

LAVA 01

Matthias  
Lievens

# Gelijkheid als postulaat

59

De hele menselijke geschiedenis is getekend door een strijd voor gelijkheid. Gelijkheid is geen doel voor aan een verre horizon, maar een politiek vertrekpunt, hier en nu.

De gelijkheidsgedachte is onweersstaanbaar. We koesteren een diepewortelde weerstand tegen ongelijkheid. Het regent kritieken op ‘de 1 procent’, op de graaibankiers of op pakweg medische specialisten. We koesteren een spontane aversie voor aberrante toplonen en voor grootverdieneren die zichzelf zulke hyperinkomens toekennen. Geen argument kan die aversie zomaar wegedeneren.

Evenzeer vinden veel mensen het onaanvaardbaar dat de een meer rechten heeft dan de ander. En je mag algemene verontwaardiging verwachten wanneer politici zichzelf boven de goegemeente verheffen en navenant verlonen.

Toch leven we in een samenleving van ongelijkheid. Het is voor de verdedigers ervan dan ook een hele kluit die ongelijkheid en het morele gelijk ervan te rechtvaardigen. Dat levert soms vuistdikke boeken op, zoals dat van Itineradirecteur Marc De Vos : Ongelijk maar fair.<sup>1</sup> Onze “obsessie” met ongelijkheid loopt uit de hand, vindt De Vos. Ongelijkheid is onvermijdelijk omwille van de menselijke natuur, de diversiteit, de technologische ontwikkeling, de

natuurlijke spreiding van talenten... hij laat het hele rijtje argumenten de revue passeren. “Succes komt uit een Gouden Driehoek van sterke genen, goede training en juiste persoonlijkheid. Falen is een Bermudadriehoek van zwakke genen, slechte training en verkeerde persoonlijkheid.” Een scheut evolutieer, de onvermijdelijke marktwerking, ieders individuele verantwoordelijkheid : het zijn de typische ingrediënten om ongelijkheid te rationaliseren. Over het maatschappelijk kader rept De Vos nauwelijks een woord. Dat het kapitalistische productiestelsel voor een gigantische toename van de ongelijkheid in de wereld heeft gezorgd, valt buiten zijn plaatje.

## Geen democratie zonder gelijkheid

Liberté, égalité, fraternité. De Franse Revolutie maakte komaf met de adellijke en kerkelijke privileges op basis van afkomst en verhief gelijke rechten tot een sleutelprincipe. In de revolutiejaren ijverden de *Enragés* ervoor deze gelijkheidsgedachte ook sociaaleconomisch in te vullen. Babeuf en zijn medestanders van de “Samenzwering van de gelijken” pleitten even later voor het recht van iedereen op een gelijk aandeel in alle bezit. Eens de gelijkheidsgedachte gelanceerd was, bleek ze niet meer te stoppen.

De liberale filosoof Alexis de Tocqueville (1805-1859) begreep dat als geen ander. Hij zag als uitkomst van de revolutie veel meer dan alleen een wisseling van het politieke regime. Hij zag een nieuwe maatschappijvorm, in de greep van de gelijkheidsgedachte. Er bleven natuurlijk grote ongelijkheden bestaan en met de ontwikkeling van het kapitalisme zouden die nog toenemen, maar naar de overtuiging van Tocqueville was de mentaliteit en het zelfbeeld van die samenleving fundamenteel egalitair en dat zorgde voor een nog nauwelijks te stuiten dynamiek. Hij stelde een halve eeuw na de revolutie de retorische vraag : “Denkt men dat de democratie, die de feodaliteit heeft vernietigd en de koningen heeft overwonnen, zal wijken voor de bourgeois en de rijken?”<sup>2</sup> En verder : “Het is ondenkbaar dat de gelijkheid uiteindelijk niet zal doordringen in de politieke wereld. Je kan je niet voorstellen dat mensen eeuwig op één enkel punt ongelijk zouden zijn en op alle andere punten gelijk. Zij zullen dus op een gegeven tijdstip op alle punten gelijk zijn.”<sup>3</sup> Inderdaad, voortdurend hebben nieuwe groepen hun rechten opgeëist in naam van die onweerstaanbare gelijkheidsgedachte : slaven, arbeiders, vrouwen, koloniale volkeren, minderheden, holebi’s enzovoort. “Na elke nieuwe toegeving worden de krachten van de democratie sterker,” schreef Tocqueville.<sup>4</sup> Het socialisme is een product van die dynamiek.

