviesrapport aan het ministerie van Binnenlandse zaken, als volgt verstaan: “democratie door simpelweg te doen is democratie door zelf het heft in handen te nemen en zelf vorm te geven aan publieke voorzieningen.”⁵⁰ De auteurs van dit rapport merken op dat een dergelijke ontwikkeling mogelijk op gespannen voet staat met de representatieve democratie. In de praktijk werkt zelfbestuur vaak het samenscholen van (hoger opgeleide, autochtone) gelijkgestemden in de hand, waardoor andere delen van de samenleving worden buitengesloten.⁵¹ Vanuit Gauchet gedacht, kunnen we dit praktische bezwaar theoretisch onderbouwen, zoals we hieronder zullen betogen. Om tot een dergelijke analyse te komen, bepalen we eerst wat democratie als geheel inhoudt, vervolgens op welke wijze dit systeem seculariseert. Dit moet ons in staat stellen te bepalen wat participatie aan een seculariserende democratie inhoudt, en hoe dit zich verhoudt tot de wens een nieuwe vorm van democratische participatie te stimuleren.

3.2 Democratie: het systeem

Marcel Gauchet stelt dat de moderne democratie de ‘religieuze alteriteit’, die voorheen (in de tijd van het absolutisme – het eerste stadium van secularisatie, zie 1.2) buiten de samenleving werd geplaatst en als symbolische basis voor de macht en de samenleving werd genomen, in

⁴⁹ Ibidem. Zie ook M. van der Steen, M. Haier, J. Scherpenisse, O.J. van Gerven, en S. Kruitwagen, *Leren door doen: overheidsparticipatie in een energieke samenleving* (Den Haag: NSOB, 2014), waarin het principe van overheidsparticipatie, ten dienste van ‘energie’ of ‘vitaliteit’ van de samenleving verder wordt uitgewerkt.

⁵⁰ Tonkens, E., J. Schmidt, M. Trappenburg en M. Hurenkamp, *De Montessori-democratie. Spanningen tussen burgerparticipatie en de lokale politiek* (Amsterdam: AUP, 2015): p. 13.

⁵¹ Zie Tonkens, e.a.: pp. 47-48.

zichzelf verankert. Waar voorheen de natie een eenheid vormde die zich in het teken stelde van het Andere, wordt dit andere nu naar binnen gehaald, en het volk beschouwd als wezenlijk verdeeld. Alteriteit wordt betrokken op de mens en de samenleving zelf – de ander wordt erkend als ‘anders’. Deze omarming van het wezenlijk andere maakt het denkbaar dat we verdeeldheid en pluraliteit erkennen als eigen aan een politieke gemeenschap.

Als het waar is dat de democratie verdeeldheid cultiveert, zou elke vorm van collectiviteit die gebaseerd is op gelijkenissen in beginsel een gevaar kunnen vormen voor de democratische gemeenschap. Dit is een reëel gevaar. Gemeenschappen worden immers vooral geënt op overeenkomsten tussen mensen: gezamenlijke belangen, visies, idealen, karakterologische of fysieke kenmerken, etc. Een soort ‘totalitaire neiging’ om op basis van overeenkomsten een groep te vormen is dus een universeel verschijnsel, waarin uiteindelijk de basis ligt voor wat Claude Lefort wel *de totalitaire dreiging* heeft genoemd.⁵² in het totalitarisme (of: de seculiere religie) krijgen overeenkomsten tussen mensen definitief (want door het gezag, de Partij gehandhaafd) de overhand over hun verschillen..

Deze dreiging is inherent aan de democratie als politieke ordening. Het historisch verbond tussen natiestaat (met zijn beroep op een mythisch ‘volk’ als eenheid) en democratie, waarin juist de verdeeldheid van het volk wordt gecultiveerd, is wankel, en kan altijd omslaan naar totalitarisme, aldus Lefort. De totalitaire dreiging beantwoordt aan de menselijke behoefte (zeker in tijden van crisis) om de onbepaaldheid en verdeeldheid van de democratische gemeenschap op te heffen – om duidelijkheid en eenheid te scheppen en als één lichaam, één volk op te trekken tegen een gezamenlijke vijand (het niet-volk). Zij is gebaseerd op een eenduidige, strikt gehandhaafde interpretatie van de volkswil (die nu niet als principieel verdeeld, maar juist als eensgezind wordt opgevat) die door iedere burger, die weer een onderdaan wordt, onderschreven dient te worden. Wie de gezaghebbende interpretatie van de volkswil niet

⁵² Onderstaande reconstructie van deze dreiging is gebaseerd op het essay “De logica van het totalitarisme”, opgenomen in Lefort, *Wat is Politiek?* Vertaalde essays (Amsterdam: Boom, 2016): pp. 54-80.

accepteert, en dus effectief niet 'participeert', behoort niet tot dat volk en dus tot de vijand – het andere (dat nu dus weer, anders dan in de democratie, buiten de samenleving wordt gesitueerd).

Noodzakelijk voor een democratie om dit soort tendensen te compenseren is de *symbolische orde*, die wordt uitgedrukt op het politieke schouwtoneel, en die we moeten onderscheiden van de werkelijke, maatschappelijke orde.⁵³ Op het politiek toneel worden de werkelijke geschillen in de samenleving *geënceneerd* en daardoor erkend als de basis van het gezag – politici zijn de acteurs, het volk, dat zowel negatieve als positieve recensies mag / moet afgeven, is het publiek. Kenmerkend en noodzakelijk voor de moderne democratie is, aldus Lefort, dat deze symbolische orde gescheiden blijft van de werkelijke. Het totalitarisme poogt deze scheiding juist op te heffen: symbolische en werkelijke orde dienen hier samen te vallen zodat de macht 'geïncorporeerd' wordt in de maatschappelijke orde, en het volk, waartoe dan zowel het gezag als de onderdanen behoren, als één lichaam kan optrekken tegen een onzekere werkelijkheid. De strikte scheiding van de samenleving en de symbolische orde in de democratie stelt ons in staat om individualiteit en gemeenschap tegelijk te laten bestaan: het volk wordt bestuurd en verenigd binnen de kaders van de wet, die de uitkomst is van het politieke spel dat de verdeeldheid in de samenleving adequaat moet weergeven.

3.3 Secularisering van de representatieve democratie

Onder secularisering van de democratie wordt doorgaans verstaan dat burgers zich minder dan voorheen vertegenwoordigd voelen door de politiek, dat ledentallen van politieke partijen teruglopen, kiezers snellen wisselen van politieke voorkeur, en de opkomst bij verkiezingen gestaag terugloopt. Aan deze kenmerken 'aan de oppervlakte' kunnen we enkele dieptestructuren toevoegen.

Secularisering van de democratie zou op een of andere wijze moeten inhouden dat de collectieve aanvaarding van andermans anders-

⁵³ Deze wordt nader beschouwd in Leforts essay "Democratie & Vertegenwoordiging", opgenomen in *Wat is Politiek?*, pp. 101-118.

zijn onder druk komt te staan. De druk om deze aanvaarding op te geven, zo stelt Lefort, is permanent aanwezig. Om deze basis te onderhouden moeten verschillende krachten die de zaak ooit in gang hebben getrokken en deze nu in stand houden onverminderd van kracht blijven – gebeurt dat niet dan kan de gemeenschap (totalitarisme) of het individu (het recht van de sterkste) de overhand krijgen.

Een belangrijke kracht die hier een rol speelt is de geschiedenis.⁵⁴ Dit zouden we als volgt kunnen verklaren. Wanneer ‘anders-zijn’ de kern uitmaakt van onze identiteit, en de grond van dit anders-zijn in het aardse leven zelf, niet in een goddelijke orde, moet worden gezocht, zoeken we zijn verklaring in de verandering zelf. Verschillen moeten op een bepaalde manier ontstaan zijn: de geschiedschrijving geeft zicht op dit ontstaan. De moderne mens is dus wezenlijk historisch van aard; de permanente reconstructie van het verleden bepaalt wie we zijn, en plaatst dit in het teken van waar we naar op weg zijn. Het politieke schouwspel verwijst voortdurend naar deze geschiedenis, als cruciaal onderdeel van een gemeenschapsvorm die zich definieert door haar breuk met wat eraan voorafging (absolutisme) – door het erkennen en als basis nemen van verschil, en het organiseren van individualiteit (de overstap van Gauchets eerste naar de tweede fase van het secularisatieproces).

