Op zoek naar een goede ouderdom : liberalisme, communitarisme en gerontologie

Citation for published version (APA):

Houtepen, R. H. (1993). *Op zoek naar een goede ouderdom : liberalisme, communitarisme en gerontologie*. [Doctoral Thesis, Maastricht University]. Kok Agora. <https://doi.org/10.26481/dis.19930901rh>

Document status and date:

Published: 01/01/1993

DOI:

[10.26481/dis.19930901rh](https://doi.org/10.26481/dis.19930901rh)

Document Version:

Publisher's PDF, also known as Version of record

Please check the document version of this publication:

- A submitted manuscript is the version of the article upon submission and before peer-review. There can be important differences between the submitted version and the official published version of record. People interested in the research are advised to contact the author for the final version of the publication, or visit the DOI to the publisher's website.
- The final author version and the galley proof are versions of the publication after peer review.
- The final published version features the final layout of the paper including the volume, issue and page numbers.

[Link to publication](#)

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

If the publication is distributed under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license above, please follow below link for the End User Agreement:

www.umlib.nl/taverne-license

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at:

repository@maastrichtuniversity.nl

providing details and we will investigate your claim.

OP ZOEK NAAR EEN GOEDE OUDERDOM

Op zoek naar een goede ouderdom

Liberalisme, communitarisme
en gerontologie

PROFESOR

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Rijksuniversiteit Limburg te Maastricht,
op gezag van de Rector Magnificus, Prof. Mr. M.J. Cohen,
in aanwezigheid van de College van Dekanen,
tegenwoordig te Maastricht,
in het openbaar te verdedigen op
vrijdag 14 september 1991 te Maastricht
door
C.M. OGGEBERG-KONINK
Biblioteker, Den Haag

Hierop, Koningin Beatrix

1991

Op deze dag: van de Rector Magnificus, Prof. Mr. M.J. Cohen, te Maastricht

Rechtspraak: Koningin Beatrix - Koningin Beatrix

Protestant: Maastricht, 14 september 1991 te Maastricht

1991-09-14-09-14

1991-09-14

Tot de Rector Magnificus, Prof. Mr. M.J. Cohen

© 1991, Koningin Beatrix

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verspreid,
opgevoerd of anderszins openbaar gemaakt, in welke vorm, op welke wijze,
en op welke wijze, zonder schriftelijke toestemming van de uitgever.

UITGEVERIJ KONINK, AMSTERDAM

1991

1991-09-14-09-14

1991-09-14-09-14

Promotor: Prof. dr. P.J. Thung

Co-promotor: Dr. G. Widdershoven

Beoordelingscommissie: Prof. dr. L. Boon (voorzitter)
Prof. dr. H.J. Achterhuis
(Universiteit Twente)
Prof. dr. H.A.M.J. ten Have
(Katholieke Universiteit Nijmegen)
Prof. dr. J. Jolles
Prof. dr. H. Philipsen

Dankwoord

Mijn dank gaat uit naar al degenen die aan de afronding van dit proefschrift hebben bijgedragen.

Het is de onschatbaar grote verdienste en kracht van mijn promotor, Paul Thung, dat dit proefschrift uw handen heeft bereikt, terwijl het amper of niet zijn stempel lijkt te dragen. Hij heeft zich er al snel bij neergelegd dat ik niet de diepgravende en systematische filosofisch-antropologische studie over de eindigheid van ons leven zou gaan schrijven, waar veel van zijn eigen publicaties op leken te preluderen. Hij heeft mij de ruimte geboden mijn eigen weg te gaan en hij heeft mij met een superieure dienstverlenende instelling gestimuleerd en begeleid om die weg dan ook daadwerkelijk te gaan. In hem is het begrip wijsheid het cliché ontstegen om de gedaante van een geëngageerd en temperamentvol persoon aan te nemen.

Guy Widdershoven, mijn co-promotor, was onmisbaar om van ideeën en concepten tot resultaten te komen. In zijn begeleiding beoefende hij voorbeeldig de deugden die de inzet van zijn filosofisch werk vormen: scherpe kritische argumentatie en productieve interpretatie, waarbij het fundamentele en het pragmatische als vanzelfsprekend met elkaar verbonden zijn. Dit alles met een combinatie van een herkenbare eigen invalshoek en een dienstverlenende instelling ten opzichte van mijn tekst. Zo hoort het.

Ingrid Lathouwer-Chambille verdient een standbeeld voor het geduld en de volharding waarmee ze mijn obscure tekstverwerkingsacties en mijn chaotische planning en toelevering toch nog in een leesbaar geheel heeft omgezet. Ik zal dat standbeeld een medaille voor moed, beleid en trouw opspelden. De overige leden van de vakgroep Gezondheidsethiek en Wijsbegeerte van de Rijksuniversiteit Limburg, vroeger en nu, hebben zonder enige uitzondering voor een plezierige en stimulerende werkomgeving gezorgd. Wilma van Driel verdient apart vermelding voor haar werk aan de literatuurlijst.

Twee jaar geleden dacht ik nog dat ik het hier zonder de obligate verwijzing naar de ontberingen van het thuisfront zou kunnen stellen. Nu niet meer en deze verwijzing is ook alleen maar obligaat in de zin dat ik mijn plicht ontleen aan hun aanspraak. Voor Coleta

Inhoudsopgave

Inleiding	3
Hoofdstuk 1: De maatschappelijke positie van ouderen: rechtvaardigheid en identiteit	8
1.1 Ouderen als probleemgroep	9
1.2 Rechtvaardigheid en identiteit	19
1.3 Liberalisme en ouderen: individuen van zekere leeftijd	24
1.4 Communitarisme en ouderen: een zinvolle ouderdom	29
1.5 Conclusie en nadere vraagstelling	35
Hoofdstuk 2: Communitaristische denkbeelden over ouderdom en levensloop	38
2.1 Ouderdom in andere culturen	39
2.2 De westerse geschiedenis: de ouderdom als anomalie	45
2.3 Het levensloopperspectief	55
2.3.1 De fasen van de levensloop	57
2.3.2 Levenslooppсихologie	65
2.4 Conclusie: geen perspectief	75
Hoofdstuk 3: Liberalisme en sociale gerontologie	78
3.1 Op zoek naar negatieve attitudes	81
3.2 De glorie van actieve ouderen	95
3.3 <i>Successful Aging</i> : normen en feiten	99
3.4 De verdamping van normativiteit en theorie in het empirisch ouderenonderzoek	106
3.5 De competentie van ouderen en de contingentie van de ouderdom	111
3.6 Conclusie: geen normatieve identiteit	115
Hoofdstuk 4: Liberalisme en communitarisme	117
4.1 Liberalisme	118

4.2 Michael Sandel: individualisme versus communitarisme	129
4.3 Alasdair Macintyre: de rationaliteit van tradities	132
4.4 Charles Taylor: het primaat van het goede	143
4.5 Conclusie: post-communitaristisch liberalisme	152
Hoofdstuk 5: Rorty: liberalisme, pragmatisme en relativisme	156
5.1 Liberalisme en pragmatisme	158
5.2 Vocabulaires en kritiek, gemeenschappen en solidariteit	163
5.3 Pragmatisch liberalisme: solidariteit en autonomie	168
5.4 Habermas en Rorty: kritiek en levensvormen	172
5.5 Herrnstein Smith: pragmatisch relativisme	177
5.6 Conclusie: naar een pragmatisch- relativistisch gemeenschapsliberalisme	186
Hoofdstuk 6: Liberalisme en een goede ouderdom	188
6.1 Liberale waarden als <i>telos</i> ?	191
6.2 Praktijken en het goede	197
6.3 Oudereneducatie en liberale maatschappij-kritiek	202
6.4 Oudereneducatie als praktijk	208
6.5 Praktijken en een goede ouderdom	214
6.6 De individualisering van het sterven	219
6.7 Conclusie: liberalisme met inspiratie	223
Literatuurlijst	229
Samenvatting	244
Summary	255

Inleiding

Vanouds is de ouderdom in de filosofie nogal stiefmoederlijk bedeed. Aristoteles voert in een fragment van zijn *Rhetorica* de koudbloedigheid van ouderen als verklaring aan voor een reeks onaangename karaktertrekken (Boek II.12-13). Plato voert in de inleiding van zijn *Politeia* (Boek 1.327-329) een oudere gespreksgenoot van Socrates op, Kefalos, die zijn mede-ouderen aanspoort niet zo te mopperen over hun miskenning door de jeugd. Kefalos kent de ouderdom zo haar eigen charmes toe, maar deze rijpe vruchten kan men alleen maar plukken als men van meet af aan een goede inborst had en oppassend heeft geleefd. Deze moralistische thema's zijn door Cicero, deels woordelijk aanknopend bij Plato, uitgebreid uitgewerkt in *Cato Maior de senectute*. In dit inmiddels veelgeciteerde tractaat probeert Cicero een aantal dikwijls geuite bezwaren van de ouderdom en vooroordelen tegen ouderen te weerleggen. Tevens betoogt hij dat ouderen vanwege hun bezadigheid bij uitstek toegerust zijn om als bron van wijsheid en advies te functioneren.

Ook Schopenhauer weet in het hoofdstuk 'Vom Unterschiede der Lebensalter' van zijn *Parerga und Paralipomena* een aantal verworvenheden van de ouderdom op te sommen. Deze zijn bij hem echter niet zozeer van sociaal nut, als wel van persoonlijk belang. In de ouderdom, wanneer de dromen en waandenkbeelden van de jeugd zijn vervluchtigd, breekt het illusieloze inzicht in de voosheid van het menselijk bestaan door: "Het fundamentele kenmerk van de hogere leeftijd is het ontgoocheld zijn: de illusies zijn verdwenen, die tot dan het leven zijn bekoorlijkheid en de activiteiten hun prikkel verleenden; men heeft het werkelijke en het lege van alle heerlijkheden van de wereld ingezien, vooral van de pronk, de glans en de schijn van verhevenheid; men heeft ervaren dat achter de meeste gewenste zaken en nagestreefde genietingen eigenlijk weinig schuilt en is zo geleidelijk tot het inzicht geraakt in de grote armoede en leegheid van ons gehele bestaan." (Schopenhauer 1977: 537, vertaling RH). In het gunstigste geval resulteert deze ervaring volgens Schopenhauer in een persoonlijke loutering en het vermogen onbekommerd te genieten van kleine dagelijkse dingen.

De filosofische traditie biedt volgens dit stramien een aantal tijdeloze beschouwingen over het wezen van de ouderdom. Het gaat

daarbij doorgaans om korte observaties terzijde. Afgezien van Schopenhauer en algemene beschouwingen over de eindigheid van het bestaan, blijkt echter nergens dat één van de als belangrijk beschouwde klassieke of moderne filosofen ooit systematisch over ouderen en ouderdom heeft nagedacht.

In de jaren tachtig zijn echter, met name in de Verenigde Staten, door filosofen een aantal boeken over de ouderdom geschreven. Het eerste wat opvalt is dat deze geen tijdeloze beschouwingen bevatten. Ze handelen specifiek over het lot van ouderen in de hedendaagse westerse samenleving. Voorzover zij de ouderdom als een probleem behandelen is het ook als een specifiek probleem van onze samenleving. Zij zijn gebaseerd op historische en sociaal-wetenschappelijke inzichten omtrent de specifieke positie van ouderen in onze samenleving ten opzichte van vroeger en ten opzichte van andere samenlevingen. Tegen die achtergrond keert Harry Moody zich in *Abundance of Life* tegen het onvermogen van onze samenleving om ouderen als een vitaal en gegtegreerd onderdeel te beschouwen (Moody 1988).

Een vergelijkbaar pleidooi houdt een van de meest vooraanstaande Amerikaanse gezondheidsethici, Daniel Callahan, in zijn geruchtmakende boek *Setting Limits* (1987). Hij richt zich tegen hetgeen hij 'de modernisering van de ouderdom' noemt, namelijk de gedachte dat ouderen zich actief in het 'normale' leven moeten blijven engageren en zich nog niet hoeven terug te trekken uit de samenleving of voor te bereiden op hun dood. Over dergelijke activistische pogingen om de ouderdom eenvoudigweg als het verlengde van de volwassenheid te beschouwen zegt Callahan: "It is a projection which lacks that most important of all ingredients for old age: a sense of collective meaning and purpose. It is instead simply a prospectus for an individualistic old age as more of the same - more freedom and less responsibility, more years and less poor health - but with no illumination whatsoever about the meaning or significance of those years, no purpose or goal for which those goods are to serve as means." (ib. 28). Als alternatief voor dit modernisme ontwikkelt Callahan het idee dat ouderen aan het eind van hun normale, natuurlijke levensloop, hun inspanningen niet meer dienen te richten op het eigen voortbestaan. In plaats daarvan moeten zij zich, indachtig Cicero, toeleggen op het dienen van de jongeren. In concreto moeten deze diensten volgens Callahan de vorm aannemen van pogingen om aan jongeren het besef en het perspectief van een gehele levensloop en van de continuïteit van de generaties over te dragen (ib. 44-52).

Wat aan Callahan's boek opvalt is dat de specifieke context van zijn pleidooi wordt gevormd door de verdelingsproblematiek van ge-

zondheidszorgvoorzieningen. Met zijn betoog over de noodzaak om de individuele drang om voort te bestaan te transcenderen, levert hij een legitimatie om levensverlengende voorzieningen aan een leeftijdsgrens te binden. Vanuit een besef van de eindigheid van het menselijk bestaan en op basis van de gedachte dat iedere leeftijdsgroep zijn specifieke rol in een samenleving heeft, mogen we van Callahan de aanspraken van ouderen op levensverlengende voorzieningen afwijzen. Voorbij de natuurlijke levensduur kunnen ouderen alleen aanspraak maken op verlichting van lijden (ib. 137-138). Ook Callahan baseert zijn betoog in belangrijke mate op historische en sociaal-wetenschappelijke gegevens over de maatschappelijke positie van ouderen.

In Angelsaksische filosofische tijdschriften hebben Callahan's ideeën een hoofdrol gespeeld in debatten over de toelaatbaarheid van leeftijdscriteria in de gezondheidszorg (Brock 1989; Churchill 1989). In deze debatten is zijn positie vaak afgezet tegen die van Norman Daniels. In *Am I My Parents' Keeper? An Essay on Justice between the Young and the Old*, verdedigt Daniels de stelling dat leeftijdscriteria niet per se onrechtvaardig hoeven te zijn (Daniels 1988). Daniels hanteert echter een geheel anderssoortige argumentatie dan Callahan. Daniels wil de verdelingsproblematiek in de gezondheidszorg niet alleen opvatten als een kwestie van verdeling van voorzieningen over verschillende leeftijdsgroepen op een gegeven moment. Hij stelt voor dat we ons verplaatsen in de hypothetische positie van rationele individuen die een bepaald budget aan gezondheidszorg over hun levensloop mogen verdelen, zonder dat zij feitelijke informatie hebben over hun gezondheidstoestand. De verdeling van voorzieningen over leeftijdsgroepen wordt op die manier een afgeleide van een rationele inzet van middelen in de context van een normale levensloop. Daniels meent dat rationele individuen de prioriteit zullen leggen bij levensverlengende voorzieningen in hun jeugd en volwassenheid en bij zorg voor chronische ziekten in de ouderdom. Als we de keuze van rationele individuen in een dergelijke situatie als maatgevend beschouwen voor de rechtvaardigheid van een bepaald arrangement van de gezondheidszorgvoorzieningen, dan hoeven leeftijdscriteria geen afbreuk te doen aan de vrijheid en gelijkwaardigheid van individuen, waaronder ouderen.

In deze studie wordt aangeknoopt bij debatten als het bovengenoemde. Ik zal geen pogingen ondernemen het wezen van de ouderdom te karakteriseren. De vraag is veeleer welke rol ouderen in deze samenleving zouden kunnen spelen. De vraagstelling betreft het verband tussen ideeën over rechtvaardigheid en identiteit in de context van debatten over de maatschappelijke positie van ouderen. Het gaat

daarbij niet direct om de praktische vraag in hoeverre die maatschappelijke positie nu goed of slecht, wel of niet verdedigbaar is, maar om het soort argumenten dat daarbij wordt gebruikt. Wat betreft het filosofische debat over leeftijdscriteria gaat het mij ook niet om de conclusie van de deelnemers. Dat Daniels en Callahan dezelfde conclusie trekken is in dit kader niet relevant. Wel dat wanneer Daniels het over rechtvaardigheid heeft, hij spreekt in termen van de gelijke behandeling van individuen van verschillende leeftijden. Callahan benadrukt daarentegen dat we alleen maar zinvol kunnen denken over een rechtvaardige verdeling van voorzieningen als we een gedeeld normatief inzicht hebben in de identiteit en de maatschappelijke positie van ouderen. Als we het standpunt van Daniels in de verdelingsproblematiek generaliseren, verdedigt hij de vrijheid en gelijkwaardigheid van individuen van alle leeftijden als norm, waaraan de maatschappelijke positie van ouderen moet voldoen. Bij Callahan vormen daarentegen de identiteit en de maatschappelijke positie van ouderen de norm, waaruit kan worden afgeleid wat rechtvaardig is.

In deze studie wordt gepoogd argumentatiestrategieën als die van Daniels en Callahan systematisch te onderzoeken op hun relevantie voor de kwestie van een verbetering van de maatschappelijke positie van ouderen. De stelling die ik nader uit zal werken is dat het zinvol is om de verschillende standpunten op dit gebied grofweg in twee brede categorieën te verdelen. In de eerste categorie vallen standpunten in de geest van Daniels: ouderen zijn individuen die gelijke kansen verdienen. In de tweede categorie vallen standpunten als die van Callahan, waarin de nadruk ligt op de zin van de ouderdom en de mogelijke specifieke maatschappelijke rol van ouderen. Het eerste soort standpunten noem ik *liberaal*: het gaat er om voor ouderen de individuele autonomie, het pluralisme en de gelijkwaardigheid te waarborgen die alle burgers toekomen. Het tweede soort standpunten noem ik *communitaristisch*: het gaat er om dat ouderen in hun streven om een goede ouderdom te realiseren worden gesteund door maatschappelijk erkende en gewaardeerde scenario's, rollen en identiteiten.

Mijns inziens zijn deze argumentatiestrategieën niet alleen een zaak voor of van filosofen. Ten eerste zal ik aannemelijk proberen te maken dat de beide genoemde argumentatiestrategieën in de praktijk wijdverbreid zijn. Ouderenbonden, hulpverleners, gerontologen, politici, commercieel geïnteresseerden: allerlei betrokkenen argumenteren in termen die zinvol als liberaal of communitaristisch kunnen worden gereconstrueerd. Ten tweede kunnen de merites van beide strategieën volgens mij alleen worden beoordeeld door zowel de filosofische als de 'praktische' debatten te volgen. Nadrukkelijker nog dan filosofen als

Moodey en Callahan zal ik proberen om historische en sociaal-wetenschappelijke bronnen te gebruiken om de zin van bepaalde argumentaties te toetsen.

In twee opzichten staan bovenstaande vragen in deze studie in een ruimere context. Ten eerste wordt de vraag naar een goede ouderdom behandeld in het kader van de vraag naar een goede samenleving. De antwoorden op vragen als wat een rechtvaardige behandeling van ouderen inhoudt en hoe aan hun identiteit kan worden rechtgedaan, zijn verbonden met ideeën over hoe een rechtvaardige samenleving er uitziet en hoe aan de identiteit van uiteenlopende individuen en groepen recht kan worden gedaan. De filosofische discussies die worden aangesneden behelzen het laatste soort kwesties. Dit houdt echter niet in dat deze studie tijdeloze beschouwingen over de ouderdom verruimt voor tijdeloze en a-specifieke beschouwingen over het juiste en het goede. De tweede ruimere context betreft namelijk een bepaalde manier van filosofiebeoefening. De verdenking dat filosofen zich in het algemeen weinig om 'het veld', 'de praktijk' of 'de wetenschap' bekommeren lijkt me niet helemaal ongegrond. In de afgelopen decennia zijn echter steeds meer filosofen de praktijk op gaan zoeken. In Nederland hebben Mol en Van Lieshout bijvoorbeeld theorieën over medicalisering en normalisering getoetst aan de hand van een analyse van medische tijdschriften (Mol, Van Lieshout 1989). Op het voor deze studie vooral relevante gebied van de ethiek en sociale filosofie heeft Walzer gepleit voor een vorm van filosoferen die een voortdurende dialoog met de relevante praktijk inhoudt (Walzer 1987). Walzer heeft dit zelf ook exemplarisch gedaan in zijn rechtvaardigheidstheorie. De uiteenzetting van die theorie geschiedt op basis van een uitgebreide analyse van de verdeling van sociale goederen in tal van praktijken (Walzer 1983).

Ook in deze studie dient de aandacht voor ouderenbeleid, oudereneducatie, historische en sociaal-wetenschappelijke kennis over de ouderdom en dergelijke, niet alleen als illustratie, maar ook als toetssteen voor de zin of onzin van de betreffende filosofische theorievorming. De vraag is niet of men in de praktijk wel op filosofisch verantwoorde wijze debatteert. De vraag is of de filosofie een geschikt vocabulaire kan bieden om de kwesties die in de praktijk leven op een bepaalde manier systematisch te behandelen. De praktijk vormt het uitgangspunt voor de reflectie en niet slechts een reservoir van voorbeelden.

Hoofdstuk 1:

De maatschappelijke positie van ouderen: rechtvaardigheid en identiteit

Inleiding

Ouderen en ouderdom hebben in de afgelopen decennia overal in de westerse wereld meer aandacht gekregen in het kader van het fenomeen dat wij *vergrijzing* noemen. Het begrip vergrijzing lijkt slechts een neutrale aanduiding voor een specifieke demografische ontwikkeling. En inderdaad neemt het aantal ouderen, dat wil zeggen mensen boven een nader gedefinieerde leeftijd, in absolute en relatieve zin toe. Maar wie een eerste blik werpt op de veranderingen in de bevolkingspiramide van Nederland in de afgelopen eeuw, wordt niet zozeer getroffen door de toename van ouderen aan de 'top' als wel door de verschuiving van de verdikking (het grootste bevolkingsaandeel) van de jeugd naar de volwassenheid: de bevolkingspiramide is een soort raket of kegel geworden (van Hoorn 1989: 12; Statistisch Jaarboek 1990: 43). Als weergave van een demografische ontwikkeling is de term vergrijzing dus bijzonder selectief. Dit geldt des te sterker als de term wordt gebruikt voor recente en toekomstige ontwikkelingen. De oudere bevolking neemt reeds vele decennia relatief in aantal toe en deze toename vlakt de komende decennia iets af (van der Maas 1982). Dat juist het afgelopen decennium de vergrijzing een 'issue' is geworden, kan dus niet zonder meer op basis van de demografische ontwikkeling verklaard worden. Over vergrijzing spreken ontleent zijn zin specifiek aan de context van een beroep op voorzieningen en inkomensregelingen, waarvan het twijfelachtig wordt geacht of deze in stand gehouden kunnen worden. In het begrip vergrijzing is de 'vergrijzingsproblematiek' dus al verre gaand geïmpliceerd, evenals een perceptie van ouderen als potentiële consumenten van kostbare voorzieningen. Uit onderzoek blijkt dan ook dat de vergrijzing Nederlanders zorgen baart (Hogen Esch 1989).

In het kader van de vergrijzing dreigt een zekere eenzijdige belangstelling voor de problematische aspecten van ouderen en ouderdom. Ouderenactivisten en anderen waarschuwen dan ook terecht tegen de stigmatiserende effecten van beschouwingen over de *vergrijzingsproblematiek* of *zorg voor ouderen*. Als de publieke aandacht voor ouderen steeds uitgaat naar problematisch geachte aspecten van de ouderdom, ontstaat allicht een beeld van de ouderdom als een intrinsiek problematische levensfase en van ouderen als tobbers. Ook de term *bejaarde* functioneert tegenwoordig als stigma: "Het woord 'bejaarde' lijkt te suggereren dat er binnen de bevolking een categorie mensen onderscheiden zou kunnen worden die een min of meer homogene groep vormen met een leefpatroon dat weinig gemeen heeft met dat van de overige bevolking." (CBS 1976, deel 1: 17).

In dit hoofdstuk zal nader worden ingegaan op de aard van de moderne 'ouderdomsproblematiek' en op verschillende pogingen om deze problematiek te definiëren en aan te pakken. In 1.1 wordt een korte historische schets gegeven van de ouderdomsproblematiek in Nederland in deze eeuw. In het verlengde hiervan volgt een kort overzicht van de verschillende pogingen van de Nederlandse regering om een ouderenbeleid te ontwikkelen en dit ouderenbeleid van een ideologisch kader te voorzien. In 1.2 worden de pogingen van de overheid en anderen om zo'n ideologisch kader te ontwikkelen nader geanalyseerd. Als samenstellende delen van 'de ouderenproblematiek' worden kwesties van rechtvaardigheid en kwesties van identiteit aangemerkt. Ten aanzien van deze kwesties worden vervolgens twee invalshoeken onderscheiden: liberalisme en communitarisme. Er vindt een eerste uitwerking van beide posities plaats, onder andere aan de hand van een vergelijking met overeenkomstige posities in het feminisme. In 1.3 en 1.4 worden respectievelijk het liberale en het communitaristische perspectief op de maatschappelijke positie van ouderen geschetst. In beide gevallen wordt de algemene inleiding gevolgd door een nadere specificatie op het gebied van de oudereneducatie. In 1.5 worden voorlopige conclusies getrokken en wordt op grond daarvan de vraagstelling voor het vervolg van deze studie nader gespecificeerd.

1.1 Ouderen als probleemgroep

De associatie van de ouderdom met problemen komt niet uit de lucht vallen. Bedoeld is hier niet het eeuwige thema van de ouderdom die met gebreken komt en van de beklagenswaardige oudere (zie Hoofdstuk 2). Het gaat hier om de specifieke context waarin de beeldvor-

ming over ouderen en ouderdom nu plaatsvindt. Het heeft er veel van weg dat ouderen in de moderne Nederlandse geschiedenis steeds in de context van een ouderenproblematiek aandacht hebben gekregen. Rond de eeuwwisseling ging het om de *oud en arm*-problematiek (Winters 1990). Ouderdom was een brandende publieke kwestie in zoverre het ging om het lot van oudere werklieden die niet meer in het eigen levensonderhoud konden voorzien. De Staatscommissie voor de Landbouw meende in 1906: "Over het algemeen staat de oude dag den eerzamen arbeider altijd als een grijnzend spook voor oogen, de bedeeling en vooral het armen- en weeshuis vreest hij met grote vrees en toch is er voor hem geen ontkomen aan." (Royers, Winters 1984: 10). Er kwam een politieke discussie op gang over de wenselijkheid en de inrichting van een pensioenstelsel. Ouderdom werd in dit kader beschouwd als één van de vormen van arbeidsongeschiktheid. De oude dag was één van de ongelukken waartegen men zich diende te verzekeren en de discussie ging over de vraag wat voor soort 'verzekering' het meest geschikt was: verzekering of belasting, privé of collectief, vrijwillig of verplicht, al of niet ook voor zelfstandigen (Winters 1990). De Troonrede van 1891 kondigde al "maatregelen tot verzekering van het lot van oude en verminkte werklieden" aan (Royers, Winters 1984: 20). Een belangrijke stap op weg naar een collectief en verplicht pensioenstelsel was de Invaliditeitswet van 1913 (van der Valk 1986: 38). Ouderenzorg werd beschouwd als een vorm van armenzorg en in de bronnen en brochures over de pensioneringskwestie worden ouderen dan ook in één adem besproken met andere zwakkeren als kinderen, invaliden, weduwen en wezen (Royers, Winters 1984: 17). Ook in de invloedrijke geschriften van Charles Booth en het Britse *Report of the Royal Commission* van 1895 is sprake van 'the aged poor' (Roebuck 1979). Tot na de Noodwet Ouderdomsvoorziening van 1947 bleef in Nederland de armoede het belangrijkste thema in de politieke debatten over de ouderen (van der Valk 1986; Bijsterveld 1988; Winters 1988).

Naarmate de welvaarts- en verzorgingsstaat er beter in slaagde voor ouderen een als adequaat ervaren basisinkomen te garanderen, verschoof de perceptie van de ouderdom in het publieke debat. De deelname van 65-plussers aan de reguliere arbeidsmarkt liep drastisch terug. Ouderen konden als vanzelfsprekend geïdentificeerd worden als *gepensioneerden*. Zij werden bij voorkeur voorgesteld als tevreden rustenden, mensen die 'niet meer zo hoefden' en die goed verzorgd van een welverdiende oude dag konden gaan genieten. Met andere woorden: *bejaarden*. Toch was men er niet helemaal gerust op dat de bejaarden in staat zouden zijn om aan hun leven een zinvolle invulling te geven. Volgens het in 1952 ingestelde Ministerie van Maatschap-

pelijk Werk werden vele bejaarden geplaagd door gevoelens van ledigheid en isolement (Bijsterveld 1988). De bejaarden dreigden een groep van maatschappelijke buitenstaanders te gaan vormen. In een publikatie uit 1956 van de Katholieke Centrale Vereniging voor Geestelijke Volksgezondheid wordt als vanzelfsprekend *het bejaardenprobleem* centraal gesteld (Munnichs e.a. 1956). De psycholoog uit het gezelschap deskundigen, dat zich in deze bundel over de bejaardenproblematiek buigt, vraagt zich af "hoe de bejaarden meer levensvervulling kan worden gegeven. Want ook als er alle gelegenheid wordt geschapen tot een zinvolle bezigheid - wij denken hier aan tuinieren, lezen, vlecht- en eenvoudig knutselwerk - zijn vele bejaarden hiertoe niet te brengen." (Munnichs 1956: 32). Men streeft er naar de bejaarden te verlossen uit hun passiviteit. Onder auspiciën van dezelfde instantie brengt een werkgroep *Psychohygiëne en Ouderdom* tien jaar later een rapport uit waarin nog steeds wordt gesteld dat: "kenmerkend voor de meeste bejaarden is hun inactiviteit" (Buytendijk e.a. 1966: 62). De overheid reageert op deze bejaardenproblematiek door, naast de 'materiële' voorzieningen op het gebied van inkomens, huisvesting en gezondheidszorg, ook een categoriaal welzijnsbeleid ten aanzien van bejaarden te ontwikkelen (Bijsterveld 1988; Nota Bejaardenbeleid 1970: 11-13, 16).

Nieuwe probleemdefinities

Gedurende het grootste deel van deze eeuw betekende publieke aandacht voor ouderen en ouderdom dus als vanzelfsprekend dat problematische zaken aan de orde waren. In de periode tot 1950 ging het dan voornamelijk over de armoede der bejaarden en daarna, tot het begin van de jaren zeventig, vooral over hun dreigende ledigheid. Deze thema's waren niet de enige die naar voren kwamen en zij hebben in zekere zin ook hun actualiteit nog niet verloren. Er is nog steeds sprake van relatieve armoede bij veel ouderen en het vinden van zinvolle bezigheden voor ouderen is ook nog steeds een activiteit voor velen: ouderen, hun naasten en hun hulpverleners. Maar armoede en dreigende ledigheid waren toch meer beeldbepalend in de voorgaande periodes. In de jaren zeventig ontstond geleidelijk een tweedeling in de publieke discussie. Enerzijds kwam het thema van de *vergrijzingsproblematiek* naar voren. De vraag werd gesteld of de voorzieningen die nu ten behoeve van ouderen zijn getroffen in de toekomst wel op het huidige niveau gehandhaafd kunnen worden. Anderzijds was sprake van steeds offensiever pleidooien voor de *integratie, participatie en emancipatie* van ouderen.

Het laatste moet onder andere in verband worden gebracht met het ontstaan van een groep van 'professionele' pleitbezorgers voor ouderen. Deze bestaat uit vertegenwoordigers van de ouderenbonden en uit leden van de beroepsgroepen die zich in de dienstverlenende of de wetenschappelijke sfeer met ouderen bezighouden. Zij laten zich onder andere inspireren door het Amerikaanse voorbeeld. Daar bestaan reeds langer omvangrijke ouderenorganisaties, die zich actief op de belangenbehartiging voor hun achterban toelagen (AARP 1989). Ook de Amerikaanse gerontologen en hulpverleningsprofessionals functioneren al decennia als pleitbezorgers voor ouderen (Calhoun 1978). Met name door het boek *Why Survive? Being Old in America* van de gerontoloog Robert Butler werden dergelijke pleidooien in de Verenigde Staten gemeengoed (Butler 1975). Het boek trok grote aandacht in alle media en won in 1975 de Pulitzer-prijs. Het behelst een aanklacht tegen het onrecht dat de ouderen wordt aangedaan: "For many elderly Americans old age is a tragedy, a period of quiet despair, deprivation, desolation and muted rage." (ib. 2). Butler zet uiteen dat ouderen op een reeks van maatschappelijke terreinen (gezondheid, werk, inkomen, huisvesting, media, veiligheid) een achtergestelde positie innemen. Hij verklaart deze achterstand uit praktijken van leeftijdsdiscriminatie, die berusten op negatieve stereotiepe beelden van ouderen en ouderdom. Voor de combinatie van discriminerend geachte percepties en praktijken munt hij de term *age-ism*, naar analogie van de begrippen *sexisme* en *racisme* (ib. 11).

Butler's boek is representatief voor de manier waarop veel pleitbezorgers, zowel in de Verenigde Staten als in Nederland, een nieuwe wending proberen te geven aan de associatie van ouderdom met problemen. De thema's armoede, ledigheid en isolement worden van een nieuwe definitie voorzien en in een bredere context geplaatst. Het probleem ligt niet bij de ouderen, want die zijn slachtoffers, maar bij de samenleving die ouderen van negatieve etiketten voorziet, uitstoot en achterstelt (Schreuder 1974; COSBO 1989; van den Heuvel 1990). Ouderen worden soms voorgesteld als de paria's van onze samenleving: "De isolering van de oudere mens in onze samenleving ... is bijna volkomen. Van zijn rechten van de mens is niet veel meer over." (Reestman 1983: 17).

De sociale gerontologie levert het analytisch kader voor de herdefinitie en verbreding van de ouderenproblematiek. De centrale gedachte is hierbij dat de ouderdom in onze samenleving een rol-loze periode is geworden (Burgess 1960; Rosow 1974; Blau 1981; Claessens, Mertens 1988). Volwassenen houden zich bezig met werken, kinderen opvoeden en daarvan afgeleide rollen die dienen als stut en steun voor

de samenleving. Kinderen worden voorbereid op hun rol als volwassene. Voor ouderen is geen duidelijke sociale rol weggelegd. Strikt functioneel geredeneerd zijn zij overbodig. In de functies die zij in andere en vroegere samenlevingen vervullen en vervulden, wordt bij ons door de reguliere arbeidsmarkt voorzien. Op het individuele vlak betekent dit dat de samenleving geen duidelijk scenario voor onze ouderdom in petto heeft. Als er al een specifieke ouderenrol is dan is dat een kwestie van zich terugtrekken uit andere rollen, een *roleless role* (Rosow 1985).