Tocqueville analyseerde dat proces met verbazing en verwondering, maar tegelijk ook met de angst van een liberale aristocraat die niet anders kon dan zich aanpassen aan een onstuitbaar historisch proces dat niemand onder controle leek te kunnen houden. Hij vreesde dat dit proces de rol van de staat alleen maar zou doen toenemen. Wanneer mensen gelijkheid eisen, zo meende hij, gaan ze telkens een beroep doen op de staat. Die zorgt dan voor een kwalijke nivellering, en wel hierom : “Ik ken maar twee manieren om de gelijkheid in de politieke wereld te laten heersen : men geeft rechten aan elke burger of aan geen enkele.”<sup>5</sup> Moderne mensen hebben volgens Tocqueville nog liever dat niemand rechten heeft dan dat de één meer rechten heeft dan de ander. De gevaarlijke uitkomst daarvan is een regime van onvrijheid waarin een massa gelijke maar machteloze individuen tegenover de centrale staatsmacht komt te staan. Om dat te voorkomen is het recht op vereniging belangrijk. Want allerlei verenigingen in de civiele samenleving kunnen dan een buffer vormen tussen machteloze individuen en de staat.

De gelijkheidsdrang dreigt de vrije samenleving te ondermijnen : Tocqueville heeft als een van de eersten dit liberale argument ontwikkeld. Maar hij onderschatte hoezeer mensen zich in de strijd voor gelijkheid gaan organiseren en hoezeer deze strijdorganen, verenigingen, partijen en vakbonden een tegenmacht kunnen vormen. Zij kunnen verhinderen dat de staat almachtig wordt. De strijd voor gelijkheid is dan ook tegelijk een strijd voor vrijheid.

## Geen spanning tussen vrijheid en gelijkheid

De Franse filosoof Etienne Balibar (°1942) keert zich resoluut tegen de liberale idee dat er een spanning zou bestaan tussen vrijheid en gelijkheid. Telkens als mensen een strijd aangaan voor gelijkheid, zo argumenteert hij, doen ze dat ook in naam van vrijheid, en omgekeerd. Hij schuift een nieuwe term naar voor om dat aan te duiden : *égaliberté*. De Franse revolutionairen bevochten zowel de onvrijheid van het Ancien Régime als de ongelijkheid van de adellijke

Matthias Lievens



*Matthias Lievens is docent aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte (KU Leuven) en maakt deel uit van de onderzoeksgroep RIPPLE (Research in Political Philosophy Leuven). Samen met Anneleen Kenis schreef hij De mythe van de groene economie (EPO, 2016). Hij studeerde politieke wetenschappen, sociale en culturele antropologie, filosofie en geschiedenis in Leuven.*

privileges. Sindsdien heeft elke grote strijdbeweging, van de arbeidersbeweging tot het feminisme, van de dekolonisatie tot het antiracisme zich op gelijkheids- en op vrijheidsprincipes beroepen.

Balibar keert zijn argument ook om : de onderdrukking van de vrijheid gaat gepaard met vormen van ongelijkheid en in een situatie waarin er geen gelijkheid is, is er ook geen vrijheid. De bourgeoisie verdedigt haar macht en rijkdom tegen arbeidersprotest vaak met een aantasting van de vrijheden : het stakingsrecht, de meningsvrijheid of de vrijheid van vereniging. Balibar schrijft dat zelfs in bepaalde regimes van het reëel bestaande socialisme in de twintigste eeuw de miskennis van rechten en vrijheden gepaard ging met sociale en politieke ongelijkheden. De twee gaan altijd samen : “Er zijn geen voorbeelden van de beperking of opheffing van vrijheden zonder sociale ongelijkheden, noch van ongelijkheden zonder beperkingen of afschaffing van vrijheden.”<sup>6</sup>

De achterliggende gedachte van Balibar is dat vrijheid of gelijkheid geen principes zijn die uit de lucht komen vallen. Ze zijn het resultaat van politieke strijd. Mensen hebben geen rechten zonder een permanente politieke strijd ervoor en voor het behoud ervan. De logica van die strijd is er altijd een van égaliberté. Daarom schuift Balibar het recht van iedereen om aan politiek te doen naar voor als het belangrijkste recht. Dat houdt ook in : het recht je collectief te organiseren. De strijd voor égaliberté heeft dan ook totaal niets van doen met het regime van onvrijheid, met geatomiseerde en passieve individuen, waar Tocqueville voor waarschuwde. Tegelijk is égaliberté niet zomaar iets wat je eenmaal realiseert en dan definitief verworven is. Er blijft permanent een kloof tussen ideaal en realiteit, zeker in het kapitalistische stelsel, dat continu klassenongelijkheid voortbrengt. Daarom dient de strijd voor égaliberté zich voortdurend te hernieuwen en uit te diepen.