De democratie vereist een zeker erkenning van deze geschiedenis om te kunnen functioneren, om ‘representatief’ te zijn. Of zoals Marin Terpstra het stelt, “rituele handelingen [dienen] om de eerbied [voor de wegbereiders van de politieke orde] maatschappelijk te ensceneren en vorm te geven.”⁵⁵ De politieke orde wortelt als een beslissing of sprong in het verleden en dit moet doorlopend worden erkend, bevestigd door nieuwe sprongen en beslissingen.⁵⁶ Het verwaarlozen van de democratische cultus, het geheel van in de geschiedenis gegronde beslissingen en handelingen, is een vorm van secularisering (nu van Gauchets tweede naar de derde fase van secularisering, zie 1.2) – het niet

⁵⁴ Zie Gauchet, 37-43. Wat volgt in deze alinea is een vereenvoudigde, losse interpretatie van deze passage.

⁵⁵ Marin Terpstra, *Democratie als cultus: Over politiek en religie* (Amsterdam: Boom. 2011): p. 60.

⁵⁶ Terpstra, 59-61.

langer bevestigen van de historisch ingestelde politieke orde – het niet langer waarden van / geloof hechten aan haar encensering in de maatschappij. De politieke cultus staat onder druk, het publiek kan zich niet meer inleven in politieke spelers, en in het project dat zij voortzetten en vertegenwoordigen.⁵⁷

Ook de historiciteit van de mens zelf wordt in de derde fase dus gesecculariseerd. Wij zijn niet langer als gemeenschap op weg naar een betere wereld; de staat heeft zijn ideale toekomst immers bereikt. De democratische geschiedenis is ten einde gekomen, en dus ook het politieke project dat deze geschiedenis moest bewerkstelligen. We hoeven *als gemeenschap* niet langer te veranderen, en richten ons nu volledig op hoe wij zelf veranderen, en wat ons daarin onderscheidt van onze medemens. Dit brengt Gauchet ertoe te stellen dat we nu aan het heden zijn overgeleverd, leidend tot “die ononderbroken openbaring die ons elke dag opnieuw toont dat we niet zijn wat we dachten te zijn, [dit] maakt ons definitief tot een raadsel voor onszelf.”⁵⁸ Het raadsel ontstaat uit de onmogelijkheid onszelf als gemeenschap nog langer te beschouwen in het licht van iets anders – in feite de mogelijkheid om gezamenlijk betekenis te geven aan het bestaan.

3.4 Participatie aan de democratie

Representatieve democratie is een gemeenschapsvorm die wordt onderhouden door het ieder individu mogelijk te maken zich voor te stellen dat hij deel uitmaakt van de macht. Leforts denkt bij democratische participatie niet in de eerste plaats aan de fysieke deelname aan de democratie, door te stemmen bijvoorbeeld, maar aan de noodzaak het iedere burger mogelijk te maken zich in de politieke actoren te *verplaatsen*. Burgers moeten kunnen zien en begrijpen hoe de macht functioneert – dit in tegenstelling tot de oude monarchale macht die juist wezenlijk ondoorgrondelijk, en in zekere zin ook ‘onbeweeglijk’ was.⁵⁹ In de

⁵⁷ Terpstra, 69-72.

⁵⁸ Gauchet, 42.

⁵⁹ Zie Lefort, pp. 109-118

democratie gaat het erom, aldus Lefort, “het spel van de [publieke / politieke] actoren op waarde te schatten en dus, door verbeeldingskracht, zelf een actor te zijn.”⁶⁰ Zo blijft de macht op afstand, en kan zij voortdurend doorgelicht en gecontroleerd worden door het volk dat zij vertegenwoordigt. Zicht houden op en inzicht houden in het functioneren van het gezag is dus een belangrijke vorm van ‘ouderwetse’ democratische participatie.

Bij deze democratische participatie hoort de erkenning dat een dergelijk voortdurend inzicht in de werking van de macht te verkiezen is boven een ondoorgrondelijk bestuur – de collectieve erkenning dus dat de beslissing de staat te seculariseren, te gronden in het aardse, *gerechtvaardigd* was en is. Het gaat hier om een politiek project dat in het nabije verleden is begonnen; door dit project voort te zetten spreekt de samenleving haar erkenning van dit verleden als *haar eigen* uit: burgerlijke participatie aan de democratie is de eigenmachtige, voortdurende bekrachtiging van een politiek project. Een zekere willekeur blijft dus aan de basis liggen van de soevereiniteit van het volk – al is ze versplinterd over alle stemgerechtigden.⁶¹ Het besluit het democratisch project in de wereld te zetten, is (zoals elk besluit) een daad van de menselijke wil geweest – en voor het gezamenlijk besluit om dit project in het heden voort te zetten geldt hetzelfde. Participatie aan een democratie is dus ook het zich aansluiten bij vorige generaties, en dier handelingen bevestigen als gerechtvaardigd, door deze handelingen na te bootsen in het heden.

Participatie aan een seculariserende democratie, de overgang naar Gauchets derde fase, houdt in dat burgers / individuen nog wel vasthouden aan de collectieve verworvenheden van de democratische geschiedenis, aan het recht de eigen stem erkend te zien in het publieke domein, aan de bescherming van minderheden door het collectief. Maar men verbindt zich niet langer aan de collectieve geschiedenis waarin deze verworvenheden zijn ontstaan, men levert hier als gemeenschap geen strijd meer voor, en men wenst zich niet meer te herkennen in het gezag. Een zeker wantrouwen ten opzichte van het gezag doet zich hier gelden,

⁶⁰ Lefort, 111.

⁶¹ Over het principe van willekeur in de democratie, zie Terpstra, 87-93.

dat er enkel toe dient de eigen individuele situatie zo goed mogelijk te erkennen en beschermen – om de eindtoestand van de geschiedenis dus zo goed mogelijk te handhaven.

3.5 Conclusie

Met het stilvallen van de staat, het niet langer gericht zijn op een collectieve heilzame toekomst, vervalt ook de erkenning van het belang van het politieke systeem binnen die staat. Dit systeem houdt feitelijk op politiek te zijn, precies omdat zijn geschiedenis, die zich uitstrekt naar verleden en toekomst, uit zicht verdwijnt, en zijn voornaamste functie wordt om democratische verworvenheden te handhaven. Kern van de democratie is haar radicale viering van de alteriteit, het anders-zijn van mensen die toch tot dezelfde (politieke) gemeenschap behoren. In een seculariserende democratie neemt de burger zijn 'anders-zijn' steeds meer voor lief. Feitelijk houdt, in de derde fase van het secularisatieproces, de burger dus op te bestaan; het burgerschap wordt immers ondergeschikt gemaakt aan de eigen individualiteit. Participatie aan de democratie verwordt tot deelname aan een door vorige generaties bevochten systeem, zonder dat gevecht zelf nog aan te hoeven gaan – zonder zich te identificeren met die generaties als behorend tot dezelfde politieke gemeenschap.

Deze derde-fase-democratie lijkt wonderwel goed aan te sluiten bij het participatie-ideaal van de doe-democratie. Het gaat hier immers niet om een politieke vorm: de burger kan deelnemen door simpelweg te doen, initiatief te tonen, de eigen rationaliteit, vrijheid en ondernemingszin op een of andere wijze te cultiveren. De overheid dient deze vitaliteit te faciliteren, en creatief met de wet en het eigen budget om te gaan om zo goed mogelijk bij burgerinitiatieven aan te kunnen sluiten. De overheid moet niet dergelijke initiatieven niet (be)sturen, maar beheren (geen *government*, maar *governance* dus) – autonome, losgemaakte geschiedenissen van individuen en gemeenschappen vormen hier de leidraad voor het gezag; niet de eigen morele positie, beslissingsbevoegdheid of historische strijd in de publieke ruimte.

Hoofdstuk 4. Participatie en de markt

4.1 Inleiding

De participatiesamenleving wordt vaak geassocieerd met marktdenkers, een ‘rechts geluid’,⁶² omdat zij gewoonlijk beschouwd wordt als de historische opvolger van de verzorgingsstaat, in Nederland het paradepaardje van sociaaldemocratische, ‘linkse’ politiek. In het participatiediscours duikt de markt vanaf de jaren tachtig steeds vaker op. Vanaf die tijd blijft (arbeids-)marktparticipatie het dominante ideaal, soms vermengd met andere: zo verbond Wim Kok in de jaren negentig het deelnemen aan de markt met solidariteit (het een zou het ander impliceren), en Balkenende, midden jaren 00, met verheffing. Met Mark Rutte (die het verrichten van betaald werk graag associeert met ‘meedoen’ – geheel in de geest van de nieuwe wetgeving in het sociaal domein) deelde Balkenende de visie dat deelname aan de markt een onderdeel is / moet zijn van de Nederlandse volksaard. In de huidige wetgeving binnen het sociaal domein (participatiewet, Wet Maatschappelijke Ondersteuning, Jeugdwet), tenslotte, vinden we de meest duidelijke inkadering van participatie in de participatiewet, waar zij deelname aan de arbeidsmarkt inhoudt.