In een van de beroemdste artikelen uit de sociale gerontologie is een expliciet verband geformuleerd tussen rolloosheid, uitstoting en stereotypering van ouderen (Kuypers, Bengtson 1973). Volgens deze *social breakdown*-theorie worden oudere volwassenen in toenemende mate door hun omgeving als oud en daarmee als incompetent geëtiketteerd. Doordat hen op deze basis functies worden ontnomen zonder dat compensatie voorhanden is, gaan zij de negatieve ouderdomsrol geleidelijk in hun zelfopvatting integreren: "That is, certain social conditions in the normal course of aging - role loss, vague or inappropriate normative information, and lack of reference groups - deprive the individual of feedback concerning who he is, what roles and behavior he can perform and, in general, what value he is to his social world. This feedback vacuum creates a vulnerability to, and dependence on, external sources of self labeling, many of which communicate a stereotypical negative message of the elderly as useless and obsolete." (ib. 182). Zij gaan steeds meer tekortkomingen ervaren, die zij in navolging van hun omgeving aan de ouderdom wijten. Als dit proces van sociale veroudering eenmaal op gang is gekomen, dan zet het vanwege de wisselwerking tussen zelfbeeld en omgevingsinvloeden snel door: terwijl het rolverlies geleidelijk wordt aanvaard nemen de voor andere rollen benodigde capaciteiten af wegens gebrek aan stimulatie en ambitie.

Tussen de diagnoses *rolloosheid* en *ledigheid* bestaan grote overeenkomsten. Maar in het laatste geval stelde men zich ermee tevreden voor individuele ouderen in hun eigen kleine kring vervangende activiteiten te verzinnen. Daarentegen zijn de activistische pleitbezorgers die van de rolloosheidsdiagnose uitgaan, veel meer geïnteresseerd in het verhinderen van de marginalisering van ouderen. En als er toch iets gecompenseerd moet worden dan gaat het hen niet om op zichzelf staande activiteiten, maar om complete sociale rollen. Volgens hen mag het er niet op neerkomen dat de directe omgeving van de oudere iets moet verzinnen, maar moet de hele samenleving ingesteld zijn op een actieve en zinvolle ouderdom. Dit vereist in de eerste plaats een doorbreking van stereotiepe percepties van de ouderdom als een le-

vensfase van louter achteruitgang en passiviteit. In de jaren zeventig en tachtig verschijnt dan ook een stroom publikaties met titels als *De duivel is oud, Hoezo te oud?* en *Te oud? Ben je bedonderd!* (Egas 1974; Herzberg e.a. 1984; Ruyzeveld 1986). Hierin wordt er op gehamerd dat ouderen nog volop aan de samenleving kunnen en moeten deelnemen. Deze boodschap wordt ook met grote regelmaat uitgedragen in het ouderentijdschrift *LeefTijd* en in de op het onderwijs gerichte publikatiereeks *Cahiers Ouderdom en Levensloop*. Inmiddels heeft de commercie de markt ontdekt van vitale, ondernemende en koopkrachtige 55-plussers, veelal aangeduid als *Senioren*: "Actief, vrolijk en strijdvaardig. Kortom de bejaarde van vroeger bestaat niet meer. Lang leve de senioren!" (DELA-kroniek voorjaar 1990: 6). Deze potentiële klanten worden er toe aangespoord om er op uit te gaan en zich eens lekker te verwennen. Het bezwaar tegen deze benadering is dat hiermee een 'nieuwe' levensstijl als norm wordt gepropageerd die slechts voor een deel van de 55-plussers aantrekkelijk of bereikbaar is (Clasessens, van Esch 1988; de Boer 1989; van der Lans 1989). Wie niet aan de nieuwe norm voldoet is dan wederom gestigmatiseerd. In het bijzonder de oudere ouderen vallen buiten de seniorenboot.

De pleidooien voor een herdefinitie van *de ouderenproblematiek*, waardoor niet zozeer de problemen en gebreken van het oudere individu vooropstaan als wel de maatschappelijke context waarin ouderen worden geacht hun weg te vinden, hebben zeker weerklank gevonden. In kranten, tijdschriften, radio- en televisieprogramma's wordt veel aandacht besteed aan ouderen die er naar streven 'als voorheen' maatschappelijk actief te blijven. Toch dienen bij de pleidooien voor emancipatie, participatie en integratie enige kanttekeningen te worden geplaatst. Ten eerste kunnen ook dergelijke pleidooien stigmatiserend werken. Wie systematisch over ouderen spreekt als slachtoffers van maatschappelijke percepties en praktijken gaat er kennelijk van uit dat de ouderen zelf niet in staat zijn om weerwerk te leveren (Kalish 1979). Zo motiveerde de historicus Stearns zijn bemoeienissen met de geschiedschrijving van de ouderdom als volgt: "They need all the spokesmen, all the vantagepoints they can get." (Stearns 1977: 9). Hierdoor kan ongewild het negatieve beeld versterkt worden dat men nu juist wil bestrijden. Wanneer het met participatie en integratie maar niet wil vlotten is het dan ook verleidelijk om de verantwoordelijkheid hiervoor toch maar naar de ouderen zelf te verplaatsen, zoals in de *Discussienota Veroudering en Preventie* (1989) van het ministerie van WVC.

Ten tweede rijst de vraag hoe deze pleidooien zich verhouden tot de verwachting dat de volgende cohorten ouderen gemiddeld steeds

hoger opgeleid, welvarender, vitaler en mondiger zullen zijn dan de huidige cohorten (Tielens 1974: 80-82; STG 1985). Er wordt wel gesuggereerd dat deze *nieuwe ouderen* een zodanig invloedrijke groep zullen vormen dat zij zelf kunnen afdwingen wat nu voor ouderen wordt bepleit. Als men dit optimistisch beziet, dus in het geval vrijwel alle ouderen tot 'nieuwe ouderen' zullen promoveren, dan zijn de pleidooien van anderen dan ouderen zelf overbodig. Vanuit een pessimistisch perspectief zal de opkomst van de 'nieuwe ouderen' voornamelijk een tweedeling in de perceptie van ouderen tot gevolg hebben, zoals al is gesignaleerd in de nota *Ouderen in Tel*: enerzijds de 'jongere ouderen' die nog niet écht oud zijn en anderzijds de 'echte ouderen', voornamelijk bij de 75-plussers aan te treffen. Participatie en integratie zou dan voornamelijk voor en door de eerste groep bewerkstelligd worden. Zowel in het optimistische als in het pessimistische perspectief op de 'nieuwe ouderen' zijn activistische pleidooien voor ouderen door anderen dan ouderen zelf enigszins misplaatst. De pleidooien zijn overbodig in zoverre de eventuele vervulling onafhankelijk van het pleidooi zelf geschiedt. Ze zijn verhullend in zoverre er het blijvende bestaan van een restcategorie van 'echte ouderen' mee toegedekt zou worden.

Ten derde blijven er vragen over de inhoud van de pleidooien: wat stelt men zich eigenlijk bij participatie, integratie en emancipatie voor? Per slot van rekening kunnen zeer verschillende vooronderstellingen en doelstellingen schuilgaan achter een hartekreet als: "De maatschappij dient zo ingericht te worden dat ... er geen ouderenprobleem meer kan bestaan." (Reestman 1983: 44). Een goed aanknopingspunt om dit nader te onderzoeken biedt het ideologisch kader van het regeringsbeleid inzake ouderen. Op zichzelf vormt dit ideologisch kader al een indicatie van het relatieve succes van pleidooien als de genoemde. Voor de overheid zijn oproepen tot het bestrijden van stereotypen echter niet toereikend. Zij heeft zich expliciet afgevraagd hoe we ons *participatie, integratie en emancipatie* van ouderen moeten voorstellen en hoe deze bevorderd zouden kunnen worden. De regering heeft zich hierover in verschillende nota's uitgelaten. Met name de nota's over het bejaardenbeleid van 1970, 1975 en 1990 zijn hierdoor sterk gestempeld. De opeenvolgende ministeries die zich met het maatschappelijk werk bezighielden, maakten al wel van meet af aan melding van een streven om zowel de zelfstandigheid van bejaarden als hun integratie in de samenleving te bevorderen (Bijsterveld 1988). Pas aan het eind van de jaren zestig was het klimaat echter zodanig, dat de regering werd aangespoord om systematisch haar visie en beleid in dezen uiteen te zetten. Een korte bespreking van deze no-

ta's maakt enkele moeilijkheden duidelijk van de pogingen om de begrippen participatie, integratie en emancipatie te operationaliseren.

Doelstellingen van het ouderenbeleid

De *Nota Bejaardenbeleid 1970* is in omvang en toonzetting nog relatief bescheiden. Het 'bejaardenprobleem' wordt gedefinieerd als een kwestie van achterstanden op materieel en immaterieel terrein, toegespitst op een achterblijvende participatie in het maatschappelijk leven. Dit wordt geweten aan een onvoldoende aanbod aan maatschappelijke mogelijkheden: "In feite is de maatschappij van nu onvoldoende ingesteld op deze twee problemen. Mogelijk is dit een gevolg van een achterblijven van de maatschappelijke mogelijkheden ten opzichte van wenselijkheden en mogelijk ook als een gevolg van accentuering van de produktieve arbeid. De genoemde tekortkomingen in onze maatschappij zullen moeten worden weggenomen." (*Nota Bejaardenbeleid 1970*: 19). De maatregelen die ter bevordering van de maatschappelijke participatie worden aangekondigd of wenselijk worden geacht, liggen in de sfeer van het voorzieningenbeleid: op het gebied van inkomens, huisvesting, gezondheid, vervoersfaciliteiten, scholing, vorming, vrijetijdsbesteding enzovoorts. Als goed voorbeeld hoe "bejaarden een belangrijke bijdrage kunnen leveren in het sociaal-culturele activiteitenpatroon van onze samenleving" worden personeelsverenigingen genoemd waarbij ook gepensioneerden aan de activiteiten deelnemen (ib. 20). Tussen doel en middelen lijkt hier toch een wanverhouding te bestaan. In het algemeen dient de benadering in deze nota in haar eigen termen gekenschetst te worden als welzijnsbeleid. De overheid richt zich ook nadrukkelijk op de groep van kwetsbare bejaarden. Het streven is om de sociale contacten, de mogelijkheden en het welbevinden van de bejaarden te bevorderen. Er wordt echter geen poging ondernomen om de oorzaken van de kennelijke marginalisering van ouderen grondig te analyseren of te bestrijden. In fundamentele zin blijft de maatschappelijke positie van ouderen onaangeroerd. Zeer tastbaar blijkt deze benadering uit het hoofdstuk over *Prioriteiten en maatregelen* (ib. 25-29). Hierin worden drie prioriteiten onderscheiden: a. inkomens; b. integratie in de samenleving; c. kwetsbare zelfstandige bejaarden. Ten behoeve van prioriteit a. wordt een wetsontwerp ter verhoging van de AOW aangekondigd en voor c. een reeks van voorzieningen, met name in de zorgsfeer. De integratie in de samenleving wordt echter in één zin afgedaan: "Maatregelen als bedoeld onder b. liggen voor een groot deel in het vlak van bestaande voorzieningen; de rol van de rijksoverheid zal hierbij vooral stimulerend moeten zijn en,

waar nodig, coördinerend of coordinatie bevorderend." (ib. 25). De integratie van ouderen moest blijkbaar zonder nadere richtlijnen of nieuwe beleidsinstrumenten ter hand worden genomen door hetzelfde maatschappelijk veld dat het tot dusverre kennelijk af had laten weten. Juist op dit punt werd veel kritiek uitgeoefend door pleitbezorgers.

In de *Nota Bejaardenbeleid 1975* wordt om te beginnen geconstateerd dat de armoede en de primaire noden van bejaarden in Nederland nu wel grotendeels zijn opgelost. "Thans zijn we meer in de fase gekomen waarin het accent ligt op de gelijkwaardigheid van de mens, zowel naar sexe als naar leeftijd maar ook naar inkomen, invloed, kennis. Het is deze gelijkwaardigheid die als uitgangspunt en toetssteen is genomen in de *Nota Bejaardenbeleid 1975*. ...Daarbij is de integratie van de bejaarde in de samenleving centraal komen te staan." (*Nota Bejaardenbeleid 1975*: 4). Er worden uiteindelijk drie maatregelen aangekondigd ter bevordering van de maatschappelijke integratie: ondersteuning van de bejaardenbonden, de instelling van een Pas 65 en ondersteuning van het project *Meer Bewegen Voor Ouderen* (ib. 124-136). Deze maatregelen, hoe zinnig ook op zichzelf, staan in geen verhouding tot de aard en omvang van het in de *Nota* aan de orde gestelde integratieprobleem en de nadruk waarmee dit tot speerpunt van het beleid is gemaakt. Het eerste hoofdstuk van de nota is immers geheel gewijd aan het rolverlies, de negatieve stereotypering en de verschillende vormen van deprivatie van de bejaarden en deze thema's keren ook regelmatig terug (ib. 9-17). De overgang van de brede en diepe probleemstelling naar de tastbare maatregelen geschiedt in twee stappen.

Ten eerste wordt het integratie-begrip zodanig ingeperkt dat het is ontdaan van alle elementen van macht, invloed en status: "Onder maatschappelijke integratie zullen we verstaan 'het deelhebben aan intermenselijke contacten en aan het culturele leven van de betrokken samenleving'. ...Onder 'cultureel leven' zal hier worden verstaan allerlei activiteiten met betrekking tot Kunst in de strikte zin, educatieve voorzieningen zoals die onder meer in het vormings- en ontwikkelingswerk tot uiting komen, alsmede activiteiten in de sportieve en recreatieve sfeer." (ib. 101-102). Meedoen aan typische 'vrije tijds'-activiteiten geldt dus als indicator voor participatie in de sociaal-culturele sfeer. Dit is een opvallende beperking, te meer daar in de *Nota Bejaardenbeleid 1970* onder deze noemer ook nog het kerkelijke en politieke viel en in beide nota's ook op een kwestie als flexibele pensionering wordt ingegaan. De tweede rechtvaardiging voor een terughoudende opstelling is het argument dat de overheid zich dient te be-

perken tot een voorwaardenscheppend beleid, dat is gericht op behoud van de toegankelijkheid van algemene voorzieningen voor bejaarden (ib. 115).

In de nota's van 1970 en 1975 bestaat dus een opmerkelijke discrepantie tussen de ambitieuze formulering van de doelstellingen van het bejaardenbeleid en de bescheiden inzet van middelen. In latere nota's van de rijksoverheid wordt een dergelijke discrepantie doorgaans vermeden doordat de ambities grotendeels worden ingeslikt. Zij staan voornamelijk in het teken van de vergrijzingsproblematiek, dat wil zeggen van het toenemende beslag op de collectieve middelen dat bij ongewijzigd beleid zou dreigen vanwege de toename van de oudere bevolking. In het beleid kwam daardoor de nadruk te liggen op het bevorderen van de zelfstandigheid van ouderen in de specifieke betekenis van het thuis wonen en zo min mogelijk een beroep doen op collectieve voorzieningen (Nota Zorg voor Ouderen 1986: 7). Van integratie en participatie is bijvoorbeeld in de nota's *Bouwstenen voor een Ouderenbeleid* (1982) en *Flankerend Bejaardenbeleid* (1983) slechts in het voorbijgaan sprake.

Pas in de discussienota *Veroudering en Preventie* uit 1989 vinden we weer ideologische beschouwingen. Het opvallende is hierbij dat als het ware de bal van de ouderenproblematiek wordt teruggespeeld van 'de samenleving' naar de ouderen zelf. In het kader van een beschouwing over rol-onduidelijkheid en de negatieve waardering voor de ouderdom is sprake van "gegevenheden die samenhangen met de derde levensfase in relatie tot de hun omringende -sterk veranderende-samenleving", waarbij het probleem wordt gelokaliseerd in het aanpassingsvermogen van ouderen: "Geconstateerd kan worden dat bij vele ouderen secundaire socialisatie in belangrijke mate stagneert." (Discussienota *Veroudering en Preventie* 1989: 14). Ook bij de opsomming van de oorzaken van deze stagnatie hebben de beperkingen van de ouderen zelf de overhand op de omgevingsfactoren.

Afgaande op de formulering van de beleidsvoornemens leken in de jaren tachtig bij de regering participatie en integratie als primaire doelstellingen te hebben afgedaan. In de jaren zeventig werden zij althans nog met de mond beleden. Daarna werden zij het slachtoffer van een bezuinigingsstreven dat het begrip zelfstandigheid als schaamlap gebruikt (van der Kruis, Mandemaker 1985). In de nota *Ouderen in Tel* van 1990 probeert de overheid zich echter te revancheren. Er wordt expliciet gesproken over een accentverschuiving ten opzichte van het voorafgaande beleid, dat primair gericht was op kostenbeheersing (Nota *Ouderen in Tel* 1990: 7). De revanche schuilt op zichzelf nog niet in de terugkeer van verklaringen waarmee integratie en partici-

patie van ouderen tot centrale doelstellingen worden verklaard. Ook kan men betwijfelen of deze grootse doelstellingen door de uiteindelijk voorgestelde maatregelen wel dichterbij worden gebracht. De overheid heeft echter duidelijk een serieuze poging ondernomen om de vele dimensies van begrippen als participatie en integratie in kaart te brengen. Dit resulteert in een aanzienlijke verbreding van het begrip 'ouderenbeleid'.

Ten eerste wordt ouderenbeleid uitdrukkelijk gekenschetst als aanvullend beleid, dat wil zeggen dat ouderenbeleid primair in het algemeen beleid verdisconteerd behoort te zijn (ib. 8). Ten tweede wordt de gehele leeftijdsgroep boven de 55 jaar gedefinieerd als doelgroep van het ouderenbeleid (ib. 7). De overheid onderscheidt grofweg tussen een groep 55-75 jarigen en een groep 75-plussers. Het voorzieningenbeleid in engere zin (huisvesting, gezondheidszorg) is met name op de tweede groep gericht. De aandacht voor de eerste groep resulteert in het derde element van verbreding, de ruime aandacht voor de participatie van ouderen in belangrijke maatschappelijke sectoren als arbeid, sociaal leven (waaronder de politiek, verenigingen en belangenorganisaties) en educatie. Deze verbreding wordt onder andere uitgedrukt in 13 separate voorstudies en deelnota's over onderwerpen als oudere vrouwen, ouderen en technologie, ouderenonderzoek, politieke participatie, beeldvorming van ouderen, juridische positie, positie op de arbeidsmarkt, enzovoorts.

Uit de analyse van de verschillende nota's is gebleken dat de regering haar pretenties op het vlak van de participatie, integratie en emancipatie van ouderen heeft teruggeschoefd. In de vroegere nota's was een sterke discrepantie tussen ideologie en instrumentarium waarneembaar. Ondertussen heeft de regering als ideologisch kader voor het beleid gekozen voor een bepaalde interpretatie van participatie. Doelstelling is in feite het bevorderen van de deelname van ouderen aan reguliere maatschappelijke activiteiten: arbeidsmarkt, politiek, verenigingsleven, enzovoorts. Inzet is het verminderen van een achterstandssituatie. Deze doelstelling is wellicht slechts beperkt bereikbaar, maar in elk geval goed operationaliseerbaar. De participatie kan worden geteld en gemeten.

1.2 Rechtvaardigheid en identiteit

Bij de overheid geldt als doelstelling dat ouderen zo normaal mogelijk in gangbare maatschappelijke activiteiten participeren. Hierdoor wordt de ouderdomsproblematiek vooral benaderd als een kwestie van

rechtvaardigheid. De rechtvaardigheidskwestie draait om de vraag in hoeverre ouderen een achtergestelde groep vormen, wat daar eventueel de oorzaken van zijn en wat er aan gedaan kan worden. Toch kan hiermee maar gedeeltelijk antwoord worden gegeven op vragen rond de 'rolloosheid' van ouderen. Het gaat het daarbij ook om de perceptie van de ouderdom als een zinloze levensfase, oftewel een identiteitskwestie. Deze twee kwesties worden soms door elkaar gehaald en soms in onderlinge samenhang besproken. Het één kan bijvoorbeeld gebruikt worden ter verklaring van het ander: zinloosheid kan geweten worden aan een uitstotingsproces, achterstelling aan het onvermogen om een zinvolle invulling aan de ouderdom te geven. Vaak worden de klachten ook voorgesteld als de symptomen van één kwaal, bijvoorbeeld 'age-ism' of gerontofobie (Freedman 1978; Discussienota Veroudering en Preventie 1989: 13). Toch kunnen met betrekking tot deze kwesties in elk geval twee duidelijk verschillende invalshoeken worden onderscheiden en het doel van deze studie is om die verschillen systematisch uit te werken en te evalueren. In de eerste invalshoek ligt het accent op rechtvaardigheid. Dit uitgangspunt, nader uitgewerkt in termen van gelijkwaardigheid, wordt gecombineerd met een opvatting van identiteit als een kwestie van individuele autonomie. Ouderen verschijnen in deze invalshoek primair als individuen die evenveel rechten en kansen op persoonlijke ontplooiing kunnen doen gelden als andere individuen. Volgens de tweede invalshoek moet de identiteitskwestie het zwaarst wegen. Gelijkwaardigheid en individuele autonomie achten zij in dit opzicht te inhoudsarm. Mensen verdienen en behoren allereerst te weten wie zij zijn en wat hun plaats is in het leven en de samenleving. Wat als een rechtvaardige behandeling geldt is een afgeleide hiervan. Waar ouderen aanspraak op mogen maken kan pas worden bepaald op basis van een voorstelling van een goede ouderdom. Deze twee invalshoeken kunnen niet zonder meer worden geïdentificeerd met personen. Er zijn mensen die zonder kennelijke moeite op het ene moment het één verdedigen en op een ander moment het ander. We mogen ook niet op voorhand uitsluiten dat beide zienswijzen uiteindelijk in een consistente positie verenigd kunnen worden. Voordat we dit beproeven wordt echter eerst de eigen logica van de twee benaderingen op zijn mogelijke praktische en filosofische consequenties onderzocht.

De genoemde twee verschillende benaderingen zijn zowel van belang in de maatschappelijke discussie over de positie van ouderen in onze samenleving, als in de filosofie. In de filosofie kunnen we hen zilverder als *ideaaltypen* aantreffen, namelijk als liberalisme en communitarisme. In deze twee theorieën treffen we dezelfde specifieke men-

geling van sociale, politieke, morele en antropologische kwesties aan als in de pleidooien tegen stigmatisering en vóór emancipatie van ouderen. Liberalen leggen de nadruk op rechtvaardigheid en hanteren een vocabulaire in termen van individuele autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme. Kwesties van zin en identiteit definiëren zij doorgaans in termen van keuzevrijheid en individuele ontplooiing. Communitaristen leggen de nadruk op kwesties van zin en identiteit. Zij stellen dat we in een samenleving over gedeelde noties van het goede moeten beschikken om vast te kunnen stellen wat rechtvaardig is. Het liberalisme heeft doorgaans een sterk procedurele inslag. Proceduralisten houden zich bezig met de institutionele voorwaarden die vereist zijn om mensen met een gelijkwaardige uitgangspositie te laten participeren in de maatschappelijke besluitvorming. Zij richten zich niet zozeer op de inhoud van de afspraken die mensen met elkaar dienen te maken, als wel op de voorwaarden waaronder die afspraken tot stand dienen te komen. Het communitarisme heeft daarentegen eerder een substantivistische inslag. Substantivisten propageren een beeld van een goede samenleving dat verder gaat dan de besluitvormingsprocedures. Zo'n beeld zal als regel expliciet berusten op morele en antropologische uitgangspunten. In beeldspraak: waar het proceduralisten primair gaat om de spelregels, bekommeren substantivisten zich in de eerste plaats om de kwaliteit van het spel.

Ook al heeft liberalisme vaak een formeel karakter, toch is het verbonden met een bepaald mensbeeld. De centrale noties van gelijkwaardigheid, pluralisme en individuele autonomie berusten op een beeld van mensen die als individu in staat zijn hun leven naar eigen keuze vorm te geven. Niet iedereen zal daar gelijkelijk in slagen, maar ieder normaal mens beschikt over de vermogens om voor zichzelf af te wegen wat goed is en wat in haar belang is. Communitaristen gaan er van uit dat individuen hun conceptie van wat een goed leven is en wat zij behoren te doen aan hun gemeenschap dienen te ontleenen. Een mens speelt in eerste instantie een bepaalde rol in de gemeenschap en op die basis worden aan iemand rechten en plichten toegerekend. Het primaat ligt niet bij het individu, maar bij de gemeenschap.

Liberalisme is het dominante vocabulaire geworden in de publieke sfeer van de moderne westerse wereld. Wie een publieke zaak verdedigt zal dit als regel doen onder verwijzing naar de wensen, belangen en rechten van individuen of van groepen, die dan worden opgevat als aggregaties van individuen. Wie een sociale wantoestand aanklaagt zal betogen dat de autonomie of de gelijkwaardigheid van individuen of groepen wordt aangetast of de elementaire voorwaarden om zich te ontplooien. Tegenover deze dominantie hebben communita-

risten de neiging om de bestaande toestand met brede streken in schrille kleuren te schetsen. Volgens hen verkeert onze samenleving in een staat van sociale en morele anomie, bij gebrek aan een publiekelijk gedeelde conceptie van 'het goede leven'. Communitaristen verwijten liberalen dat zij deze anomie bestendigen door voor de publieke sfeer louter procedurele arrangementen te verdedigen en inhoudelijke kwesties over 'het goede leven' naar de privé-sfeer te verwijzen. Liberalen verwijten communitaristen dat zij er niet in slagen om aanvaardbare alternatieven te ontwikkelen.

Men zou wellicht verwachten dat als tegenhanger van het liberalisme het socialisme wordt opgevoerd. Er zijn echter twee redenen om het socialisme in dit kader niet afzonderlijk en expliciet te behandelen. Ten eerste valt bij nader inzien socialisme meestal onder de filosofische (niet de politieke) omschrijving van liberalisme. Veel socialisme is in feite radicaal liberalisme, voorzover het geen andere dan de liberale waarden verdedigt, maar zich juist bekommert om de maatschappelijke voorwaarden om deze waarden des te beter te kunnen realiseren: gelijkwaardigheid, rechtvaardigheid en autonomie voor allen, in het bijzonder de achtergestelden. Dit geldt vooral voor de sociaal-democratische traditie van het socialisme, die in de laatste decennia in het westen overheerste. Ten tweede blijft de antropologie bij Westeuropese sociaaldemocratische theoretici meestal onderontwikkeld. In de socialistische samenleving die volgens hen het antwoord moet vormen op de rechtvaardigheidsproblematiek, zijn identiteitskwesties kennelijk niet van groot belang. In de westerse debatten over de maatschappelijke positie van ouderen speelt anti-liberale socialistische ideologie dan ook een marginale rol.

Rechtvaardigheid en identiteit als kwesties voor het feminisme

Eerder is al gesteld dat het liberalisme in onze samenleving het dominante vocabulaire vormt. In dit verband kan liberalisme dan ook worden gekenschetst als een poging om ouderen in termen van de bestaande maatschappelijke spelregels een steviger positie te verschaffen. Communitaristische pleidooien mikken daarentegen op een fundamentele herziening van die spelregels, vanwege de verloedering van het spel. 'Liberalen' willen ouderen een groter deel van de koek laten genieten, terwijl 'communitaristen' een verandering van menu voorstaan. Beide strategieën sluiten elkaar niet uit, maar hun prioriteiten verschillen duidelijk. Het liberalisme kan zich ideologisch wat meer aan de gebaande paden houden en er lijkt in eerste instantie dan ook

niet zo veel bijzonders over te vertellen. Het communitarisme meent dat er iets fundamenteel mis is met de huidige samenleving. Het vertoont een neiging tot radicalisme inzake probleemstellingen en oplossingsvoorstellen. Het is daarom relatief makkelijk om communitaristen op het onpraktische of zelfs irreële karakter van hun ideeën te wijzen.

Wat bij een confrontatie van beide invalshoeken op het spel staat kan worden verduidelijkt door een vergelijking met het feminisme. Ook dit behelst pleidooien waarin kwesties van rechtvaardigheid en identiteit in onderling verband aan de orde worden gesteld ten behoeve van een achtergestelde groep. Ook hier bestaat een liberale benadering, volgens welke het er om gaat dat individuen van het vrouwelijk geslacht gelijke kansen hebben ten opzichte van mannen. Feminisme is dan vooral een kwestie van belangenbehartiging, met als doel dat alle vrouwen de kans krijgen naar eigen inzicht hun leven vorm te geven. De notie van een specifiek vrouwelijke identiteit wordt niet benadrukt. Soms wordt deze zelfs geschuwd uit vrees dat het rolbevestigende karakter van dergelijke noties de bestaande ongelijkheden bestendigt (Komter 1990). Daarnaast bestaat een meer communitaristische benadering, waarbinnen het grote belang van vrouwelijkheid centraal staat. Het doel van deze feministen is dat in de gehele maatschappij meer ruimte komt voor het vrouwelijke en niet alleen voor individuen van het vrouwelijk geslacht. Het specifiek vrouwelijke wordt daarbij doorgaans gearticuleerd in termen van sensitiviteit en zorgzaamheid (Sevenhuijsen 1988; Komter 1989). Communitaristen betogen dat wanneer de vrouwelijke identiteit niet wordt benadrukt, gelijke kansen alleen gerealiseerd kunnen worden op de condities van de bestaande maatschappelijke structuren: vrouwen kunnen net zo goed als mannen manager of soldaat worden, maar in bedrijven en het leger blijven dezelfde onpersoonlijke en onderdrukkende praktijken overheersen. Deze accentverschillen in het feminisme zijn uitdrukkelijk voorwerp van filosofische discussies en theorievorming (Sunstein 1989; Vasterling 1990).

Deze vergelijking met het feminisme brengt bovendien aan het licht dat communitaristische pleidooien ten behoeve van ouderen formidabele obstakels moeten overwinnen. In eerste instantie kunnen we constateren dat vrouwen er qua identiteit beter voorstaan dan ouderen. Er zijn traditionele rollen voor vrouwen en daarmee verbonden percepties van vrouwelijkheid, waaraan vrouwen een specifiek gevoel van eigenwaarde kunnen ontleenen. Voor ouderen moeten deze nog gecreëerd of herontdekt worden. Voorts blijkt echter dat zo'n eigen identiteit, gezien de ervaringen van vrouwen, bepaald nog geen garantie

vormt voor een als gelijkwaardig beschouwde inbreng in de samenleving. In het licht van de vigerende maatschappelijke structuren lijkt het streven naar gelijke kansen met behoud van identiteit tegenstrijdig. Meedoen is aanpassen en jezelf blijven is buiten spel staan.

1.3 Liberalisme en ouderen: individuen van zekere leeftijd

Vanuit een liberaal perspectief is een oudere een individu van zekere leeftijd. Dit klinkt wellicht als een vanzelfsprekende constatering, maar er gaat een heel programma achter schuil. Het liberale karakter van dit programma steekt in de nadruk op gelijkwaardigheid, pluralisme en individuele autonomie. Liberalisme wordt hier niet opgevat als een beschrijving van hoe mensen (waaronder ouderen) in de dagelijkse praktijk functioneren of behandeld worden, maar als een normatieve opvatting: mensen behoren te worden beschouwd als autonome individuen, behoren gelijkwaardig te worden behandeld en liberalen gaan er van uit dat dit een grote tolerantie voor verschillende levensstijlen impliceert. Ieder mag bijvoorbeeld zelf weten hoe zij oud wenst te zijn en dient niet tot een bepaalde invulling van de ouderdom genoodzaakt te worden. Voor ouderen behoort in principe alles mogelijk te zijn wat voor anderen mogelijk is. Dat ouderen in de praktijk eventueel veel onderlinge overeenkomsten vertonen, waarmee in het maatschappelijk verkeer allicht rekening wordt gehouden, is van secundair belang. Al waren alle ouderen bedlegerig, dan nog zou voor iedere individuele oudere steeds weer of opnieuw moeten worden nagestreefd dat die op een met andere individuen vergelijkbare manier in het maatschappelijk verkeer kan participeren. Al waren alle ouderen baanloos, dan nog zou steeds opnieuw het recht op werk voor ouderen verdedigd moeten worden. Het normatieve en programmatische karakter van deze uitgangspunten krijgt in dubbel opzicht reliëf.

Ten eerste wordt het liberale perspectief beschouwd als een zwaarbevochten overwinning op het verleden. Ouderen als individuen opvatten wordt gecontrasteerd met de op vooroordelen gebaseerde gewoonte om 'de bejaarden' over één kam te scheren. De harde kern van de stereotypen over ouderen en ouderdom is het beeld waarin de levensloop de vorm van een boog heeft. Volgens dit model wordt de jeugdfase gekenmerkt door groei, de volwassenheid door stabilisatie op een hoog niveau en de ouderdom door achteruitgang. Hoe diep dit model in de traditionele westerse verbeeldingswereld geworteld is blijkt bijvoorbeeld uit de geschiedenis van de afbeeldingen van de levensloop (zie 2.3). In de middeleeuwen vormde een cirkel de standaarduitbeelding van het cyclische karakter van het leven, waarbij de ouderdom

zich rechts op de neergaande lijn bevond (Sears 1986). In de moderne tijd domineerden de 'levenstrappen', waarbij het met het ouder worden wederom rechts naar beneden ging (Lebenstreppe 1983). Deze levensboog-opvatting werd door de duitse psychogerontologe Ursula Lehr in haar toonaangevende handboek *Psychologie van de Ouderdom* omschreven als het *déficit-model* van veroudering (Lehr 1980: 25). Ook in de sociale gerontologie overheersten volgens haar ten onrechte nog steeds generaliserende benaderingen van ouderen en ouderdom, wat haar noopte tot een pleidooi voor een 'differentiële gerontologie' (Thomae 1976; Lehr 1979). De perceptie van ouderen als individuen met onderscheiden karakteristieken, wensen en mogelijkheden wordt dus beschouwd als een recente verworvenheid, die nog steeds verdedigd en verder verbreid moet worden.

Ten tweede heeft ook het leeftijdselement in de liberale perceptie van ouderen een sterk programmatisch karakter. Het is liberale pleitbezorgers er om te doen dat leeftijd wordt opgevat als een contingente (toevallige) en niet als een constitutieve (kenmerkende) eigenschap van ouderen. Iemands leeftijd vaststellen zegt in principe nog niets over wie iemand is of wat zij kan: "But age is merely a measure of the number of revolutions that the earth has made around the sun since a person's birth." (Kimmel 1974: 2). Tegelijkertijd verzetten liberalen zich tegen functionele, non-chronologische definities van de ouderdom. Functionele definities zijn vrijwel onvermijdelijk gebaseerd op noties van functieverlies, waardoor weer een 'déficit-model' van veroudering zou gelden. Volgens liberalen worden ouderen weliswaar gekenmerkt door hun leeftijd, maar is dit kenmerk eigenlijk slechts een lege huls, waaronder immense variatie schuilt. Leeftijd moet in liberaal perspectief een neutraal, vrijwel betekenisloos criterium zijn om ouderen van anderen te onderscheiden. Een indicatie voor het succes van de pogingen om het leeftijdsbegrip te 'neutraliseren' is de verdringing van de term 'bejaarden' door 'ouderen'. Het doet tegenwoordig al vreemd aan om iemand op leeftijd van zichzelf te horen zeggen: "Ik ben wel bejaard, maar niet oud." (Koning 1985).