## Rawls' verdediging van een ongelijke verdeling

In Ongelijk maar fair zoekt Marc De Vos aansluiting bij de Amerikaanse filosoof John Rawls (°1921) en dat is geen toeval. Rawls' theorie van rechtvaardigheid vormt zowat het kader van de Anglo-Amerikaanse politieke filosofie van de afgelopen decennia.<sup>7</sup> Rawls probeert een gedachte-experiment uit dat typisch is voor de liberale filosofie : hij verbeeldt de samenleving als het product van een contract tussen de individuen van die samenleving. Hij voegt daaraan toe dat we ons moeten inbeelden zo'n contract af te sluiten achter een “sluier van onwetendheid” : we tekenen de economische, juridische en

politieke contouren van de samenleving uit zonder te weten welke positie we er zullen in gaan bekleden. We dienen met andere woorden abstractie te maken van geslacht, afkomst, talenten, huidskleur en allerlei andere toevalligheden die het levenslot beïnvloeden. De situatie waarin mensen achter de sluier van onwetendheid beraadslagen over het maatschappijkader noemt Rawls “de oorspronkelijke positie”.

Stel je dus voor dat er nog geen samenleving is en dat een aantal individuen rond de tafel zitten om hun toekomstige samenleving uit te tekenen, zonder dat ze weten welke positie ze in die samenleving zullen bekleden. Wat weten ze wel? Ze beschikken over een algemene economische, psychologische en sociologische kennis. Ze gaan ervan uit dat er schaarste zal zijn : bij overvloed stelt het probleem van een rechtvaardige verdeling zich immers niet, dan kan iedereen zoveel nemen als hij/zij wil. Daarbij maakt Rawls de typisch liberale veronderstelling dat individuen in de oorspronkelijke positie enkel geïnteresseerd zijn in hun eigen lot en dat niet voortdurend gaan vergelijken met het lot van anderen. Ze gaan ervoor zorgen dat ze het in de toekomstige samenleving zelf zo goed mogelijk hebben. Alleen ... weten ze nog niet waar ze precies zullen terechtkomen. Daardoor belanden ze in een logica waarin eigenbelang gaat samenvallen met algemeen belang. Als je niet weet in welke positie je zal terechtkomen, kan je er best voor zorgen dat alle posities zo goed mogelijk zijn. Niemand gaat dan ook pleiten voor een dictatuur omdat de kans dat je een onderdrukte onderdaan wordt veel groter is dan dat je de rol van dictator zal gaan innemen. Ook racistische of seksistische argumenten worden dan uitgesloten : in de oorspronkelijke positie zal niemand argumenteren dat mannen meer moeten verdienen omdat ze fysiek sterker of rationeler zouden zijn, want je weet nog niet welk geslacht je zelf zal hebben.

In die setting moeten we nadenken over de verdeling van wat Rawls “primaire sociale goederen” noemt, de dingen die iedereen, in welke maatschappelijke positie ook, nodig heeft : rechten en vrijheden, kansen, macht, inkomen en vermogen, zelfrespect, eigenwaarde ... Rationele individuen gaan in de oorspronkelijke positie volgens Rawls in de eerste plaats kiezen voor een maximaal pakket van gelijke rechten en vrijheden voor iedereen. Een omgekeerde keuze waarbij sommige sociale klassen, zoals in het Ancien Régime, privileges hebben en andere sociale klassen rechten ontberen, zou volgens Rawls immers het zelfrespect en het eigenwaardegevoel ondermijnen.

*Rawls verdedigt  
potentieel significante  
inkomensongelijkheid  
vertrekkende vanuit een  
egalitaire uitgangspositie*

## Franse groepen geïnspireerd door Saint-Simon ontwikkelden gelijkheidsrituelen zoals het uitwisselen van kleren om het klassenverschil uit te wissen.