In dit hoofdstuk proberen we, aan de hand van het in vorige hoofdstukken beproefde denkschema, zicht te krijgen op de markt als systeem. We gaan in op de kenmerken van de markt als geheel, haar verhouding tot secularisatie, en de betekenis van marktparticipatie. Wanneer we in kaart hebben gebracht wat dit laatste kan inhouden, kunnen we bekijken hoe participatie aan de markt past bij de vormen van participatie die in de vorige hoofdstukken aan de orde zijn geweest.

4.2 De markt als systeem

Het marktsysteem vatten we hier breder op dan de economische markt. In een bespreking van Gauchets werk heeft Fernand Tanghe betoogt dat het

⁶² Hoewel Evelien Tonkens een goed beargumenteerde poging doet dit te ontcrachten, met een voorstel de participatiesamenleving op sociaaldemocratische leest te schoeien. Zie Tonkens, “Herover de participatiesamenleving”, *S&D 41 (1)*, 2014: pp. 85-95.

eerder gaat om de constellatie waarin de rechten van het individu niet langer in toom worden gehouden door collectieve krachten als het cultiveren van een gezamenlijke geschiedenis, de erkenning van het belang van de democratie als politiek project, of verheffing uit de persoonlijke omstandigheden om deel te nemen aan de publieke staatszaak. Wanneer deze 'metafysisch geladen' krachten afnemen, komt het marktmechanisme bovendien. Het individu wil zich wel erkend en beschermd zien door het collectief, maar accepteert dit als gegeven en natuurlijk – niet als zelf verworven en onderwerp van strijd.⁶³ De markt als systeem kunnen we dus het beste begrijpen als het historisch resultaat van een gemeenschap waarin de rechten van individuen het uitgangspunt vormden. Nu de gemeenschap steeds verder seculariseert, en als gevolg daarvan niet langer een collectieve identiteit accepteert, blijven we min of meer zitten met een verzameling individuen, die zich niet langer gebonden weet door een gemeenschappelijke zaak.

Hoe functioneert dit marktsysteem? Om dit nader te bepalen kunnen we kort te rade gaan bij een eerdere analyse van Michel Foucault.⁶⁴ Deze beschrijft, in zijn onderzoek naar de geschiedenis van bestuurspraktijken en -rationaliteiten, de introductie van de idee van de markt als kenmerkend voor een proces waarin *veridictie* (zoiets als 'waarheid spreken') wordt geïntroduceerd als dwingend principe om bestuurspraktijken in te dammen. De markt moeten we hierbij als volgt begrijpen. Zij is een moloch die zichzelf niet mag erkennen om optimaal te kunnen functioneren. Foucaults reconstructie van Adam Smiths 'onzichtbare hand' kan dit verhelderen.⁶⁵ Dit concept staat voor het gegeven dat een economisch subject de rationele overweging van zijn belangen moet afstemmen op een economische realiteit die principieel onkenbaar en oncontroleerbaar is. De onzichtbare hand is een

⁶³ Zie Tanghe, "Mensenrechten voor of tegen de democratie?", in *R&R [Rechtsfilosofie en Rechtstheorie]* 2007 (1) (pp. 52-76): 66-67.

⁶⁴ In Foucault, pp. 357-362. Foucault beschrijft hier een specifieke historische verschijningsvorm van wat hij noemt het 'klassiek liberalisme' – dat later, zoals hij laat zien, verwordt tot vormen van neoliberalisme (met name het Duitse 'ordoliberalisme', die juist weer een veel sterker overheidsingrijpen rechtvaardigen. Ik haal deze analyse enkel aan omdat het goed zicht biedt op het ideaal van het marktsysteem.

⁶⁵ Smith geldt als een van de aartsvaders van de (filosofie van de) moderne markt.

noodzakelijke voorwaarde voor het optimaal functioneren van de markt. Het grootste profijt voor het grootste aantal mensen kan alleen ontstaan wanneer het economisch subject blind blijft voor de totale economische realiteit. Deze onzichtbaarheid van de totale markt verzekert namelijk dat ieder individu zijn eigen belang nastreeft, en niet begint aan een heilloze bevordering van een of ander collectief belang. Wanneer deze principes worden nageleefd, kan de markt worden beschouwd als een ‘waarheidssprekend geheel’: zij heeft altijd gelijk. De onzichtbare hand, zo benadrukt Foucault, betekent dus niet dat er een voor de individuele mens onkenbaar maar transcendent wel degelijk zichtbaar geheel bestaat: de economische realiteit is principieel onzichtbaar en onkenbaar – maar zij presenteert ons wel met een onontkoombare werking. Uiteindelijk gaat het hier om een *zuiver atheïstische* leer, “een leer zonder god, en zonder totaliteit.”⁶⁶ We kunnen ons dus afvragen of we in het geval van de markt wel van een ‘systeem’ kunnen spreken. Voor de systematicus die de markt als geheel wil doorgronden is immers geen plaats.⁶⁷ Het marktcollectief wil zichzelf niet kennen, en mag ook niet gekend worden door anderen om als markt te functioneren.

4.3 De markt en secularisatie

De erkenning van de vrije markt als zinvol maatschappelijk verband is dus bij uitstek het resultaat van secularisatie. Dat wil niet per se zeggen dat de markt zelf als ‘zinloos verband’ is ontstaan.⁶⁸ We treffen de

⁶⁶ Foucault, 361.

⁶⁷ Die systematicus bestaat natuurlijk wel, dat is de econoom. Foucault zou de opkomst van economie als wetenschapsgebied waarschijnlijk verstaan als het resultaat van een andere, (‘ordo-’)neoliberale opvatting van de markt, waarin deze eerder wordt beschouwd als een maatschappelijke constructie, dan als een natuurlijk, waarheidssprekend wezen. Zie bijvoorbeeld Foucault, pp. 177-214 voor een uitgebreide uitwerking van deze ‘fenomenologische’ benadering van de markt. Als de markt een collectieve constructie is, moeten we onderzoeken wat optimale collectieve (politieke) handelingen zijn om haar te laten floreren: enter de econoom. Maar het voert te ver om hier op deze plaats verder op in te gaan.

⁶⁸ Klassiek in dit verband is Max Webers analyse, die de kapitalistische geest reconstrueert als een *ontwortelde* geest. In Webers analyse was de originele drijfveer van de vrije markt wel degelijk metafysisch gegrond. Het verdienen van geld en aanzien

opkomst van het marktdenken dan ook niet aan in het derde stadium van secularisatie (zie 1.2), maar al in het eerste stadium, wanneer de staat zich nog een eigen religieuze identiteit aanmeet. Foucault begrijpt de markt in dat stadium als een tegenkracht die zich doet gelden, en waar de staat in de eigen bestuurspraktijk op een of andere manier vorm aan moet geven.⁶⁹ Het dan heersende mercantilisme wordt vervangen door *laissez faire* politiek, waarin de markt zo goed mogelijk wordt vrijgelaten om de doelen van de staat (interne controle, extern evenwicht met andere staten, en het vergaren van zo veel mogelijk kapitaal om deze doelen na te streven) na te kunnen streven.⁷⁰

In het tweede stadium van secularisatie, wanneer de staat zich losmaakt van het buitenaardse, en de individuele vrijheid als uitgangspunt gaat nemen, wordt de markt niet langer ingepast in een groter functioneren van de staat, maar eerder als uitgangspunt genomen van de democratische gemeenschap. Hier is eigenlijk al sprake van een maatschappij van individuen, maar dan wel een die zich collectief voortgedreven weet door idealen: het verdrijven van de religie, het verzekeren van sociale grondrechten en het delen van risico's in de verzorgingsstaat, de eer van de natie, verdere emancipatie van het individu, etc. Dit tweede stadium wordt dus gekenmerkt door het centraal stellen van de markt, gecompenseerd door de beweging om de welvaart die die markt genereert gedeeltelijk in te zetten voor de verwezenlijking van idealen van de staat.