Door ouderen te omschrijven als individuen van zekere leeftijd worden generaliserende inhoudelijke opvattingen over de ouderdom afgewezen. Doel hiervan is om iedere legitimering te ontnemen aan een afwijkende behandeling van ouderen als groep. In beginsel dienen ouderen evenzeer als autonome, competente individuen opgevat te worden als anderen. Op grond daarvan kunnen zij dan ook aanspraak maken op gelijke ontplooiingskansen. De aanspraken van ouderen zijn niet gebaseerd op hun ouderdom, maar op hun status van autonoom individu. Belemmeringen die hen verhinderen om hun autonomie

daadwerkelijk uit te oefenen dienen zo veel mogelijk weggenomen te worden. Op deze basis kunnen discriminerende praktijken worden bestreden en kan het voorzieningenbeleid worden gelegitimeerd.

Deze liberale benadering kan natuurlijk makkelijk ontaarden in een activisme waarbij aan ouderen een bepaalde levensstijl als normatief wordt voorgehouden. Liberale pleidooien zouden dan alleen soelaas bieden aan degenen die zich als *Senioren* of *Nieuwe Ouderen* kunnen en willen gedragen. Een dergelijke nadruk op een actieve ouderdom leidt tot krampachtige pogingen om ouderen als een verzameling dynamische individuen voor te stellen. Zo wordt ons bijvoorbeeld bericht dat uit onderzoek in een bejaardenoord gebleken is dat ouderen ook daar niet passief zijn: "Terwijl de verplegers vermoedden dat ouderen weinig interesse hadden voor politiek of lezen, bleek een kwart wél geïnteresseerd. Ook de verwachting dat bewoners nauwelijks nog iets wilden leren, kwam niet uit. Bijna twintig procent bleek leergierig." (LeefTijd 1988, nr. 12: 34). Ook als ideologie en werkelijkheid minder sterk contrasteren dan in dit citaat, vormt dit nog geen reden om activisme te prediken. Liberalisme leidt ook niet per se tot activisme. Gelijkwaardigheid, pluralisme en individuele autonomie houden op dit gebied niet meer in dan de stelling dat in principe iedere individuele oudere in de gelegenheid moet worden gesteld om naar eigen goeddunken haar eigen leven vorm te geven. Een 'passieve' levensstijl, mits in vrijheid verkozen, past even goed bij dit beginsel. Een zekere nadruk op de mogelijkheden van ouderen kan gerechtvaardigd worden onder verwijzing naar de sociale krachten die de 'passiviteit' van ouderen onnodig in de hand werken. De nadruk op pluralisme doet iedere homogene levensstijl, passief of actief, echter wantrouwen.

Dit liberale perspectief vormt de basis voor zowel het regeringsbeleid ten aanzien van ouderen als de kritische commentaren van de ouderenbonden op dit beleid (COSBO 1983). Het is de bedoeling om voorwaardenschepend beleid te voeren. Men wil niet bevorderen dat ouderen deze of gene levensstijl er op na gaan houden, maar belemmeringen voor ouderen wegnemen om op individuele basis aan de 'normale' maatschappelijke activiteiten deel te nemen. Zelfstandigheid, participatie, integratie en emancipatie dienen er in te resulteren dat er aan ouderen eigenlijk niets bijzonders meer opvalt. Om aan deze liberale visie meer reliëf te geven zal nu aan de hand van één actueel en praktisch gebied worden getoond wat liberalen benadrukken of uitsluiten.

Een liberale visie op oudereneducatie

Oudereneducatie is een actueel onderwerp. Als we de vele publiciteit hieromtrent van de afgelopen jaren mogen geloven, dan is het volgen

van cursussen en anderszins deelnemen aan activiteiten met een educatieve strekking een van de voornaamste bezigheden van de 'nieuwe ouderen'. Aangezien deze categorie in omvang en belang toeneemt bestaan grootse toekomstverwachtingen. Eén van de meest markante uitingen hiervan was de oprichting van een vereniging voor Hoger Onderwijs Voor Ouderen (HOVO) eind 1988. Sinds enkele jaren verzorgen vrijwel alle universiteiten aangepaste programma's ten behoeve van ouderen. Ook in de sfeer van de basiseducatie, de Open School en aanverwante activiteiten, bestaat sinds kort veel aandacht voor oudere deelnemers. Daarnaast worden door volksuniversiteiten en instellingen op het gebied van vormingswerk, sociaal-cultureel werk en dergelijke steeds meer cursussen aangeboden die aangepast of speciaal ontworpen zijn ten behoeve van ouderen. Oudereneducatie wordt veelvuldig in verband gebracht met de emancipatie voor ouderen (Senior 1989: 197-198; Linschoten 1989: 21; Herweijer 1990: 7). De regering beschouwt bevordering van de deelname van ouderen aan educatieve activiteiten als één van de drie belangrijkste instrumenten voor een op integratie gericht ouderenbeleid (Nota Ouderen in Tel 1990: 8). Deelname van ouderen aan educatieve activiteiten kan volgens velen bijdragen aan het doorbreken van het negatieve beeld van ouderen (Senior 1989: 88, 471; van Vonderen 1989: 21). Educatie kan ook belangrijk zijn voor het zelfvertrouwen: "Je wordt de maatschappij uitgezet. Zo beleef je dat. Een studie geeft je het gevoel: ik heb nog wat in mijn mars." (van Vonderen 1989: 23). Wat is nu een specifiek liberale benadering op dit terrein?

Ten eerste zullen liberalen er de nadruk op leggen dat de ouderen vooral niet als homogene groep beschouwd moeten worden (Loog 1988; Leeftijd 1989, nr. 12: 26). Een brochure waarin oudere deelnemers aan educatieve activiteiten worden geportretteerd stelt: "De portretten laten ook zien dat er grote verschillen zijn tussen verschillende ouderen. Het enige gemeenschappelijke kenmerk is de leeftijd, die ligt boven de 55 jaar. Maar daar is dan ook alles mee gezegd." (Willemsma 1988: 8). Vaak wordt dan ook betoogd dat categorale activiteiten eigenlijk tweede keus zijn en bij voorkeur een voorlopig karakter dienen te hebben (Loog 1988: 10; Leeftijd 1989, nr. 12: 31; Tijdschrift voor Gerontologie en Geriatrie 1990: 77). Het ideaal is dat ouderen aan 'normale' educatieve activiteiten deelnemen, eventueel met wat extra begeleiding: "Het idee dat ouderen anders zouden leren dan jongeren dient daarbij vervangen te worden door het idee dat de oudere generaties in zekere zin gehandicapt zijn door een gebrek aan training van intellectuele en creatieve vaardigheden. Deze aanloop-problemen kunnen opgelost worden door goede voorlichting en begeleiding." (Leeftijd

1989, nr. 12: 31). Catorale activiteiten hebben al snel een stigmatiserend karakter. Zo wordt met betrekking tot het semi-reguliere HO-VO gewaarschuwd voor: "het gevaar dat open leerplannen en het ontbreken van verplichtingen, een te geringe uitdaging vormen voor ouderen en er zelfs toe kunnen leiden dat er een minderwaardig soort educatie wordt aangeboden. En dit zou zelfs een verdeckte leeftijdsdiscriminatie betekenen: voor ouderen wordt een speciaal type universiteit bedacht, die minder uitdaagt en minder kwaliteit heeft." (LeefTijd 1989, nr. 12: 30).

Of het nu om algemene of catorale educatie gaat, de voor naamste doelstelling is voor liberalen het in stand houden en bevorderen van de individuele autonomie c.q. zelfstandigheid in de ruime zin van het woord (Loog 1988; Herweijer 1990: 47-48). "Leren is niet alleen leuk en een zinvolle tijdsbesteding, maar ook en vooral een voorwaarde voor onafhankelijkheid en maatschappelijke participatie." (Senior 1989: 199). Iedereen is tegenwoordig immers genoodzaakt zichzelf voortdurend te ontwikkelen en ontplooiën, alleen al om bij te blijven (ter Steege 1988: 2-3). Ouderen kunnen dan ook een recht doen gelden op permanente educatie (Penninx 1988: 31). Dit recht ontleen zij niet aan hun bijzondere positie als oudere, maar aan het gelijkwaardigheidsprincipe. Ook bij het idee van de maatschappelijke participatie gaat het niet om een bijzondere of collectieve inbreng als oudere, maar om een individuele inbreng op basis van individuele motieven. In de sociaal-culturele sector van de oudereneducatie wordt op het moment zelfs gesproken over het tijdperk van het autonome individu als opvolger van het tijdperk van participatie en emancipatie (Stichting BOWL 1989: 4; LeefTijd 1989, nr. 6: 22-26).

Oudereneducatie is in liberaal perspectief dus een kwestie van tegemoetkomen aan de wensen, motieven en rechten van ouderen, even goed als aan de wensen, rechten en motieven van anderen tegemoet wordt gekomen. Het emancipatorische karakter van de oudereneducatie schuilt niet in bijzondere karakteristieken van het aanbod, maar in het loutere feit dat ouderen als volwaardig individu deelnemen aan een maatschappelijk gewaardeerde en vrijwel noodzakelijke activiteit. Een rechtvaardige, gelijkwaardige behandeling van ouderen vereist dat hen volwaardige educatieve mogelijkheden worden geboden. Welke percentages ouderen daadwerkelijk van zo'n aanbod gebruik kunnen en willen maken is in strikte zin secundair. Als educatie voor de participatie van ieder individu in de samenleving van belang wordt gevonden, dan ook voor oudere individuen. Afstemming van vraag en aanbod is vervolgens een praktische uitvoeringskwestie.

Wellicht lijkt deze argumentatie wederom vanzelfsprekend en de uitvoering van een dergelijk programma louter een kwestie van praktische mogelijkheden. Liberalisme is dan ook het dominerende wereldbeeld. Het krijgt meer reliëf door het te contrasteren met een alternatieve opvatting, in dit geval het communitarisme.

1.4 Communitarisme en ouderen: een zinvolle ouderdom

Wat houdt een communitaristisch gedachtengoed inzake de ouderdom in? Om te beginnen is kenmerkend het centraal stellen van vragen naar de betekenis van het oud-zijn in onze tijd. Nu wordt deze vraag in het voorbijgaan door velen opgeworpen die zich om het lot van de moderne ouderen bekommeren. In de sterke zin van het woord kunnen we pas van communitarisme spreken als mensen van mening zijn dat het geen zin heeft om rechtvaardigheidskwesties aan de orde te stellen, zonder te beschikken over een beeld van wat oud-zijn betekent en kan betekenen. Als we ouderen als competente individuen opvatten, die onderling veel verschillen en aanspraak kunnen maken op een gelijkwaardige behandeling, dan laten we hen aan hun lot over met betrekking tot de invulling en zingeving van hun bestaan. Ouderen worden dan overgeleverd aan de markt van status en prestige zonder over specifieke hulpbronnen te beschikken. Is dat rechtvaardig? Het zou veel beter zijn als zij over maatschappelijk erkende eigen kwaliteiten en rollen beschikten, op basis waarvan zij respect en een passende behandeling konden afdwingen. Het thema 'betekenis van het oud-zijn' neemt een specifiek communitaristische wending wanneer men er van uitgaat dat dit niet zozeer een individuele als wel een sociale kwestie is. Het moet niet zo zijn dat ouderen ieder voor zich een zinvolle ouderdom moeten proberen te realiseren. Er dient een soort scenario's te zijn voor een zinvolle ouderdom, die aan individuele ouderen opties bieden om een erkende en gewaardeerde rol als oudere te spelen. We moeten bijvoorbeeld niet tevreden zijn als Churchill, Mitterand of Reagan als competente staatshoofden worden afgeschilderd, ongeacht of ondanks hun hoge leeftijd (Romein-Verschoor 1979: 83). We zouden moeten beschikken over een beeld van specifieke kwaliteiten van de ouderdom, die iemand ook op een specifieke manier competentie verschaffen. In het laatste geval zou de kans wellicht vergroot worden dat ouderen staatshoofd worden of blijven of anderszins prestigieuze functies vervullen.

Zo'n communitaristisch perspectief treffen we bijvoorbeeld aan bij een van de eerste auteurs van een wetenschappelijke verhandeling over de sociale en psychologische aspecten van de ouderdom. De be-

roemde psycholoog G. Stanley Hall zet na zijn pensioen in zijn boek *Senescence* uit 1922 meteen al hoog in (Cole 1984). Hij introduceert de gedachte dat de ouderdom in de moderne tijd als een soort postscriptum geldt, terwijl het eigenlijke levensverhaal al afgelopen is (Hall 1922: xii). Hall beschrijft zichzelf als een *senex quaerens institutum vitae*, een oude man op zoek naar een levensvulling (ib. xiii). Hij verzet zich tegen het eenzijdige achteruitgangsperspectief op de ouderdom en tegen de sociale uitstoting van ouderen. Zijn remedie bestaat echter niet uit noties van autonomie, participatie en integratie die ten doel hebben dat ouderen als individu aan het 'normale' maatschappelijke verkeer kunnen deelnemen. Op basis van zijn evolutionaire perspectief op de samenleving stelt hij dat onze cultuur een nieuwe fase is ingegaan en dat de ouderen bij uitstek de pioniers zijn van de nieuwe waarden en kwaliteiten die in dit nieuwe tijdperk vereist zijn: "Thus the chief thesis of this book is that we have a function in the world that we have not yet risen to and which is of the utmost importance - far greater, in fact, in the present stage of the world than ever before, and that this new and culminating service can only be seen and prepared for by first realizing what ripe and normal old age really is, means, can, should, and now must do, if our race is ever to achieve its true goal." (ib. ix). Hij betoogt dat juist nú, in deze dynamische en onzekere tijden, de wereld behoefte heeft aan de objectiviteit, onpartijdigheid, de breedte en het perspectief dat alleen de ouderdom ons kan verschaffen (ib. 405). Ook recenter is betoogd dat de ervaringen die ouderen opdoen van direct en vitaal belang zijn voor de samenleving en cultuur als geheel. In *Les échelles d'âge* houdt de Franse filosoof en gerontoloog Michel Philibert bijvoorbeeld een pleidooi voor 'herstel' van het idee van de 'leeftijdsladder': erkenning van de ouderdom als de fase waarin de zin van een mensenleven wordt vervuld en van ouderen als groep die het beste van de cultuur vertegenwoordigt (Philibert 1968).

Daarnaast filosoferen velen over de mogelijkheid dat ouderen een beter inzicht verwerven in de eindigheid van het bestaan en de betrekkelijkheid van het menselijke werken en streven. Dit vormt bijvoorbeeld het voornaamste thema in het werk van de vooraanstaande nederlandse psychogerontoloog Munnichs (Munnichs 1956a; 1965; 1972; 1984; 1990a). Het vinden van de zin van onze eindigheid, hoe individueel van aard dan ook, wordt toch specifiek als een zaak van ouderen beschouwd. In die zin is er wel degelijk sprake van een scenario voor de ouderdom, waarin ouderen een specifieke rol vervullen. Vele auteurs koesteren wat dit betreft speciale verwachtingen van ouderen. De invloedrijke katholieke moraal-filosoof Romano Guardini

spreekt kortweg van wijsheid: "dann entsteht das Lebensbild des alten - werthaft ausgedrückt, des weisen Menschen. Wir können ihn so charakterisieren: Es ist der, der um das Ende weiß und es annimt." (Guardini 1954: 47). In de moderne Angelsaksische gerontologie worden verschillende pogingen ondernomen om wijsheid naar voren te halen als bij uitstek een kwaliteit van ouderen (Clayton, Birren 1980; Staude 1981). De baten van een onthechte houding ten opzichte van het 'normale' leven worden ook wel onder de noemer 'transcendentie' aan ouderen toegerekend (Moody 1985: 20-21; Tornstam 1989). Aan de hand van een analyse van sprookjes wordt door de gerontoloog Chinen als hoogste stadium van deze onthechting een zekere gelouterde onbevangenheid, 'emancipated innocence', geschilderd: "What is revealed in elder tales is how the wise old person has gone through a long process of loss, self-confrontation, transcendence, worldly wisdom and emancipated innocence." (Chinen 1987: 344). Er zijn ook auteurs die benadrukken dat zelfs of juist de meest 'pijnlijke' en 'beschamende' invaliderende aspecten van de ouderdom goede mogelijkheden bieden voor spirituele verheffing (Berg, Gadow 1978; Gadow 1983).

De meeste speculaties over een specifieke zin van de ouderdom knopen dus aan bij de veronderstelde of gewenste onthechting van het 'normale' leven, die in de ouderdom plaats zou (kunnen) vinden. Soms wordt hierbij expliciet aangesloten op de door Jung en andere psychoanalytisch georiënteerden gepostuleerde 'individuatie', die in de tweede levenshelft zou optreden (Jung 1933; Erikson 1950; Marcoen 1986). In het algemeen wordt in deze context de ouderdom vaak voorgesteld als een periode die zich bij uitstek leent om 'overzicht te ontwikkelen' en 'de balans op te maken'. Aan deze gedachte is in de Amerikaanse gerontologie een sterk individualiserende, therapeutische wending gegeven door het invloedrijke concept van *the life review*: een succesvolle ouderdom berust op de mate waarin een individu er in slaagt retrospectief een coherent en zinvol levensverhaal te produceren (Butler 1963; 1977). Communitaristisch geïnspireerde auteurs leggen sterker de nadruk op de sociale ondersteuning die voor zo'n zinvol levensverhaal benodigd is en op de sociale rol die 'wijze' ouderen kunnen vervullen. De Amerikaanse filosoof en gerontoloog Moody brengt bijvoorbeeld de problematiek van de zinloze ouderdom in verband met het hedendaagse gebrek aan continuïteit in de levensloop en met de daarmee samenhangende zinloosheid van het leven als geheel: "But any such positive image of old age depends on a cultural framework wider than the individual. That cultural framework is what is missing today. The modernization of consciousness coincides with the modernized life cycle, with its sharp separation among the 'three boxes of life'

(education, work, retirement). This segmented life course undercuts any sense or meaning that belongs to the whole of life." (Moody 1985: 12).

In het algemeen zien de eerder aangehaalde auteurs de 'zinloze' ouderdom als een cultureel en niet als een incidenteel probleem. De oudere op zoek naar zin behoort over sociale en culturele hulpbronnen te beschikken. Een consequente keus voor de eigen identiteit van ouderen kan verstrekken gevolgen hebben. Zo werd de flexibele pensionering naar eigen keus, in liberaal perspectief het toppunt van rechtvaardigheid, door Munnichs in de jaren vijftig nog bestreden: "Door de mogelijkheid te creëren de pensioengerechtigde leeftijd naar eigen verkiezing te verschuiven, ontnemt men de bejaarde de kans zijn plaats en taak in het leven te ontdekken." (Munnichs 1972: 46). Munnichs heeft zich ook expliciet uitgelaten over de mogelijke specifieke sociale rollen van ouderen, terwijl dergelijke ideeën bij anderen veelal impliciet leven: "Het tijdperk der humane generativiteit is dan aangebroken. Daarmee doelen wij op een soort geestelijk en sociaal mentorschap, waardoor niet de verantwoordelijkheid van niet-ouderen wordt overgenomen, maar niet-ouderen worden geholpen, worden begeleid." (Munnichs 1989). Toch blijft bij communitaristisch geïnspireerde auteurs over het algemeen onduidelijk hoe zij zich voorstellen dat de ouderdom weer als een zinvolle levensfase kan gelden, zonder dat die zin volledig geprivatiseerd is dan wel zonder meer in het verlengde van het 'normale' publieke volwassen leven ligt. In de volgende paragraaf wordt onderzocht in hoeverre en op welke manier bij oudereneducatie communitaristische ideeën voorkomen. Er wordt ook nader ingegaan op de vraag wat voor soort 'zinvolle ouderdom' in deze context wordt afgeschilderd.

Een communitaristische visie op oudereneducatie

Anders dan in de in 1.4 uiteengezette liberale visie op oudereneducatie gaat het hier om beschouwingen, waarin oudereneducatie als een gelegenheid wordt gezien om een maatschappelijk gevestigde 'zinvolle ouderdom' nader gestalte te geven. Vanuit een communitaristisch perspectief kan men zich niet tevreden stellen met doelstellingen als 'bijblijven', 'een zinvolle tijdsbesteding' of 'een bijdrage leveren aan hun zelfstandigheid': "Leren voor ouderen blijft dan leren voor plezier, voor vrije tijd, voor ouder worden ... voor spek en bonen." (ter Steege 1988: 3). Oudereneducatie moet uitdrukkelijk in het kader geplaatst worden van de zingeving van het bestaan als oudere. Maar zolang ouderen collectief een marginale rol vervullen in de samenleving, blijven

pogingen om op individueel niveau naar een goede ouderdom te streven zich ook in de marge afspelen (Achterhuis 1984: 207-209, Reestman 1983). "Onze maatschappij, beheerst door de eisen van de economie, heeft ouderen afgeschreven. Hen worden geen zinvolle sociale rollen meer aangeboden, sociale integratie wordt bijna onmogelijk gemaakt." (Scheffer 1987: 11). Een antwoord op dit probleem wordt onder andere gezocht in "emancipatie-bevorderend vormingswerk gericht op de ouderen als groep en als individu", met als doelstelling onder andere "het krijgen van kansen en mogelijkheden om als groep ouderen een eigenheid te ontwikkelen" (Huijsman, Visser 1989: 21). Het probleem is dat een zinvolle ouderdom tegenwoordig geïndividualiseerd is: "De samenleving verschaft geen perspectief aan deze laatste levensfase. Zin geven aan je bestaan in deze fase wordt dan louter een privé-opdracht." (Scheffer 1987: 10). Emancipatie moet onder andere inhouden dat ouderen een herkenbare en gewaardeerde sociale positie innemen. Oudereneducatie heeft dan ook niet alleen een individuele functie, maar vooral ook een collectief doel: "Een cursus heeft de functie om met elkaar na te kunnen denken over een nieuw en volgend levensprogramma. ... (Van belang is) dat de verworven kennis en ervaring ten goede kan komen aan activiteiten ondernomen met en voor anderen." (ib. 1987: 17).

Als de zingeving van de ouderdom niet louter een privé-zaak is, welke maatschappelijke rol kan dan met zo'n zinvolle ouderdom vervuld worden? In een concept-rapport van het Bureau Ouderejaars van het Platform Stimulering Vormings- en Ontwikkelingswerk voor Ouderen wordt aan lerende ouderen de rol van 'pioniers van een nieuwe maatschappelijke orde' toebedacht (ter Steege 1988: 4). Die nieuwe orde moet op een conceptie van 'kwaliteit van het leven' zijn gebaseerd, waarin een eenzijdige oriëntatie op arbeid wordt ingeruild voor 'een nieuw type menselijke productiviteit' (ib. 5). Leren vindt dan plaats in de context van 'levensloopontwikkeling' en 'levensloopplanning', waarbij de ouderdom volledig is geïntegreerd: "Daaronder zit een visie op ouder worden die niet gescheiden is van voorgaande fasen en toekomstige generaties, of losgesneden van een gedeelde toekomst." (ib. 4). In zo'n visie is de integratie van ouderen en ouderdom geen gunst, maar komt de zin van het leven pas in de ouderdom werkelijk tot zijn recht: "Voor ouderen gaat het om de plaats en de inbreng in de samenleving en een herwaardering van waarden in het menselijk leven die liggen buiten de werkwaarde. Oud worden en oud zijn worden gewaardeerd als een modus van menszijn die onmisbaar is wil men het hele menselijke bestaan begrijpen." (ib. 5). Deze waardering berust op het feit dat in de tweede levenshelft meer ruimte komt voor een hoger bewust-

zijn inzake de kwaliteit van het leven: "Juist na het midden van het leven ontwikkelt de mens een nivo van begrip en beleven dat haar in staat stelt met kwaliteit en zingeving van het menselijk bestaan bezig te zijn" (ib. 6).

Ook andere auteurs op het gebied van de oudereneducatie menen dat het oud-zijn iemand een unieke kans biedt een voortrekkersrol te vervullen: "Eigen aan de derde levensfase is het benadrukken van de kwaliteit van het bestaan en de humanisering van de samenleving. Juist hun wat eigenstandige maatschappelijke positie, hun persoonlijke rijpheid en relativiseringsvermogen kan ouderen maken tot cultuercritici bij uitstek." (Penninx 1988: 30). In een themanummer over oudereneducatie van een Duits gerontologisch tijdschrift, wordt aan de levenslooppyschologie een opsomming ontleend van de kwaliteiten op grond waarvan ouderen aanspraak kunnen maken op een bijzondere sensitiviteit voor de kwaliteit van het bestaan: rijpheid, besef van eindigheid, draagkracht, levenswijsheid, bezonkenheid, kalmte, goedheid, wijsheid, bereidheid tot compromissen, zicht op een ruimere orde, verdiept oordeel, bescheidenheid en verantwoordelijkheidsgevoel (Kruse 1988: 181-182).

Bij zoveel hooggestemde wensen en verwachtingen dringt de vraag zich op hoe deze in de educatieve praktijk verwezenlijkt zouden kunnen worden. De betreffende auteurs blijven ons daarop het antwoord doorgaans schuldig. Zij geven amper of geen voorbeelden of richtlijnen hoe zo'n substantiële invulling van de ouderdom er uit kan zien. Bij één van hen blijkt bijvoorbeeld het cursusaanbod dat zij beschrijft gericht te zijn op "mannen en vrouwen die wegens hun leeftijd hebben moeten stoppen met de beroepsarbeid." (Scheffer 1987: 41). De thematiek waar het inhoudelijk om draait in de cursus is de 'arbeidsloosheid'. De vraag hoe een zinvol leven er zonder betaalde arbeid uitziet wordt wel gesteld, maar er wordt geen uitzicht geboden op een antwoord. Hierdoor wordt aan ouderen geen rolmodel aangeboden, laat staan dat van een voorbeeldfunctie ten opzichte van jongere volwassenen sprake zou kunnen zijn. Doordat ook geen aandacht wordt besteed aan de eigenaardigheden van de ouderdom wordt deze hier in feite louter negatief gedefinieerd, waarbij niet duidelijk wordt waarin het thema van het leven met definitieve arbeidsloosheid zich bij ouderen onderscheidt van WAO-ers en kansloze groepen werklozen.

Dat communitaristisch geïnspireerd educatief aanbod wordt gekoppeld aan het thema *leven zonder betaalde arbeid* is geen incident. Ten eerste vormen de cursussen *Pensioen In Zicht* de bakermat van de oudereneducatie in de welzijnssfeer (Bolderheij 1990: 18). Ten tweede hebben de betrokkenen bij het 'pré-pensioneringswerk' van meet af

aan geprobeerd om kwesties rond 'een zinvolle ouderdom' in de betreffende cursussen te behandelen. In het belangrijkste overzichtswerk is veel plaats ingeruimd voor auteurs die de pensionering in een brede maatschappelijke context plaatsen of als 'ontwikkelingstaak' in het kader van de levensloop bezien (van Gelder e.a. 1979). Vanaf de allereerste cursus stonden onderdelen op het programma als *Is ons werk ons leven?*, *Welke gezamenlijke ervaringen hebben ons leven gestempeld?*, *Verschillende levensfasen* of een gesprek met jongeren onder de titel *Tijdgenoten* (ib. 73). Met 'arbeidsloosheid' als ingang is dus van meet af aan gepoogd om het bijzondere karakter van de ouderdom in onze samenleving aan de orde te stellen en de deelnemers gezamenlijk te doen reflecteren op hun ouderdom. Tegen die achtergrond is het resultaat nogal ontnuchterend. In een kritische analyse van dit 'pensioneringswerk' laat Achterhuis zien dat achter de emancipatorische retoriek een bevoogdende houding ten opzichte van ouderen schuilgaat (Achterhuis 1984: 197-216). Het volgen van de cursus heeft als zodanig op de deelnemers al een stigmatiserend effect. Zelf willen zij niet zo sterk op hun ouderdom worden aangesproken. Zij ervaren de cursus over het algemeen als vakantie in werktijd en stellen juist de specifiek vormende activiteiten het minst op prijs (ib. 205). Recenter stelde een oudereneducatie-auteur: "In cursussen voor aanstaande gepensioneerden is de interesse voor het verhaal van een dokter vaak groter dan dat over de rol die ouderen nog kunnen spelen in een dynamische samenleving." (Damen 1988: 17).

Aan oudereneducatie wordt dus regelmatig een rol toegekend bij de verkenning van een 'zinvolle ouderdom'. In de betreffende literatuur is de nadere invulling echter sterk gebonden aan het thema 'arbeidsloos bestaan', waardoor de ouderdom als het ware negatief gesitueerd wordt in termen van wat daarin niet meer aan de orde is.

1.5 Conclusie en nadere vraagstelling

In dit hoofdstuk is in grote lijnen het programma bepaald en de toon gezet voor het vervolg van deze studie. Uitgangspunt vormt de maatschappelijke positie van ouderen, in het bijzonder het streven naar participatie, integratie en emancipatie van ouderen in onze samenleving. In 1.1 is gebleken dat onder deze vlag door velen wordt geprobeerd om de problematische aspecten van de ouderdom te herdefiniëren op een voor ouderen minder stigmatiserende manier. In het bijzonder worden niet zozeer de ouderen als bron van problemen beschouwd, als wel de samenleving die aan ouderen geen volwaardige

positie biedt. De regering heeft geprobeerd hier op in te spelen door haar ouderenbeleid in het kader van integratie, participatie en emancipatie van ouderen te plaatsen. In het vervolg van het hoofdstuk is de ideologische inzet van dit beleid en van de gelijksoortige pleidooien nader uitgewerkt. Dit is gebeurd door de verschillende benaderingen te onderscheiden op basis van hun visie op kwesties van rechtvaardigheid en identiteit.

Ideaaltypisch zijn in 1.2 twee benaderingen onderscheiden. Eén waarin rechtvaardigheid in de zin van gelijkwaardige behandeling voorop staat en waarin identiteit wordt ingevuld in termen van pluralisme en individuele autonomie. Een tweede waarin een sociaal erkende en gewaardeerde eigen identiteit voorop staat en waarin rechtvaardigheid wordt ingevuld in termen van een bij die identiteit passende sociale positie. In beide benaderingen is sprake van de participatie, integratie en emancipatie van ouderen, opdat deze een grotere rol in de maatschappij kunnen spelen en een zinvolle bestemming aan hun 'oude dag' kunnen geven. De beide benaderingen zijn omschreven als liberaal en communitaristisch en nader geïntroduceerd in respectievelijk 1.3 en 1.4 aan de hand van de casus oudereneducatie.

Uit het voorgaande kunnen we enige voorlopige conclusies trekken, die dienst zullen doen als richtlijnen voor het verdere onderzoek. Ten aanzien van het liberalisme is meermalen de vraag opgeworpen of het niet te proceduralistisch van aard is. Dit zou enerzijds het risico met zich meebrengen dat men onvoldoende kritisch staat ten opzichte van heersende machtsverhoudingen. Anderzijds zouden kwesties van zin en identiteit hierdoor te weinig aandacht krijgen. Ten aanzien van het communitarisme is de verdenking dat onvoldoende wordt geprobeerd om levensvatbare alternatieven te ontwikkelen voor de bestaande toestand, die fundamenteel wordt bekritiseerd.

Op basis hiervan kan de vraagstelling van deze studie nader worden gespecificeerd. De primaire vraagstelling luidt: *in hoeverre zijn liberalisme en communitarisme relevant voor het streven naar participatie, integratie en emancipatie van ouderen?* Zoals aangekondigd zal deze vraagstelling op twee vlakken nader worden uitgewerkt: praktisch en filosofisch. Op beide vlakken kan de vraagstelling nader worden gespecificeerd. Met betrekking tot het liberalisme wordt niet getwijfeld aan het nut van de procedurele aspecten van deze benadering. Het bezwaar tegen het liberalisme is dat culturele kwesties, zoals identiteit en zingeving, te weinig aandacht krijgen. Liberalen zouden deze kwesties te zeer naar de particuliere en individuele levenssfeer verbannen. Het bezwaar tegen communitarisme is dat het te weinig

aannemelijk maakt hoe het relevant kan zijn voor mensen in de hedendaagse westerse samenleving.

Ten aanzien van het liberalisme luidt de nadere vraagstelling: *Hoe kunnen kwesties van identiteit en zingeving in een liberaal kader meer integraal worden verdisconteerd?* Ten aanzien van het communitarisme luidt de nadere vraagstelling: *Welke aanknopingspunten zijn er in de moderne westerse samenleving voor communitarisme?* Beide vragen zullen in de komende hoofdstukken vanuit de sociale gerontologie nader worden onderzocht. Te beginnen met de communitaristische benadering, omdat op grond daarvan ook beter te bepalen valt wat precies de uitdaging aan het liberalisme inhoudt.

Op twee van de in dit hoofdstuk aangeroerde aspecten van de probleemstelling zal pas in de latere hoofdstukken worden teruggeko-
men. Dit betreft ten eerste de vraag naar de kritische mogelijkheden ten opzichte van de heersende verhoudingen. Ten aanzien van het communitarisme is die reeds gesteld, maar ten aanzien van het liberalisme zal die aan de orde komen in de hoofdstukken 5 en 6. Hij kan als volgt worden geformuleerd: *welke mogelijkheden en beperkingen heeft het liberalisme om fundamentele kritiek uit te oefenen op de heersende verhoudingen?* Daarnaast zal in de latere hoofdstukken nader worden ingegaan op de onderlinge verhouding van liberalisme en communitarisme. Zijn ze wel zo onverzoenbaar als het lijkt? De vraag die hieraan ten grondslag ligt kan als volgt worden geformuleerd: *in hoeverre is het mogelijk en zinvol om liberalisme en communitarisme te integreren?*

Hoofdstuk 2:

Communitaristische denkbeelden over ouderdom en levensloop

Inleiding

In het voorgaande hoofdstuk is al vastgesteld dat communitaristen er van uitgaan dat onze morele, sociale en politieke deliberaties zich dienen af te spelen op basis van een publiekelijk gedeelde en verankerde conceptie van wat een goed leven is. Spitsen we dit toe, dan zouden we over een conceptie van een goede ouderdom moeten beschikken om de kwestie van een rechtvaardige positie van ouderen zinvol aan de orde te kunnen stellen. Zonder zo'n substantiële conceptie blijft de rechtvaardigheidskwestie in procedurele termen steken: beschikken ouderen over de gangbare burgerrechten? Worden zij gelijkwaardig behandeld? Kunnen zij invloed uitoefenen op de besluitvorming? enzovoorts. Wie echter, zoals de communitaristen, beweert dat de gangbare concepties volstrekt ontoereikend zijn, zou op zijn minst een schets van een substantieel alternatief moeten geven. Bovendien zijn communitaristen gehouden aannemelijk te maken dat zo'n alternatief publiekelijk gedeeld en geïnstitutionaliseerd zou kunnen worden. Het is niet voldoende een substantieel beeld van een goede ouderdom te schetsen. Voor de verankering van dit beeld moeten ook voldoende aanknopingspunten zijn.