Individueen in de oorspronkelijke positie aanvaarden volgens Rawls wel dat er een zekere ongelijkheid kan zijn, die samenhangt met allerlei jobs, maar dan wel strikt op voorwaarde dat iedereen reële gelijke kansen krijgt om die jobs te bemachtigen. Met een louter formele gelijkheid van kansen zouden ze niet tevreden zijn. Dat elkeen een gelijke kans krijgt om te solliciteren voor een topjob wordt formeel en inhoudsloos wanneer wie geen hoger onderwijs heeft genoten wel mag meedingen, maar in feite toch geen schijn van kans maakt. In de oorspronkelijke positie kiezen mensen voor reële gelijkheid van kansen en dus ook voor een sterk uitgebouwd openbaar onderwijs dat kan

compenseren dat sommige mensen in een intellectueel minder stimulerende omgeving zijn geboren.

Rawls' verhaal wordt controversieel als het gaat over de verdeling van rijkdom en inkomens. Volgens hem kiezen individuen in de oorspronkelijke positie niet voor een gelijke verdeling van die rijkdom in de wetenschap dat sommige mensen met meer talenten worden geboren dan anderen. Die mensen een financiële stimulans geven opdat ze hun talenten optimaal zouden benutten, kan leiden tot een grotere economische groei, tot voordeel van iedereen. Want als de te verdelen koek groter wordt, kan ieders inkomen verbeteren. Volgens Rawls zouden mensen in de oorspronkelijke positie daarbij vooral oog hebben voor de minstbedeelden. In een totaal egalitaire samenleving dreigt de geproduceerde koek kleiner te zijn, want dan krijgen de getalenteerden geen stimulansen om meer inspanningen te doen en dan blijft het algemeen inkomenspeil laag, meent Rawls. We kunnen dus best ongelijkheid toelaten, mits het lot van de minderbedeelden daardoor verbetert.

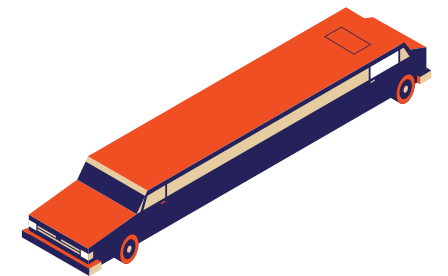
Waarom zouden individuen in de oorspronkelijke positie focussen op het lot van de minstbedeelden? Zou je achter de sluier van onwetendheid niet kunnen gokken, de positie van de beter bedeelden favoriseren en hopen dat je tot die groep zal behoren? Dat zou niet rationeel zijn, antwoordt Rawls, want je hele levenslot staat hier op het spel en het is niet rationeel daarmee te gokken. In zo'n situatie zijn mensen immers afkerig voor risico en zorgen ze ervoor dat het slechtste scenario toch nog meevalt. Rawls' argument komt in de buurt van de trickle-down economics : zolang de rijken maar rijker worden, vallen er kruimels van tafel voor de anderen. Maar zijn argument is sterker : het volstaat niet dat de armen kruimels krijgen, je moet kiezen voor de vorm van ongelijke verdeling die de minstbedeelden het beste uitkomt. De voorwaarde voor de

verrijking van de welgestelden is dan niet dat de armen er ook op vooruitgaan, maar dat ze er maximaal op vooruitgaan. Nogal wat mensen die Rawls' argumentatie gebruiken om ongelijkheid te billijken, zien dat aspect over het hoofd en komen uiteindelijk toch bij trickle-down economics terecht. Marc De Vos is zo iemand.

De Vos en veel anderen schuiven ook snel de overtuiging van Rawls opzij dat individuen in de oorspronkelijke positie niet kiezen voor het gangbare kapitalisme.<sup>8</sup> Ze zouden het eigendomsrecht veiligstellen, dat wel, want iedereen heeft allerlei spullen nodig voor eigen behoefte. Maar ze zouden er nooit voor kiezen dat de productiemiddelen eigendom zijn van een kleine klasse. Rawls suggereert dat ze zouden opteren voor een vorm van volkskapitalisme met gespreid aandeelhouderschap of voor een liberaal socialisme zoals in een markt-socialisme waarbij coöperatieve ondernemingen produceren voor een concurrentiële markt.<sup>9</sup> Maar dat is niet Rawls' centrale punt. Het kernargument waarvoor hij bekend is geworden, is zijn verdediging van potentieel significante inkomensongelijkheid uitgaande van een egalitaire uitgangspositie.