Het derde stadium van secularisatie, het is hierboven ook al betoogd, kenmerkt zich door het van staatswege loslaten van een eigen

werd in beginsel opgevat als een teken van uitverkorenheid. Deze geldethiek heeft zich langzaam losgezongen van het geloof. Zie Max Weber, *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme* (Amsterdam: Boom, 2012): pp. 36-57.

⁶⁹ Foucault, 363. In de achttiende eeuw gaat men zoeken naar een *homo juridicus*, en een bijpassende bestuursvorm, die niet alleen het totaal van de opgegeven maatschappelijke rechten omvat, maar ook de grondslag tot de beperking van die rechten: men gaat dus op zoek naar manieren om de wezenlijke onkenbaarheid (onzichtbaarheid) van de economische realiteit in het bestuur van de rechtsstaat te verankeren. Deze zoektocht is eigen aan de liberale politiek; uiteindelijk gaat het hier om politieke erkenning van de onmogelijkheid van een 'economische soevereïn'.

⁷⁰ Zie Foucault, 80-83.

moraliteit. Dit betekent dat de staat zich niet langer een vast omschreven opinie veroorlooft over marktmechanismen, maar de uitkomst van deze mechanismen accepteert als een gegeven, waar men zelf weinig aan kan veranderen. De marktgemeenschap moet op een of andere wijze bestuurd worden, waarbij tijdens dit proces buiten beschouwing moet worden gelaten wat die gemeenschap eigenlijk bindt. Of zoals Gauchet betoogt: “het algemeen belang kan slechts worden opgevat als het a posteriori resultaat van de vrije concurrentie tussen particuliere belangen.”⁷¹ Het algemeen belang wordt dus opgevat als een feitelijk resultaat dat pas achteraf, ‘onderaan de streep’, kan worden vastgesteld – het geldt niet als leidraad voor het vormgeven van het heden. Het algemeen belang is niet langer een morele constructie die het handelen drijft, maar de rekening die achteraf gepresenteerd wordt. Aldus moeten we de volledig geseclariseerde ‘marktmaatschappij’ die Gauchet beschrijft⁷² verstaan.

4.4 Participatie aan de markt

Men participeert aan deze volledig geseclariseerde markt door het eigenbelang, de eigen concurrentiepositie ten opzichte van andere ondernemende individuen, zo goed mogelijk te beschermen en te ontwikkelen. Participatie is hier dus niet het ontstijgen van de eigen individuele omstandigheden om deel te nemen aan iets hogers, maar juist het zo goed mogelijk beschermen en ontwikkelen van het eigen kapitaal (dat we breed moeten opvatten als alle middelen die een individu tot de beschikking staan om de eigen concurrentiepositie te verbeteren)⁷³ – waartoe we ook het kenbaar maken van het eigene in het publieke domein kunnen rekenen. “Alomtegenwoordige vorming en functionele kennisvereiste staan naast niet langer als probleem ervaren

⁷¹ Gauchet, 96.

⁷² Zie Gauchet, 95-97.

⁷³ Deze zeer brede opvatting van kapitaal, die alle aspecten van het menselijk bestaan kan omvatten – het gaat hier om “de verbreiding van de economische analyse naar gebieden die tevoren als niet-economisch werden beschouwd” – “van een analyse van de economische processen naar een analyse van de interne rationaliteit van de menselijke gedragingen” (p. 8), bespreekt Foucault als een twintigste -eeuwse tendens, verbonden met het Amerikaanse anarcho-liberalisme. Zie Foucault, pp. 317-319.

maatschappelijke ondoorzichtigheid”, aldus Tanghe.⁷⁴ Per saldo, zo wil de gedachte, moet de gehele markt of een deelgebied van die markt (bijvoorbeeld de nationale economie, wier concurrentiepositie op zichzelf ook weer het verdedigen waard is) hierdoor tot optimale bloei komen.

Participeren moeten we hier dus verstaan als *kapitaliseren*: investeren, consumeren, produceren. Deze vorm van participatie vertrekt vanuit het individu. De suggestie is dat men door correct het eigenbelang na te streven, de welvaart van de natie, of het tot bloei komen van de wereldmarkt (elk denkbeeldig collectief kan hier worden ingevuld) het beste dient, zonder deze constructen tot leidraad van het handelen te maken. Zo komen we bij een paradox van de moderne samenleving: tot op het kleinste detail moeten we in kaart brengen hoe we processen kunnen ‘optimaliseren’, maar het ‘grote gebaar’ verdwijnt van het toneel en gaat op in de suggestie dat vervolmaking van de eigen have het algemene welzijn ten goede komt: “het streven om leesbaar te zijn in al zijn delen mondt uit in een merkwaardige collectieve onleesbaarheid” – leidend tot “een maatschappij die zichzelf tot in de kleinste bijzonderheden kent, maar zich als geheel niet meer begrijpt.”⁷⁵ Participeren aan een marktmaatschappij behelst dus ook de neiging om vastgelegde, ‘gegeven’ metafysische gronden om gezamenlijk handelen vorm te geven consequent af te wijzen, en zich tot in detail te richten op het in kaart brengen (het curriculum vitae), controleren en vervolmaken van de eigen, persoonlijke omstandigheden. Wat daar *grosso modo* uiteindelijk van komt zien we later wel weer.

4.5 Conclusie

Waar democratische participatie draait om de zichtbaarheid van het gezag, wordt participatie aan de markt juist gekenmerkt door een zekere overgave aan het onzichtbare. De collectiviteit, en daarmee de idealen, worden ondergeschikt gemaakt aan het direct lees- en controleerbare. Dit kan verklaren dat in het participatiediscours aan linkse zijde de markt als

⁷⁴ Tanghe, 66.

⁷⁵ Gauchet, 131.

(gevoelloze) opponent wordt genomen door zowel solidariteits- als democratiseringsdenkers – met de naar binnen, op het detail, gerichte blik van de marktmens kan de indruk ontstaan dat mensen elkaar niet meer in de ogen kijken, en elke vorm van medemenselijkheid overboord wordt gezet. Zo wordt het consequent doorvoeren van marktdenken vaak (kort door de bocht) gepresenteerd als Gevaarlijke Nieuwigheid die alle menselijkheid uit het sociale domein zou slaan.⁷⁶

In dit hoofdstuk hebben we betoogd dat de markt ook genuanceerder kan worden gedacht. Om te beginnen kunnen we ‘kapitaliseren’ veel breder opvatten dan het denken in termen van cijfers of geld, en het vervangen van vakmensen (in de zorg, in dit geval) door managers, zoals de SP betoogt.⁷⁷ Het gaat in het marktdenken eerder om het betrekken van een bepaalde investeringslogica, waarbij het individu centraal staat en het collectief uit beeld blijft, op alle terreinen van het menselijk bestaan. Als zodanig is dit een logisch gevolg van een menselijke samenleving die niet alleen God en de kerk definitief als publiekstrekkers heeft verslagen, maar zichzelf al doende ook van enige metafysische gedrevenheid heeft bevrijd. De marktmaatschappij kan derhalve evengoed gedacht worden als een logisch restant van de geschiedenis, dan als het gevolg van een dominant, kwaadaardig ideaal – niet gebaseerd op het moedwillig vergroten van de kloof tussen wel- en minderbedeelden, als wel op een collectieve stuurloosheid, en een terugtrekkende beweging richting eigen hok (wat op zichzelf best een gedeeld en warm (indien gewenst: links, religieus, etc.) hok kan zijn).

⁷⁶ Voor een dergelijk geluid zie Ineke Palm [wetenschappelijk bureau SP], *De Publieke Sector aan het Woord: Geen Marktwerking maar Democratisering* (2017).

⁷⁷ Ibidem.

Hoofdstuk 5. Participatie en religie

5.1 Inleiding

Er bestaan een aantal opmerkelijke overeenkomsten tussen markt en religie. Beide zijn tegenhangers van de soevereiniteit van de staat; krachten (religie doet, net als de markt, een beroep op *veridictie* – maar dan uit de mond van de Schepper zelf) waar de staat zich tegen af moet, of heeft moeten, zetten – maar ook krachten dus, en hier volgen we de gedachtegang van Gauchet, die als tegenspelers de identiteit van de staat voor een belangrijk deel hebben vormgegeven.