Als contrapunt van de huidige waardering voor ouderen en als inspiratiebron voor een goede ouderdom hebben in de afgelopen decennia verschillende voorbeelden gediend. Enerzijds verwijst men daarbij naar andere culturen, anderzijds naar de eigen westerse geschiedenis. In beide gevallen richt men zich doorgaans op de specifieke positie van ouderen en de specifieke waardering voor de ouderdom. Er is sprake van een *Vroeger Was Het Beter*-vertoog, in het Engels ook wel aangeduid als *The Golden Age Theory* (Hendricks, Hendricks 1977-1978; Amos, Harrell 1981: XV; Stearns 1982). Aanhangers hiervan stellen dat op zeker tijdstip in het verleden ouderen in het dagelijks leven ho-

ger gewaardeerd werden en sociaal beter participeerden dan nu in het westen. Anderen zijn minder geïnteresseerd in de specifieke waardering voor de ouderdom. Het gaat hen vooral om een perceptie van de ouderdom als een vanzelfsprekend onderdeel van de levensloop als geheel. Met name in de psychogerontologie pleiten velen ervoor de ouderdom niet meer zo sterk op te vatten als een geïsoleerd deel van de levensloop. Weliswaar wordt deze gedachte ook losjes geopperd door auteurs die verder geen communitaristische trekken vertonen, maar in deze context gaat het om diegenen die in deze sfeer daadwerkelijk mogelijkheden zien om een zinvoller conceptie van ouderdom te ontwikkelen. Een van de belangrijkste inspiratiebronnen hiervoor is de laatmiddeleeuwse en vroeg-moderne traditie van het denken over en uitbeelden van de levensfasen van de mens. Het traject tussen geboorte en dood is in deze traditie een levensweg, waarin ieder stadium zijn eigen karakter en zin heeft.

In de loop van dit hoofdstuk zal worden onderzocht in hoeverre de zojuist vermelde inspiratiebronnen geschikt zijn om in onze tijd en cultuur te komen tot een herdefinitie van de ouderdom en van de maatschappelijke positie van ouderen. Eerst wordt de verwijzing naar andere culturen behandeld in 2.1 en vervolgens die naar het westerse verleden in 2.2. Hebben we inderdaad aanleiding om in die contexten van een goede ouderdom te spreken? In beide gevallen wordt ook onderzocht in hoeverre de betreffende praktijken en percepties aanknopingspunten bieden voor onze huidige situatie. De behandeling van het onderwerp blijft globaal van karakter. Gezien de opzet van deze studie was het niet mogelijk om diepgaand onderzoek te doen met behulp van primaire bronnen. Wel is gebruik gemaakt van de beschikbare monografieën en overzichtsartikelen op dit terrein. In 2.3 wordt nader ingegaan op de roep om een levensloopvisie op veroudering en ouderdom. Hiertoe wordt in eerste aanleg in 2.3.1 de klassieke traditie van het denken over de levensfasen van de mens onderzocht. Vervolgens wordt in 2.3.2 uiteengezet hoe het levensloop-thema tegenwoordig in de psychogerontologie wordt uitgewerkt. In 2.4 wordt expliciet de vraag gesteld naar de praktische bruikbaarheid van de in dit hoofdstuk naar voren gebrachte perspectieven.

2.1 Ouderdom in andere culturen

Er wordt regelmatig verwezen naar niet-westerse culturen als het gaat om een zinvolle ouderdom en een hoge status voor ouderen (Comfort 1979: 18; Fiske 1980: 16). Meestal zijn dergelijke verwijzingen no-

gal globaal van aard en vinden zij in het voorbijgaan plaats: "De maatschappij dient zo ingericht te worden, dat - evenals in de oude en niet-westerse culturen - er geen ouderenprobleem meer kan bestaan." (Reestman 1983: 44). Soms wordt de positie van ouderen in één bepaalde samenleving uitgebreid besproken en ons ten voorbeeld gehouden (Palmore 1975).

Empirische overwegingen nopen echter tot voorzichtigheid. In de vele niet-westerse samenlevingen zijn natuurlijk altijd bepaalde sociale arrangementen en culturele verworvenheden aan te wijzen die ons sympathiek aandoen. We mogen echter niet te snel generaliseren. Volgens de overzichtsliteratuur bestaat er een grote variatie in de positie van en de waardering voor ouderen in pre-moderne culturen (Simmons 1945; de Beauvoir 1975: 34-70). Zoals de antropologe Mary Douglas formuleerde: "The popular idea that tribal society is dominated by the old is wrong. Tribal societies represent the whole gamut of possible variations in the amount of respect and authority accorded to old age and in the different spheres in which the old are influential." (Fennel e.a. 1988: 10). Ook blijkt dat de voor ouderen gunstig geachte arrangementen dikwijls de introductie van een geld-economie (Samoa, Eskimo's) of van een industriële economie (Hong Kong, Japan) niet of slecht overleven (Fry 1980; Holmes 1983). Dit feit doet natuurlijk niet af aan de oorspronkelijke zin van die arrangementen, maar vermindert wel hun waarde als voorbeeld en mogelijk alternatief voor de moderne westerse samenlevingen.

Los van de vraag wat empirisch onderzoek naar de status van ouderen en ouderdom in andere culturen heeft opgeleverd, moeten we ons de vraag stellen in hoeverre geheel anderssoortige culturen ons op dit gebied überhaupt tot voorbeeld kunnen dienen. Zijn de betreffende rollen en identiteiten van ouderen daarvoor niet te zeer contextgebonden? Om deze vraag te kunnen beantwoorden wordt in het vervolg primair onderzocht hoe antropologen en gerontologen geprobeerd hebben om vergelijkingen te maken en normatieve conclusies te trekken.

Vergelijking en identificatie

Het boek *The Role of the Aged in Primitive Society* van de Amerikaan Simmons uit 1945 geldt als de eerste monografie over 'de' ouderen in 'de' primitieve culturen. Simmons' boek vormt het startpunt en voorbeeld voor een reeks publicaties waarin het niet zozeer om de beschrijvende 'case-studies' gaat, maar om een systematische vergelijking van de maatschappelijke positie van ouderen in verschillende culturen. Hij beroept zich niet op eigen veldonderzoek, maar voert een vergelijkende

analyse uit op 71 bestaande antropologische 'case-studies'. Aan de betreffende samenlevingen worden 109 karakteristieken ('traits') onderscheiden, onderverdeeld in drie groepen: *Habitat, Maintenance, and Economy, Political and Social Organization* en *Religious and Miscellaneous Beliefs and Practices*. Daarnaast worden 112 karakteristieken onderscheiden die betrekking hebben op de positie van ouderen: sociale functies, status, inkomstenbronnen, behandeling enzovoorts. Vervolgens worden de 71 volkeren op beide reeksen karakteristieken gescoord. Statistische bewerking van dit materiaal levert een lijst op met 1146 correlaties tussen de samenlevingsvormen en de positie van ouderen. Deze correlaties worden gepresenteerd als de conclusies van het onderzoek. De nadere bespreking van de positie van ouderen in verschillende samenlevingen in de rest van het boek heeft de vorm van een commentaar op de gevonden correlaties.

Simmons heeft in verschillende opzichten school gemaakt. Ten eerste worden zijn resultaten dikwijls aangehaald in later onderzoek en in algemene beschouwingen over de positie van ouderen in verschillende culturen. Ten tweede hebben ook latere onderzoekers geprobeerd hun bevindingen te vatten in objectieveerbare factoren. Daarbij wordt onderscheiden tussen 'universalia' en 'variabelen' (Cowgill, Holmes 1972: 3-7, 321; Amos, Harrell 1981: 2-6; Holmes 1983). Een opsomming van universalia, zoals bijvoorbeeld weergegeven in tabel 2.1,

Tabel 2.1

Universeel geldige sociale aspecten van veroudering.

1. *The aged always constitute a minority within the total population.*
2. *In an older population, females outnumber males.*
3. *Widows comprise a high proportion of an older population.*
4. *In all societies, some people are classified as old and are treated differently because they are so classified.*
5. *There is a widespread tendency for people defined as old to shift to more sedentary, advisory, or supervisory roles involving less physical exertion and more concerned with group maintenance than with economic production.*
6. *In all societies, some old persons continue to act as political, judicial, and civic leaders.*
7. *In all societies, the mores prescribe some mutual responsibility between old people and their adult children.*
8. *All societies value life and seek to prolong it, even in old age.*

Bron: Cowgill, Holmes 1972: 321.

biedt op het eerste gezicht een aantal weinig opmerkelijke en onschuldige observaties. Zo'n lijst is echter niet zozeer een eenvoudige opsomming van hetgeen de onderzoekers hebben aangetroffen, als wel een uitdrukking van de interesses van moderne westerse onderzoekers. Achter de lijst gaan dan ook enkele methodologische en inhoudelijke problemen schuil.

Zo valt het gebruik op van hetgeen wij demografische gegevens noemen. Kennelijk zijn de onderzoekers er in geslaagd om kwantitatieve gegevens over ouderen te verzamelen en te vergelijken. Vanzelfsprekend is dit niet, omdat de bij ons gebruikelijke chronologische definities van de ouderdom niet zonder meer op andere samenlevingen toepasbaar zijn. De gemiddelde levensduur is korter in niet-westerse samenlevingen en in 'primitieve' culturen zelfs aanzienlijk korter. Niet alleen worden bij de 'primitieven' bijzonder weinig mensen chronologisch oud in onze moderne betekenis. Ook vertoont men vaak op veel jongere leeftijd, soms al vanaf zo'n 30 jaar, de uiterlijke tekenen van de ouderdom. Deze verschillen zouden nog verdisconteerd kunnen worden in een per samenleving variërende chronologische definitie van ouderdom. Dan blijft echter het probleem bestaan dat men in de betreffende samenlevingen meestal zelf ouderen niet op chronologische basis onderscheidt. Het streven om op grond van kwantitatieve empirische gegevens culturele vergelijkingen te maken kent dus in dit geval aanzienlijke methodologische problemen.

Simmons had reeds een eenvoudige oplossing aanbevolen voor dit methodologische probleem: "The simplest and safest rule to follow was to consider a person as 'old' whenever he was so regarded and treated by his contemporaries." (Simmons 1945: 16). Deze oplossing veronderstelt echter dat we al weten wat het is om als oud beschouwd en behandeld te worden. Ook in de vierde stelling uit tabel 2.1 wordt gesuggereerd dat we ons op de lokale praktijken kunnen baseren: "In all societies, some people are classified as old and are treated differently because they are so classified." (Cowgill, Holmes 1972: 321). Dit zou betekenen dat als 'oud' geclassificeerde groepen, hoe die classificatie verder ook is geschied, vervolgens nader geanalyseerd en met elkaar vergeleken kunnen worden. Klopt dit wel?

Een dergelijke benadering is gebaseerd op de foutieve veronderstelling dat ouderen binnen het kader van één cultuur als één onderscheidbare groep opgevat kunnen worden, waarbinnen dan nadere differentiatie mogelijk is. De lokale bewoners bakenen de groep ouderen af en de onderzoeker kijkt vervolgens hoe het de mensen binnen die groep vergaat, met het oog op verschillen in sekse, sociale afkomst enzovoorts. Dit beeld is echter onhoudbaar als we in ogenschouw nemen

in welke mate vrouwen en mannen, machtigen en onmachtigen, reinen en onreinen, competenten en incompetenten van elkaar worden onderscheiden in vele samenlevingen. De plaatselijke equivalenten van 'oud' en 'oudere' worden in feite dikwijls slechts gebruikt voor een deel van de naar onze chronologische maatstaven relevante groep. Zo beschrijft Moore dat de Oostafrikaanse Chagga er een senioriteitssysteem op na houden (Moore 1982). Aan ouderen worden bovennatuurlijke krachten toebedacht, zij genieten privileges bij maaltijden en offers en allerlei plechtigheden. In hoeverre 'ouderen' daadwerkelijk aanspraak kunnen maken op deze positie is echter sterk afhankelijk van hun sexe en plaats in het verwantschapssysteem. Wanneer een weduwe oorspronkelijk uit een ander dorp afkomstig is, niet in haar eigen levensonderhoud kan voorzien en ook niet door kinderen wordt onderhouden, kan zij bijvoorbeeld niet de plaats innemen van een 'rechtmatige' oudere. Ook kunnen iemand de privileges van de ouderdom ontzegd worden op basis van eerder in het leven begane misstappen. Met andere woorden: de sociale definitie van de ouderdom kan erg restrictief zijn, waardoor mensen uit de boot vallen die op grond van onze chronologisch geïnspireerde definities zeker als oud worden beschouwd. Als we de lokale definitie van ouderen en de vierde stelling uit de tabel ernstig nemen, dan moeten we erkennen dat bij culturele vergelijking in veel gevallen relevante groepen mensen buiten beschouwing blijven.

Het bovenstaande is niet alleen een 'methodologisch' probleem voor onderzoekers, maar ook een inhoudelijk probleem voor communistisch geïnspireerde zoektochten naar voorbeelden van een *goede ouderdom*. Wat hebben vergelijkende onderzoekers te zeggen over diegenen die volgens lokale standaarden niet tot de 'echte' ouderen behoren, terwijl daar vanuit een hedendaags perspectief toch veel voor te zeggen valt? Wie niet tot de 'normale' ouderen wordt gerekend is veelal uitgesloten van de voorzieningen die voor ouderen worden getroffen. Een beperking van de vergelijking tot de 'normale' ouderen leidt dan ook allicht tot een geromantiseerd beeld.

Inter-culturele vergelijkbaarheid van rollen

Het meest voorkomende criterium om mensen als ouderen te kwalificeren is dat zij niet meer in staat zijn de functies te vervullen die 'normale' volwassenen vervullen: "The alternative method of reckoning age, and the one most used by non-Western cultures is a functional system. That is, a person is considered old when he or she is no longer able to be a fully productive, participating member of society." (Holmes 1983: 27). Hierdoor schuilt in de definitie van de 'normale' ouderdom

al een negatief element. Volgens culturele gerontologen wordt dit functieverlies echter doorgaans gecompenseerd doordat ouderen nieuwe functies gaan vervullen, die veelal een hoge status hebben. Bij de nadere uitwerking van deze gedachte blijkt echter vaak dat als vanzelfsprekend een verband wordt gelegd tussen ouderdom, functies en status. In het onderstaande wordt geprobeerd om de vanzelfsprekendheid van dit verband te ondermijnen, omdat dit consequenties heeft voor de mate waarin de betreffende samenlevingen voor ons als voorbeeld kunnen dienen.

De kwestie van de rollen en functies die ouderen in een samenleving vervullen komt prominent naar voren bij de variaties die door culturele gerontologen wordenesignaleerd. De basisgedachte bij vrijwel alle onderzoek op dit terrein is dat ouderen hoger gewaardeerd worden naarmate zij binnen een samenleving belangrijker functies vervullen: "Old people are respected when they control information or resources, and when they can offer useful services." (Keith 1982: 6). Een zeer uitgesproken formulering van de samenhang tussen status en functie vinden we in het kosten-baten model van Amos en Harrell: "Thus we take it that the position of the aged in a given society can be expressed in terms of how much old people contribute to the resources of the group, balanced by the cost they exact, and compounded by the degree of control they have over valuable resources." (Amos, Harrell 1981: 6). Volgens hen verklaart dit model zowel variatie in status binnen als tussen samenlevingen.

Een invloedrijke uitwerking van deze basisgedachte is de moderniseringstheorie van Cowgill en Holmes. Hun theorie is veelvuldig dood verklaard, om toch ook weer regelmatig herontdekt te worden (Achenbaum, Stearns 1978; Stearns 1982; Laslett 1985; Gratton 1986; Stavenuit 1990). Op basis van het werk van Simmons en anderen onderscheiden zij, behalve de reeds in tabel 2.1 weergegeven universalities, ook een reeks variaties in de maatschappelijke positie van ouderen (Cowgill, Holmes 1972: 7-13, 322-323; Holmes 1983: 166-180). Deze variatie verklaren zij op basis van de moderniseringsgraad van een samenleving: "As a general principle, it may be affirmed that the status of the aged in the community is inversely proportional to the degree of modernization of the society." (Cowgill, Holmes 1972: 8-9). Hoewel de expliciet statistische methode van Simmons niet werd gehanteerd, bestaat de moderniseringstheorie toch vooral uit geobserveerde regelmatigheden van de vorm: "The status of the aged tends to be high in agricultural societies and lower in urbanized societies." (ib. 320). Cowgill en Holmes zien verbanden en trekken daar conclusies uit, zonder die verbanden theoretisch nader te verklaren.

De culturele gerontologen lijken het slachtoffer geworden te zijn van de kennelijk vanzelfsprekende overtuigingskracht van hun materiaal. Veel gemeenschappen beschikken inderdaad over een expliciet en gedetailleerd systeem van maatschappelijke posities met onderscheiden verantwoordelijkheden en bevoegdheden (Binstock, Shanas 1976; Fry 1980). Naast verwantschapsrelaties is leeftijdsgradatie de belangrijkste determinant voor de bekleding van dergelijke posities. Ideaaltypisch gezien is de levensloop voor een individu een successie van specifieke maatschappelijke taken, verricht in het kader van leeftijdsgroepen. Het cruciale punt, waaraan door culturele gerontologen veelal voorbij wordt gegaan, is dat die successie een betekenisvolle orde weerspiegelt (Philibert 1968: 20). Oud-zijn krijgt in andere culturen pas betekenis tegen de achtergrond van het totale wereldbeeld en waardensysteem van de betreffende samenlevingen (de Beauvoir 1975: 70). Zonder nader onderzoek naar die achtergrond worden de verbanden tussen leeftijd en functies arbitrair. Dergelijk nader onderzoek wordt in de genoemde traditie doorgaans nagelaten. Het zou ongetwijfeld ook de nagestreefde vergelijkbaarheid bemoeilijken. Hoe meer men oog krijgt voor de specifieke betekenis van de ouderdom in een cultuur, hoe moeilijker het zal zijn om aannemelijk te maken dat een vergelijking met onze cultuur op het vlak van de maatschappelijke positie van ouderen zinvol is. Laat staan dat andere culturen ons ten voorbeeld gehouden kunnen worden. Dit brengt ons, wat de zoektocht naar een 'goede ouderdom' betreft, weer terug naar het begin.

2.2 De Westerse geschiedenis: de ouderdom als anomalie

Als het om de westerse geschiedenis gaat is het verleidelijk om het soort methodologische problemen dat in de vorige paragraaf is benadrukt buiten beschouwing te laten. Het materiaal lijkt nu veel toegankelijker te zijn en voor zichzelf te kunnen spreken, omdat de context ons globaal bekend hoort te zijn. Het gaat per slot van rekening om onze voorgeschiedenis. Toch kunnen ook in dit geval voor een belangrijk deel dezelfde principiële kwesties van identiteit, status, functies en vergelijkbaarheid aan de orde worden gesteld als zojuist. Hoe meer we verdiepen, hoe minder we kunnen vergelijken. Na hetgeen hier reeds over gezegd is wil ik dit punt echter verder laten rusten.

Vanwege het feit dat aan de Griekse en Romeinse klassieke oudheid veelvuldig een voorbeeldig karakter wordt toegeschreven, niet in het minst in filosofische teksten, zal ik wat nader ingaan op de perceptie van ouderen en hun positie in deze samenlevingen en perioden. Dat

is in dit verband van bijzonder belang, omdat hiermee de achtergrond verhelderd kan worden van Cicero's *Cato Maior De Senectute*. Wel moet uitdrukkelijk worden opgemerkt dat het ook in dit geval niet kan gaan om de vraag *hoe het was*. In deze paragraaf wordt de vraag gesteld in hoeverre de perceptie van ouderdom en ouderen (voorzover ons bekend) voor ons aanknopingspunten biedt om tot een hedendaagse conceptie van 'goede ouderdom' te komen. Het gaat er niet om tot een sluitende bepaling te komen van de betekenis van de ouderdom en de waardering voor ouderen in een bepaalde periode, zo dit al mogelijk zou zijn. Doel is de mogelijkheden voor een zekere voorbeeldwerking te exploreren.

Hellas: Nestor en Geras

Uit de klassieke Griekse teksten krijgen we de indruk dat de waardering voor de ouderdom zich bij de Grieken tussen uitersten bewoog, waarbij de middenweg zelden werd bewandeld. Aan de ene kant staat bijvoorbeeld Aristoteles, die in zijn *Rhetorica* een imposante lijst ondeugden van de ouderdom opsomt, waaronder benepenheid, kwaadaardigheid en lafheid (boek II.12-13). Aan de andere kant staat Plato in zijn schets van de ideale staat in zijn *Politeia*. De hoogste ambten, waarvoor grondige filosofische scholing vereist is, reserveert hij exclusief voor mannen van gevorderde leeftijd (Boek VII, 539-540). Ook in andere teksten wordt meestal hetzij in felle kleuren het ellendig lot in de ouderdom geschilderd, hetzij op gedragen toon de lof gezongen van de rijpheid en bezonnenheid, die alleen bij het vorderen der jaren tot bloei kunnen komen.

Er is echter geen aanleiding om aan te nemen dat ouderen in het dagelijks leven een bijzondere of omstreden rol speelden. De Griekse ouderen gingen over het algemeen als vanzelfsprekend op in het grotere verband van de uitgebreide familie en van de staat. De patriarchale structuur hield de familie (de *oikos*) bij elkaar en garandeerde de ouderen een beschermde positie (Lacey 1968). De zorg voor de eigen ouders was een van de belangrijkste plichten en deugden (Richardson 1933: 48-50). Een van de zwaarste verwijten die men zijn tegenstander in een proces kon maken was dat hij zijn ouders verwaarloosde of mishandelde. Anderzijds droeg het verschuldigde respect aan de eigen ouders niet het karakter van onderdanigheid of verering, maar eerder van de afwikkeling van een eenmaal aangegane transactie: "Maar in de klassieke tijd geldt het zorgen voor de ouders als de terugbetaling van een lening." (van Hooff 1983: 147).

Wanneer de oudste zoon van het hoofd van de familie zo rond zijn 30e jaar ging trouwen werd de laatste, dan rond zijn 60e, geacht althans de economische macht aan zijn opvolger over te dragen. Volgens gold het voormalig hoofd van de *oikos* ook niet meer als volwaardig burger. Hij kon bijvoorbeeld geen processen over eigendom meer voeren (Lacey 1968: 130). Deze wisseling van de wacht in de private sfeer viel meestal ook samen met veranderingen in het staatsburgerschap. In Athene en veel andere staten werd men rond zijn 60e van de dienstplicht ontslagen. Men werd dan geacht toe te treden tot de rangen der *diaitetai*, de arbiters in rechtsgeschillen. Hun functie was uitsluitend voor 'gepensioneerden' gereserveerd (Richardson 1933: 31).

In de rechtspraak en het openbare bestuur konden oudere mannen zich bij uitstek doen gelden. Zij genoten bepaalde privileges, zoals het recht om in zekere omstandigheden de openbare vergadering als eerste toe te spreken. Het was een gangbare opvatting dat juist in de ouderdom de afstandelijkheid en afgemetenheid van oordeel tot de wasdom konden komen, die onontbeerlijk was voor een weloverwogen besluitvorming. Ook in de tragedies vervullen ouderen dikwijls de rol van adviseur, arbiter of van uitlegger van orakels en wetsteksten. De personificatie van deze rol is Nestor, de wijze oude raadgever van het Griekse leger bij Troje (Kirk 1973). De meeste beroemde Griekse wijsgeren en tragedieschrijvers bleven tot op hoge leeftijd actief en een aantal van hun belangrijkste werken zijn ouderdomsproducten. Wijsheid lijkt als een prerogatief van ouderen te gelden.

Toch moeten we ons van een erkende bijzondere rol voor ouderen in het openbare bestuur waarschijnlijk niet teveel voorstellen. Aristoteles richt zijn eerdergenoemde tirade specifiek tegen het oordeelsvermogen van ouderen. Ook Aristophanes bespot vooral de juridische en politieke competentie van ouderen. En vanaf de 5e eeuw is de macht in Athene overwegend in handen van jongere mannen. Simone de Beauvoir merkt op dat Nestor dan wel als fraai boegbeeld kan functioneren, maar dat als het er op aan komt Odysseus de doorslag geeft (de Beauvoir 1975: 79). Ook in de tragedies is er volgens haar een tegenstelling tussen de verheven rol die ouderen officieel wordt toebedeeld en de jammerklachten over de fysieke en mentale incapaciteit van de ouderdom die in het voorbijgaan worden aangeheven (ib. 82-84). Volgens de historicus Minois is de Nestor-figuur de uitzondering die de regel bevestigt en moet de rol van de oudere als wijze adviseur in de tragedies vooral gezien worden als een weerspiegeling van aristocratische idealen en niet van de dagelijkse praktijk (Minois 1987: 74-78).

Ouderen genoten in de familiesfeer dus gegarandeerde zorg en in de openbare sfeer genoten oudere mannen bepaalde privileges. Publieke waardering ging echter niet in het algemeen uit naar ouderen, maar specifiek naar degenen die zich in de strijd of het openbaar bestuur verdienstelijk hadden gemaakt: "Ouderen werden in de Griekse samenleving gewaardeerd, niet omdat ze oud waren, maar om wat ze gedaan hadden. De antieke geograaf Strabo verbaast zich oprecht over de Albaniërs ..., die zonder meer respect hebben voor alle oude mensen." (van Hooff 1983: 147). De ouderen die niet door hun kinderen werden ondersteund waren er slecht aan toe: "De gemeenschap voelde geen collectieve verantwoordelijkheid voor ouderen. Bedelen is het laatste middel van bestaan voor een oude man zonder middelen." (ib. 146). Als tegenhanger van Nestor kan bij Homerus wat dat betreft de oude Laërtes gelden, de voormalige koning van Ithaca en vader van Odysseus, die tijdens diens langjarige afwezigheid zowat verkommerde in een oud schuurtje (Kirk 1973).

Patriarchale tradities waarborgden dus een zekere sociale rol voor ouderen. Aan de andere kant werd een sterke afkeer van ouderen en ouderdom gevoed door de grote nadruk op fysieke kracht en uiterlijke schoonheid in de Griekse cultuur. De meeste verwijzingen naar de ouderdom betreffen de lelijkheid en het lichamelijk verval die er aan toe worden geschreven. De gruwelijke ouderdom was één van de kwaden uit de doos van Pandora. Ook anderszins wordt dikwijls verwezen naar de ouderdom als straf van de goden en als teken van de minderwaardigheid van het contemporaine menselijke geslacht (Richardson 1933: 14; Minois 1987: 73). Verzinnebeelding van dit aspect van de ouderdom is de afstotelijke satyr Geras, op vazen achtervolgd door Herakles, die hem soms ook zegevierend neerknuppelt. In het persoonlijke vlak wordt de ouderdom meestal met dit beklagenswaardige lot geassocieerd. Het zoeken naar de fontein der jeugd is dan ook een gangbaar motief in de Griekse literatuur. De perceptie van veroudering als een proces van onomkeerbaar verval vond zijn 'officiële' neerslag in de vitalistische geneeskundige leer van onder andere Hippocrates (Grant 1963). Volgens die leer werd een mens geboren met een beperkte hoeveelheid levengevende hitte, die in de loop van zijn leven geleidelijk en onherroepelijk opdraakte. Veroudering werd dus gezien als een proces van uitdoving, van verkillen en verzwakking.

Bij de Grieken hebben de meeste ouderen in het dagelijks leven naar alle waarschijnlijkheid onopvallend hun bescheiden sociale rollen vervuld, naar omstandigheden goed verzorgd. Wie opvielen waren in de elite de bijzonder vooraanstaande ouderen en bij de armeren de

uiterlijk zwaar getekende of onverzorgde ouderen. Juist omdat de 'normale ouderdom' zo onopvallend was, konden de uitersten zo naar voren treden in de beeldvorming. Nestor en Geras konden als symbolen fungeren doordat de ouderdom, wanneer er om een of andere reden de aandacht op werd gevestigd, als een soort uitzonderingstoestand werd gezien. Ouderen werden over het algemeen waarschijnlijk niet als bijzonder wijs of afschuwelijk beschouwd, maar voorzover iemand opviel als oudere was het omdat iets uitzonderlijks waar te nemen viel. De oudere uit de literatuur is over het algemeen dan ook geen mens van vlees en bloed, maar een schabloon, een personificatie van de abstracte ouderdom. Aan het Griekse, in het bijzonder het Atheense geval kan geïllustreerd worden hoe een genuanceerde dagelijkse praktijk samen gaat met een beeldvorming in extremen. Hiermee is een patroon getekend voor het beeld van ouderen dat we aantreffen gedurende het grootste deel van de westerse geschiedenis. Individuele ouderen die optreden quā ouderen zijn in de bronnen een zeldzaamheid. Aan de tamelijk abstracte notie ouderdom worden daarentegen regelmatig bespiegelingen gewijd. Deze vervallen doorgaans in gestandaardiseerde uitersten van lof en vooral afschuw.

Romeinen en Middeleeuwen: ouderdom als uitzonderingstoestand

Ook hetgeen uit Romeinse bronnen bekend is past in het aangegeven patroon. Een bijzonder aspect is wel de grote geïnstitutionaliseerde macht van oudere mannen ten tijde van de Romeinse republiek. Bij de Grieken gold Sparta wel als voorbeeld van een gerontocratie. De belangrijkste publieke beslissingen werden er genomen door de *gerousia*, de raad van ouden, en Griekse auteurs spreken regelmatig met lof over het respect dat ouderen in Sparta ten deel viel. Maar in de lijn van de ambivalentie die andere Grieken in het algemeen tegenover Sparta vertoonden, vervulde Sparta ook in dit geval de dubbelzinnige rol van het morele voorbeeld: men erkende dat het eigenlijk zo hoorde, maar beschouwde het voor zichzelf toch als een niet geheel realistische norm. In de hellenistische tijd, waarin de jonge Alexander in allerlei opzichten als het grote voorbeeld gold, werd de Griekse cultuurkring gedomineerd door de idealen van fysieke kracht en uiterlijke schoonheid (Minois 1987: 85).

In de Romeinse republiek speelden ouderen daarentegen de hoofdrol. In de familiesfeer beschikte de *pater familias* over absolute *potestas*, beschikkingsbevoegdheid (de Beauvoir 1975: 90-92; Minois 1987: 124). De senaat werd geacht het bezonken oordeel van ervaren

staatslieden tot uitdrukking te brengen en bestond ook grotendeels uit ouderen. In tijden van crisis werd vaak een beroep gedaan op oudere politici en generaals. Het officiële prestige van oudere mannen was ook niet alleen een kwestie van persoonlijke verdienste: deugden als *prudentia* en *stabilitas* werden in de 'hogere' literatuur bij uitstek aan ouderen toegeschreven (Minois 1987: 112). Maar ook in dit geval blijkt dat grote macht en een hoge officiële status niet samen hoeven te gaan met een positieve waardering in de informele sfeer. De Romeinen kenden de uitdrukking 'zestigjarigen van de brug af', die volgens de overlevering een realistische oorsprong had (Benz 1973). In de Romeinse comedies was de oude tiran die weigerde afstand te doen van zijn macht en bezittingen en intens gehaat werd door zijn omgeving een standaard-type. In het algemeen kennen deze comedies, bijvoorbeeld die van Plautus en Terentius, een rijk arsenaal aan bespottelijke typepetjes als de oude vrek, geilaard, koppelaarster, hoer en dergelijke (de Beauvoir 1975: 92-94; Minois 1987: 137-140).

Het einde van de republiek betekende ook het einde van de prominente plaats die ouderen in het openbare leven innamen. Tijdens het Keizerrijk blijft het beeld van de ouderdom in de bronnen gespleten tussen de overwegende lofzangen op de ouderdom in de 'hogere' literatuur en de bespottingen in de volksliteratuur. Maar juist in hogere kringen kwamen in het vroege Keizerrijk veel zelfmoorden bij ouderen voor (Minois 1987: 135). En Cicero's beroemde pleidooi voor de ouderdom in *Cato Maior De Senectute* heeft een uitgesproken defensief karakter (Cicero 1989). Per saldo is zijn stelling dat de ouderdom nog niet zo slecht is als men doorgaans meent. Uit de stoïsche geschriften komt het ideaaltype naar voren van de oudere aristocraat, die zich na een leven van actief engagement in familie- en staatszaken op zijn landgoed terugtrekt om de vruchten te plukken en te filosoferen over de zin van het leven. Ook bij de Romeinen bloeiden de stereotypen tegen de achtergrond van de afwezigheid of onnadrukkelijke aanwezigheid van ouderen als sociale categorie in het dagelijks leven.

Volgens Minois neemt in de middeleeuwse bronnen de aanwezigheid van ouderen af: vrijwel nergens is sprake van ouderen als een maatschappelijke categorie die een bijzondere plaats inneemt of van veroudering als een proces waar individuen zich bewust van zijn en betekenis aan hechten. Wel is er een traditie van bespiegelingen over de levensfasen van de mens, in het kader van Bijbelcommentaar en medische verhandelingen (zie 2.4). Deze levensfasen hadden echter een zeer abstract en geschematiseerd karakter en zeggen ons weinig over de alledaagse verhoudingen en beleving. De geleerde commentatoren brachten talrijke theoretische onderverdelingen aan in de le-

vensloop en ook nog binnen de ouderdom. Deze zullen weinig van doen hebben gehad met het leven van mannen en vrouwen wier volwassen jaren een aaneenschakeling van oorlog, honger, ziekte, kinderen en geploeter op het land vormden. Tussen geboorte en dood bestond in het dagelijks leven voornamelijk naakte overleving en eventueel de bekommernis om het zieleheil. De ouderdom uit de middeleeuwse literatuur is een symbool. De alledaagse oudere was afwezig, want leidde een onopvallend bestaan.

"De oudere is slechts een volwassene op leeftijd." (Minois 1987: 19). Zo lang iemand fysiek nog handelingsbekwaam was werd geen onderscheid gemaakt tussen gewone en oudere volwassenen (ib. 284). Wie niet meer kon werken en niet door de familie werd verzorgd trad toe tot de grote massa van bedelaars. De officiële leer van de Kerk hield in dat men zich daar actief om moest bekommeren. Maar ook in dit opzicht vormden de ouderen slechts een onderdeel van de brede categorie van gebrekkigen: armoede en bedelaars kenden geen leeftijd (ib. 198-199). De aantallen ouderen waren zeker niet verwaarloosbaar, evenmin als bij de Grieken of Romeinen (ib. 106, 212). Zij waren oververtegenwoordigd in de rangen van monniken en kerkelijke functionarissen, die zich enigszins in de luwte bevonden van de strijd om macht en pure overleving. Maar ouderen vervulden geen bijzondere sociale rol en daarom werd er ook niet speciaal over hen bericht.

Christelijke auteurs namen met betrekking tot de ouderdom geen eensluidend standpunt in. Over het algemeen hadden zij het over de relatie van de leeftijdloze mens tot God. Een gezonde ouderdom kon als bewijs van deugdzaamheid gelden, maar de ouderdom werd ook vaak opgevat als straf van God voor de zondeval. De lelijkheid van ouderen gold als illustratie van de vergankelijkheid van het aardse. Een belangrijke standaarduitdrukking zegt dat de échte grijsaard de wijze is. Als bronnen golden Seneca en het (apocriefe) boek Wijsheid (ib. 64, 150, 171). De populariteit van deze *topos* is exemplarisch voor de manier waarop juist uit de behandeling van het thema ouderdom en wijsheid de vergetelheid van de ouderen van vlees en bloed blijkt: de ouderdom functioneerde als een icoon, als de gestileerde afbeelding van een geheiligd tafereel, dat ver van het dagelijks doen en laten verwijderd was. In dergelijke gevallen is de perceptie van de ouderdom dermate idealiserend dat die zijn waarde verliest als realistische uitbeelding van de toenmalige werkelijkheid of als inspiratiebron voor onze huidige percepties.