## Investeringsstaking

Rawls' argument is vernuftig en nogal wat sociaaldemocraten en socialisten zien er geen bezwaren in.<sup>10</sup> Maar zijn visie op inkomensverdeling botst natuurlijk ook op weerstand : hoe kan je vanuit egalitaire uitgangspunten toch tot flink niet-egalitaire conclusies komen? Zo is er de sterke kritiek van de marxist Jerry Cohen (°1941). *If you're an egalitarian, how come you're so rich?* luidt de niet mis te verstane titel van een van zijn boeken.<sup>11</sup> Cohen geeft het voorbeeld van de regering-Thatcher die in 1988 de belastingvoet voor de rijksten verlaagde van 60 naar 40 procent.<sup>12</sup> De rechtvaardiging voor de maatregel was dat de rijken hun rijkdom zelf hebben verdiend en dat hoge belastingtarieven daarom onfair zijn. Maar je kunt de maatregel ook vanuit Rawls' werk verdedigen, vanuit de redenering dat de minstbedeelden erop vooruit kunnen gaan als de meest productieven door de belastingverlaging nog productiever zouden worden. Maar volgens Cohen is deze redenering meer dan problematisch. Een argument is slechts overtuigend als iedereen het kan gebruiken in een gesprek met om het even wie, zegt hij, en dat is hier niet het geval. Want de rijken kunnen het argument onmogelijk gebruiken omdat ze dan eigenlijk zeggen : "Wij eisen hogere





inkomsten, zo niet weigeren we onze talenten of capaciteiten in te zetten.” In hoofde van de rijken is het argument dus in feite impliciet een dreigement “in staking” te gaan zo zij geen hogere inkomsten krijgen. En dan leggen de beter-bedeelden de maatschappij een keurslijf op : ze eisen dan een groter deel van de koek op, of anders zorgen ze er zelf voor dat de koek kleiner wordt. Maar indien de beter-bedeelden een meer egalitaire attitude zouden hebben en geen hoger inkomen zouden eisen alvorens hun bijdrage te leveren, dan zou de positie van de minderbedeelden véél beter kunnen zijn.

Rawls focust op het onderscheid tussen minder en beter-bedeelden, of tussen laag- en hooggeschoolden en heeft het daarbij over de ongelijke verdeling van talenten en vaardigheden bij de geboorte. Niemand heeft zijn talenten “verdiend”, vindt hij : ze zijn het resultaat van toeval, van mazzel. Daarom moet de samenleving de talenten en de vruchten ervan zien als een gemeenschappelijk goed waarvan het beheer de minstbedeelden zo goed mogelijk moet uitkomen. Maar zo gaat het er in de reële wereld natuurlijk niet aan toe : daar hoor je gelijk-aardige argumenten maar dan om het gedrag van kapitaalbezitters te rechtvaardigen. Het gaat er dan niet langer om dat de getalenteerden hun talenten niet meer zullen inzetten, maar dat de bezitters hun kapitaal zullen terugtrekken : geen talentenstaking dus, maar een investeringsstaking. En ja, dat is ook wat speelt wanneer neoliberale auteurs de ongelijkheid verdedigen : de belastingen moeten omlaag, zo niet trekt het kapitaal zich terug.

Cohen vergelijkt dat met een gijzelneming. Je zou kunnen argumenteren : kinderen horen bij hun ouders te zijn; als je een kidnapper niet betaalt, zal hij het kind niet vrijlaten; je betaalt bij een ontvoering dus beter losgeld. Maar die redenering klinkt helemaal anders in de mond van een kidnapper zelf : “Als je niet betaalt, zie je je kind niet terug.” Met die uitspraak plaatst de kidnapper zich buiten elk moreel kader. De kidnapper “zou beschaamd moeten zijn dat argument te gebruiken, omdat hij de premisse ervan zelf waar maakt,” schrijft Cohen.<sup>13</sup> Feit is immers dat hij niet zo maar een algemene waarheid of een moreel principe verkondigt, maar dat hij er zelf voor zorgt dat zijn uitspraak klopt.