Het grootste verschil, wellicht, los van beider systemische kenmerken, is dat de markt naarmate het secularisatieproces vordert steeds meer greep op het publieke leven begint te krijgen (of dat publieke leven uitholt door het private terrein te vergroten), terwijl de religie definitief uit het publieke domein verdreven zou zijn. Dit lijkt dus een onevenredige relatie: hoe groter de greep van religie op het publieke bestaan, hoe minder plaats voor de marktmaatschappij; deze komt pas volledig tot bloei wanneer het publieke domein als geheel niet langer wordt bepaald door een bepaalde transcendente grond. Aan ons eind van de geschiedenis is de markt dominant, maar dit wil niet zeggen dat de religie uit Nederland is verdwenen.⁷⁸ Uitkomst van de secularisatie is vooral dat religie *van aard verandert* – ze verdwijnt niet van het toneel, maar zet een ander masker op. Ze wordt onderdeel van de vormen van participatie die in de vorige hoofdstukken aan de orde zijn gekomen en onderwerpt zich aan hun logica.

Waarom brengen we religieuze participatie hier nog eens apart ter sprake? In het politieke debat begint niemand er immers over. Hier zijn ten minste twee redenen voor aan te voeren. In de eerste plaats ligt het voor de hand, in het licht van de secularisatiethese, om het vermoeden te

⁷⁸ Ik laat in dit hoofdstuk de ‘seculiere religies’, waarmee Gauchet de totalitaire ideologieën die de geschiedenis van de twintigste eeuw mede hebben bepaald aanduidt, buiten beschouwing, en richt me enkel op participatie aan ‘geseculariseerde religie’ – getransformeerd Christendom, zo ongeveer. Waarschijnlijk zijn de principes die in dit hoofdstuk worden beschreven ook van toepassing op bijvoorbeeld het socialisme: ook deze ideologie seculariseert en kan in ‘marktvorm’ weer opduiken in de hedendaagse samenleving. Een nadere beschouwing kan dit specificeren of ontcrachten.

testen dat religie, of wat daar van geworden is, op een of andere manier een door de politiek onbesproken, maar wel degelijk bestaande rol speelt. Zij blijft onbesproken omdat ze al tweehonderd jaar onbespreekbaar *is*, dat is immers onderdeel van de identiteit van de moderne staat en haar politieke discours.

In de tweede plaats doet de decentraliserende overheid weer een beroep op religieuze participatie van de burger in het nastreven van haar eigen doeleinden. Voordat de verzorgingsstaat de collectieve zorg zeker ging stellen viel deze eer te beurt aan de kerk en haar liefdadigheidsinstellingen. De kerk mag haar greep op het publieke leven verspeeld hebben, dat neemt niet weg dat er een hernieuwd beroep wordt gedaan op Christelijke waarden, die, als we een recent WRR-rapport van Gabriël van den Brink mogen geloven onveranderd (zij het onbenoemd), een rol zijn blijven spelen in het publieke leven (naast liefdadigheid, noemt hij “barmhartigheid”, “compassie”, “naastenliefde” en “mededogen”).⁷⁹ Voorbeelden te over die, gebaseerd op dergelijke waarden, de huidige gaten in het collectieve vangnet moeten stoppen: de Voedselbank, Spullenbank, Kledingbank, Stichting Urgente Noden, Leef- en zorg-coöperaties, *Humanitas*, lokale vrijwilligersverenigingen, etc. Ook de Wet Maatschappelijk Ondersteuning 2015 lijkt met haar tamelijk vage verwijzing naar ‘participatie’, wat daar zoiets betekent als ‘naar elkaar omkijken’ of gemeenschapsvorming, een beroep te doen op deze waarden. Dit kan ook verklaren waarom de lokale overheid op het Hogeland nastreeft de samenwerking met dergelijke organisaties te versterken; zo ontstaat de gewenste participatie aan maatschappelijke waarden en initiatieven, en is het mogelijk met een steeds beperkter budget een sociaal vangnet te blijven onderhouden. De verzorgingsstaat, zo wil de gedachte, is niet altijd meer nodig om hulp en zorg te bemiddelen tussen mensen (door het innen van belastingen, en het subsidiëren van zorg); als de oude

⁷⁹ Gabriël van den Brink, *Moderne Liefdadigheid* (Den Haag: WRR, 2017): p. 61. Zie verder pp. 61-64, “Secularisatie van de motieven?” Van den Brink betreft de secularisatie van liefdadigheid vooral op de duur (de termijn waarop men resultaat wil zien, die steeds verder wordt verkort) en de verwoording (waarin men het specifiek benoemen van Christelijke waarden nu doorgaans vermijdt).

gemeenschapszin wordt aangewakkerd kunnen mensen dat ook best rooien zonder inmenging van de staat.

Om vat te krijgen op religieuze participatie plaatsen we religie in hetzelfde stramien als de hierboven behandelde systemen: we beschouwen haar als systeem, als object van secularisatie en als geheel waar op een bepaalde wijze aan geparticipeerd kan worden. In het geven van voorbeelden van religieuze participatie kunnen we ons niet richten tot het participatiediscours; vandaar dat we in dit hoofdstuk ingaan op enige voorbeelden uit de praktijk op het Hogeland.

5.2 Religie als systeem

Religie is een systeem dat het zichtbare in het teken stelt van het onzichtbare, het aardse krijgt betekenis in het licht van het goddelijke. Er is sprake van een transcendente Ander die de betekenis verschaft van het aardse bestaan. Gemeenschappen richten zich gezamenlijk op aanbidding van deze Ander, ze worden gevormd rond een gezamenlijke oorsprong of ontstaansgeschiedenis (in het geval van het Christendom: de Hof van Eden, de ballingschap van het Joodse volk, de geboorte of doop van Christus, etc.), en een zekere heilsverwachting in de toekomst (de wederkomst van de Heiland).⁸⁰ Ze zijn sterk gericht op het behoud van een bepaalde traditie; de heilsgeschiedenis houdt in dat het werk van voorgaande generaties wordt voortgezet. Hiertoe ontwikkelen ze bepaalde rituelen, onderhouden ze gezamenlijke waarden en wijsheden die ergens in de eigen geschiedenis hun oorsprong vinden, en vereren ze mogelijk bepaalde artefacten of relikwieën (in het middeleeuwse Christendom was het bezoeken van ledematen, kledingstukken en gebruiksvoorwerpen van heiligen, hoofdpersonen uit de eigen heilsgeschiedenis, aanleiding voor lange pelgrimstochten).

⁸⁰ Het Christendom vormt een uitzondering op andere geloven in zijn universele aanspraak op de mens; voor de meeste religies geldt dat ze gemeenschappen juist begrenzen.

5.3 Religie en secularisatie

Secularisatie houdt in dat religie een andere positie krijgt binnen, en uiteindelijk ook buiten het publieke domein. Recapitulerend wat in eerdere hoofdstukken aan de orde is gekomen laat de secularisatiegeschiedenis van de religie in het publieke domein zich in grote lijnen als volgt beschrijven. Zij was identiek met het politieke en publieke leven in premoderne tijden, werd vervolgens geneutraliseerd door een overkoepelende religieuze staatsmacht (het eerste stadium van secularisatie), naar de opponent die verdreven moest worden uit het publieke bestaan (tweede stadium), tot een historisch overgeleverd reservoir van wijsheden die kunnen worden afgenomen wanneer het individu zich richt op zingeving (derde stadium). In dit laatste stadium lijkt de religie iets van haar oude glans te herwinnen. Absolute waarden kunnen niet meer gedragen worden door het staatsgezag. De grote opponent van de religie lijkt het zelf ook even niet meer te weten. En dus gloort er hoop, of zoals Gauchet het stelt: “[d]e functie van alomvattendheid ontvalt de politiek en keert onder meer terug naar de religies.”⁸¹ Onder deze alomvattendheid moeten we, denk ik, zeker niet verstaan dat de religie haar pre- en vroegmoderne rol weer kan opnemen, als ultieme betekenisgever van het publieke leven; nu gaat het eerder om zingeving vanuit het private terrein (van waaruit dus wel een zekere alomvattendheid kan worden beoogt).

Secularisatie betekent ook, aldus Gauchet, dat de religie van aard verandert. In hoeverre kunnen we spreken van secularisatie van de religie zelf – los van haar verhouding tot staat en samenleving? Hier zijn verschillende antwoorden mogelijk. We zouden, met Gauchet, kunnen stellen dat secularisatie van religie optreedt wanneer het transcendente ondergeschikt wordt gemaakt aan het immanente – “de andere wereld wordt in dienst gesteld van deze wereld.”⁸² De goddelijke wijsheid wordt bij individuele zijnsvragen ‘gezocht’, en (vermoedelijk) gekozen op persoonlijke, rationele gronden. Religiositeit wordt tot een *investering*; een manier om het persoonlijk kapitaal te vergroten. In het

⁸¹ Gauchet, 113.