Ouderen als buitenstaanders in een moderne wereld

Het enige dat we met overtuiging op grond van het voorafgaande kunnen concluderen is dat ouderen en ouderdom in de expliciete overleving, met name in de geschreven bronnen, een betrekkelijk geringe rol gespeeld hebben. Voorzover er expliciet aandacht aan werd geschonken gebeurde dit op een voor ons stereotiep of zelfs karikaturaal aandoende manier. In elk geval kunnen we tot dusverre niet spreken van aanknopingspunten voor de ontwikkeling van een actuele notie van een betekenisvolle of zelfs 'goede' ouderdom.

Deze situatie verandert inzoverre in de loop van de moderne tijd ouderen als groep in de belangstelling komen te staan. Tot het om zich heen grijpen van de industrialisering bleef de oude situatie min of meer intact, daarna betreden ouderen als het ware het toneel van de geschiedenis. In het vervolg van deze paragraaf zal worden onderzocht waarom en hoe dit in grote lijnen gebeurde. De nadruk blijft liggen op de consequenties voor de definitie van een 'goede ouderdom'. Daarbij kan worden aangesloten op modern historisch onderzoek, waarin specifiek de vraag centraal staat hoe ouderen als een relevante sociale categorie naar voren zijn gekomen. Uitgangspunt bij dit onderzoek is de gedachte dat de moderne structuur van de levensloop pas van betrekkelijk recente datum is. Als sociale realiteit dateert een chronologisch min of meer nauwkeurige opdeling van de levensloop in fasen van jeugd, volwassenheid en ouderdom uit de vorige eeuw (Kohli 1986a, b). Toen vond pas een duidelijke afbakening plaats tussen de schoolperiode, een in ruimte en tijd strikt gelokaliseerd arbeidsleven en tot slot een periode van geïnstitutionaliseerde overvloedigheid, die vanwege de opkomst van pensioneringssystemen tot stand kwam.

In de eerste plaats ging de precieze kalenderleeftijd een grotere rol spelen in het dagelijks leven (ib. 280-286). In veel Europese landen werd pas in de Napoleontische tijd een nauwkeurig systeem van bevolkingsadministratie ingevoerd. Vanaf die tijd raakten leeftijdsdrempels ingeburgerd in de wetgeving en in bureaucratische regelingen. Ook in de arbeidssfeer, die steeds meer op rationele calculatie gebaseerd werd, werd leeftijd in toenemende mate een factor van belang. In de tweede plaats raakte de gezinscyclus verder gestandaardiseerd (ib. 273-280). Er kwam een aanzienlijk uniformer patroon in de leeftijd van huwelijk, geboorte van eerste kind en kleinkind en dergelijke. Een van de ontwikkelingen op dit terrein was de daling van het aantal kinderen en van de leeftijd waarop een vrouw haar eerste kind kreeg (Haber 1983: 29-30). In samenhang met de geleidelijke toename van het aantal zestig-plussers betekende dit dat er meer oudere volwassenen kwamen die geen afhankelijke kinderen meer in huis hadden. De re-

sultante van de genoemde ontwikkelingen was een in toenemende mate 'normatieve' en chronologisch geordende levensloop. Zowel individueel als sociaal kon men er rekening mee gaan houden dat mensen van een bepaalde leeftijd vergelijkbare ervaringen op zouden doen. Het klimaat werd hierdoor geleidelijk geschikt om een groot belang aan iemands leeftijd te gaan hechten ter inschatting van diens mogelijkheden. De structurele veranderingen in de levensloop uit de 19e eeuw maakten dus ten eerste de perceptie van de ouderdom als een afgebakende levensfase mogelijk en bevorderden ten tweede het denken over leeftijd als een relevante sociale en persoonlijke karakteristiek.

Voor de Verenigde Staten is de ontdekking van ouderen als een aparte sociale categorie beschreven door Haber in haar boek *Beyond sixty-five* (1983). Zij beschrijft hoe in de 19e eeuw door artsen, verzekeringsstatistici, arbeidsanalysten en door het charitatieve werk een stroom geschriften geproduceerd werd die louter over de kwalen en behoeften van de ouderdom handelden of daar althans afzonderlijk grote aandacht aan besteedden. Het beeld van de ouderdom als een staat van 'overjarigheid' (*superannuation*), dat door deze geschriften werd ondersteund en ontwikkeld, was op zichzelf niet nieuw. Nieuw was vooral dat aan de leeftijdsfactor zo'n groot belang werd toegekend. De lasten van de ouderdom werden daardoor per definitie aan alle mensen boven een bepaalde leeftijd toegeschreven. Bovendien werden remedies voorgesteld waarbij ouderen als groep zouden worden behandeld. Geheel in de geest van de opkomende bureaucratische rationaliteit van die tijd werd leeftijd een onderscheidingscriterium om te bepalen wie wel en wie niet als 'doelgroep' zou gelden voor sociale hervormingsprogramma's en institutionele voorzieningen. Haber zegt hieromtrent: "(This study)...will focus upon the beliefs of those groups that assumed control over the elderly - the doctors, sociologists and welfare advocates, as well as the business and government planners who conveyed and acted upon a clear conception of what it meant to be old in America. Through these newly emerging professions and the solutions they proposed the broad, age-based categorization of superannuation was formulated, justified and finally implemented." (ib. 6). De praktijken van pensionering, bejaardentehuizen en speciale programma's voor ouderen kregen pas echt vorm in de 20e eeuw. Het idee van leeftijdsclassificatie dat hieraan ten grondslag lag was echter een 19e eeuwse ontwikkeling.

Illustratief voor de 'ontdekking' van ouderen als bijzondere groep zijn de ontwikkelingen in het 'welzijnswerk'. In het begin van de 19e eeuw hadden zowel de armenwetten als de liefdadigheid over het algemeen zonder onderscheid betrekking op wezen, invaliden, gekken

en ouderen. Hoogstens was er een onderscheid tussen hen die nog wel konden werken en hen die dit stadium gepasseerd waren, maar dit onderscheid was niet op leeftijd gebaseerd. Tegen het midden van de eeuw kwam hier in de steden verandering in. Enerzijds was een absoluut en relatief groter aantal ouderen een beroep op deze voorzieningen gaan doen, als gevolg van de urbanisatie en de ontwikkelingen op de arbeidsmarkt (ib. 28-36). Anderzijds gingen de filantropische instellingen, mede onder invloed van een sterke evangelisch-reformatorische impuls, steeds meer onderscheid maken tussen 'verbeterlijken' en 'onverbeterlijken' (ib. 36-40). Alleen aan de eerste groep werden arbeidsplaatsen en scholingsmogelijkheden aangeboden. De ouderen werden steeds meer als geheel in de tweede groep ingedeeld. Op deze indeling was het werk van statistici en doktoren van invloed, die een causaal verband vonden tussen ouderdom, verminderd prestatievermogen en ziekte (ib. 40-46). Doordat ouderen buiten de liefdadige rehabilitatieprogramma's gingen vallen werd hun aanwezigheid in de 'restcategorie' van paupers des te sterker gevoeld. Hierdoor werd zowel bij de 'hulpverleningsspecialisten' als in de populaire pers weer de tendens versterkt om het probleem van 'oud-dus-arm' aan de orde te stellen.

Zo kwamen ouderen geleidelijk alleen te staan binnen de brede groep van onbekwamen en behoeftigen. Het bijzondere van hun toestand was dat zowel herintegratie door scholing en arbeid als gerichte therapie op hen niet van toepassing waren. De ouderdom was een natuurlijke en irreversibele conditie, die op zijn best verzacht kon worden. Ouderen hadden verzorging nodig en ze hadden het verdiend. Armenhuizen dienden daarom te veranderen van pakhuizen van maatschappelijke drenkelingen tot plaatsen waar aan de bewoners een vervangend thuis geboden werd. Deze verschuiving vinden we tot in de naam van dergelijke instituties terug. Zo werd in New York bijvoorbeeld het *City Almshouse* in 1903 omgedoopt tot *Home for the Aged and Infirm* (ib. 82). Ook in de ontwikkeling van meer gespecialiseerde instituties kan de veranderde conceptie van de ouderdom worden getraceerd. Toen in Philadelphia in 1817 het eerste tehuis voor behoeftige weduwen en alleenstaande vrouwen werd opgericht, was dit in feite, maar niet in naam een ouderentehuis (ib. 95-103). Het was alleen toegankelijk voor vrouwen uit de middenklasse en in de eerste jaarverslagen werd trots vermeld dat door de vrouwen nog ijverig gewerkt werd. In het jaarverslag van 1849 heet het echter "...that all the beneficiaries here are very aged...and that as a matter of course they are rarely free from infirmity and disease and few are able to contribute by their industry to their support." (ib. 97). Vanaf 1875 streeft dezelfde

instelling naar de oprichting van een verzorgingstehuis voor ouderen uit de lagere klassen. In de jaarverslagen wordt de dominee geleidelijk van de pagina's verdrongen door de dokter.

De ouderdom als een toestand van overjarigheid, waarin men behoefte heeft aan en tevens recht heeft op bijzondere verzorging, verbreidt zich als het ware over alle personen boven een bepaalde leeftijd, zonder aanzien des persoons en van elke sociale klasse. Het beeld raakt gevestigd van ouderen als mensen die vanwege hun leeftijd niet helemaal meer mee kunnen en die bijzondere zorg en aandacht verdienen. De basis is gelegd voor het spook dat de meeste moderne pleitbezorgers voor ouderen heeft geplaagd: de perceptie van ouderen als een zorgbehoevende groep maatschappelijke buitenstaanders.

De westerse sociale geschiedenis biedt niet veel inspiratie of houvast voor een communitaristisch perspectief op ouderen en ouderdom of zelfs maar op minder vergaande noties van een 'goede ouderdom'. Integendeel, er ontstaat pas een algemeen verspreide notie van ouderen en ouderdom wanneer ouderen ontdekt worden als een specifieke categorie van mensen die onherroepelijk uit de maatschappelijke boot dreigen te vallen. Het idee van de ouderdom als een soort uitzonderingstoestand verdween naar de achtergrond om op de voorgrond vervangen te worden door het idee van ouderen als een groep buitenstaanders. Het ontstaan van pensioneringssystemen van overheidswege bezegelde vervolgens dat ouderen als een betrekkelijk homogene en aparte groep mensen beschouwd gingen worden, in Nederland bejaarden genoemd (Ehmer 1990).

2.3 Het levensloopperspectief

Op zoek naar een 'goede ouderdom' hebben we tot nu toe diegenen vergezeld die graag de alledaagse verhoudingen met betrekking tot ouderen en ouderdom in een meer of minder ver verleden aan onze tijd en cultuur ten voorbeeld willen houden. We hebben vastgesteld dat andere culturen doorgaans niet als voorbeeld kunnen dienen. De status van de ouderdom en de identiteit van ouderen kan niet worden losgekoppeld van de sociale en culturele orde als geheel. Voorbeelden moeten we dus dichtbij huis zoeken. Het bleek echter dat ouderen in de westerse geschiedenis als zodanig doorgaans niet opvielen. Andere culturen en het verleden bieden weinig tot geen aanknopingspunten. Maar vanuit communitaristisch perspectief hoeven we niet per se ons heil te zoeken in stralende voorbeelden van ouderen die een geliefde en prominente groep vormen. We kunnen ook zeggen dat het er om

gaat dat de ouderdom opgevat kon en kan worden als een integraal deel van de levensloop. Belangrijk is dan niet dat ouderen opvallen, maar dat zij een integraal bestanddeel van de samenleving vormen. In deze gedachtengang hoeft de ouderdom ook niet speciaal hoog gewaardeerd te worden, als deze maar een integraal en zinvol deel van de levensloop uitmaakt.

Deze gedachtengang heeft op verschillende manieren ingang gevonden. In de psychogerontologie is sprake van een brede beweging die er, ook zonder specifiek communitaristische achtergronden, voor pleit de ouderdom in onderzoek en beleid niet te geïsoleerd te benaderen, maar vooral als onderdeel van de levensloop (Munnichs, Uyldriks 1989). Inzet van deze beweging is in eerste instantie dat we ouderen en ouderdom eenvoudigweg niet kunnen begrijpen zolang we deze als een soort zelfstandige entiteiten opvatten. Toch worden ook hieraan veelvuldig normatieve aanspraken verbonden, bij voorbeeld dat volwassenen zich in een veel vroeger stadium dan tot dusverre gangbaar is op de ouderdom dienen in te stellen en voor te bereiden. Daarnaast kunnen meer communitaristisch geïntereerden worden onderscheiden. Zij leggen er de nadruk op dat de ouderdom niet alleen ingebed moet zijn in de levensloop als geheel, maar dat de individuele levensloop zijn zin pas kan ontleenen aan een levensbeschouwelijke orde die ieders leven omvat. In dit verband wordt regelmatig verwezen naar een specifieke, laat-middeleeuwse en vroeg-moderne traditie van teksten en afbeeldingen, waarin aan de verschillende levensfasen van de mens elk hun eigen karakteristiek wordt toegedicht. Er zou als het ware al een precedent zijn voor een levensloopbenadering van de ouderdom (Peeters 1986; Cole 1988). In het bijzonder is in deze traditie sprake van een orde in de individuele levensloop die spoort met de orde van het leven als zodanig.

Vanuit beide stromingen, de specifiek communitaristische en de primair psychogerontologische, bestaat op het moment weer veel belangstelling voor de karakterisering van de ouderdom als een levensfase waarin de balans van het geheel wordt opgemaakt. Het is weer reçu geworden om ouderdom te associëren met zaken als wijsheid, interiorisering en onthechting (Cole, Gadow 1986; Munnichs 1987; Tornstam 1989). In het algemeen is in de psychogerontologie de ouderdom ontdekt als een levensfase met mogelijkheden tot persoonlijke ontwikkeling: "More recently, however, the 'life cycle' approach to aging pioneered by Erikson has begun to restore old age to its singular status as a time of reconsideration, contemplation, and even transcendence. Developmental psychology has become a vehicle of hope, whereby each phase of life is endowed with its own series of tasks and

opportunities. The Eriksonian theory of developmental psychology finds many echoes in classical and medieval tradition ..." (Goodich 1990: 119-120).

In de moderne psychogerontologie hebben vele beoefenaars zich van meet af aan beschouwd als voortzetters van de traditie van beschouwingen over de levensfasen van de mens. De kenmerken van deze traditie zullen nu eerst worden uiteengezet in 2.3.1 Daarna wordt in 2.3.2 onderzocht in hoeverre de levensloopbenadering in de moderne psychogerontologie inderdaad als erfgenaam van deze klassieke stroming kan gelden. De analyse van het nu volgende historisch materiaal is wederom gebaseerd op secundaire bronnen. Dit komt ten eerste omdat in het kader van deze studie geen eigen bronnenonderzoek mogelijk was. Ten tweede omdat in het kader van mijn vraagstelling slechts van belang is in hoeverre het tot dusverre bekende materiaal actuele aanknopingspunten biedt.

2.3.1 De fasen van de levensloop

In de middeleeuwen vormden de levensfasen van de mens, de *aetates hominum*, een gangbaar wetenschappelijk en moralistisch thema. Het werd behandeld door Bijbelexegeten, medische auteurs, astrologen, dichters, auteurs van leerboeken en compendia van allerlei aard en door auteurs die de genoemde hoedanigheden in allerlei combinaties verenigden. Ook in Bijbelillustraties en het schilder- en beeldhouwwerk in en op kerken werd het thema regelmatig uitgebeeld. Steeds werd de levensloop opgedeeld in een aantal fasen met elk een standaardnaam, prototypische afbeelding en karakteristieke eigenschappen. Het naar moderne begrippen nogal herkauwende karakter van het middeleeuwse denken, dat zich veelal tot de juiste interpretatie van overgeleverde autoriteiten beperkte, impliceert dat in de praktijk een beperkt aantal bronnen werd aangehaald ter rechtvaardiging van de verschillende indelingen en karakterisering van de levensfasen. Natuurlijk geldt de Bijbel als de ultieme bron van autoriteit, maar de indelingen gaan vaak terug op motieven uit de Klassieke Oudheid.

De verschillende 'aetates'-indelingen hingen nauw samen met de getallenspeculatie, voornamelijk op Pythagoreïsche basis, die in de middeleeuwen gangbaar was. Bij het *drievoud* stond het aspect van totaliteit voorop: begin-midden-eind (Sears 1986: 90). Het functioneert vooral in biologische context als cyclus van groei, stabiliteit en verval: *augmentum*, *status*, *decrementum* (Burrow 1986: 5). In ruime zin vormde deze driedeling een zeer gangbaar kader voor het denken over

de levensloop, veelal gekoppeld aan de levensboog-metafoor. Ten eerste was het echter in de nu te bespreken *aetates hominum*-traditie in engere zin (een traditie van afbeeldingen en teksten naar vast stramien, voornamelijk voortkomend uit commentaar en illustraties bij de Bijbel) een betrekkelijk zeldzaam motief. Ten tweede verwijzen hedendaagse levensloopen denkers zelden naar deze indeling, vermoedelijk omdat deze een te onaantrekkelijke karakterisering van de ouderdom inhoudt.

De *viervoudige periodisering* van het menselijk leven is aanzienlijk gangbaarder in de *aetates hominum*-traditie. Ook deze indeling is van Antieke oorsprong. Door de verbinding van de menselijke levensloop met de vier elementen, kwaliteiten, humeuren en seizoenen konden microkosmos en macrokosmos in een handzaam numeriek kader verbonden worden. Meestal worden *pueritia*, *adolescentia*, *juventus* en *senectus* onderscheiden. Soms wordt de tweede levenshelft verrijkt met een *senium* of *aetas decrepita*, waarbij de adolescentie wegvalt. Het thema is vooral populair bij medische auteurs, die overwegend de humoraaltheorie van Galenus aanhangen (Burrow 1986: 12; Cole, Winkler 1985). De ouderdom is daarin een fase van droogte en kou. De balans van de humeuren van een individu op een gegeven moment wordt echter ook beïnvloed door het seizoen, het moment van de dag en de 'natuurlijke complexie', een humeur dat permanent in iemands temperament overweegt (Burrow 1986: 13). Niet iedere oudere hoeft dus steeds het voor haar leeftijd kenmerkend geachte flegma te vertonen. Terwijl de driedeling door een boog werd gesymboliseerd, werden de vier levensfasen meestal in de vorm van een cirkel afgebeeld. Een van de meest gezaghebbende overzichtswerken voor deze kosmologische speculaties, Isidorus' van Sevilla's *Liber de natura rerum* (613 a.D.), werd dan ook aangeduid als het *liber rotarum* oftewel Wielenboek (Sears 1986: 17). Meestal werden drie nivo's uitgebeeld, namelijk *homo*, *annus* en *mundus*, respectievelijk de humeuren, de seizoenen en de elementen.

Indelingen van de levensloop in *vijf fasen* hadden een meer exclusief christelijk karakter. Gebedenboeken, waarin voor ieder tijdstip van dag, week of jaar passende gebeden staan, vormen de belangrijkste bronnen. Een christelijke 'innovatie' is ook de verwijzing naar de tijdperken van de wereldgeschiedenis, zoals onderscheiden in de Bijbel. Bij Gregorius de Grote worden deze gemarkeerd door het optreden van Adam, Noach, Abraham, Mozes en Christus (ib. 55-56, 81). In deze relatief zeldzame indeling in 5 *aetates* wordt op basis van de parabel van de werkers in de wijngaard getheologiseerd over de 5 leeftijden waarop een mens, met gelijke beloning, Christen kan worden.

Veel invloedrijker was de eveneens specifiek christelijke *zesvoudige periodisering*. Deze ging dan ook terug op Augustinus, met name op zijn exegese van het Scheppingsverhaal. Hierin onderscheidt hij de zes dagen werk die nodig waren om het einddoel te bereiken van de zevende, waarop het werk voltooid was. Voor het menselijk leven betekent dit zes levensfasen als voorbereiding op de zevende, waarin wij de vervulling van ons leven bereiken in de eeuwige rust. Bij Augustinus staat de zesde levensfase, die van de *senectus veteris hominis*, in een bijzonder licht. Op de zesde dag van de Schepping werd de mens immers naar het beeld van God geschapen, terwijl God ook in het zesde wereldtijdperk mens werd in Christus. Bij de *senectus* is lichamenteel verval dan ook gekoppeld aan geestelijke en spirituele *renovatio*. In Augustinus' versie van de tijdperken van de wereldgeschiedenis gelden David en de Babylonische ballingschap als markeringen, in plaats van Mozes, waardoor de eerdergenoemde vijf fasen worden getransformeerd tot een zesvoud. Via een van de belangrijkste scholastieke leerboeken, de *Etymologiae* van Isidorus van Sevilla, werd de *hexade* de standaardindeling van de levensloop voor specifiek christelijke doeleinden. De bijzondere positie die de *senectus* nog bij Augustinus had ingenomen ging hierbij echter verloren. Het schema diende Bijbeluitleggers onder andere als sleutel voor de interpretatie van het verhaal van de Bruiloft van Kana: de transformatie van de zes kruiken water in wijn staat dan voor het feit dat ieder van de levenstijdperken ten goede of ten kwade kan verkeren, al naargelang de Inspiratie.

De viervoudige indeling was tot de 13e eeuw de meest gangbare. Daarna kwamen steeds meer en gevarieerder Griekse en Romeinse geschriften beschikbaar. Deze luidden onder andere een hernieuwde bloei van de astrologie in, waardoor ook astrologisch geïnspireerde indelingen meer op de voorgrond traden. Hun oorsprong maakte hen voor de kerkelijke orthodoxie lichtelijk suspect. In de late middeleeuwen en vroege moderne tijd ontwikkelden de *zevenvoudige indelingen*, de *hebdomaden*, zich echter tot de populairste periodisering. Zeven was van oudsher al één van de belangrijkste getallen voor de getallenspeculatie. Het meest invloedrijk was Ptolemaeos met de indeling in zeven levensfasen uit zijn *Tetrabiblos* (Burrow 1986: 197-198). We vinden in dergelijke schema's een zeer letterlijke uitwerking van het idee van de samenhang van microkosmos en macrokosmos. Iedere fase staat in het teken van een hemellichaam en de aard en cyclus hiervan bepalen ook de aard en duur van het corresponderende levenstijdperk. Bij Ptolemaeos regeert het veranderlijke van de Maan tot 4 jaar, vervolgens de intelligentie van Mercurius tot 14, het verlan-

gen van Venus tot 22 jaar. De stabiliteit en het licht van de Zon beheersen het middelpunt en tegelijk hoogtepunt van het leven, de periode tot 41 jaar. Daarna staat Mars vijftien jaar lang voor kracht, ambitie en volharding, maar ook voor strijd en zorgen. Van 56 tot 68 jaar verdringt Jupiter het dagelijks gezwoeg en getob ten gunste van eer en waardigheid, overzicht en onafhankelijkheid. De rest van het leven staat in het teken van Saturnus, van vertraging, afkoeling en verval.

De tot dusverre beschreven fasenindelingen waren in de middeleeuwen de meest prominente. Er waren er echter meer en de variatie werd geleidelijk groter. Ook konden periodiseringen die in aantal overeenkwamen naar duur of karakterisering van de afzonderlijke fasen verschillen. Daarnaast wonnen aan het eind van de middeleeuwen 10-, 11- en 12- voudige indelingen aan populariteit.

Levensfasen en de orde in de kosmos

De eerste indruk van dit geheel is er één van willekeur. De middeleeuwers verschijnen als liefhebbers van numerieke analogieën, die voor elke denkbare periodisering aanknopingspunten uit hun kosmos konden plukken. Ook moderne gerontologen weten er vaak geen weg mee: "How on earth can our ancestors possibly have believed in such a load of rubbish?" (Achenbaum e.a. 1987: 103). Het Engelse tijdschrift *Ageing and Society* organiseerde een Review Symposium naar aanleiding van Burrow's boek over de *aetates hominum*-traditie. Het duizelde de recensenten kennelijk van alle analogieën. De relevantie hiervan voor het dagelijks leven ontging hen: "The fact that nothing whatever follows from this analogy for the sensible conduct of life course was apparently always concealed from medieval writers;" (ib. 104).

De genoemde recensies gingen echter voorbij aan de kern van het boek van Burrow, waarin met name op de kosmologische achtergronden van de levensloopschema's wordt ingegaan. Het centrale punt is dat alle verschillende periodiseringen geacht worden een enkele natuurlijke orde in het leven van de mens te representeren. Het gaat steeds om variaties op een thema, dat van de *cursus aetatis*. Dit begrip kan kortweg als 'levensloop' worden vertaald. Maar bij middeleeuwse auteurs gaat het dan wel om een zeer specifieke betekenis van deze term. Tegenwoordig is 'levensloop' een neutrale term ter aanduiding van de periode tussen geboorte en dood. Het begrip *cursus aetatis* impliceert echter dat het leven in deze periode een bepaald natuurlijk verloop kent. De meest kernachtige klassieke formulering voor deze gedachte is te vinden in Cicero's *Cato Maior De Senectute*: "*Cursus est certus aetatis et una via naturae eaque simplex, suaque cuique parti*

aetatis *tempestivitas* est data." ("Life's racecourse is fixed; Nature has only a single path and that path is run but once, and to each stage of existence has been allotted its own appropriate quality", Burrow 1986: 1, cursivering RH). De basis voor de vergelijkingen van de indelingen van de levensloop met andere natuurlijke indelingen is dan ook niet zo maar een speculatieve parallellie. Ieder schema berust primair op een idee van de natuurlijke orde der dingen. Iedere periodisering integreert de levensloop in deze wijdere orde van de natuurlijke wereld (ib. 1986: 1-2). Hierbij is het biologische aspect van de levensloop ook nog niet duidelijk onderscheiden van het levensbeschouwelijke, het sociale of het psychologische.

In zijn studie van de Angelsaksische literatuur laat Burrow zien dat de gedachte van de *tempestivitas* (*seasonableness*) een grote rol speelt bij de beoordeling van het gedrag van de personages. Het natuurlijke verloop is een norm, waaraan al of niet voldaan kan worden. Als regel wordt degene die 'het programma volgt' geprezen en wie afwijkt gehekeld. Zo kende men aan de ouderdom als specifieke deugden *maturitas*, *gravitas* en *sapientia* toe. Weliswaar zijn wijsheid en deugd nooit ongepast, maar alleen in de ouderdom zijn ze natuurlijk-kerwijs op hun plaats. Het ideaal is de *senectus spiritualis* (ouderdom van geest). Voor afwijkingen van het natuurlijke verloop kende de middeleeuwse literatuur doorgaans spottend bedoelde standaarduitdrukkingen als de *incommoda senectutis* (last van de ouderdom), de *senex amans* (liefhebbende oudere), de *elementarius senex* (de beginnende oudere) en de *puer centum annorum* (kind van honderd jaar). Bij de Genade Gods werd het voor stervelingen ook mogelijk geacht om in positieve zin van het natuurlijk verloop af te wijken. Met name de heiligenlevens boden aanleiding voor uitdrukkingen als *puer senex* (oud kind) en *canities sensus* (de grijsharigheid van zijn geest). Wie zich deze prerogatieven ten onrechte toedichtte kon worden terechtgewezen met populaire uitdrukkingen als "Jonge Heilige, Oude duivel" of "Vroeg rijp, vroeg rot".

De gedachte van de levensloop als een element van de natuurlijke orde der dingen begon aan het eind van de middeleeuwen aan kracht in te boeten (Lebenstreppe 1983: 7, 44). Op het gebied van de levensfasen kan deze ontwikkeling aan de hand van verschillende vernieuwingen worden gedocumenteerd. Er treedt een zekere secularisering en individualisering in de beschouwingen op. In tekst en illustraties begint men te verwijzen naar seculiere waarden als welvaart en het familieleven (Sears 1986: 119). Illustraties worden dikwijls verdeeld in een 'goede' en een 'slechte' levensloop, met bijbehorende moralistische teksten. Kosmologische verwijzingen worden in toenemen-

de mate achterwege gelaten (Lebenstreppe 1983: 55). Hierdoor verschijnt de levensloop steeds meer als een menselijke zaak en individuele taak.

Deze ontwikkeling blijkt ook uit de opkomst van nieuwe afbeeldingen en verwijzingen. Het thema van de levensloop als speurtocht naar wijsheid wordt bijvoorbeeld afgebeeld door de Boom der Wijsheid (*Arbor Sapientia*), waarin links de zeven levenstijdperken en rechts de zeven Vrije Kunsten (*Artes Liberales*) worden afgebeeld. Vanaf eind 15e eeuw vinden we ook dieren als symbolen voor de verschillende levenstijdperken (von der Gabelenz 1938; Lebenstreppe 1983: 60-71). In het algemeen gaan picturale voorstellingen domineren: het levenswiel, de levensboom en vanaf de 16e eeuw de levenstrap (figuur 2.1; bron: Sears 1986). Dergelijke afbeeldingen symboliseren nog wel de veranderlijkheid, vergankelijkheid en futiliteit van het menselijk leven ten opzichte van de eeuwige vrede van de contemplatie van God. Maar ten opzichte van de overige elementen van Zijn schepping is de menselijke levensloop veel meer naar voren getreden. Dit blijkt ook uit het feit dat de periodisering los raakte van de numerieke programma's: in preken en afbeeldingen ging men allerlei aantallen tijdperken door elkaar gebruiken. Wat eerst een gegeven natuurlijke orde was, werd nu inderdaad vooral een op willekeur berustende analogie.

Voor Duitsland is gedocumenteerd dat uitbeeldingen van de levensloop vanaf het eind van de middeleeuwen een veel volkser karakter krijgen (von der Gabelenz 1938). De menselijke figuren gaan vergezeld van steeds meer attributen uit de sfeer van het spel, de jacht, het gevecht, de handel en het ziekbed. De niet specifiek klassieke of christelijke tienvoudige indeling domineert. Als tekst fungeren spottende versjes, waarin met name de ouderen over de hekel worden gehaald. Een bekende sequentie in het Duits luidde bijvoorbeeld: "50 Jar wolgethan, 60 Jar abgan, 70 Jar dein Seel bewar, 80 Jar der Welt Narr, 90 Jar der Kinder Spot, 100 Jar nun gnad dir Got." (ib. 29). Er ontstaan aparte trappen voor mannen en vrouwen en ook afzonderlijke dierenreeksen. Het thema van de *aetates hominum* raakt dus geleidelijk gehumaniseerd, geseculariseerd en geïndividualiseerd. In zijn 'moderne' vorm, die van de levenstrappen, gaat het nog slechts om een decoratieve en moralistische echo van de kosmische ordening van de levensloop, de *cursus aetatis*, die in de middeleeuwen het kader vormde. Vanaf de 17e eeuw hebben de plaatjes van de levenstrappen, die in de 19e eeuw in miljoenen worden verspreid, vooral een functie in het kader van de verbreiding van een burgerlijke moraal (Leben-

98. London, British Museum, Steps of Life. By Jörg Breu the Younger.

streppe 1983: 22-24). De trappen beelden de verschillende stadia van een oppassend leven uit.

Kunnen wij nu nog meer dan individuele of vrijblijvende inspiratie putten uit deze middeleeuwse traditie? In het algemeen geldt dat hetgeen deze traditie voor communitaristen aantrekkelijk doet schijnen er tevens het karakter van een onherroepelijk Verloren Paradijs aan geeft: hoe meer aan communitaristische criteria wordt voldaan, hoe minder voor ons van aanknopingspunten sprake is. Dit betreft vooral de inbedding van de ouderdom, evenals van de overige levensfasen, in een gezamenlijk beleefde conceptie van het goede leven. In de middeleeuwen berustte die inbedding namelijk op een als vanzelfsprekend ervaren verband tussen de verschillende elementen van de kosmos. In flagrante tegenspraak met de moderne terminologie van zingeving en nieuwe rollen ging het niet om een individuele of collectieve ontdekkingstocht, maar om het al of niet succesvol beantwoorden aan een gegeven patroon. De inbedding van de *aetates* was geen mensenwerk, had geen sociaal karakter, maar verwees naar een orde die het menselijk leven transcendeerde. De theologen en filosofen beperkten zich tot de interpretatie van een gegeven orde. De zin van de ordening van de levensloop lag dan ook niet zozeer in een individueel leven, als wel in het (goddelijke) verband tussen alle dingen. Speciaal bij de ouderdom trad dit transcendente element naar voren in specifiek christelijke zin: "...although it is natural to age and die, the real reason for doing so is attributed to the Fall of Man. Because of such religious beliefs, the study of aging also became the study of the proper preparation for death and for eternity." (Cole, Winkler 1985: 338). De zin van de ouderdom ligt vooral in de voorbereiding op het Hierna-maals.

Men kan hier natuurlijk tegen inbrengen dat deze transcendenten elementen slechts de specifieke middeleeuwse context vormen en dat we het beeld van een levensfase waarin we de balans opmaken en tot inkeer komen wat ruimer mogen zien. Ook als we de specifieke kosmologische aspecten tussen haakjes zetten kan een dergelijke ordening van de levensloop ons toch wel als inspiratiebron dienen? Dan wordt echter met het badwater ook het kind weggegooid. Zonder de specifiek middeleeuwse christelijke context resteert voor de ouderdom in het kader van de *aetates hominum* slechts het verval uit de klassieke vitalistische schema's. De ouderdom werd, in één opsomming, gezien "as a time of illness and feebleness, of cold, of freedom from the passions which trouble younger men, a time of retreat from the world in preparation for eternity" (ib.: 339). Buiten het licht van de eeuwigheid rest slechts een aflopende zaak. In de volksere afbeeldingen van

de levensloop en de rijmpjes in de volkstaal wordt de ouderdom grimmig afgeschilderd. In het Frans heet het bijvoorbeeld: "60 ans - âge déclinante, 70 ans - âge de décadence, 80 ans: âge caduc, 90 ans: âge de décrépitude" (Lebenstreppe 1983: 23).

Een ander belangrijk bezwaar tegen de voorbeeldwaarde van de *aetates hominum*-traditie is het discrete karakter van de afzonderlijke fasen. Mensen werden kennelijk geacht als vanzelf van de ene fase in de andere fase te belanden. Er is wel successie, maar geen ontwikkeling, niets dat op een proces duidt. In de middeleeuwse context is dat allicht niet verwonderlijk, maar het maakt de *aetates* wel ongeschikt om als inspiratiebron te dienen voor het soort organische visie op de levensloop dat tegenwoordig bepleit wordt. De inbedding van de ouderdom in de levensloop wordt nu vooral gedacht langs lijnen van continuïteit en procesmatigheid. Abrupte scheidingen tussen levensfasen met geheel eigen karakteristieken kunnen hiervoor geen voorbeeldfunctie vervullen.

Een laatste argument tegen de voorbeeldigheid van de *aetates hominum*-traditie is dat deze ook in toenmalige verhoudingen al een rijkelijk gekunsteld karakter had. De historicus Minois meent dat het vooral om een intellectueel spel van een deel van de geletterde elite ging (Minois 1987: 225-227). Vooral de vele onderverdelingen van de tweede levenshelft duiden meer op systeemdwang dan op reflectie van een als reëel ervaren werkelijkheid. Van een sterk geloof in een zinvolle orde in de levensloop blijkt in elk geval weinig meer zo gauw in deze traditie de volkstaal te beluisteren valt.