Zo is het ook met de belastingverlaging gesteld. De kidnapper zegt : “Je aanvaardt te betalen, of ik dood je kind.” De welgestelde zegt : “Je aanvaardt de ongelijkheid, of ik weiger mijn talenten (of kapitaal) in te zetten.” Als een rijke zegt dat een belastingverhoging in het nadeel is van de minstbedeelden, dan zegt hij eigenlijk dat hij de kraan van zijn (in laatste instantie onverdiende) talent of kapitaal zal dichtdraaien. Het is een mystificatie dat voor te stellen als een algemene economische wetmatigheid. Net als de kidnapper zorgt de rijke er door zijn eigen gedrag voor dat zijn uitspraak waar wordt. Daarmee discrediteert hij zichzelf moreel, meent Cohen. De rijke kan het argument van

de incentives niet gebruiken want “waarom zou je minder hard werken als de belasting 60 procent is in plaats van 40 procent?”<sup>14</sup> Opdat een argument voor ongelijkheid overtuigend zou zijn, moet iedereen het kunnen gebruiken tegenover gelijk welke ander. Dat kan hier niet op een geloofwaardige manier.

In *Why not socialism?* geeft Cohen het voorbeeld van de topverdiener die dagelijks in zijn snelle wagen naar het werk rijdt en daarbij telkens een pendelbus voorbijsnelt. Op een dag moet de topverdiener zelf de bus nemen. Hij kan daar dan over klagen bij een andere autobestuurder. Maar hij kan aan niemand op de pendelbus zeggen : “Wat is het toch verschrikkelijk dat ik vandaag de bus moet nemen.”<sup>15</sup> Want hij zou het schaamrood op de wangen krijgen en zich met zijn uitspraak buiten de gemeenschap van de passagiers op de bus plaatsen.

Een parallel voorbeeld is dat van medische specialisten die klagen dat ze ondanks hun toplonen niet genoeg verdienen en soms zelfs weigeren patiënten te verzorgen als die geen eenpersoonskamer kiezen waarop ze ereloonsupplementen kunnen aanrekenen.

Cohen concludeert dat het argument voor ongelijkheid van Rawls leidt tot een maatschappij die geen samenleving of gemeenschap meer is, maar een wereld van veralgemeende hypocrisie. Zouden we in de oorspronkelijke positie niet sneller kiezen voor een maatschappij waarin het aangenaam is samen te leven en waar eerlijke communicatie en argumentatie mogelijk is?

## Gelijkheid als vertrekpunt

We hadden het al over Babeuf en zijn “Samenzwering van de gelijken” in de nasleep van de Franse Revolutie. Een paar decennia later gingen Franse groepen die zich inspireerden op het utopisch socialisme van Saint-Simon, allerlei gelijkheidsrituelen ontwikkelen. Tijdens bijeenkomsten gingen die groepen, vaak samengesteld uit mensen van allerlei komaf, kleren uitwisselen om het klassenverschil uit te wissen.<sup>16</sup> Het waren pogingen om in het hier en nu gelijkheid te realiseren en niet alleen in een verre toekomst.

Altijd al zijn socialisten en communisten zich blijven afvragen hoe met de reële bestaande vormen van ongelijkheid om te gaan. In de ogen van de Italiaanse communistische leider Antonio Gramsci (°1891) is het “een feit dat er heersers en overheersten, leiders en geleiden bestaan.” De sleutelvraag is dan : “Is het de bedoeling dat er altijd heersers en overheersten zullen zijn of is het veeleer het doel de voorwaarden te creëren waarin die opdeling niet langer nodig is?”<sup>17</sup> We leven nu eenmaal in een samenleving waarin sommigen meer dan anderen in staat zijn het initiatief en de leiding te nemen van strijdbewegingen, vakbonden en partijen : door hun opleiding, hun achtergrond, hun

capaciteiten. We moeten de strijd zo organiseren, schrijft Gramsci, dat iedereen door eraan deel te nemen de vaardigheden en inzichten kan verwerven om zelf politiek initiatief te nemen, zodat het onderscheid tussen leiders en geleiden verdwijnt. Dat is volgens Gramsci zelfs een cruciaal doel van het socialisme. Met andere woorden, gelijkheid is een doel, maar je kan dat doel alleen maar bereiken door in de actuele strijd al te vertrekken van de gelijkheidsgedachte.