⁸² Gauchet, pp. 113, 115.

participatiediscours is deze verandering ook opgemerkt, en wel in de zoektocht naar de christendemocratische fundamenteën van een vitale samenleving, gerapporteerd door het Wetenschappelijk bureau van het CDA. Hierin wordt opgemerkt “dat religie tegenwoordig minder en minder wordt geassocieerd met gezag, instituties, openbaring en transcendente ordeningen, maar meer met het innerlijk van het subject, losse netwerken, individuele ervaringen en immanentie.”⁸³ Dit sluit goed aan bij een religieuze vorm zoals die tot uiting zou kunnen komen in het derde stadium van secularisatie.

In het kader van het participatie-ideaal is een andere vorm van gesecculariseerde religie ook interessant: het fenomeen dat religieus erfgoed, nadat het zijn publieke, traditionele functie heeft verloren onder het beheer valt van seculiere stichtingen, die *in de geest van het verleden* zoeken naar herbestemming en bestaansrecht in het heden. Dit soort initiatieven – we zouden ze kunnen aanduiden als moderne gemeenschappen die zich identificeren met het vernieuwen van een Christelijk verleden – komen veel voor op het Hogeland, en worden daar door de plaatselijke overheid erkend als interessante initiatieven om bij aan te sluiten, terwijl ze zich er in de praktijk voorlopig geen raad mee weten.⁸⁴

Een interessant voorbeeld van deze tweede vorm van gesecculariseerde religie op het Hogeland is de Stichting Oude Groninger Kerken. Deze stichting heeft zich vanaf de oprichting in 1969 geprofileerd als een *seculiere* organisatie, die zich richt op het restaureren en herbestemmen van Groninger kerken. Dat wil niet zeggen dat ze de Christelijke fundamenteën van de kerken veronachtzaamt: de restauratie moet de gebouwen in hun oude, ‘juiste’ staat herstellen, en de herbestemming moet in overeenstemming zijn met de waarden die van oudsher aan de kerken verbonden zijn. Het gaat, zoals geformuleerd in het eigen beleidsplan om “passend gebruik, met respect voor historie en

⁸³ Wetenschappelijk Instituut voor het CDA. *Geloof in de samenleving: Christendemocratische reflecties op religie en levensbeschouwing in het publieke domein*. In de serie *Naar een vitale samenleving*. (Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA / Centre for European Studies, 2012).

⁸⁴ Zo blijkt uit lokale beleidsstukken en eigen interviews, op te vragen bij de auteur.

traditie, en ambitie om te vernieuwen, altijd in samenspraak met de lokale gemeenschap, overheden en maatschappelijke organisaties.”⁸⁵ Zo begint dus een ingewikkeld spel, waarin de gebruiken en waarden die de kerken van oudsher verbinden met de dorpen, op een passende manier ‘vertaald’ moeten worden naar het heden, om zo opnieuw een gemeenschap te vormen rond dit religieuze erfgoed. Passend gebruik krijgt vorm in het heroverwegen en seculariseren van Christelijke waarden.

De zorgcoöperatie *Klooster&Buren*, gevestigd in Kloosterburen vlak aan de Waddenzee, vertoont eenzelfde beweging.⁸⁶ Hier gaat het om (seculiere) gemeenschapsvorming op een oud kloosterterrein: het gezamenlijk cultiveren van religieus erfgoed, om op die manier tot een vertaling van religieuze waarden naar het heden te komen. Bewoners committeren zich aan een bepaalde geschiedenis, aan lokale gebruiken en waarden, en bovenal aan de ‘ziel’ van het klooster – zijn essentie die vertaald moet worden naar het heden. In deze coöperatie beoogt men zelfvoorzienend te zijn. De visie van Klooster&Buren bestaat eruit dat een bestaande gemeenschap als vanzelf zorg (boodschappen, klusjes, het voorkomen van sociaal isolement) oppakt; dat zorg geen apart thema is, maar een integraal onderdeel van de leefgemeenschap. Ouderen- en gehandicaptenzorg sluiten als vanzelf op elkaar aan. Voor erfgoedorganisaties die een ‘seculier verleden’ beheren (bijvoorbeeld de verschillende kastelen of ‘borgen’ die de provincie Groningen nog rijk is) geldt in essentie hetzelfde: het verhaal of de geschiedenis van het eigen erfgoed staat centraal, de eigen historisch overgeleverde, of opnieuw uit de grond gestampte (of misschien: ter plaatse verzonnen) gebruiken en waarden vormen het uitgangspunt van gemeenschapsvorming.

⁸⁵ Stichting Oude Groninger Kerken, *Bakens van Betekenis: Beleidsplan Stichting Oude Groninger Kerken 2017-2020* (Groningen: SOGK, 2015): p. 7.

⁸⁶ Voor meer informatie over kernwaarden, organisatie en werkwijze, zie Coöperatie Klooster&Buren, gezien op 25-6-2017, <http://kloosterenburen.nl/>. De hier gepresenteerde informatie is gebaseerd op eigen interviews met de nieuwe kloosterlingen.

5.4 Religieuze participatie

Religieuze participatie is de oervorm van participatie, die (voorafgaand aan, en in het eerste stadium van secularisatie) rust op gehoorzaamheid aan God / god en diens vertegenwoordigers, en acceptatie van een publieke orde die gegeven is en gegrond in een transcendente wil. Religieuze participatie wordt met de opkomst van de moderne rechtsstaat (tweede stadium) in beginsel verdacht. In de nachtwakersstaat is officieel geen plaats ingeruimd voor religieuze participatie in het publieke domein. Met de sociale rechtsstaat en de bijkomende verzuiling verandert dit weer. Nu betekent religieuze participatie: zich aansluiten bij, conformeren aan de eigen religieuze gemeenschap – zich verheffen uit de persoonlijke omstandigheden om aan de kerkelijke gemeenschap bij te dragen. Religieuze participatie houdt in de huidige marktconstellatie (derde stadium) vooral in: op zoek gaan naar zingevende kaders die de eigen persoonlijke, historisch contingente omstandigheden van betekenis kunnen voorzien. Het vergroten van het eigen “sociaal kapitaal”⁸⁷ door de eigen individuele ‘onderneming’ te verrijken met transcendent gegronde idealen, en zo de positie op het markttoneel te versterken.

Religieuze participatie aan seculiere stichtingen die zich richten op religieus erfgoed heeft een ander karakter. Het lijkt erop dat het hier gaat om religieuze participatie in het laatste stadium van secularisatie, maar met een groot beroep op de geschiedenis. Deze treffen we ook in gesecculariseerde vorm aan: het gaat niet om de geschiedenis van de mensheid of een bepaalde uitverkoren staat, maar om de geschiedenis van een specifieke groep individuen, en daaraan gekoppelde objecten en praktijken (respectievelijk materieel en immaterieel erfgoed). Hier bestaat participatie uit een ingewikkeld palet van ‘deelnames’. Allereerst moet de participant de overgeleverde objecten of gebruiken die men als erfgoed wenst te bestempelen erkennen *als erfgoed*. Hiermee sluit men zich aan bij gemeenschappen die deze betiteling, en het belang dat men hieraan hecht, wensen uit te dragen, maar ook bij de (vaak Christelijke) gemeenschappen uit het verleden die met behulp van wat nu erfgoed heet vormgaven aan

⁸⁷ Dit laatste wordt expliciet aan de orde gesteld in de Christendemocratische reflecties *Geloof in de Samenleving*, pp. 49-52.

het bestaan. Zo ontstaat er een soort uitsnede uit de geschiedenis (een kolom van generaties), die in het heden als privaat initiatief in leven gehouden wordt.

5.5 Conclusie

De participerende staat lijkt weer een beroep te doen op moderne vormen van religie. De overheid kan niet alles meer oplossen, strikt geïndividualiseerde hulp en zorg (het verzorgingsstaatmodel) is niet langer wenselijk, en dus doet de gemeenschapszin (natuurlijk aanwezig of stilletjes opgelegd) als beleidslijn (zie de betekenis van 'participatie' in de Wet Maatschappelijke Ondersteuning) opnieuw haar intrede. En daarmee mogelijk ook de religie, zo hebben we hierboven gezien – maar dan geperst in de mal van het hedendaagse.