Een herwaardering van de levensloop als de context waarin wij ons ouder worden als een zinvol proces kunnen beleven kan dus slechts in beperkte mate plaatsvinden op basis van dit middeleeuwse voorbeeld. In de volgende paragraaf worden meer eigentijdse en wetenschappelijke bronnen van het levensloopperspectief onderzocht.

2.3.2 Levenslooppsiologie

Ook in de twintigste eeuw vinden we theorieën die een ordening in de levensloop postuleren en verklaren. In het kader van de academische specialisering vindt deze theorievorming vooral in de psychologie plaats. In sociologie en culturele antropologie wordt wel onderzoek gedaan naar de wijze waarop de levensloop in verschillende samenlevingen maatschappelijk is gestructureerd als een geheel van rollen en functies. Slechts incidenteel vindt de theorievorming echter plaats vanuit een specifiek levensloopperspectief (Berger, Luckmann 1966;

Berger, Berger 1972; Neugarten, Hagestad 1976; Kohli 1978). Ook in de psychologie heeft dit perspectief langdurig als een academisch randverschijnsel gegolden. Beschouwingen over levensfasen en levensloop vinden we tot in de jaren zestig voornamelijk bij levensbeschouwelijk geïnspireerde artsen en pedagogen (Rümke 1951; Gardini 1954; Lievegoed 1979). Gezien de vaak hoge oplagen voorzagen deze geschriften in een grote behoefte. Zij maakten echter amper of geen deel uit van een gevestigde academische traditie.

Sinds de jaren zeventig lijkt wel een dergelijke traditie vaste vorm te krijgen. Elementen uit de ontwikkelingspsychologie (Bühler, Havighurst, Thomae), stress-psychologie (Lazarus), persoonlijkheidstheorie (Erikson) en psychogerontologie (Birren, Munnichs) komen samen op een terrein dat in de Verenigde Staten wordt aangeduid als *Life-Span Developmental Psychology* (Baltes e.a. 1980; Honzik 1984; Sugarman 1985). In Nederland wordt gesproken van levenslooppсихologie (Schroots 1985). Het bijzondere van deze richting in de academische psychologie is dat men de noties van groei en ontwikkeling uit het ghetto van de jeugdijaren wil halen en op de gehele levensloop toepassen. Het domein is dan niet zozeer de persoonlijkheidsstructuur of specifieke competenties (cognitief, instrumenteel, creatief), maar de wijze waarop de persoon in wisselwerking met haar omgeving uitdagingen van allerlei aard te lijf weet te gaan: ontwikkeling bestaat uit de verwerving van succesvolle aanpassingsstijlen.

Charlotte Bühler geldt als de pionier van het levensloopperspectief in de moderne psychologie. In de jaren twintig en dertig deed zij in Wenen onderzoek naar de levensloop aan de hand van levensgeschiedenissen van ouderen en (auto-)biografieën van beroemde personen. In 1933 publiceerde zij *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*. Na haar vertrek naar de Verenigde Staten en de oplevende belangstelling voor een levensloopperspectief werd deze studie vanaf eind jaren vijftig verschillende malen bewerkt en vertaald (Bühler 1959; Bühler, Massarik 1968). Haar werk is duidelijk psychologisch van aard en de kosmologische elementen van de traditie van de klassieke 'aetates hominum' en van de levenstrappen zijn verloren gegaan. Toch sluiten drie aspecten van haar werk nog bij deze traditie aan. Ten eerste onderscheidt zij nog 5 afzonderlijke levensfasen, met een chronologische begrenzing en een eigen karakteristiek. Ten tweede suggereert zij dat achter de opeenvolging van deze fasen een substantiële ordening schuil gaat. Zij karakteriseert de fasen volgens een schema van groei, handhaving en verval, dat zij aan de biologie zegt te ontleen. Volgens Bühler wordt de levensloop beheerst door 4 elementaire biologische grondtendenties, respectievelijk behoeftebe-

vrediging, de aanpassing aan uiterlijke omstandigheden door zelfbegrenzing en -bepaling, creatieve expansie en de vestiging en handhaving van een innerlijke orde (Bühler 1959: 71; Havighurst 1973: 7; Andriessen 1984: 4).

In deze grondtendenties ligt het derde 'klassieke' element in Bühler's theorie al besloten, namelijk het normatieve karakter van de ordening. De processen in de levensloop worden niet alleen in evaluatief neutrale termen beschreven. We dienen in onze levensloop ook een moreel 'programma' te verwezenlijken. Dit element komt later explicieter naar voren als Bühler een mentaal proces van 'op vervulling gerichte zelfbepaling' gaat onderscheiden (Bühler 1959: 81). Het leven verloopt niet als de ontvouwing van een bepaald patroon, maar als een streven om bepaalde doeleinden te realiseren op basis van biologische, mentale en culturele factoren. Na haar bekering tot de humanistische psychologie wordt het streven naar *self-fulfillment* tot vijfde grondtendens van de levensloop gepromoveerd en verdwijnen de eerder veronderstelde biologische achtergronden van deze tendenties uit het zicht (Bühler 1962). Terwijl Bühler zich in 1933 nog verplicht voelde aan biologische patronen te refereren, treedt de levensloop in haar latere werk als zuiver psychologisch probleem naar voren.

In de jaren dertig en veertig was in New York en Chicago een groep onderzoekers, waaronder Erikson en Havighurst, gezamenlijk actief op het gebied van de persoonlijkheidsontwikkeling bij kinderen. In deze groep 'there emerged repeatedly the need to combine the drive toward growth of the individual with the demands, constraints and opportunities provided by the social environment - the family, school, peer group and community.' (Havighurst 1973: 9-10). Een combinatie van organisch groeischema en omgevingsinvloeden werd conceptueel geïntegreerd in het begrip ontwikkelingstaak (Havighurst 1948, 1953, 1972). Het groeischema kan slechts gerealiseerd worden door aan de opdrachten te voldoen die in een bepaalde cultuur aan een bepaald levenstijdperk gesteld worden. Havighurst onderscheidde hierbij zes levensfasen.

Bij de moderne levenslooptheoretici neemt Erik Erikson een bijzondere plaats in. Zijn boeken bereiken uitzonderlijk hoge oplagen. Dit duidt er op dat zijn perspectief en de door hem gehanteerde begrippen een brede weerklank hebben gevonden. In de academische psychologie heeft hij in eerste aanleg niet veel school gemaakt, maar bij de recente opleving van de levensloop-oriëntatie in de psychologie wordt veelvuldig naar hem verwezen. Zoals bekend bestaat de kern van Erikson's werk uit de ontwikkeling en illustratie van een op psycho-analytische inzichten gegrondvest model voor de vorming van een gezonde

persoonlijkheid. Erikson stelt de groei van deze persoonlijkheid te willen vatten in termen van een epigenetisch principe. "In enigszins generaliseerde vorm stelt dit principe dat alles wat groeit een basis-schema heeft, en dat alle delen voortkomen uit dit basisschema, ieder op zijn eigen tijd, totdat alle delen samen een goed functionerend geheel kunnen gaan vormen." (Erikson 1971: 95). Model hiervoor staat de ontwikkeling van de foetus in de baarmoeder. Met de geboorte verandert wel het milieu, maar niet het ontwikkelingsprincipe. Het gezonde kind gehoorzaamt aan innerlijke ontwikkelingswetten, die na de geboorte het contact met zijn sociale omgeving sturen. De wisselwerking van (zich ontvouwende) structuur en omgeving neemt per persoon en per cultuur andere vormen aan, maar voltrekt zich in het gezonde geval binnen het juiste tempo en de juiste volgorde (ib. 96). De 8 stadia van de gezonde persoonlijkheidsontwikkeling worden vervolgens beschreven in termen van respectievelijk vertrouwen, autonomie, initiatief, constructiviteit, identiteit, intimiteit, generativiteit en integriteit. Individuen bereiken die stadia niet als vanzelf. Ieder stadium moet beschouwd worden als een specifieke 'crisis', die ook tot mislukking kan leiden. Alleen het achtereenvolgens succesvol doorstaan van deze crises maakt het mogelijk alle stadia van de gezonde levenscyclus te doorlopen.

In bijzonder missionaire termen presenteert Erikson dus een organistische levenslooptheorie met een sterk normatief karakter: "Ik zal de menselijke groei voorstellen vanuit het gezichtspunt van de innerlijke en uiterlijke conflicten die de vitale persoonlijkheid doormaakt, en waaruit zij na iedere crisis te voorschijn komt met een beter oordeelsvermogen, en met een groter vermogen om 'het goed te doen' volgens zijn eigen normen en volgens die van de mensen die voor hem van belang zijn." (ib. 94). Dit 'goed doen' en de daaraan ontleende identiteit variëren per persoon en per cultuur, maar de structuur van de levens-cyclus blijft gelijk.

Bij Erikson vinden we op het eerste gezicht dezelfde elementen van de 'klassieke' levensloopbeschouwingen terug als bij Bühler: chronologisch afgebakende levensfasen met eigen karakteristieken, een verband tussen psychologische en biologische ontwikkeling en zekere normatieve pretenties met betrekking tot de ordening van de levensloop. Op elk van die drie elementen valt echter nogal wat af te dingen, zowel bij Erikson als bij Bühler en Havighurst. Ten eerste blijven de chronologische indeling en de karakteristieken enigszins willekeurig aandoen. Niet alleen gebruiken deze drie pioniers van de levenslooppyschologie onderling verschillende indelingen, ook de navolgers van Erikson passen diens schema aan op het vlak van indeling

en ontwikkelingsprincipe (Novak 1986: 193-194). Deze variatie heeft op zichzelf geen groter probleem te zijn dan in de middeleeuwen, ware het niet dat in dit geval een duidelijk ordeningsprincipe ontbreekt dat de individuele levensloop koppelt aan een wijdere orde van het leven en van de samenleving. We hebben gezien dat Bühler haar toch reeds wat schimmige verwijzingen naar de biologie later grotendeels heeft laten vallen. Bij Havighurst heeft de inbedding van de psychologische levensloop in een ruimere orde überhaupt vrijwel geen rol gespeeld. In het geval van Erikson moeten we vaststellen dat het epigenetisch principe op het vlak van de persoonlijkheidsontwikkeling niet meer dan een metafoor is. In het geval van een embryo kunnen we beschrijven in welke zin bepaalde mogelijkheden na de conceptie reeds beschikbaar zijn en verklaren waarom deze mogelijkheden volgens een specifiek patroon worden gerealiseerd. Erikson beschikt echter niet over een theorie om te verklaren waarom juist de specifieke elementen van zijn basisschema bij de geboorte in beginsel voorhanden zijn. Zijn uiteenzettingen over de verdere ontplooiing van dit basisschema zijn ook uitsluitend psychologisch van aard. Er wordt verder niet verwezen naar een biologische of anderszins organische ordening van de verschillende fasen. De orde in de levensloop is volgens Erikson's model een uitsluitend (sociaal-)psychologische orde.

Ook normatief bieden de pioniers van de levenslooppсихologie ons niet veel houvast. In alle drie gevallen zijn de normatieve aspecten van hun levenslooptheorie sterk geïndividualiseerd. Bij Bühler gaat het om de onbepaalde notie van *self-fulfillment*: wat dit precies inhoudt is nu juist aan het individu om nader te bepalen. Bij Havighurst is het aantal ontwikkelingstaken nogal onduidelijk, evenals de mate waarin ieder van ons met dezelfde taken te maken krijgt. Bij Erikson zou de volle ontplooiing van de persoonlijkheid plaats moeten vinden in het laatste stadium van de levensloop. De te realiseren waarde is hier 'integriteit'. Erikson geeft geen compacte definitie, maar duidt aan dat het hierbij gaat om het vermogen om de eigen levensloop als een geheel te beschouwen en te aanvaarden. Het begrip integriteit verwijst naar een onvervreemdbare individualiteit als verworvenheid: "Hoewel de integere mens zich bewust is van het betrekkelijke van al de verschillende levensstijlen die het menselijk handelen betekenis hebben gegeven, is hij bereid de waardigheid van zijn eigen levensstijl te verdedigen tegen alle lichamelijke en economische bedreigingen. Want hij weet dat één individueel leven het toevallige samenvallen is van niet meer dan één levenscyclus met slechts één stukje van de geschiedenis, en dat voor hem de gehele menselijke integriteit staat en valt met de ene stijl van integriteit waaraan hij zelf deel heeft." (Erik-

son 1971: 148). De levenscyclus blijkt uiteindelijk, in zijn finale fase, sterk geïndividualiseerd te zijn. Hierdoor wordt ook het beeld van een 'gezonde' persoonlijkheid nogal versplinterd. In de theorieën van Bühler, Havighurst en Erikson is de orde van de levensloop dus een strikt individuele psychologische orde.

Coping

Behalve door de genoemde ontwikkelingstheorieën wordt de huidige levensloopspsychologie ook gevoed door theorieën over de manier waarop mensen omgaan met potentiële belastingen en bedreigingen, oftewel theorieën over *coping*. Dit 'coping' wordt uitgelokt door toestanden, situaties en voorvallen in het dagelijks leven, die geclassificeerd worden als (*stressful*) *life events* oftewel levensgebeurtenissen. Dit kunnen gebeurtenissen van allerlei aard zijn. Het gaat er in dit verband om dat zij worden opgevat als veranderingen, die het welbevinden van het individu kunnen bedreigen. Dit begrip ondergaat een steeds verdergaande fragmentarisering.

In hun huidige vorm stammen de begrippen 'coping' en levensgebeurtenissen uit het stress-onderzoek. In deze onderzoekstraditie was men oorspronkelijk op zoek naar specifieke 'stressoren', stimuli die bepaalde vormen van onbehagen zouden veroorzaken. Het psychologisch onderzoek op dit terrein verschoof echter geleidelijk naar minder specifieke factoren. Het idee van een directe causale relatie tussen stimulus en respons werd opgegeven. Het maakte plaats voor een beeld van individuen die voortdurend een veelheid van tegelijkertijd opererende omgevingsinvloeden te lijf gaan met een serie variërende verdedigingsmechanismen. Hierbij is de perceptie van de situatie door het individu doorslaggevend voor de selectie van relevante invloeden en reacties. In de plaats van een causale relatie is een transactie getreden, gedefinieerd als "a person-environment relationship in an adaptational encounter" (Bond, Rosen 1986: 38). Persoon en omgeving worden wederzijds gedefinieerd en beïnvloed in een keten van dergelijke transacties.

Het begrip levensgebeurtenis is geïntroduceerd als baken in dit onoverzichtelijke geheel van factoren en transacties. De hypothese was dat gebeurtenissen als het overlijden van een naaste een groot stressgevaar opleveren. Aan de hand van reacties op dergelijke gebeurtenissen zou men dan goed kunnen onderzoeken in hoeverre coping-stijlen onderscheiden kunnen worden en welk effect deze eventueel sorteren. Het onderzoek concentreerde zich op een beperkt aantal *important*

(stressful) life events (Dohrenwendt, Dohrenwendt 1974; Munnichs 1980).

Inmiddels is men echter tot de overtuiging gekomen dat stress slechts indirect samenhangt met dergelijke 'grote' gebeurtenissen of ontwikkelingen. Het gaat bij stress veeleer om een cumulatie van allerlei kleine oneffenheden op het dagelijkse levenspad, de zogenaamde 'daily hassles' (Lazarus, Folkman 1984). De levensgebeurtenissen worden dan ook niet meer gezien als bakens die boven de stroom uitsteken, maar als golven die er deel van uitmaken. De ontwikkelingen in het stress-onderzoek hebben er toe bijgedragen dat de kwalificatie 'important' van de 'life events' werd losgekoppeld. Op voorhand is slecht voorspelbaar welke gebeurtenissen voor een bepaald individu grote consequenties hebben. Dit hangt af van de context waarin zij optreden en van de perceptie van het individu.

Hiermee zijn de 'life events' echter als het ware op drift geraakt. Zij moeten het stellen zonder een duidelijk fundament, een ordenend principe van culturele of zelfs maar theoretische aard. Van een huwelijk kan tegenwoordig bijvoorbeeld niet zonder meer gezegd worden dat het een gebeurtenis van eminent sociaal belang of een potentiële stressor is. Recentere classificaties van levensgebeurtenissen berusten dan ook niet op een algemeen aanvaard beeld van hetgeen belangrijk is in het leven, maar op correlaties. In bijgaande tabel (2.2) is één van de meest geciteerde classificaties weergegeven (Brim, Ryff 1980: 375). Accidentie en prevalentie zijn de ordeningsprincipes van deze indeling. Als zodanig weerspiegelen zij volgens de auteurs basisvragen over de levensloop: "Any person confronting the future and the great range of events that might take place wants to know: Will it happen to me? If so, when will it happen? If it happens, will there be others like me, or will I be the only one?" (ib. 373).

Zonder substantieel ordeningsprincipe is het einde aan de levensgebeurtenissen zoek en dreigt het concept triviaal te worden. Onderzoekers spreken serieus over tienduizenden levensgebeurtenissen (Hultsch, Plemons 1979: 2). Een van de meest populaire classificaties telt 355 levensgebeurtenissen: 57 biologische, 114 psychologische, 14 fysieke en 170 sociale (Reese, Smyer 1983: 16-25). Hierbij horen items als naar de tandarts gaan, een spreekbeurt houden of een spelletje verliezen. Waarom zou het aantal levensgebeurtenissen volgens dit stamien tot 355 beperkt blijven?

Tabel 2.2
Een psychologische typologie van levensgebeurtenissen

Experienced by many		Experienced by few	
High probability of occurrence	Low probability of occurrence	High probability of occurrence	Low probability of occurrence
1	3	5	7
Marriage	Military service draft	Heirs coming into a large estate	Spinal bifida
Starting to work	Polio epidemic	Accession to empty throne at 18	First class of women at Yale
Retirement			Pro football injury
Entering School			Child's failure at school
Woman giving birth to first child			Teenage unpopularity
Bar Mitzvah			
First Walking			
Heart attack			
Birth of sibling			
2	4	6	8
Death of a father	War	Son succeeding father in family business	Loss of limb in auto accident
Death of a husband	Great Depression		Death of daughter
Male testosterone decline	Plague		Being raped
"Topping out" in work career	Earthquake		Winning a lottery
Children's marriages	Migration from South		Embezzlement
Accidental pregnancy			First black woman lawyer in South
			Blacklisted in Hollywood in 1940's
			Work Disability
			Being Fired
			Cured of alcoholism
			Changing occupations
			Grown children returning home to live

Bron: Brim, Ryff 1980: 375.

Een andere invloedrijke ordening stelt de vraag centraal in hoeverre levensgebeurtenissen normatief zijn. Hierbij heeft het begrip normatief niet de in de filosofie gangbare evaluatieve lading. In de psychologie is het normatieve niet hetgeen behoort te geschieden, geen voorschrift, maar hetgeen in de regel geschiedt, een regelmatigheid. Op deze basis hebben Baltes en anderen drie fundamentele invloeden op de levensloop onderscheiden, die ook wel als categorieën van levensgebeurtenissen worden aangeduid (Baltes e.a. 1980: 74-76). Een eerste groep invloeden is naar leeftijd normatief. Het optreden van deze invloeden vertoont een sterke samenhang met chronologische leeftijd, zoals biologische groei en veel elementen uit de familiecycle en het school- en beroepsleven: "Age-graded events are normative if they tend to occur in highly similar ways (timing, duration) for all individuals in a given culture or subculture." (ib.). De tweede groep is normatief naar historische en sociale context. Het gaat hier om grootschalige maatschappelijke ontwikkelingen als modernisering of 'incidenten' als oorlogen, epidemieën en economische depressies: "They are normative if they occur to most members of a given cohort (generation) in similar ways, although the events may differ for different age-cohorts living at the same time." (ib. 75). De niet-normatieve invloeden tenslotte behelzen de meer particuliere incidenten uit de levensloop, zoals ziekten en ongevallen: "The attribute of being 'non-normative' refers to the lack of interindividual homogeneity in occurrence and patterning" (ib. 76). De genoemde drie soorten invloeden worden gepresenteerd als een volledig overzicht van de determinanten van ontwikkeling in de levensloop: "The joint impact of influences of the three types, mediated through the developing individual, accounts for the nature of life-span development, for its regularity and also for its differential properties in terms of interindividual differences, multidirectionality and multidimensionality." (ib. 76). Met andere woorden: Het gaat hier niet om het soort normativiteit dat naar communitaristische criteria aan individuen de weg wijst naar een goed leven of een goede ouderdom.

De combinatie van de in de vorige paragraaf behandelde levenslooptheorieën en het 'coping'-model is sterk bevorderd door de ontwikkelingen in de psychogerontologie (zie ook: hoofdstuk 3). Van oudsher zetten psychogerontologen zich reeds af tegen het model van de levensboog, waarbij de jeugd als opgaande lijn, de volwassenheid als een plateau en de ouderdom als een neergaande lijn wordt gedacht. De klassieke levensfasentraditie was onder andere vanwege de associatie met dit model in discrediet geraakt. Het 'coping'-model biedt daarentegen de gelegenheid om de verwerking van levensgebeurtenissen in de ouderdom als gelijkwaardig te behandelen aan die in vroegere levensfa-

sen. Succesvol verouderen is vanuit dit perspectief zeker zo'n prestatie als een succesvolle carrière. Voor beide zijn eventueel verschillende 'coping'-strategieën vereist, maar het proces is gelijksoortig en het succes is gelijkwaardig.

In deze geest is door de levensloopspsychologen op de vroegere ontwikkelingstheoretici voortgeborduurd. Het uitgangspunt is dat ook in volwassenheid en ouderdom ontwikkeling plaatsvindt. De in de ontwikkelingspsychologie gangbare nadruk op groei en rijping ver-raadt slechts een conventioneel vooroordeel. Daarentegen hanteert de *life-span developmental psychology* de volgende uitgangspunten (Baltes, e.a. 1980; Sugarman 1986: 2-3):

1. Het gehele leven biedt mogelijkheden voor ontwikkeling.
 2. Een ontwikkelingsperspectief over de gehele levensloop vooronderstelt dat aandacht wordt besteed aan de veranderingen in de levensomstandigheden in de ruimste zin over een dergelijke periode (cohorten, generaties).
 3. Er is niet een blauwdruk voor ontwikkeling, zoals in veel stadiatheorieën wordt verondersteld. Er is variatie in begin, duur, einde en richting van ontwikkeling en er is variatie tussen individuen. Ontwikkeling is in alle opzichten variabel.
 4. De levensloopspsychologie biedt een geïntegreerd perspectief op ontwikkeling, qua levensfasen, theoretische perspectieven, contexten, ontwikkelingstaken en disciplines.
 5. Persoon en omgeving beïnvloeden elkaar wederzijds. Er is sprake van een veranderend organisme in een veranderende omgeving.
- Al met al is het begrip ontwikkeling aan een zodanige inflatie onderhevig dat we kunnen twijfelen aan de precisie en bruikbaarheid van het concept in zijn nieuwe vorm. Hoe kan het begrip in zijn uitgebreide betekenis nog een ordenende functie vervullen? Als vaste biologische en psychosociale patronen verworpen worden, wat voor onderscheidende waarde heeft het begrip dan nog? De sociaal-psycholoog Kenneth Gergen heeft radicaal de consequenties getrokken uit de uitgangspunten en het onderzoeksmateriaal die aan deze nieuwe richting ten grondslag liggen. De gebleken flexibiliteit van ontwikkelingspatronen voert hem tot de formulering van een *aleatorisch* ontwikkelingsmodel (Gergen 1980; Sugarman 1986: 38-46). Ontwikkelingspatronen zijn het vluchtige, kwetsbare resultaat van een particuliere samenloop van omstandigheden, een toevallige configuratie van persoons- en omgevingsfactoren. Mensen kunnen individueel en collectief wel voor orde in hun leven zorgen, maar het patroon hiervan is open en de variatie is vrijwel oneindig. Bij Gergen hangt dit ontwikkelingsmodel samen met een opvatting van het individu als een actieve actor, die in

een proces van autonome zelfbepaling ook aan de medeconstructie van zijn omgeving werkt.

Niet alle moderne levensloopspsychologen zouden een dergelijke activistische persoonsopvatting onderschrijven. Zeker degenen die zich uitdrukkelijk op het *coping-paradigma* beroepen zullen dit activisme als slechts een variant op het adaptatiestreven beschouwen. Voor de vraag naar de orde in de levensloop zijn dergelijke onderscheidingen echter betrekkelijk irrelevant. In dit opzicht kunnen we immers spreken van een gedeeld uitgangspunt: het is aan het individu om deze orde tot stand te brengen in een onvoorspelbare reeks confrontaties met wisselende omgevingsfactoren. De levensloop verschijnt als een serie transacties van individu en omgeving, geleid door een adaptatiestreven. Over de hoedanigheden van individu en omgeving staat hierbij principieel niets vast: beide worden dynamisch opgevat en beïnvloeden elkaar wederzijds. Geslaagde adaptatie wordt omschreven in termen van stabiliteit, welbevinden, geluk of succesvolle veroudering. Wat dit is moet ieder echter zelf uitzoeken.

2.4 Conclusie: geen perspectief

Centraal stond in dit hoofdstuk de vraag in hoeverre we aanknopingspunten kunnen vinden voor communitaristische noties van een goede ouderdom of een geïntegreerde levensloop. In 2.1 werden hiertoe de modellen onderzocht waarmee tot nu toe in de culturele gerontologie de status en positie van ouderen in verschillende culturen werd vergeleken. Hierbij bleek dat de bepaling van zowel de identiteit als de rol van ouderen dermate afhankelijk is van de cultuur in zijn totaliteit, dat een directe vergelijking met onze cultuur niet zinvol is. De gangbare vergelijkingen berusten op een kunstmatige isolatie van variabelen en functies. Zeker vanuit een communitaristisch perspectief mogen we echter geen genoegen nemen met het genivelleerde beeld van de status en de rol van ouderen dat zo ontstaat. In het algemeen geldt dat hoe meer men de betekenis van de ouderdom in andere culturen tot zijn recht wil laten komen, hoe specifiek men bij de interpretatie van die culturen te werk moet gaan en hoe minder de kans wordt dat in algemene zin van een voorbeeld voor onze cultuur sprake kan zijn.

In 2.2 werd onderzocht in hoeverre in onze eigen westerse cultuur perioden en tradities kunnen worden aangewezen waarin ouderen meetelden. De conclusie was dat vóór de 19e eeuw in het dagelijks leven ouderen over het algemeen amper of niet als zodanig onderschei-

den werden. Wel vinden we uitingen over een karikaturale entiteit, *De Ouderdom*, die in twee polen uiteenvalt: Nestor en Geras. Werd iemand uitdrukkelijk oud geacht, dan bestempelde dit haar direct al tot een buitenstaander. Toen in de loop van de 19e eeuw mensen over een breed terrein geclassificeerd gingen worden in termen van kosten en baten, werd het buitenstaanderschap van ouderen geleidelijk gegeneraliseerd en gespecificeerd. In het begrip ouderdom werden de noties van niet-meer-productief-zijn en een-bepaalde-leeftijd-bereikt-hebben geïntegreerd. Een sociaal en cultureel hecht verankerde betekenis kreeg de ouderdom in de westerse samenleving dus pas in de moderne industriële samenleving. Deze identiteit van ouderen in termen van chronologie en nuttelosheid vormde echter juist de aanleiding voor de zoektocht naar een *goede ouderdom*.

In 2.3 werd tenslotte onderzocht welke spirituele en conceptuele voedingsbodem er in de westerse traditie is voor een integratie van de ouderdom in een notie van een zinvolle levensloop. Voor de *aetates hominum*-traditie bleek eigenlijk in grote lijnen hetzelfde te gelden als voor andere culturen: hoe meer betekenis, hoe minder geschikt als directe inspiratiebron. De zinvolle verbanden voerden dermate ver in de kosmos, de wereldgeschiedenis en het Hiernamaals dat deze niet zo snel op onze seculiere tijd geprojecteerd kunnen worden. Toen deze traditie vanaf het eind van de middeleeuwen zowel picturaal als tekstueel een volker karakter kreeg, werd enerzijds de ouderdom als een beklagenswaardige levensfase uitgebeeld, anderzijds de kosmologische ordening ingeruild voor een burgerlijk moralistisch schema.

In de psychologische levenslooptheorieën van de 20e eeuw heb ik een successieve teloorgang vastgesteld van de substantiële orde die geacht werd aan de ontwikkelingen in de levensloop ten grondslag te liggen. Men startte met organistisch geïnspireerde normatieve theorieën over de levensloop als geheel. Deze theorieën bleken reeds een zuiver psychologische orde uit te drukken, in plaats van een meer omvattende orde. Daarnaast ging na de introductie van het *coping-model* ook de normatieve oriëntatie en het zicht op de levensloop als een geheel verloren. Hoe meer de onderzoekers zich richtten op de daadwerkelijke levenservaringen van hun respondenten, hoe contingent en individueler het resulterende beeld van de levensloop.

De conclusie die hieruit getrokken kan worden is dat in de doorgaans aangegeven richting (verleden, andere culturen, levenslooptegedachte) geen aanwijsbare sociale, spirituele of conceptuele tradities bestaan waaruit wij in onze omstandigheden communaristisch getinte inspiratie kunnen putten voor een zinvolle, sociaal en cultureel verankerde conceptie van een goede ouderdom. Individueel kunnen wij ons

allicht laten inspireren door specifieke toestanden of personen. Op het nivo van cultuur en samenleving is het ook niet zinvol om hetzij inspirerende voorbeelden uit hun context te lichten en over te planten, hetzij een andere periode of cultuur als geheel 'adopteren'. Er zijn geen aanknopingspunten die een communitaristische inspiratie voeden voor een 'goede ouderdom' in onze samenleving. Voor liberalen is dat een minder groot probleem, omdat het verleden in het algemeen voor liberalen niet snel als lichtend voorbeeld geldt. In het eerste hoofdstuk is echter al geconstateerd dat ook liberalen zich niet geheel kunnen distantiëren van kwesties aangaande de identiteit van ouderen en de zin van de ouderdom. Ook voor hen geldt dat zij in dit opzicht met de in 2.2 uiteengezette, weinig aantrekkelijke historische erfenis worden geconfronteerd. Liberalen hebben hierop doorgaans gereageerd door de overgeleverde beelden van ouderen en ouderdom als stereotypen te ontmaskeren. In plaats daarvan benadrukken zij de diversiteit van al diegenen die toevallig een bepaalde leeftijd zijn gepasseerd. We hebben gezien dat de kalenderleeftijd als primair kenmerk van ouderen van betrekkelijk recente datum is. Toch verdedigen liberalen dit uitgangspunt tegenwoordig als een vrijwel vanzelfsprekende zaak. Hieraan hebben sociale gerontologen in hoge mate bijgedragen, door middel van onderzoek naar de correlaties met die kalenderleeftijd. In het volgende hoofdstuk wordt onderzocht in hoeverre liberalen, in casu sociale gerontologen, erin zijn geslaagd een overtuigender en aantrekkelijker beeld te schetsen van ouderen en ouderdom dan het communitarisme enerzijds en het *Deficit-model* anderzijds.

Hoofdstuk 3:

Liberalisme en sociale gerontologie

Inleiding

In het eerste hoofdstuk zijn liberalen voorlopig omschreven als degenen die, ook ten aanzien van ouderen, uitgaan van individuele autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme. Ten aanzien van de identiteit van ouderen houdt dit in dat die moeten worden beschouwd als autonome individuen, die zich in beginsel slechts door hun leeftijd van andere individuen onderscheiden. We kunnen ons echter, mede met het oog op de communitaristische uitdaging, afvragen of liberalen niet moeten streven naar een meer normatieve, inhoudelijke invulling van de liberale uitgangspunten ten aanzien van ouderen. Daarom is in 1.5 als nadere probleemstelling geformuleerd hoe kwesties van identiteit en zingeving beter kunnen worden geïntegreerd in een liberale positie op het vlak van ouderen en ouderdom.

Als liberalen komen in dit hoofdstuk voornamelijk sociale gerontologen aan de orde. De keuze voor sociale gerontologen berust op drie gronden. Ten eerste zijn de opvattingen van sociale gerontologen relatief goed en gemakkelijk beschikbaar. Ten tweede vertonen hun opvattingen relatief veel systematiek. Hun bedrijf noopt immers niet alleen tot publiceren, maar ook tot een zo expliciet en beargumenteerd als mogelijke formulering van hun standpunten. Ten derde hebben sociale gerontologen, zoals zal blijken, een actieve rol gespeeld bij de pogingen om het beeld van ouderen als autonome en gelijkwaardige individuen ingang te doen vinden in de samenleving als geheel. Een van de middelen daartoe is de bestrijding van vermeende vooroordelen ten aanzien van ouderen (zie 3.2) In het algemeen is het aannemelijk dat sociale gerontologen de publieke opinie en het vocabulaire ten aanzien van ouderen beïnvloeden. De presentatie van onderzoeksresultaten vormt vaak de aanleiding voor publiciteit in de massamedia. In die publiciteit worden wetenschappers veelal als woordvoerders aangehaald. In elk geval zijn sociale gerontologen er uitstekend in geslaagd om het vocabulaire, in de ruime zin van het woord, voor het regerings-

beleid te leveren. In de diverse 'bejaardennota's' wordt veelvuldig naar sociaal-gerontologisch onderzoek verwezen. Dit gebeurt niet alleen als het om 'data' gaat, maar ook ten aanzien van de keuze van perspectieven, de afbakening van thema's en de invulling van begrippen. De laatste 'bejaardennota' gaat vergezeld van een flinke reeks wetenschappelijke voor- en deelstudies (Nota Ouderen in Tel 1990). We mogen ervan uitgaan dat de liberale boodschap van de sociale gerontologie consequenties heeft voor de manier waarop 'het ouderen-vraagstuk' in de ruimere publieke sfeer aan de orde wordt gesteld. In elk geval vormen sociale gerontologen een belangrijke en herkenbare groep binnen het geheel van liberale pleitbezorgers voor ouderen.

Een bijkomend voordeel is dat binnen de sociale gerontologie verschillende liberale posities zijn vertegenwoordigd. Enerzijds wordt door gerontologen de boodschap verkondigd dat ouderen zich in beginsel slechts door hun leeftijd van anderen onderscheiden. Anderzijds zijn voortdurend pogingen ondernomen om te beschrijven wat in het algemeen aan het functioneren van ouder wordende mensen verandert en hoe een geslaagde ouderdom het best bereikt zou kunnen worden. Dergelijke pogingen vinden onder andere plaats in termen van theorieën over *successful aging*. In dit hoofdstuk wordt de interactie van beide posities beschreven, met bijzondere aandacht voor de rol van het empirisch onderzoek in de ontwikkeling van deze posities. Juist het verloop van de ontwikkelingen in de sociale gerontologie op dit gebied geeft een goed inzicht in de achtergronden van het standpunt dat ouderen individuen van zekere leeftijd zijn. Dit standpunt mag nu algemeen verbreid zijn, maar in eerdere stadia leefden nog aanzienlijk normatiever denkbelden.