De Franse filosoof Jacques Rancière (°1940) gaat nog een stap verder. Zijn basisidee is : gelijkheid is niet het doel waarnaar we moeten streven, maar een postulaat waarvan we moeten uitgaan. Inspiratiebron voor dat idee was Joseph Jacotot (°1770), een Franse revolutionair die na de val van Napoleon naar België trok.<sup>18</sup> Hij ging Frans geven aan wat toen de Rijksuniversiteit Leuven was en volgde daarbij een revolutionaire methode. Zonder dat hij zelf Nederlands kon spreken, gaf hij Frans aan Vlaamse jongeren. Met succes. Jacotot weigerde de alwetende positie in te nemen van de leraar die uitleg geeft aan de leerling en zo aan kennisoverdracht doet. Hij gaf zijn leerlingen een tweetalige uitgave van een tekst en daagde hen uit zelf de betekenis en zinsbouw ervan te achterhalen. Later ging hij zelfs pianoles geven, hoewel hij het instrument zelf niet kon bespelen. Zijn uitgangspunt was eenvoudig : iedereen heeft de capaciteit zich van zijn intelligentie te bedienen en heeft daarom de mogelijkheid zichzelf te onderwijzen.

Rancière maakte daar het uitgangspunt van zijn politieke filosofie van. Elke sociale of politieke orde is inegalitair. In elke maatschappij nemen mensen allerlei rollen en posities in, waartussen hiërarchische relaties bestaan. Maar op de achtergrond van die ongelijke verhoudingen fungeert subtiel een meer fundamentele gelijkheid. Het klinkt paradoxaal, maar gelijkheid is de verborgen veronderstelling van ongelijke, hiërarchische relaties, waarzonder die niet zouden functioneren.

Stel dat een manager aan een arbeider een bevel geeft en dan vraagt : “Heb je het begrepen?”<sup>19</sup> Dat is in dat geval een bizarre vraag. Want uiteraard is de vraag niet of de arbeider de inhoud van het bevel goed heeft begrepen. De suggestie is : er valt hier helemaal niets te begrijpen, nu moet je gewoon doen wat je wordt opgedragen. Met zijn vraag wil de manager vooral de hiërarchie laten voelen : er zijn mensen die het woord voeren, en er zijn anderen die moeten zwijgen en uitvoeren wat hen is bevolen. Maar wie een bevel geeft, veronderstelt wel dat de ontvanger ervan het bevel kan interpreteren en begrijpen. Met andere woorden, dat de ontvanger over dezelfde capaciteit beschikt als de bevelgever om van zijn intelligentie gebruik te maken. Het bevel veronderstelt in die zin een gelijkheid. Wat gebeurt er als de arbeider protesteert? Dan neemt hij zelf het woord en laat zien dat hij ook kan spreken en denken, met andere woorden, dat hij en de bevelgever in die zin gelijk zijn. Ze delen een gemeenschappelijke

taal en wereld, er is dus discussie mogelijk. De manager van zijn kant zal beweren dat er niet gediscussieerd moet worden, maar alleen gewerkt. De paradox is dan : de manager ontkent de discussie, het conflict, en claimt dat er consensus is, maar tegelijk stelt hij dat er geen ruimte is voor discussie. De arbeider van zijn kant beweert dat er wel degelijk een conflict is en laat daarbij tegelijk zien dat er een gemeenschappelijke taal en wereld is waarbinnen beiden de discussie kunnen aangaan.

Er gebeurt dus iets interessants wanneer arbeiders het conflict aangaan, protesteren, de fabriek bezetten, de manager van weerwoord dienen. Ze handelen dan alsof ze de gelijken van de manager zijn, en evenveel recht van spreken hebben. Wat ze dus doen, is de verborgen veronderstelling naar de oppervlakte brengen : de hiërarchie van het bevel kan niet zonder een fundamentele onderliggende gelijkheid. Maar als je die gelijkheid naar de oppervlakte brengt en zichtbaar maakt, heeft dat een heel subversief effect.