Hiermee zijn we zeker niet terug bij af, zoals hier en daar wel wordt gesuggereerd: de scheiding tussen kerk en staat wordt niet opgeheven met de voorzichtige toenadering van het gezag tot (vaak geseclariseerde) religieuze instellingen. Als de Geschiedenis van de staat werkelijk beëindigd is, en enkel nog een veelheid aan geschiedenissen de publieke ruimte bevolkt, is dit ook een gepasseerd station: het verdrijven van, of verdreven worden door de kerk is ons eigen verhaal niet meer. Religie achter haar nieuwe, zoveelste masker wordt geruisloos opgenomen in de vele vormen en betekenissen van participatie die tegenwoordig acceptabel zijn. Ze is (in haar West-Europese vorm) onschadelijk gemaakt en kabbelt rustig mee in de vaart der volkeren.

Conclusie

De **vraagstelling**, zoals geformuleerd in de inleiding, was in hoeverre de secularisatiethese van Marcel Gauchet, aangevuld met verwant filosofisch materiaal, kon dienen om de hedendaagse betekenis van participatie nader te expliciteren. Een aantal bijdragen van Gauchets werk aan dit specifieke vraagstuk springen in het oog.

Vanwege de brede, ‘metahistorische’ benadering, grofweg het nader bepalen van de achterliggende patronen van de geschiedenis, biedt dit perspectief de mogelijkheid om het participatie-ideaal te plaatsen, om in te zien waarom het nu juist in deze tijd opkomt. We zijn dus onderweg ook op zoek geweest naar een filosofisch discours dat kan onthullen waarom nu juist in deze tijd, en wel op deze wijze, de participatiesamenleving zo prominent op de agenda lijkt te staan. Aan welke onderliggende behoefte beantwoordt dit ideaal? Hoe is het te plaatsen in de ontstaansgeschiedenis van onze moderne samenleving? Dergelijke vragen waren tevoren niet direct voorzien, maar komen vanzelf op met het inzetten van een metahistorisch perspectief.

Daarnaast is het mogelijk om vanuit dit kader te verhelderen hoe de systemen waar in het huidige discours sprake van is (democratie, markt) – of waar geen sprake van is omdat ze eerder de mogelijkheidsvoorwaarde vormen van het gesprek (staat, religie) – functioneren, hoe ze veranderen, en wat voor gevolgen dit heeft voor deelname of *participatie* aan deze systemen. Ook biedt dit kader enige houvast om hedendaagse ‘religieuze participatie’, die in het stimuleren van gemeenschapsvorming (mits onschadelijk gemaakt door seculiere doelstellingen) weer interessant blijkt voor de participerende overheid, nader te beschouwen.

Tot deze zaken, het in grote lijnen duiden van een metahistorische ontwikkeling, de invloed van secularisatie daarin, het ‘plaatsen’ van het participatiediscours, het nader beschouwen van enige funderende, seculariserende systemen en moderne autonome gebieden die daaruit voortvloeien, en de betekenis van participatie aan deze systemen hebben we ons in deze scriptie beperkt. Wat blijkt uit de verschillende hoofdstukken is dat de deelgebieden staat, democratie, markt en religie – in potentie zeer verschillend – al seculariserend naar een zelfde vorm van

participatie toewerken: een vorm waarin elke metafysische gerichtheid (op God, geschiedenis, volkssoevereiniteit, de Ander, etc.) ondergeschikt wordt gemaakt aan de het cultiveren van de eigen identiteit en persoonlijke omstandigheden. Op het eindpunt van de geschiedenis kan participatie dus wel eens iets van haar vastomlijnde strekking terugvinden: waarbij deze er nu juist in schuilt een collectief 'gegeven' betekenis van participatie principieel af te wijzen. In deze afwijzing schuilt de eenduidigheid van de hedendaagse participatie – en de meerduidigheid van de betekenis van het begrip.

Dit wil dus niet zeggen dat de betekenis van participatie met dit onderzoek definitief is verhelderd, we hebben hooguit meer inzicht gekregen in de wijzen waarop die betekenis tot stand kan worden gebracht. Daarbij zien we de 'voorstadia' van geseclariseerde systemen nog ruimschoots vertegenwoordigd in het politieke discours (men denke aan het voortdurende beroep op de democratie, op solidariteit, op Christelijk(e) (-democratische) waarden, etc.). Een uitkomst van onderzoek zoals hier gepresenteerd zou kunnen zijn dat men, alvorens de politieke discussie over participatie te openen, eerst preciseert aan welk systeem we hierbij moeten denken (Staat? Democratie? Markt? Religie? Anders?), en in welk stadium van secularisatie de spreker zich dat systeem wenst voor te stellen als reëel bestaand of nastrevenswaardig (1: gebaseerd op een religieuze grond van de staat? 2: op basis van niet-Christelijke transcendentie – bijvoorbeeld de democratische geschiedenis? 3: als uitvloeisel van de maatschappij van individuen?). Door aldus de coördinaten van het gesprek expliciet aan de orde te stellen, raakt het participatiediscours meer gegrond dan het nu is. Een dergelijke explicitering zou een discussie er niet veel sappiger op maken, maar wel kunnen verhelderen waar men het gezamenlijk over denkt te hebben.

Dit brengt ons bij de **probleemstelling**, en de vraag wat deze beschouwing kan bijdragen aan de huidige problematiek binnen het sociaal domein – de verwarring die evident optreedt bij het verwezenlijken van de participatiesamenleving. Een permanente *aarzeling* in het uitvoeren van het participatie-ideaal (die in de praktijk nu ook al goed voelbaar is, maar regelmatig wordt overstemd door de politieke

idealen van bestuurders) lijkt me op zijn plaats. Waar het gaat om het participerende individu zou de overheid er voor moeten waken vooraf al vast te stellen wat (zinnvolle) participatie mag inhouden. Dit impliceert een soort macht en zicht op een geheel waar individuen zich in bewegen, waardoor het mogelijk wordt vast te stellen wat als zinvolle participatie mag gelden: een macht en zicht die het gezag zich in de huidige geseculariseerde constellatie niet probleemloos kan toe-eigenen. Bij het benaderen van mensen zou het gezag zich moeten richten op de open plaats in het begrip participatie, in plaats van deze zelf bij voorbaat al in te vullen. Waaraan participeert de burger? Aan een handvol drinkebroers? Een virtuele gemeenschap? Het leven in de straat? De wereldeconomie? Als dit eenmaal is vastgesteld kan de discussie worden geopend of deze gehelen en de wijzen van participeren die de burger wenst te cultiveren de goedkeuring van de overheid moeten kunnen wegdragen. Waarbij we kunnen aanmerken dat een dergelijke discussie binnen de overheid lijnrecht ingaat tegen haar zelf gepropageerde ideale vorm als *participerend aan de samenleving*.

Maar hier kan het niet bij blijven. Met het specificeren van de systemen waaraan we zoal zouden kunnen participeren, hebben we namelijk maar een deel van het probleem behandeld. De term participatie kent meer open plaatsen: we kunnen ons ook afvragen *wie* participeert, en *op welke wijze*. Vooral dit laatste is voor de uitvoering cruciaal. Beleid klinkt op papier of uit de mond van een bevlogen wethouder vaak wel aardig, maar hoe voer je het uit? Om het begrip participatie werkbaar te maken, zouden deze open plaatsen, *wie* en *op welke wijze*, ook beter geëxpliciteerd moeten worden. Wellicht dat de politieke filosofie voor de beschrijving van de actor / het subject iets kan betekenen (en dan ook de samenleving of maatschappij naar behoren in de analyse kan betrekken), en de ethiek kan worden ingezet om de kaders voor het handelen te bepalen. Maar dit is enkel een suggestie die nader onderzoek zou moeten bekrachtigen of falsifiëren.

Dergelijke ethische kaders zijn voorlopig een brug te ver. Het geheel waaraan de overheid zou moeten deelnemen is ongrijpbaar. Als een *maatschappij van individuen* op het Hogeland effectief bestaat, betekent

dit dat per individueel geval zou moeten worden bepaald hoe mensen een eigen zinvol geheel construeren, en op welke wijze ze hier zichzelf een rol in toebedelen. Participatie kan van het ene op het andere moment en van persoon tot persoon (hulpbehoevend of niet) iets anders inhouden. Als de staat niet langer de autoriteit bezit om zinvolle van zinloze participatie te onderscheiden en hij zich wel ten doel stelt de participatiesamenleving zo goed mogelijk vooruit te helpen, hoeft het de lezer niet te verwonderen dat enige verwarring zich van de participerende overheidspraktijk heeft meester gemaakt.