Het thema van de identiteit van ouderen wordt expliciet behandeld in het kader van de bestrijding van vooroordelen. De sociale gerontologie is actief op zoek gegaan naar die vooroordelen. Hierbij lieten de gerontologen ook de eigen vooroordelen doorklinken. In 3.1 wordt beschreven hoe sociale gerontologen de perceptie van ouderen en ouderdom empirisch hebben onderzocht. De gerontologen waren zo overtuigd van het overheersen van negatieve attitudes, dat zij de genuanceerde en neutrale onderzoeksresultaten interpreteerden als bewijs voor hun gelijk. In 3.2 wordt aan de hand van het boek *In Search of the New Old* van Richard Calhoun de activistische context gereconstrueerd waaruit de bestrijding van vooroordelen voortkwam. In het kader van het debat over *successful aging* in de jaren vijftig en zestig werd dit activisme expliciet uitgewerkt tot de 'activiteitstheorie van veroudering', die stelde dat het welbevinden in de ouderdom het meest is gediend met behoud van een hoog activiteitsniveau. Die ac-

tiviteitstheorie kan worden opgevat als een specifieke poging om liberale noties van autonomie en gelijkwaardigheid te propageren ten aanzien van ouderen. Daartegenover stond de *disengagement*-theorie, die stelde dat de geleidelijke terugtrekking uit het openbare leven met het ouder worden niet alleen een sociaal opgelegde zaak is, maar ook tegemoetkomt aan de natuurlijke behoeften van ouderen. Een geslaagde ouderdom zou het best kunnen worden bevorderd door zich tijdig en van harte op deze ontwikkeling in te stellen.

Het debat tussen beide theorieën vond plaats in een context waarin sociale gerontologen er nog naar streefden om ook normatieve uitspraken te kunnen doen over een goede ouderdom. Deze context wordt in 3.3 onderzocht, te beginnen met de geschiedenis van het onderzoek naar het welbevinden van ouderen. Naar aanleiding van deze geschiedenis wordt in 3.4 vastgesteld dat in het empirisch onderzoek veroudering steeds meer wordt teruggebracht tot een leeftijdsfactor, die als een neutrale index functioneert om andere ontwikkelingen tegen af te zetten. De voormalige normatieve inzet van de sociale gerontologie is voor een belangrijk deel stukgelopen op de onderzoeksmethodologie.

Wat daarna resulteert wordt wel *differentiële gerontologie* genoemd. Hierin wordt de nadruk gelegd op de grote variëteit van verouderingsvormen. In overeenstemming met het procedureel-liberale individualisme kan dan over ouderen in het algemeen niet meer gezegd worden dan dat zij zich door hun leeftijd onderscheiden van jongeren. Ouderen zijn autonome individuen zonder specifieke identiteit als oudere. Men probeert zo veel mogelijk af te zien van een specifieke normering van de ouderdom. In 3.5 wordt beschreven hoe in de sociale gerontologie vanaf de jaren tachtig op basis van de *coping*-theorie een verouderingsmodel wordt gepropageerd dat van de procedureel-liberale nood een deugd probeert te maken. In het *competentie*-model van veroudering wordt het begrip competentie zo ruim gedefinieerd dat ouderen in het algemeen als competente individuen beschouwd kunnen worden. In 3.6 worden conclusies getrokken over de sociaal-gerontologische bijdrage aan een 'liberaal' beeld van ouderen en ouderdom.

Het materiaal voor dit hoofdstuk is voornamelijk van Amerikaanse herkomst. De Amerikaanse sociale gerontologie heeft internationaal een duidelijke voortrekkersrol gespeeld. Daarnaast is de Nederlandse sociale gerontologie ook sterk beïnvloed vanuit West-Duitsland. In Nederland was in de jaren zeventig en tachtig Ursula Lehr's Duitse handboek van de psychogerontologie toonaangevend (Lehr 1974, 1980). Het was de voornaamste inleiding in de sociale

gerontologie en werd veelvuldig aangehaald door Nederlandse auteurs. Ook het nu meest gangbare leerboek vertoont sterke Duitse invloeden (Munnichs, Uyldriks 1989). Zoals in 2.3.2 al bleek en ook in dit hoofdstuk regelmatig zal worden bevestigd, past de Duitse benadering doorgaans goed in de Amerikaanse 'mainstream'. De zojuist genoemde Duitse gerontologen baseren zich dan ook voor een belangrijk deel op Amerikaans materiaal.

3.1 Op zoek naar negatieve attitudes

De voornaamste doelstelling van het eerdergenoemde handboek van Lehr was het corrigeren van "het eenzijdige en vertekende beeld dat onze samenleving heeft van de oude mens" (Lehr 1974: 245). Deze correctie geschiedt door het zogenaamde *deficit-model* van veroudering te bestrijden. Volgens dit model wordt de verouderende mens beschouwd als een soort mechanisme dat, gemeten aan de standaard van jongvolwassenen, in zijn functievermogen achteruitgaat, gestoord wordt en steeds meer defecten vertoont, die op zijn best 'gerepareerd' kunnen worden. Op het somatische vlak gaat het om achteruitgang in lichaamskracht, reaktievermogen, het functieniveau van zintuigen enzovoorts. Op sociaal gebied betreft het rolverlies. Psychisch gaat het om verminderde ik-sterkte, intelligentie, belangstelling en activiteit. Het bestrijden van het deficit-model en de daarmee verband houdende vooroordelen en het benadrukken van de vele dingen die ouderen wel kunnen vormt de hoofdmoot van Lehr's boek. In dat opzicht is haar boek, waarin veel gebruik wordt gemaakt van Amerikaans materiaal, representatief voor de hoofdstroom van sociale gerontologen.

In de gerontologische literatuur worden vooroordelen ten aanzien van ouderen doorgaans behandeld onder de noemer negatieve percepties en attitudes ten aanzien van ouderen. Deze worden soms in schrille kleuren geschilderd. Lehr schrijft bijvoorbeeld: "Generally, we have to state that the image of the aged in these sources, aside from a few positive traits, is defined by negative characteristics such as decline and loss of functions and capacities. The aged are perceived as ill, retarded, tired, slow and inefficient in their thinking; they are forgetful, uninformed, rigid, isolated, unproductive; they are seen as asexual or, if even showing sexual interests, as ridiculous." (Lehr 1983: 103). Sinds het begin van de jaren vijftig is door gerontologen systematisch empirisch onderzoek gedaan naar dit fenomeen. Inmiddels zijn op dit gebied talloze publicaties verschenen. Leerboeken sociale gerontologie bevatten meestal uitgebreide beschouwingen over de negatieve ste-

reotypen van ouderen, onder verwijzing naar deze onderzoekstraditie. (Hendricks, Hendricks 1977: 13-16; Tews 1979: 15-32; Harris, Cole 1980: 13-15; Lehr 1980: 207-210; Quadagno 1980: 123-156; Williamson 1980: 7-8; Kart 1985: 3-15; Encyclopedia of Aging 1987: 43-44, 519-520). Ook in Nederland beroept men zich regelmatig op de resultaten van dit onderzoek (Schreuder 1974; Heuvelmans-Hoppenbrouwers 1975; Marcoen 1979: 54-58; Beerthuisen 1980: 158-159; Schreuder 1980: 16-19; Turksma 1982: 48; Houben 1985: 19-20; Marcoen 1988).

De inzet van deze onderzoekstraditie kan kort worden gekarakteriseerd aan de hand van een citaat van de vooraanstaande gerontoloog Erdman Palmore: "Attitudes towards the aged are crucial to the quality of life of elders in our society. Many, if not most of the 'problems of aging' stem from or are exacerbated by prejudice and discrimination against the aged. There is abundant evidence of widespread ageism in our culture, including negative stereotypes and attitudes. Therefore, research on the extent of such prejudice, its determinants, and how it can be reduced becomes crucial to improving the quality of life of our elders". (Palmore 1982: 333) Men gaat er dus van uit dat ouderen worden omringd door een web van *age-ism*, de in de Verenigde Staten gangbare term voor een complex van negatieve percepties en praktijken ten aanzien van ouderen (Butler 1969: 243, 1980: 8-11). In de op dit uitgangspunt gebaseerde onderzoekstraditie wordt zonder onderscheid gesproken over *attitudes, prejudice, discrimination, ageism, negative stereotypes, images, misconceptions, beliefs, orientations, views, feelings en perceptions*. In het vervolg zal hier in de ruimste zin van het woord worden gesproken van attitude-onderzoek. De hoofdstroom van het attitude-onderzoek bedient zich van een beperkte categorie instrumenten, vooral vragenlijsten (McTavish 1971; Lutsky 1980: 324; McTavish 1982: 533). In de onderzoekstraditie zelf wordt de bruikbaarheid van deze instrumenten besproken in technische termen van validiteit en betrouwbaarheid. Doorgaans worden deze laag ingeschat (Beeld van ouderen 1990). In dit kader kan niet nader worden ingegaan op de meettechnische aspecten. In deze bespreking gaat het om de vooronderstellingen en doelstellingen van de verschillende auteurs, met name degenen die een eigen meetinstrument presenteerden. Daartoe wordt bij de belangrijkste meetinstrumenten primair gekeken naar de aard van de items, de sleutel voor de score van de items en de presentatie van de resultaten.

Tuckman en Lorge: De "Old People Questionnaire"

Aan de basis van de traditie van het empirisch attitude-onderzoek ligt een serie publicaties uit de jaren vijftig van Tuckman en Lorge naar aanleiding van hun *Old People Questionnaire* (OPQ) (Tuckman, Lorge 1953). De OPQ bestaat uit 137 uitspraken over ouderen, die door de respondenten met ja of nee beantwoord dienen te worden. Volgens de auteurs behelzen deze items "misconceptions and stereotypes about old people" (ib. 249). Verwachtingen over een afnemende rol van ouderen in het sociale leven van onze op jeugd en snelheid georiënteerde cultuur zouden het ontstaan van deze misvattingen bevorderen. De auteurs concluderen dat: "This study illustrates that there is substantial acceptance of the misconceptions and stereotypes about old people", of, specifieker, dat "The responses indicate that these graduate students look upon old age as a period characterized by economic insecurity, poor health, loneliness, resistance to change, and failing physical and mental powers" (ib. 259-260). Deze conclusie is ongerechtvaardigd. Ten eerste is onzeker wat precies wordt gemeten. De keuze van juist deze 137 items wordt door de auteurs niet verantwoord. Nergens wordt ook gespecificeerd welke misvattingen precies in welke items zijn verwerkt. Per saldo bestaat de OPQ dus uit een ongekwaliificeerde reeks van 137 uitspraken over ouderen. Het is dan ook onduidelijk wat de score moet betekenen op items als "They respect tradition", "They are good to their children", "They like old songs on the radio" of "They love life". De genoemde items behoren tot degene met de hoogste scores. Het is tendentiekus als het onderschrijven van deze en vergelijkbare uitspraken wordt opgevat als bewijs voor de koestering van *stereotypes and misconceptions* over ouderen in negatieve zin. Ook de arbitraire classificatie van de items in 13 inhoudelijke categorieën, waarvan deelscores zijn opgemaakt, overtuigt niet. Zo blijkt bijvoorbeeld de categorie *Insecurity* te bestaan uit zulke uiteenlopende items als "They become insane" en "They like to be waited on". De genoemde voorbeelden geven een goed beeld van het gemengde karakter van de items. Het is dan ook verbazingwekkend dat de status van de totaalscore in het artikel onbesproken blijft. Een methodologische verantwoording ontbreekt geheel.

Ten tweede is het resultaat ook niet duidelijk als we er wél van uit zouden gaan dat de items inderdaad misvattingen en stereotypen representeren. Hoe moeten we immers de totaalscore van gemiddeld 43% bevestigende uitspraken interpreteren? Is dat veel of weinig? De enige categorie waarop de score boven de 50% komt is *Conservatism* (74%), met scores van meer dan 80% voor items over vaste gewoontes,

conservatisme, respect voor traditie, het bezit van standvastige opinies en nostalgie.

Latere auteurs merken min of meer in het voorbijgaan nogal eens op dat de OPQ methodologisch niet helemaal bevredigend is. Vanaf 1959 worden ook verschillende nieuwe meetschalen als verbetering gepresenteerd. In methodologische overzichten op dit terrein wordt de OPQ fel bekritiseerd (McTavish 1971; 1982). Het lijkt er dan ook op dat de vragenlijst en conclusies van Tuckman en Lorge een curiosum of een weinig relevant voorbeeld van slecht onderzoek zouden zijn. In de jaren vijftig en zestig hebben echter, op basis van hun meetschaal of een aanzienlijke selectie daaruit, vele onderzoeken plaatsgevonden (McTavish 1982: 538). Nog in een overzichtsartikel uit 1979 wordt gesteld dat "Tuckman and Lorge deserve much credit for opening up the study of attitudes toward the old as an empirical enterprise. This work is of more than historical interest, however, for those authors' questionnaire measures continue to be employed to the present day." (Kogan 1979: 13). In artikelen over attitude-onderzoek wordt vrijwel altijd naar één van hun onderzoeken verwezen. In ontelbare publicaties worden zij aangehaald ter ondersteuning van de stelling dat negatieve attitudes jegens ouderen wijdverbreid zijn, door Ursula Lehr bijvoorbeeld nog in 1983 (Lehr 1983: 102).

De conclusies die Tuckman en Lorge trekken omtrent de mate van voorkomen van vooroordelen en negatieve attitudes ten aanzien van ouderen zijn dus op basis van hun eigen onderzoek ongefundeerd. Toch worden die conclusies gebruikt door tal van latere auteurs. Wat steeds opvalt is de gretigheid waarmee sociale gerontologen zich op het aanwijzen en ontmaskeren van vooroordelen wierpen. Dit blijkt ook uit de geschiedenis van andere belangrijke meetschalen.

Golde en Kogan: De "Sentence Completion Procedure"

Een tweede invloedrijke meetschaal in het attitude-onderzoek is de *Sentence Completion Procedure* (SCP) van Golde en Kogan (Golde, Kogan 1959). De SCP is expliciet ontwikkeld in reactie op de methodologische tekortkomingen van de OPQ. De doelstelling was met name om vast te stellen in hoeverre attitudes jegens ouderen kwalitatief verschillen van die jegens 'people in general'. Het instrument bestaat uit 25 paren van zinsopeningen, die door de respondenten afgemaakt dienen te worden (tabel 3.1). De gepaarde items zijn steeds vrijwel identiek, waarbij in het één bijvoorbeeld sprake is van 'old people' en in het ander van 'people'.

Tabel 3.1**A Sentence Completion Procedure for Assessing Attitudes toward Old People**

1E. Most old people's friendships are...	15E. The thing I like best about old people...
1C. Most people's friendships are...	15C. The thing I like best about people...
2E. In general, old people need...	16E. Many old people think the younger generation...
2C. In general, people need...	16C. Many people think the older generation...
3E. When I am with an old person, I...	17E. The thing I like least about old people...
3C. When I am with another person, I...	17C. The thing I like least about people...
4E. One of the greatest fears of many old people is ...	18E. One of the greatest pleasures of old people is...
4C. One of the greatest fears of many people is...	18C. One of the greatest pleasures of many people is...
5E. Old people's appearance...	19E. For many old people, death...
5C. People's appearance...	19C. For many people, death...
6E. Old people tend to resent...	20E. When I am old, I would want to be like
6C. People tend to resent...	20C. When I am older, I would want to be like...
7E. In our society, grandparents often are...	21E. When an old person I do not know sits down next to me on a train or bus, I...
7C. In our society, parents often are...	21C. When a person I do not know sits down next to me on a train or bus, I...
8E. Sex for most old people...	22E. To be friends with an old person is...
8C. Sex for most people...	22C. To be friends with a person is...
9E. Most of the old people I have known...	23E. When an old person is walking very slowly right in front of me, I feel...
9C. Most of the people I have known...	23C. When a young child is walking very slowly right in front of me, I feel...
10E. At 60, I will be...	24E. When I think of being old, I...
10C. At 40, I will be...	24C. When I think of growing older, I...
11E. For an old man, work is often...	25E. Most old people's lives are...
11C. For a man, work is often...	25C. Most peoples' lives are...
12E. When I think of my relations with my grandparents...	
12C. When I think of my relations with my parents...	
13E. Old people, by and large, hope...	
13C. People, by and large, hope...	
14E. When a woman becomes old...	
14C. When a woman becomes older...	

Bron: Golde K, Kogan N, 1959: 361-363

Golde en Kogan openen hun artikel met een aantal verwijzingen naar literatuur waarin sprake is van een negatieve waardering van ouderen. De conclusie die ze zelf uit hun onderzoeksresultaten trekken is: "The present data clearly demonstrate that the specific terms in which old people are conceived differ substantially from the terms applied to people as a whole. These differences are not always in a direction unfavorable to old people. There are numerous positive elements in the image drawn of the old person" (ib. 359). Dit is een opvallend zuinige formulering van een in zijn context opmerkelijk resultaat. Nog opmerkelijker is het dat de auteurs zich geroepen voelen om de positieve attitude-component uit de resultaten gedeeltelijk te verklaren door de oververtegenwoordiging van joden bij de respondenten. Uit onderzoek naar attitudes jegens religieuze en etnische minderheden was immers gebleken dat joden over het algemeen positiever scoorden jegens deze 'underdogs' en dit effect zou ook wel eens ten aanzien van ouderen opgeld kunnen doen (ib. 359). Golde en Kogan zijn dus zeer gehecht aan de in dit onderzoek niet uitdrukkelijk getoetste werkhypothese van de negatieve attitudes jegens ouderen (tabel 3.2). Dit blijkt ook uit hun bespreking van de scores op de afzonderlijke items. Steeds wanneer deze voor ouderen positief uitvallen proberen Golde en Kogan hier op af te dingen, terwijl negatief getinte scores kennelijk voor zichzelf spreken. Zo krijgen de voor ouderen als positief geduide antwoorden op het eerste item, "Most (old) people's friendships are...", van Golde en Kogan het volgende commentaar: "This may be indicative of an idealized misconception about old people, for lifelong friendship may be perceived as a natural consequence of a long life. Alternatively, enduring friends may be attributed to the aged to lessen Ss' (= subjects, RH) guilt feelings arising out of neglect or lack of concern about old people. Ss need not feel guilt if they can believe that old people have meaningful friendships of their own" (ib. 356). Vervolgens wordt verwezen naar onderzoek waaruit zou zijn gebleken dat ouderen er relatief weinig en oppervlakkige vriendschappen op na houden.

Bij het tiende item, "At (60)(40) I will be...", wordt de opvallend hoge score in termen van activiteit en interesse bij 60 jaar verklaard onder verwijzing naar de angst van de respondenten voor hun eigen ouderdom. Hoewel deze houding tegenover de eigen ouderdom geen deel uitmaakte van de vraagstelling, wordt op basis van deze angst aan de respondenten ambivalentie toegeschreven: "It comes as no surprise, then, that at 60 a substantial number of Ss expect to be active, interested people. Activity seems to represent the best hope of avoiding the feared dependency." (ib. 359).

Table 3.2

Attitudes toward Old People

1 N	It would probably be better if most old people lived in residential units with people of their own age.	10 N	Most old people spend too much time prying into the affairs of others and giving unsought advice.
1 P	It would probably be better if most old people lived in residential units that also housed younger people.	10 P	Most old people tend to keep to themselves and give advice only when asked.
2 N	There is something different about most old people; it's hard to figure out what makes them tick.	11 N	If old people expect to be liked, their first step is to get rid of their irritating faults.
2 P	Most old people are really no different from anybody else, they're as easy to understand as younger people.	11 P	When you think about it, old people have the same faults as anybody else.
3 N	Most old people get set in their ways and are unable to change.	12 N	In order to maintain a nice residential neighbourhood, it would be best if too many old people did not live in it.
3 P	Most old people are capable of new adjustments when the situation demands it.	12 P	You can count on finding a nice residential neighbourhood when there is a sizeable number of old people living in it.
4 N	Most old people would prefer to quit work as soon as pensions or their children can support them.	13 N	There are a few exceptions, but in general most old people are pretty much alike.
4 P	Most old people would prefer to continue working just as long as they possibly can rather than be dependent on anybody.	13 P	It is evident that most old people are very different from one another.
5 N	Most old people tend to let their homes become shabby and unattractive.	14 N	Most old people should be more concerned with their personal appearance; they're too untidy.
5 P	Most old people can generally be counted on to maintain a clean, attractive home.	14 P	Most old people seem to be quite clean and neat in their personal appearance.
6 N	It is foolish to claim that wisdom comes with old age.	15 N	Most old people are irritable, grouchy and unpleasant.
6 P	People grow wiser with the coming of old age.	15 P	Most old people are cheerful, agreeable and goodhumored.
7 N	Old people have too much power in business and politics.	16 N	Most old people are constantly complaining about the behavior of the younger generation.
7 P	Old people should have more power in business and politics.	16 P	One seldom hears old people complaining about the behavior of the younger generation.
8 N	Most old people make one feel ill at ease.	17 N	Most old people make excessive demands for love and reassurance.
8 P	Most old people are very relaxing to be with.	17 P	Most old people need no more love and reassurance than anyone else.
9 N	Most old people bore others by their insistence on talking about the 'good old days'.		
9 P	One of the most interesting and entertaining qualities of most old		

Bron: Kogan N., *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1961: 44-54

Ter (dis)kwalificatie van positief geachte scores verwijzen de auteurs dus herhaaldelijk naar misvattingen die daaraan ten grondslag kunnen liggen of speculeren zij anderszins over de motieven van de respondenten om ouderen niet negatief te waarderen. In het voorbijgaan, in het commentaar op één van de voor ouderen positief uitvalende items, worden zelfs in één klap alle positieve scores verdacht gemaakt: "Here again we have further evidence for a generally positive view of old people. As Drake has suggested, however, this may simply reflect that it is socially unacceptable to admit disliking the aged. This observation may be based upon the fact that the large majority of younger people are related to some old people whom they 'ought' to love" (ib. 357). De vraag naar de mogelijke sociale wenselijkheid van antwoorden is natuurlijk wel relevant in dit kader. Opmerkelijk is echter dat deze kwestie niet systematisch aan de orde wordt gesteld in het kader van een methodologische verantwoording, maar incidenteel naar aanleiding van een positieve score.

In het algemeen kunnen uit onderzoek met de SCP niet direct conclusies worden getrokken over het al of niet negatief zijn van attitudes jegens ouderen. Het onderzoek van Golde en Kogan heeft wat dit betreft volgens henzelf tot gemengde en dubbelzinnige resultaten geleid. Door de interpretaties en de presentatie van de auteurs wordt echter de indruk gewekt of versterkt dat die attitudes 'eigenlijk' negatief zijn. Als zodanig heeft dit veelgeciteerde artikel dan ook zijn steentje bijgedragen aan het *ageism*-complex.

Kogan: De "Old People"-schaal

Kogan heeft meerdere meetschalen voor attitude-onderzoek ontwikkeld. De belangrijkste is de *Old People* (OP)-schaal, één van de meest gangbare instrumenten, waarvan de psychometrische kwaliteiten worden geprezen (McTavish 1982: 556). De schaal (tabel 3.2) bestaat uit 34 items. Volgens Kogan zijn dit 17 paren van uitspraken, die elkaars logisch tegengestelde vormen op het vlak van "expressing sentiments about old people". Aan de respondenten wordt gevraagd de uitspraken uit de items te scoren tussen 'sterk mee eens' en 'sterk mee oneens'. De totaalscore wordt door Kogan geïnterpreteerd als: "The college subjects, then, tend in general to be more favorable than unfavorable in their attitudes toward old people as manifested by responses to the OP items of the present battery." (Kogan 1961: 48). Aan de mogelijke invaliderende effecten van de vorm van de items (generaliserende uitspraken van positieve of negatieve strekking) wordt door de auteur zelf en latere overzichtsartikelen veel aandacht besteed. Een nadere

analyse van de sleutel van de items roept echter niet alleen twijfels op aan de validiteit van de schaal, maar legt bovendien een aantal vooronderstellingen van de auteur over ouderen bloot.

In de items worden tal van beweringen gedaan, waarvan de beoordeling in de sleutel als positief of negatief ten aanzien van ouderen discutabel is. Zo blijkt uit de sleutel van item 1 (*tabel 3.2*, N= negatief, P= positief) dat gemengd wonen positief is en wonen van ouderen onder elkaar negatief, althans volgens Kogan. Uit de sleutel van item 2 blijkt dat het een goede zaak is als ouderen gelijk zijn aan jongeren. Is pensionering slecht (item 4)? Is het verkeerd om jezelf te ontdoen van eigenaardigheden, die bij anderen irritatie opwekken (item 11)? Is 'too many' niet altijd slecht (item 12)? Is het positief om de verschillen tussen ouderen te benadrukken (item 13)? Uit de waardering van de items door Kogan spreekt zijn vooroordeel ten aanzien van ouderen. Die moeten gezien worden als actieve, zelfstandige en bovenal unieke individuen, die midden in het leven staan. Wie dit beeld niet onderschrijft geeft kennelijk blijk van negatieve attitudes. Met de OP wordt in sterke mate gemeten in hoeverre respondenten dit specifieke beeld van ouderen onderschrijven. Het beeld zelf wordt in het artikel echter niet als normatief verdedigd. De sleutel voor de items van de OP in termen van positieve of negatieve attitudes is daarom nogal aanvechtbaar en dat geldt dus ook voor iedere interpretatie van de resultaten.

tabel 3.2 Maar als we aan de methodologische mérites van de OP verder voorbijgaan, dan kunnen we in ieder geval zeggen dat uit Kogan's eigen onderzoek gemiddeld geen negatieve attitudes jegens ouderen zijn gebleken. Deze conclusie wordt door Kogan slechts en passant vermeld in de reeds geciteerde zin. Hiertegenover staan 6 pagina's over de factoren waarmee negatieve attitudes jegens ouderen mogelijk correleren. De positieve component van de attitudes komt alleen nog ter sprake in het kader van een correlatie met koesterende persoonlijke disposities. Hierbij is de redenering dat de uit ander onderzoek bekende associatie van ouderdom met afhankelijkheid bij koesterende persoonlijkheden juist positieve associaties oproept (*ib.* 53). En zo wordt ook een door Kogan als positief opgevatte attitude jegens ouderen toch op een verondersteld negatief attribuut, afhankelijkheid, teruggevoerd.

Kogan heeft dus een discutabele meetschaal ontworpen. Voorzover aan de resultaten van onderzoek met de OP enige waarde mag worden gehecht, betreft het een heel specifiek 'positief' of 'negatief' beeld van ouderen. Bovendien zien we wederom dat het 'positieve' onderzoeksresultaat ten aanzien van de attitudes jegens ouderen als het ware wordt verhuld.

Palmore: De "Facts on Aging-Quiz"

De gerontoloog Erdman Palmore stelde vast dat in de eerder genoemde en soortgelijke meetschalen items met een descriptief en met een evaluatief karakter zonder onderscheid door elkaar werden gebruikt (Palmore 1977). Palmore vond dat feiten en evaluaties duidelijker gescheiden moesten worden. Bovendien werd de keuze van de items over het algemeen niet verantwoord. Om dit te verhelpen ontwikkelde Palmore een empirisch gefundeerde korte quiz, met behulp waarvan gemeten zou kunnen worden in hoeverre mensen de feiten over ouderen kennen. Als secundaire doelstelling wil Palmore echter toch, met ditzelfde instrument, attitudes meten. De *Facts on Aging Quiz* (FAQ) vertoont hierdoor uiteindelijk dezelfde mengeling van descriptieve en evaluatieve elementen als de gebruikelijke attitude-meetschalen. Palmore heeft later nog een tweede versie van de FAQ ontwikkeld, maar deze is volledig gelijksoortig aan de eerste en het onderstaande commentaar geldt voor beide versies (Palmore 1977, 1981).

De FAQ bestaat uit 25 items (tabel 3.3). Volgens Palmore bevatten de even nummers ware uitspraken en de oneven nummers onware uitspraken. Deze claim wordt in het artikel ondersteund door per item te verwijzen naar resultaten van empirisch gerontologisch onderzoek. Over de keuze van de items zegt Palmore: "It is designed to cover the basic physical, mental, and social facts and the most common misperceptions about aging" (Palmore 1977: 315).

Palmore noemt zelf als één van de mogelijke toepassingen van de FAQ dat je er op indirecte wijze *bias toward the aged* mee zou kunnen meten. Volgens hem indiceert namelijk een fout antwoord op de items 1, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 16, 17, 18, 21, 22, 24 of 25 een negatief vooroordeel jegens ouderen. Foutieve beantwoording van de items 2, 4, 6, 12 of 14 duidt daarentegen op een positief vooroordeel jegens ouderen. Door de percentages fouten op de beide item-klassen van elkaar af te trekken kan vervolgens een *vooroordeelscore* worden opgemaakt (ib. 319).

Op zichzelf hoeft het feit dat de FAQ attitudes probeert te meten geen bezwaar te zijn. Ook in dit geval verraadt echter de manier waarop dit gebeurt dat de auteur er specifieke vooronderstellingen over negatieve attitudes jegens ouderen op na houdt. Ten eerste wordt niet nader beargumenteerd in hoeverre de FAQ inderdaad een getrouwe afspiegeling vormt van 'de feiten' over de ouderdom, hoewel in dit opzicht uitdrukkelijk 'comprehensiveness' wordt geclaimd. Bovendien blijkt dat 16 van de 25 items volgens de auteur zelf samenhangen met negatieve vooroordelen jegens ouderen. De selectie van de items vertoont dus een duidelijke *bias*. Ze zijn niet geselecteerd om attitudes te

meten, maar om te functioneren als indicatoren voor het veronderstelde *ageism*.

Ten tweede heeft deze drang om respondenten op negatieve vooroordelen jegens ouderen te betrappen er toe geleid dat het descriptieve karakter van veel items obscuur is. Volgens item 10 zou 80% van de ouderen gezond genoeg zijn om hun normale bezigheden te verrichten. De validiteit van dit item hangt natuurlijk af van de definitie van 'normal activities'. Zelfs op basis van Palmore's toelichting op dit item blijft dat echter een open vraag. Ook de items 3, 5, 9, 11, 15, 16, 17, 20, 22, 23, 24 en 25 bevatten waarde-oordelen en dubbelzinnige termen. Tenslotte blijken Palmore's vooronderstellingen en bedoelingen ook ongewild uit zijn inschatting van het nut van de *bias-score*. Nadat hij eerder de mogelijkheid van zowel pro- als anti-ouderen 'bias' had opgehouden, besluit hij zijn paragraaf over dit onderwerp met de opmerking dat "It would be useful to know which groups in the population tend to have high or low anti-aged bias" (ib. 319).

Op de FAQ is veel methodologische kritiek losgekomen (Miller, Dodder 1980; Norris e.a. 1987). Minstens één onderzoeker meent op basis van factoranalyses te kunnen stellen dat inderdaad veeleer attitudes dan kennis wordt gemeten (Klemmack 1978). Palmore heeft hierop in eerste instantie gereageerd door de bescheiden doelstellingen van zijn creatie te onderstrepen (Palmore 1980). Later heeft hij weer een nieuwe versie ontworpen (Beeld van Ouderen 1990: 21-22). In de jaren tachtig was de FAQ echter uitgegroeid tot het meest gebruikte meetinstrument op het brede terrein van attitudes en percepties. Zowel ideologisch als meettechnisch bevond dit terrein zich hierdoor nog steeds in het stadium van Tuckman en Lorge, dat van de jacht op *stereotypes and misconceptions*.

Evaluatie

Naast de genoemde instrumenten is ook veel onderzoek verricht met behulp van verschillende versies van de semantische differentiaal-techniek (Osgood e.a. 1957; Eisdorfer, Altrocchi 1961; Rosencranz, McNevin 1969; McTavish 1982). De resultaten wijken echter niet significant af van die op basis van de behandelde meetschalen. Dergelijke vragenlijsten zijn alle gebruikt in onderzoeken van het survey-type, die dit onderzoeksterrein vrijwel exclusief hebben gedomineerd. Deze onderzoeken hebben op het gebied van de attitudes jegens ouderen een aantal specifieke beperkingen, die in de overzichtsliteratuur veelvuldig zijn opgesomd (McTavish 1971; Brubaker, Powers 1976; Kogan 1979; Lutsky 1980; Green 1981; Lutsky 1981; McTavish 1982; Palmore

1982; Schonfield 1982; Braithwaite e.a. 1986; Kite, Johnson 1988; Beeld van ouderen 1990).

Het belangrijkste bezwaar is dat de onderzoeksresultaten sterk worden beïnvloed door het generaliserende karakter van de vragen. In vrijwel alle gevallen wordt aan de respondent gevraagd om karakteristieken van ouderen te definiëren in antwoord op in algemene termen gestelde vragen: "Ouderen zijn...". Omdat geen oordeel over specifieke personen wordt gevraagd, zijn de respondenten welhaast gedwongen om op stereotiepe beelden en kennis terug te vallen. In technische termen: bij dit soort onderzoeken zijn de resultaten gevoelig voor vraag-karakteristieken. Als de onderzoeker vraagt naar oordelen over ouderen of kenmerken van ouderen dan zal de respondent eerder dan in de alledaagse werkelijkheid er van uitgaan dat over ouderen in het algemeen iets te zeggen valt. Schonfield rapporteert bijvoorbeeld eigen onderzoek waarbij de respondenten in eerste instantie aangeven of zij het eens of oneens zijn met een aantal generaliserende uitspraken over ouderen. In tweede instantie wordt hen echter gevraagd deze antwoorden nader te kwalificeren: op welk percentage ouderen menen zij dat de door hen onderschreven uitspraken van toepassing zijn? Dan blijkt dat percentages boven de 80 zeer weinig genoemd worden en dat veelvuldig percentages onder de 50 voorkomen (Schonfield 1982: 268-269). Dit resultaat suggereert dat stereotypen geen al te grote reikwijdte en diepgang hebben.

Een andere belangrijke aanwijzing voor het effect van deze vraag-karakteristieken is het gegeven dat voorzover respondenten in het attitude-onderzoek met individuele ouderen worden geconfronteerd hun waardering eerder positiever is dan die voor jongere 'stimulus-personen' (Bell, Stanfield 1973; Kogan 1979: 24-27; Lutsky 1980: 323; Green 1981: 103-110; Braithwaite e.a. 1986; Kite, Johnson 1988: 240-241). Vooral in onderzoeken daarentegen waarin respondenten gevraagd wordt om een vergelijking te maken tussen 'ouderen' en 'jongeren' in algemene zin, worden stereotypen gemeten. Ook hier geldt: als de onderzoeker om een vergelijkend oordeel vraagt, ligt het voor de hand dat de respondent meer relevante verschillen ziet dan in het dagelijks leven.

Ook daar waar mensen negatieve attitudes ten opzichte van ouderen in het algemeen koesteren is het nog de vraag in hoeverre dat iets zegt over de perceptie en het gedrag in het dagelijks leven. Met betrekking tot onderzoeken waarin respondenten geconfronteerd worden met (karakteristieken van) individuele ouderen is opgemerkt dat zowel negatieve als positieve percepties vooral samen lijken te hangen

Tabel 3.3

Facts on Aging Quiz

1. The majority of old people (past age 65) are senile (i.e. defective memory, disoriented, or demented).
2. All five senses tend to decline in old age.
3. Most old people have no interest in, or capacity for, sexual relations.
4. Lung capacity tends to decline in old age.
5. The majority of old people feel miserable most of the time.
6. Physical strength tends to decline in old age.
7. At least one-tenth of the aged are living in long-stay institutions (i.e. nursing homes, mental hospitals, homes for the aged, etc.).
8. Aged drivers have fewer accidents per person than drivers under age 65.
9. Most older workers cannot work as effectively as younger workers.
10. About 80% of the aged are healthy enough to carry out their normal activities.
11. Most old people are set in their ways and unable to change.
12. Old people usually take longer to learn something new.
13. It is almost impossible for most old people to learn new things.
14. The reaction time of most old people tends to be slower than reaction time of younger people.
15. In general, most old people are pretty much alike.
16. The majority of old people are seldom bored.
17. The majority of old people are socially isolated and lonely.
18. Older workers have fewer accidents than younger workers.
19. Over 15% of the U.S. population are now age 65 or over.
20. Most medical practitioners tend to give low priority to the aged.
21. The majority of older people have incomes below the poverty level (as defined by the Federal Government).
22. The majority of old people are working or would like to have some kind of work to do (including housework and volunteer work).
23. Older people tend to become more religious as they age.
24. The majority of old people are seldom irritated or angry.
25. The health and socioeconomic status of older people (compared to younger people) in the year 2000 will probably be about the same as now.