De arbeiders die protesteren, eisen niet zomaar gelijkheid in een verre toekomst. Ze voeren actie vanuit de veronderstelling dat ze hier en nu al gelijk zijn. Telkens wanneer mensen politiek handelen, zo stelt Rancière, doen ze dat vanuit het postulaat van gelijkheid : ze doen alsof ze gelijk zijn aan de machtigen, ook al zijn er de facto misschien allerlei economische, politieke of andere vormen van ongelijkheid. Handelen vanuit het postulaat van gelijkheid heeft altijd een heel onthullend effect. Een groot deel van Rancière's filosofie is gebaseerd op zijn historisch onderzoek naar het begin van de Franse arbeidersbeweging in de jaren 1820-1830.<sup>20</sup> Maar hij geeft ook recentere illustraties. Zo is er Rosa Parks, de zwarte vrouw die in 1955 in Montgomery weigerde haar plaats in de bus af te staan aan een blanke passagier en een symbool werd van de civilrights-beweging. Rosa Parks eiste geen gelijkheid in de toekomst, maar handelde alsof ze gelijk was aan de blanke. Zo maakte ze iets zichtbaar wat de bestaande orde eigenlijk liever onzichtbaar had gehouden.

Democratische politieke actie, zo argumenteert Rancière, gaat altijd vanuit gelijkheid. Je gaat niet gewoon vragen aan de politici om in de toekomst voor meer gelijkheid te zorgen : je gaat in je handelen laten zien dat je gelijk bent en ook zelf aan politiek kunt doen. Telkens wanneer arbeiders staken, sociale bewegingen betogen, activisten de straat blokkeren, vrouwen of minderheden het woord nemen waar dat niet van hen verwacht wordt, gebeurt iets gelijkaardigs. Dat is een belangrijk inzicht voor socialistische politiek. Gelijkheid is niet alleen een ver ideaal, maar is ingebakken in de strijd zelf. Vandaar dat socialistische

*Leven met een bescheiden arbeidersloon lijkt onschuldig maar de effecten ervan zijn heel subversief.*

militanten en verkozenen ervoor kiezen door het leven te gaan met een bescheiden arbeidersloon : ook zij gaan uit van het postulaat van gelijkheid hier en nu. Het lijkt een onschuldige symbolische daad, maar dat is het niet. De effecten ervan zijn heel subversief : je maakt daarmee zichtbaar dat bestaande vormen van ongelijkheid, bijvoorbeeld tussen politici en burgers, helemaal niet normaal of natuurlijk zijn. Tegelijk creëer je zo de voorwaarden voor een heel andere, democratische en socialistische manier van aan politiek doen.

70

- 1 Marc De Vos, *Ongelijk maar fair. Waarom onze samenleving ongelijker is dan we vrezen, maar rechtvaardiger dan we hopen*, Leuven, LannooCampus, 2015.
- 2 Alexis De Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique; Souvenirs; l'Ancien Régime et la Révolution* Paris, Laffont, 1986, p. 39.
- 3 Ibid., p. 80.
- 4 Ibid., p. 83.
- 5 Ibid., p. 81.
- 6 Etienne Balibar, *Les Frontières de la Démocratie*, Parijs, La Découverte, 1992, p. 137.
- 7 John Rawls, *Een theorie van rechtvaardigheid*, Rotterdam, Lemniscaat, 2009.
- 8 Dat is ook de focus van het werk van Frank Vandembroucke over Rawls. Zie Frank Vandembroucke, *Social Justice and Individual Ethics in an Open Society. Equality, Responsibility, and Incentives*, Berlijn, Springer, 2001.
- 9 Rawls, *Een theorie van rechtvaardigheid*, p. 40.
- 10 Alex Callinicos, *Equality*, Cambridge, Polity, 2000; Jacques Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice*, Parijs, PUF, 1995.
- 11 Gerald Allan Cohen, *If you're an egalitarian, how come you're so rich?*, Harvard, Harvard University Press, 2001. Zie over Cohen ook Nicholas Vrousalis, *The Political Philosophy of G.A. Cohen. Back to Socialist Basics*, Londen, Bloomsbury, 2015.
- 12 Gerald Allan Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Londen, Harvard University Press, 2008, p. 27.
- 13 Ibid., p. 40.
- 14 Ibid., p. 42.
- 15 Gerald Allan Cohen, *Why Not Socialism?*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 36.
- 16 Oliver Davis, *Jacques Rancière*, Cambridge, Polity Press, 2010, p. 56.
- 17 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Londen, Lawrence & Wishart, 1998, 483, p. 144.
- 18 Jacques Rancière, *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Parijs, Fayard, 2009.
- 19 Jacques Rancière, *La mésentente : Politique et philosophie*, Parijs, Galilée, 1995, p. 73.
- 20 Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Parijs, Fayard, 1981; Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Parijs, Gallimard, 1998.

71