Bibliografie

- Bressers, D., M. van der Steen en M. van Twist. *Gestuurde Zelfsturing. Decentralisaties en participatie in het sociaal maatschappelijk domein*. Den Haag: NSOB, 2015.
- Brink, Gabriël van den. *Moderne Liefdadigheid*. Den Haag: WRR, 2017.
- Doorn, J.A.A. van, en C.J.M. Schuyt (red.). *De Stagnerende Verzorgingsstaat*. Meppel: Boom, 1977.
- Ewald, François. "Het Solidariteitscontract". Vertaling Marin Terpstra, hoofdstuk 3 uit *L'Etat Providence*. Parijs: Grasset, 1986. Vertaling niet gepubliceerd.
- Foucault, Michel. *De Geboorte van de Biopolitiek*. Amsterdam: Boom, 2014. Vertaling door Jeanne Holierhoek van *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Parijs: Seuil/Gallimard, 2004.
- Gauchet, Marcel. *Religie in de Democratie: het Traject van de Laïciteit*. Amsterdam: SUN, 2006. Vertaling door Joost Beerten van *La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*. Parijs: Gallimard, 1998.
- Hendriks, Corina. [Mr. Hans van Mierlo Stichting] *Van opgelegde naar oprechte participatie: de mens en zijn verbindingen in samenleving, economie en staat*. Amsterdam: Boom/Lemma, 2014.
- Hurenkamp, Menno. "Meer samenleving voor minder geld". *Socialisme en Democratie* 70 (2013) 5. 54-58.
- Klijn, E.H. en M.J.M van Twist. "Publiek-Private Samenwerking in Nederland: overzicht van theorie en praktijk". *M&O [Management en Organisatie]* 61 (2007) 3/4. 156-170.
- Leerssen, Joep. *De Bronnen van het Vaderland: Taal, literatuur en de afbakening van Nederland 1806-1890*. Nijmegen: Vantilt, 2006.
- Lefort, Claude. *Wat is Politiek? Samenstelling, inleiding en vertaling* Pol van de Wiel en Bart Verheijen. Amsterdam: Boom, 2016.

- Middelaar, Luuk van. *De Passage naar Europa: Geschiedenis van een begin*. Groningen: Historische Uitgeverij, 2009.
- Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties. *De doe-democratie. Kabinetsnota ter stimulering van een vitale samenleving*. Den Haag: Ministerie van BZK, 2013.
- Palm, Ineke [wetenschappelijk bureau SP]. *De Publieke Sector aan het Woord: Geen Marktwerking maar Democratisering*. 2017.
- Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling. *Verschil maken. Eigen verantwoordelijkheid na de verzorgingsstaat*. Den Haag: RMO, 2006.
- Raad voor het Openbaar Bestuur. *Loslaten in vertrouwen. Naar een nieuwe verhouding tussen overheid, markt en samenleving*. Den Haag: ROB, 2012.
- Sociaal en Cultureel Planbureau. *Een beroep op de burger. Minder verzorgingsstaat, meer eigen verantwoordelijkheid? Sociaal en Cultureel Rapport*. Den Haag: SCP, 2012.
- Steen, van der M., M. Haier, J. Scherpenisse, O.J. van Gerven, en S. Kruitwagen. *Leren door doen: overheidsparticipatie in een energieke samenleving*. Den Haag: NSOB, 2014.
- Stichting Oude Groninger Kerken. *Bakens van Betekenis: Beleidsplan Stichting Oude Groninger Kerken 2017-2020*. Groningen: SOGK, 2015.
- Stout, Helen. *De Nederlandse Rechtsstaat*. Amsterdam: AUP, 2015.
- Streeck, Wolfgang. *Gekochte tijd. De uitgestelde crisis van het democratisch kapitalisme*. Amsterdam: Leesmagazijn, 2015. Vertaling door Willy Hemelrijk van *Gekaufte Zeit. Die vertragte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Berlijn: Suhrkamp Verlag, 2013.
- Tanghe, Ferdinand. "Mensenrechten voor of tegen de democratie?" *R&R [Rechtsfilosofie en Rechtstheorie] 2007 (1)*. 52-76.

- Terpstra, Marin. *Democratie als cultus: Over politiek en religie*. Amsterdam: Boom, 2011.
- Tonkens, Evelien. "Herover de participatiesamenleving". *S&D 41 (2014) 1*. 85-95.
- Tonkens, Evelien. "Het democratisch tekort van de decentralisaties". Han Noten, e.a. (red.) [Transitiecommissie Sociaal Domein]. *De decentralisaties in het sociaal domein: wie houdt er niet van kakelbont? Essays over de relatie tussen burger en bestuur*. Amsterdam: De Bink, 2016. 61-74.
- Tonkens, E., J. Schmidt, M. Trappenburg en M. Hurenkamp. *De Montessori-democratie. Spanningen tussen burgerparticipatie en de lokale politiek*. Amsterdam: AUP, 2015.
- Vis, Barbara en Kees van Kersbergen. *De Verzorgingsstaat*. Amsterdam: AUP, 2016.
- Weber, Max. *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme*. Amsterdam: Boom, 2012.
- Wetenschappelijk Instituut voor het CDA. *Geloof in de samenleving: Christendemocratische reflecties op religie en levensbeschouwing in het publieke domein*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA / Centre for European Studies, 2012.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid. *De verzorgingsstaat herwogen. WRR rapporten aan de regering 76*. Amsterdam: AUP, 2006.
- _____. *Weten is nog geen doen: een realistisch perspectief op redzaamheid*. Amsterdam: AUP, 2017.

Websites

- CDA [auteur niet vermeld]. "Buma: Vertrouwen in mensen cruciaal in participatiesamenleving". Gezien op 13-2-2017. Geplaatst 25-9-2013. <https://www.cda.nl/actueel/nieuws/buma-vertrouwen-in-mensen-cruciaal-in-participatiesamenleving/>
- Coöperatie Klooster&Buren [auteur niet vermeld]. Gezien op 25-6-2017. <http://kloosterenburen.nl/>
- Invoeringswet Participatiewet. Gezien op 19-6-2017. Uitgegeven 15 juli 2014. <http://wetten.overheid.nl/BWBR0035333/2017-02-01>
- Jeugdwet. Gezien op 21-6-2017. Uitgegeven 14 maart 2014. <http://wetten.overheid.nl/BWBR0034925/2017-02-28>
- Meijers, Erica [Bureau De Helling, Wetenschappelijk Bureau van Groen Links]. "De participatiesamenleving: hoera of weg met..?" Gezien op 21-2-2017. Geplaatst 20-9-2013. <https://bureaudehelling.nl/artikel/de-participatiesamenleving>
- Participatiewet. Gezien op 24-6-2016. Uitgegeven 10 oktober 2013. <http://wetten.overheid.nl/BWBR0015703/2017-04-01>.
- Plasterk, Ronald. "De overheid kan niet elke grasspriet bijknippen". Gezien op 14-2-2017. Geplaatst 20-9-2013. <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/11698/KabinetRutteII/article/detail/3512751/2013/09/20/De-overheid-kan-niet-elke-grasspriet-bijknippen.dhtml>
- Troonrede 2013: Toespraak 17-09-2013. Gezien op 21-6-20. <https://www.rijksoverheid.nl/documenten/toespraken/2013/09/17/troonrede-2013>
- Tweede Kamer [notulist niet vermeld]. "Van verzorgingsstaat naar participatiesamenleving". Gezien op 15-2-2017. Geplaatst 2-7-2014. https://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/plenaire_verslagen/kamer_in_het_kort/verzorgingsstaat

Vereniging van Nederlandse Gemeenten [auteur niet vermeld]. "Lokale democratie". Gezien op 13-2-2017.

<https://vng.nl/onderwerpenindex/bestuur/lokale-democratie>

VVD [auteur niet vermeld]. "Ons standpunt over participatiesamenleving: het had ook gewoon 'Nederland' kunnen heten". Gezien op 7-2-2017.

<https://vvd.nl/standpunten/participatiesamenleving/>

Wet maatschappelijke ondersteuning 2015. Gezien op 19-06-2017.

Uitgegeven 18 juli 2014.

<http://wetten.overheid.nl/BWBR0035362/2016-08-01>

Wet participatiebudget. Gezien op 19-6-2017. Uitgegeven 30-12-2008.

<http://wetten.overheid.nl/BWBR0025039/2013-07-01>