Bron: Palmore E., Facts on aging: a short quiz. The Gerontologist 1977: 315-320

met andere aspecten dan de leeftijd van de betreffende 'objecten' (Kogan 1979: 25-26; Braithwaite e.a. 1986: 317). Vooral factoren als (gepercipieerde) gezondheidstoestand, opleiding, welstand, werkkring en dergelijke waren van belang. Dit doet veronderstellen dat stereotypen niet zonder meer worden toegepast op ieder die qua kalenderleeftijd daarvoor in aanmerking komt. Het is eerst nog maar de vraag of het betreffende 'object' inderdaad als zodanig, in casu als oudere, wordt gecategoriseerd. In het dagelijks leven wordt zo'n categorisering door allerlei factoren gecompliceerd.

Ondanks deze 'bias' kunnen enkele conclusies worden getrokken. Volgens de onderzoeksresultaten worden ouderen in absolute zin positief gewaardeerd en relatief marginaal negatiever dan andere leeftijdsgroepen (Brubaker, Powers 1976: 442-444; Lutsky 1981: 3; Braithwaite e.a. 1986: 322-323; Kite, Johnson 1988: 240-242). De variatie in resultaten, per onderzoek en per aspect, is bovendien dermate groot dat aan de generieke vraagstelling of ouderen negatiever gewaardeerd worden dan jongeren de basis is ontvallen. Hooguit kan worden geconcludeerd dat ouderen op bepaalde aspecten of in specifieke contexten negatiever worden gewaardeerd, of positiever (Kite, Johnson 1988). Verder kunnen uit dit onderzoek geen generaliserende conclusies worden getrokken over het beeld van ouderen en ouderdom in onze samenleving.

Deze gedifferentieerde en per saldo neutrale onderzoeksresultaten waren reeds aan het begin van de jaren zeventig bij alle betrokken gerontologen bekend. In zijn gezaghebbende overzichtsartikel uit 1971 stelt McTavish al dat de gemeten negatieve percepties in hoge mate berustten op de eenzijdige onderzoeksopzet en dat er aanwijzingen waren dat gedifferentieerder onderzoeksmethoden tot gedifferentieerder en positiever resultaten zouden leiden (McTavish 1971: 100-101). Seltzer en Atchley besluiten een vaak geciteerd artikel met de suggestie dat de uitgangspunten van het attitude-onderzoek niet kloppen: "We may well find ourselves overly sensitized to all signs of ageism so that our expectations are for negative attitudes and stereotypes" (Seltzer, Atchley 1971: 230). In alle overzichtsartikelen vanaf die tijd wordt gepleit voor gedifferentieerder, in het bijzonder multi-dimensioneel onderzoek. Desondanks worden tot op de huidige dag onderzoeken van het klassieke survey-type gerapporteerd en wordt in handboeken en artikelen ongedifferentieerd over negatieve attitudes en negatieve stereotypen geschreven.

Voorbij de negatieve attitudes

Uit het voorgaande is duidelijk geworden hoezeer sociale gerontologen gefixeerd waren op negatieve attitudes ten aanzien van ouderen. Er is veel onderzoek verricht met behulp van meetinstrumenten die stereotyperende antwoorden uitlokten. Door in de onderzoeksopzet ouderen direct en in het algemeen met jongeren te doen vergelijken, werden specifieke omstandigheden gecreëerd die bevorderlijk waren voor het uiten van negatieve attitudes. Resultaten die niet met de vooronderstellingen in overeenstemming waren werden genegeerd of aan specifieke omstandigheden toegeschreven. Dit alles ging door nadat deze bezwaren in de meest geciteerde overzichtsartikelen naar voren werden gebracht. De gedifferentieerde resultaten en de permanente methodologische kritiek leidden amper of niet tot aanpassingen in de onderzoeksopzet. Wel droogde de stroom artikelen in gerontologische tijdschriften in de loop van de jaren tachtig enigszins op. Het onderwerp negatieve attitudes ten aanzien van ouderen heeft in de onderzoekssfeer aan belang ingeboet. In tekstboeken en in voordrachten van sociale gerontologen voor een groter publiek wordt echter nog veelvuldig naar de negatieve attitudes verwezen.

Hoewel de sociale gerontologen het er onderling nu wel over eens zijn dat een benadering in termen van positieve of negatieve attitudes te grof en ééndimensionaal is, wordt deze blijkbaar nog steeds geschikt geacht voor consumptie door een groter publiek. Daarnaast wordt het ook in academische kring nog steeds als een relevante vraag beschouwd of een bepaalde benadering van een gerontologisch onderwerp in vooronderstellingen of resultaten een positief of negatief beeld van de ouderdom schetst. Zo kan het gebeuren dat bij de recensie van een prominent handboek in een prominent Amerikaans gerontologisch tijdschrift als aanbeveling wordt vermeld dat 'the major strength is its positive presentation of older people' (Journal of Gerontology 40, 1985: 121). De ontmaskering van vooroordelen en het bevorderen van een positief beeld van ouderen vormen een constante in de doelstellingen en activiteiten van sociale gerontologen. In de volgende paragraaf wordt de activistische context geschetst waarin de Amerikaanse grondleggers van de sociale gerontologie deze doelstellingen nastreefden.

3.2 De glorie van actieve ouderen

De Amerikaanse socioloog Richard Calhoun heeft expliciet onderzoek gedaan naar het beeld van ouderen, zoals dat door Amerikaanse ge-

rontologen in de jaren veertig tot zestig werd gepropageerd. Zijn werk is in deze paragraaf de voornaamste bron, mede omdat zijn bevindingen in grote lijnen overeenkomen met hetgeen uit de overige in dit hoofdstuk behandelde sociaal-gerontologische teksten naar voren komt. Volgens Calhoun vormden de (sociaal) gerontologen een soort belangengroep ter verbetering van de perceptie van ouderen en ouderdom: "The following story tells how, in the post-World War II setting, various interest groups worked (if not always as allies) to institutionalize a new, more positive concept of the aging process." (Calhoun 1978: 2).

Na de Tweede Wereldoorlog kwam de gerontologie in de Verenigde Staten als een zelfstandige discipline van de grond, met als mijlpalen de oprichting van de *Gerontological Society* in 1945 en het verschijnen van haar eigen wetenschappelijk tijdschrift, *The Journal of Gerontology*, in 1946 (Achenbaum 1987). Van meet af aan legden leidende gerontologen de nadruk op het belang van een verandering in de perceptie van ouderen en ouderdom. Hun preoccupatie met het opstellen en beïnvloeden van een balans van die perceptie wordt treffend geformuleerd in de titel van een artikel van een van hen: *Old Age: Minus and Plus* (Calhoun 1978: 33). Een positieve perceptie werd beschouwd als de sleutel tot een volwaardige sociale rol voor ouderen. Men was bang dat negatieve percepties 'self-fulfilling prophecies' zouden blijken te zijn (ib. 20, 79).

Hierbij had men voor ouderen geen bijzondere rollen op het oog, maar eerder een geprolongeerde deelname aan het normale sociale leven, zo mogelijk inclusief betaalde arbeid. De *National Conference on Aging* van 1950 stond in het teken van 'fair play and equal chance'. De Amerikaanse gerontologen worden zelfs afgeschilderd als de voornaamste tegenstanders van verplichte pensionering (ib. 48-50). Zo verzette de *Gerontological Society* zich in 1950 tegen de Californische pensioneringswetgeving, die voorzag in relatief hoge uitkeringen, omdat deze nog teveel tot gedwongen pensionering zou leiden (ib. 48). Ook onder ouderen zelf viel in de jaren veertig en vijftig nog geen roep om een substantiële herbezinning op de ouderdom te constateren: "It is worth noting that these older writers proposed no alternative definition for old age. Rather they seemed, by implication, either to deny old age itself, or at least, to deny that it constituted any special status within the total population that justified its exclusion from a youth-oriented environment. In sum, they seemed to argue that modern elders required no separate social niche; that they were perfectly capable of enjoying, perhaps even more intensely than youth, the roles that society provided." (ib. 22).

De biomedische gerontologen hielden zich veelal niet direct bezig met de sociale perceptie van ouderen en ouderdom. Veel invloed had wel hun suggestie dat veroudering in fundamentele zin, dus afgezien van specifieke pathologieën die niet aan een intrinsiek verouderingsproces kunnen worden toegeschreven, eigenlijk niet anders omschreven kan worden dan als verandering (Calhoun 1978: 68-70; Thung 1965). Het is moeilijk om specifieke en irreversibele fysieke transformaties aan te wijzen die kenmerkend zijn voor oudere organismen. De fenomenen die we doorgaans met veroudering associëren kunnen doorgaans hetzij ook bij andere leeftijdsgroepen worden aangetroffen, hetzij in principe ongedaan worden gemaakt. Dit fundamentele inzicht droeg bij tot de gedachte dat de fenomenen die we in het dagelijks leven als typische ouderdomsverschijnselen opvatten in principe door preventie en therapie bestreden kunnen worden. En één stap verder stuiten we dan op de gedachte dat ook, en misschien wel vooral, sociale factoren verantwoordelijk zijn voor vele zogenaamde ouderdomsverschijnselen (Calhoun 1978: 70).

De invloedrijke Amerikaanse *Social Science Research Council* (SSRC) stelde in 1941 een interdisciplinaire commissie in om zwaartepunten voor het verouderingsonderzoek vast te stellen. Deze rapporteerde in 1948: "The SSRC report on research planning notes the deterioration of physical and mental capacity with age but focuses instead on restrictions of social opportunities as a more basic issue, an emphasis which reflects a social disorganization perspective on the social problem of aging. Social change and cultural conflict lead to breakdown of social rules and restriction of opportunities. The actions required to reduce problems of aging involve the restoration of social consensus about the equitable distribution of social resources. Society must accomodate the aging individual, not the other way around." (Maddox, Wiley 1976: 5). De sociale wetenschappers die in de jaren vijftig de gerontologie instroomden definieerden vervolgens negatieve attitudes als de belangrijkste sociale factor en namen, zoals in de vorige paragraaf gedemonstreerd, de bestrijding daarvan ter hand (Calhoun 1978: 74-96).

Het 'programma' van de hechte groep vooraanstaande sociale gerontologen werd gevormd door hetgeen later de *activiteitstheorie* is gaan heten (ib. 110-112). Centraal hierin staat de gedachte dat een 'succesvolle' ouderdom grotendeels afhankelijk is van de mate waarin men er in slaagt actief te blijven. Wanneer ouderen in een stimulerende omgeving verkeren kunnen zij de 'ouderdomsverschijnselen' lang de baas blijven en zelf vormgeven aan hun ouderdom. Zoals Ernest Burgess, een van de leidende sociale gerontologen, schreef: "There are two

conceptions held both by older people and by society. The traditional notion is that people should accept the inevitable and grow old gracefully. The modern conception, however, is that old age is not chronological. It is rather psychological in that a person is as young as he feels. It is also sociological in that a person is as young as he acts." (ib. 111). Op deze basis werden ideeën voor 'maatschappelijke actie' ontwikkeld, zoals flexibele pensionering, geïntegreerd wonen en toegankelijke algemene culturele en sociale voorzieningen. Op onderwijsgebied leidde het tot pleidooien voor de perceptie van de ouderdom als een dynamische periode (ib. 138). Dit kon zelfs de vorm aannemen van een pleidooi om een begrip als ouderdom zonder meer te bestrijden: "There should be no such words as 'aged' or 'old' in the vocabulary of a dynamic society or a dynamic human being." (ib. 139).

Het activiteitsdenken leidde dus in eerste aanleg tot een soort ontkenning van de ouderdom. De ouderdom werd voorgesteld als een product van ongegronde pensioneringspraktijken en negatieve stereotypen. Aan het eind van de jaren vijftig en in de jaren zestig gingen gerontologen zich meer bekommeren om een 'positieve' invulling van de ouderdom. Men ging de ouderdom geleidelijk definiëren in termen van een eigen levensstijl, waarin de ongebondenheid ten opzichte van de normale werk- en familierollen juist als een pré werd opgevat: *the Golden / Best / Leisure Years* waren geboren. Hierin liepen de sociale gerontologen niet voorop. Hun verzet tegen leeftijdsgelinkte pensionering staakten zij bijvoorbeeld pas nadat pensionering als een normaal en gewaardeerd fenomeen in brede kring aanvaard was (ib. 217-220). Wel bleek de activiteitstheorie ook geschikt om het nieuwe *vrije tijds-ethos* te beïnvloeden. Het loslaten van oude activiteiten en rollen werd pas verantwoord geacht als mensen tegelijk overschakelden op nieuwe activiteiten en rollen. Veel sociale gerontologen droegen deze boodschap uit in door hen gepropageerde, ontworpen, begeleide en geëvalueerde cursussen ter voorbereiding op de pensionering (ib. 234-235).

Aan het nieuwe, dynamische imago van de ouderdom werd wellicht nog het meest bijgedragen door de reclamemakers. Deze hadden in de Verenigde Staten rond 1960 het potentieel van de ouderenmarkt al ontdekt. Dat het hier om een andere markt ging dan die van werkenden en gezinshoofden werd kernachtig uitgedrukt in de term *the second youth market*. Om het idee van deze markt ingang te doen vinden werden ouderen afgeschilderd als "a vibrant, monied, energetic and vital part of America" (ib. 200). Reclamemakers moesten dit dynamische ouderdomsbeeld niet alleen verkondigen om consumenten te winnen voor de producten van hun opdrachtgevers, maar ook om die opdrachtgevers zelf en de detaillisten ervan te overtuigen dat het de

moeite waard was om zich op die markt te richten. Het belang van dit imago blijkt heel duidelijk uit de manier waarop projectontwikkelaars het concept van de *retirement villages* aan de man brachten. In de reclame werd de nadruk gelegd op de enorme mogelijkheden om zich in die dorpen actief bezig te houden: sportfaciliteiten, een hyperactief verenigingsleven enzovoorts. Aan toekomstige bewoners werd voorgehouden dat zij niet zozeer een huis kochten als wel een 'way of life' (ib. 207). De snelle verspreiding van deze dorpen duidde er, evenals de bloei van categorale huisvestingsprojecten in Florida, in elk geval op dat veel ouderen zich zodanig met hun pensionering en de vrije tijds-cultuur hadden verzoend dat zij bereid waren om vrijwillig 'gesegregeerd' te gaan leven. Deze verzoening bleek ook uit de toenemende populariteit van de vervroegde pensionering (ib. 252-254).

Als eindstadium van deze ontwikkeling documenteert Calhoun dat ouderen vanaf eind jaren zestig door belangenbehartigers, reclamemakers, gerontologen en beleidsmakers worden afgeschilderd als actieve en dynamische medeburgers: stabiel, op hun gemak, sociaal, gelukkig, zelfbewust, jeugdig, vastberaden, tevreden enzovoorts (ib. 24-29). Het verschil met de vroegere fasen van het activiteitsdenken is echter dat deze 'nieuwe' ouderdom berust op een zekere breuk met het voorafgaande leven: "This 'new' older person was an individual with the personal resources, not only to come to terms with the loss of the work role, but to enjoy the advantages and opportunities afforded by the resulting accession of leisure time as well." (ib. 242). Die breuk wordt nu echter juist positief geëvalueerd, de ouderdom "is now for many a time of life to do the things a person always wanted to do" (ib. 27). De gedachte van een breuk roept de vraag op naar de meest gewenste gang van zaken na die breuk. Is de boven geschetste dynamische levensstijl van 'nieuwe' ouderen voor alle ouderen aan te bevelen? Kan de sociale gerontologie wel uitspraken doen omtrent dit soort normatieve kwesties? In de volgende paragraaf wordt specifiek gekeken naar de vooronderstellingen van, voornamelijk Amerikaanse, sociale gerontologen op het vlak van *successful aging*. In het bijzonder wordt gekeken welke invloed de resultaten van empirisch onderzoek en de daarbij gehanteerde methodologische uitgangspunten hebben op deze vooronderstellingen.

3.3 *Successful aging*: normen en feiten

In het openingsartikel van het eerste nummer van het tijdschrift *The Gerontologist* benadrukte Havighurst het grote praktische belang van

het thema *successful aging*: "One of the major aims of gerontology is to provide society and individuals with advice on the making of societal and individual choices about such things as retirement policy, social security policy, housing, where and with whom to live, how to relate oneself to one's family, what to do in free time. In order to provide good advice, it is essential that gerontology have a theory of successful aging." (Havighurst 1961: 8). Dat juist het label *successful aging* door veel gerontologen wordt gebruikt voor hun normatieve inzet is gedeeltelijk een kwestie van retoriek: het klinkt optimistisch (Knipscheer 1988a: 10-11). Bovendien wordt het gebruikt om ouderdomsproblemen als afwijking van de norm voor te stellen (Schaie, Schaie 1977: 693).

De belangrijkste *successful aging*-theorieën hebben betrekking op het vraagstuk van de *aanpassing aan de ouderdom* (Maddox 1979: 124-127). In dit opzicht is er een grote continuïteit in de sociale gerontologie, daterend vanaf het exploratieve werk van de eerdergenoemde commissie voor het ouderdomsonderzoek van de *Social Science Research Council* (SSRC): "By 1943, the committee had focused its attention on social adjustment in old age as the most significant issue for social scientific research." (Maddox, Wiley 1976: 7). Deze belangstelling heeft geleid tot een onderzoekstraditie waarin thema's als *successful aging* en *adjustment to old age* empirisch werden onderzocht in termen van het welbevinden ('subjective well-being') van de respondenten. In een toonaangevend Amerikaans sociaal-gerontologisch handboek is het thema 'welbevinden van ouderen', in brede zin, omschreven als "perhaps the oldest, most persistently investigated issue in the social scientific study of aging." (ib.: 15). Deze constatering is gerechtvaardigd als we, zoals gebruikelijk in de betreffende literatuur, het concept welbevinden opvatten als een losse verzamelnaam voor fenomenen als tevredenheid, geluk en dergelijke.

De oorsprong van het sociaal-gerontologisch onderzoek op dit terrein ligt bij denkbeelden en vragen uit de jaren veertig en vijftig over de beste manier om oud te worden. Met name de zogenaamde *Chicago-school* rond Robert Havighurst en Bernice Neugarten heeft een grote rol gespeeld in de verbreiding van het thema *aging successfully* (Knipscheer 1988a: 6-11). Uit deze school stammen de monografieën en meetschalen waarmee het onderzoeksterrein werd geopend (Cavan e.a. 1949; Havighurst, Albrecht 1953; Havighurst 1957). Veroudering werd primair opgevat als een proces van aanpassing van het individu aan en in veranderende en potentieel verslechterende omstandigheden. De vraag welke aanpassingsstrategie het meest succesvol zou zijn vormde de achtergrond voor het door Henry, Havighurst en Neugarten geleide eerste grootschalige longitudinale veroude-

ringsonderzoek, de *Kansas City Study of Adult Life. Successful aging* werd in dit onderzoek geoperationaliseerd in termen van kwantiteit van activiteiten en contacten, de instelling ten opzichte van verminderde sociale bindingen, tevredenheid met het eigen leven en het beschikken over een geïntegreerde persoonlijkheid (Ryff 1982: 209). Het streven om in dit kader een maatstaf voor succesvolle veroudering te ontwerpen leidde tot de ontwikkeling van de uitgebreide *Life Satisfaction Ratings* en verschillende versies van een beknopte *Life Satisfaction Index* (LSI) (Neugarten e.a. 1961). Deze laatste was in de jaren zestig en zeventig veruit het populairste instrument om 'welbevinden van ouderen' te meten.

De vraag naar het welbevinden van ouderen werd in de jaren zestig gesteld in de context van uitgebreide debatten in de sociale gerontologie over *successful aging*. Binnen de gelederen van de Kansas City-onderzoekers had een splitsing plaatsgevonden. Aan de ene kant legden Cumming en Henry de nadruk op het belang van een vermogen tot onthechting. Zij ondersteunden hun opvattingen met behulp van onderzoek op basis van een 'eigen' meetschaal voor *morale* (Cumming e.a. 1958; Cumming, Henry 1961). Aan de andere kant meenden Havighurst en anderen dat het behoud van voldoende activiteiten en contacten doorslaggevend was. Deze controverse heeft tot in de jaren zeventig de sociaal-gerontologische theorievorming gedomineerd in de gedaante van de strijd tussen respectievelijk de *disengagement*- en de *activity*-theorie. Inmiddels is deze controverse verdampt in tegenstrijdige onderzoeksresultaten, wederzijdse nuanceringen en verschuiving van interesses (Lemon e.a. 1972; Harris, Cole 1980: 12-13; Lohmann 1980a: 34). In de rijpingsjaren van de sociale gerontologie vormden deze kwesties echter internationaal het voornaamste brandpunt van de gedachtenwisseling. In het welbevinden-onderzoek was dan ook een belangrijk deel van de sociaal-gerontologische interesses geïnvesteerd.

Empirisch onderzoek

Toen de *disengagement*- en *activity*-theorieën de debatten en onderzoekingen van de jaren zestig niet hadden overleefd, beschikte men in de sociale gerontologie niet meer over een duidelijke *successful aging*-theorie. Intussen waren de LSI en andere inmiddels ontwikkelde beknopte welbevinden-schalen een eigen leven gaan leiden. In allerlei onderzoeken werd het opportuun geacht om welbevinden 'even mee te nemen'. Bij onderzoek naar bijvoorbeeld de effecten van pensionering of van de verhuizing naar een bejaardenwoning is het prettig om over een handzaam instrument te beschikken om welbevinden te meten

(Wimmers e.a. 1987). Het onderzoek naar welbevinden, en met name de constructie van meetinstrumenten, vond maar zelden plaats op basis van expliciete ideeën of theorieën over een 'geslaagde ouderdom'. In dit opzicht is de in Nederland door Tempelman gevolgde werkwijze bij de constructie van zijn *Schaal Subjectief Welzijn Ouderen* (SSWO) representatief. Ter omlijsting van de weergave van deze constructieactiviteiten worden in zijn proefschrift ruimschoots theoretische beschouwingen en informele terzijdes omtrent de achtergronden van het welbevinden bij ouderen ten beste gegeven. Het onderzoeksinstrument zelf is echter wederom een variant op eerdere meetinstrumenten. Het is opgebouwd uit bestaande items, die op methodologische gronden zijn gehergroepeerd. Na het belang van een theoretische conceptualisering van subjectief welbevinden nog eens benadrukt te hebben stelt hij: "Bij de constructie van de SSWO ... is niet rechtstreeks gewerkt vanuit een theoretisch model maar is een andere weg gevolgd. Er is namelijk uitgegaan van een aantal schalen, waarvan op inhoudelijke gronden mocht worden aangenomen dat er diverse aspecten van welbevinden mee gemeten worden." (Tempelman 1987: 56). Deze inhoudelijke gronden vloeien echter niet voort uit theorievorming over veroudering, van hemzelf of van anderen, zoals ook door critici is opgemerkt (Visser 1987).

De onderzoekstraditie in kwestie richt zich uitdrukkelijk op het welbevinden van ouderen, zoals dat door henzelf ervaren wordt, dus op hetgeen *subjective well-being* wordt genoemd (Adams 1971; Larson 1978; Lohmann 1980a; George 1981; Sauer, Warland 1982; Diener 1984; Mayring 1987; Tempelman 1987). 'Objectieve' indicatoren als inkomen, maatschappelijke positie of huisvesting worden in dit kader als externe variabelen behandeld. Als het welbevinden eenmaal is gemeten wordt wel onderzocht in hoeverre correlaties met deze en andere variabelen optreden. Verder worden in onderzoeksverslagen en overzichtsartikelen omvangrijke conceptuele exercitities uitgevoerd om de verschillende begrippen ter invulling van *subjective well-being* van elkaar af te bakenen. Hierbij wordt zelden of nooit ingegaan op mogelijke theoretische of anderszins inhoudelijke achtergronden en verklaringen van deze begrippen, zoals geluk, tevredenheid, zelfwaardering of gezondheidsbeleving. Er bestaat een grote variatie aan gehanteerde definities voor deze en soortgelijke begrippen, veelal met een sterk ad hoc-karakter.

Het meten van welbevinden geschiedt in deze traditie vrijwel uitsluitend door het afnemen van gesloten vragenlijsten. Naast de specifiek voor ouderen ontworpen instrumenten wordt ook veel gebruik gemaakt van vragenlijsten uit de *mental health*-sfeer. In dit kader kan

niet nader worden ingegaan op de haken en ogen die vastzitten aan onderzoek met dit soort vragenlijsten, hoewel dit in overzichtsartikelen uitgebreid aan bod komt. Belangrijk zijn in dit verband wel de discussies omtrent hetgeen precies gemeten wordt. Veelal vinden deze plaats in termen van de dimensionaliteit van het concept: is welbevinden ééndimensionaal of is het een optelsom van een aantal onderscheiden dimensies? Deze discussies vinden voornamelijk plaats op basis van methodologische argumenten, ten koste van theoretische en anderszins inhoudelijke overwegingen. Het onvruchtbare karakter van dergelijke discussies kan geïllustreerd worden aan de hand van de meest gebruikte meetschaal uit deze onderzoekstraditie, de LSI-A (tabel 3.4).

Volgens de oorspronkelijke auteurs liggen aan deze meetschaal vijf dimensies ten grondslag, namelijk: "Zest (vs. apathy); Resolution and fortitude; Congruence between desired and achieved goals; Positive self concept; and Mood tone." (Neugarten e.a. 1961: 137; Havighurst 1961: 10-11). Deze dimensies werden ontleend aan een analyse van items uit eerdere meetschalen. Er wordt geen verband gelegd met normatieve overwegingen. In de loop der jaren hebben diverse onderzoekers factoranalyses uitgevoerd op onderzoeksresultaten met de LSI-A (Adams 1969; Wood e.a. 1969; Lohman 1980b; Hoyt, Creech 1983). In geen van de gevallen resulteerde dit onderzoek in de oorspronkelijke vijf dimensies. Gedeeltelijk werden andere dimensies geformuleerd. Het aantal gedefinieerde dimensies varieerde van één tot vier. In de verdere literatuur over welbevinden spelen de oorspronkelijke dimensies van de LSI-A geen enkele rol.

In het algemeen is het in deze onderzoekstraditie gebruikelijk om dimensies van welbevinden te ontleenen aan factoranalyses van de score op de items, dus niet aan theoretische, normatieve of anderszins inhoudelijke overwegingen. De conclusie van psychometrisch onderzoek naar grote aantallen items uit verschillende schalen luidt dat er een grote mate van overlapping bestaat tussen de verschillende schalen (Larson 1978: 110; Lohmann 1980b: 74). Uit onderzoek naar afzonderlijke meetschalen blijkt nogal eens dat de dimensionele structuur dermate heterogeen is dat een totaalscore eigenlijk onverantwoord is. Aan de ene kant van het spectrum staan dus degenen die menen dat er een ééndimensionale meetschaal in het verschiet ligt en aan de andere kant degenen die vooralsnog alleen de meting van afzonderlijke dimensies verantwoord vinden.

Tabel 3.4
Life Satisfaction Index

	Agree	Dis- agree		Agree	Dis- agree
1. As I grow older, things seem better than I thought they would be.	•		12. As I look back on my life, I am fairly well satisfied.	•	
2. I have gotten more of the breaks in life than most of the people I know.	•		13. I would not change my past life even if I could.	•	
3. This is the dreariest time of my life.		•	14. Compared to other people my age, I've made a lot of foolish decisions in my life.		•
4. I am just as happy as when I was younger.	•		15. Compared to other people my age, I make a good appearance.	•	
5. My life could be happier than it is now.		•	16. I have made plans for things I'll be doing a month or a year from now.	•	
6. These are the best years of my life.	•		17. When I think back over my life, I didn't get most of the important things I wanted.		•
7. Most of the things I do are boring or monotonous.		•	18. Compared to other people, I get down in the dumps too often.		•
8. I expect some interesting and pleasant things to happen to me in the future.	•		19. I've gotten pretty much what I expected out of life.	•	
9. The things I do are as interesting to me as they ever were.	•		20. In spite of what people say, the lot of the average man is getting worse, not better.		•
10. I feel old and somewhat tired.		•			
11. I feel my age, but it does not bother me.	•				

Bron: Neugarten e.a. - The Measurement of Life Satisfaction

De onduidelijkheid over hetgeen precies wordt gemeten heeft verschillende reviewers doen concluderen dat we bij deze stand van zaken helemaal geen conclusies kunnen trekken over het welbevinden van ouderen (Lohmann 1980a: 35; George 1981: 377). Deze conclusie past uitstekend in het kader van een louter procedureel liberalisme, met als uitgangspunt dat ouderen slechts gekenmerkt worden door hun leeftijd. Leeftijd wordt dan opgevat als een louter formeel kenmerk, op basis waarvan men verder geen significante conclusies over iemand mag trekken. De onderzoeksresultaten dragen echter niet bij tot een liberalisme dat een nadere normatieve invulling zou willen geven aan de identiteit van ouderen.

Dit geldt ook voorzover reviewers toch conclusies menen te kunnen trekken. Zij doen dit in termen van het verband tussen welbevinden en de leeftijdsvariabele. Een deel van de reviewers stelt dat er geen verband bestaat tussen leeftijd en welbevinden (Diener 1984: 554; Tempelman 1987: 31-32, 177). Een ander deel meent dat bij ouderen het niveau van welbevinden weliswaar relatief laag is, maar dat dit niet zozeer berust op leeftijdsverschillen als wel op factoren als gezondheid, inkomen of sociale activiteiten (Larson 1978: 114; Mayring 1987: 369). Naast leeftijd vormen sociaaleconomische status, gezondheid, sexe, ras, werk, opleiding, burgerlijke staat, huisvesting, activiteiteniveau en sociale interactie veelvuldig beproefde variabelen. Over het algemeen wordt slechts enkele procenten van de variatie in gemeten welbevinden niet door deze variabelen verklaard, door alle leeftijdsgroepen heen (Larson 1978: 116-117; Diener 1984: 561; Tempelman 1987: 55). We kunnen, enigszins gechargeerd, constateren dat na 40 jaar het onderzoek naar het subjectief welbevinden van ouderen geen concept, geen theorie en geen resultaten heeft opgeleverd. Naar aanleiding van de centrale positie die dit onderwerp desondanks in de sociale gerontologie heeft ingenomen is de vergelijking met 'de nieuwe kleren van de Keizer' al getrokken (Lohmann 198ab: 27-29).

In het geval van het welbevinden-onderzoek blijkt dat normatieve en inhoudelijke uitgangspunten teloor zijn gegaan in een vloed van empirische gegevens, verkregen uit onderzoek dat primair op basis van methodologische overwegingen werd opgezet en geëvalueerd. De uitdrukkelijke inzet van deze onderzoekstraditie was immers te komen tot specifieke, inhoudsrijke, normatieve uitspraken over een 'goede' of althans geslaagde ouderdom. Hierbij kunnen enerzijds activistisch-liberale accenten worden onderscheiden. Het gaat dan met name om de inbreng van de activiteitstheorie, waarin wordt benadrukt dat het voor ouderen belangrijk en haalbaar is als autonome individuen naar eigen inzicht hun leven vorm te geven (Havighurst 1961; Neugar-

ten e.a. 1961). Anderzijds kunnen in de *disengagement*-theorie sterke communitaristische accenten worden aangewezen. Disengagement kan immers alleen slagen indien zowel de oudere zelf als de maatschappij zich oriënteren op een onthechtings-scenario (Cumming, Henry 1961). In de loop der jaren zijn echter beide 'theorieën', en normatieve ideeën over *successful aging* in het algemeen, in de sociale gerontologie op de achtergrond geraakt vanwege gebrek aan empirische ondersteuning. Het resultaat is dat we over het karakter van de (goede) ouderdom op basis van deze onderzoekstraditie 'niets' kunnen zeggen. Hierdoor is, zonder dat dit specifiek de intentie hoeft te zijn geweest van de betrokken gerontologen, het pad geëffend voor een meer procedureel-liberale oriëntatie ten aanzien van de perceptie van de ouderdom en de maatschappelijke positie van ouderen. Als over een goede of geslaagde ouderdom in het algemeen immers 'niets' te zeggen valt, dienen we 'ex negativo' iedere oudere als een 'geval' apart te beschouwen. In het maatschappelijk verkeer zijn dan in het algemeen met betrekking tot ouderen slechts overwegingen van billijkheid en opportuniteit gerechtvaardigd die voor ieder individu gelden. In onze samenleving zijn dergelijke overwegingen doorgaans liberaal en procedureel van aard. De sociale gerontologen hebben in dit opzicht als het ware hun eigen opdracht, zoals geformuleerd door Havighurst, verzaakt: Het onderzoek naar *successful aging* biedt de samenleving en de ouderen zelf geen enkele inhoudelijke leidraad. In de volgende paragraaf wordt nader ingegaan op dit 'falen' van een belangrijk deel van het sociaal-gerontologische onderzoek. Met name is de vraag of de conclusies met betrekking tot het effect van de onderzoeksmethoden een bredere strekking hebben.

3.4 De verdamping van normativiteit en theorie in het empirisch ouderenonderzoek

Sociale gerontologen hebben zich met een mengeling van descriptieve en prescriptieve intenties van meet af aan intensief beziggehouden met vraagstukken van een 'goede' ouderdom. Ook anderszins is aanwijsbaar dat sociale gerontologen vanaf het begin streefden naar een nadere prescriptieve invulling van begrippen als veroudering en ouderdom. Het programmatische openingsartikel van het eerste nummer van het eerste gerontologische tijdschrift, de in 1946 door de *Gerontological Society* uitgegeven *Journal of Gerontology*, behelsde een pleidooi voor een 'holistic conception of aging' (Maddox, Wiley 1976: 7). De 'goede' ouderdom werd geoperationaliseerd in termen van al of niet

goed aangepast zijn. In het wederom programmatische openingsartikel van het eerste handboek dat werd uitgegeven op initiatief van de *Gerontological Society* onderscheidde James Birren drie perspectieven op en definities van veroudering: biologisch, psychologisch en sociaal (Birren 1959a: 18-20). Biologische veroudering (afnemende overlevingscapaciteit) is volgens hem voorondersteld in psychologische veroudering (aanpassingscapaciteit) en dit geheel wordt weer voorondersteld in sociale veroudering (rolvervulling). Een goede ouderdom is een kwestie van goed functioneren in een specifieke sociale omgeving, waarin bepaalde taken van iemand verwacht worden. In de opvolger van dit handboek duidt Birren in een bewerking van zijn artikel dit aspect met de term *functional age* aan: "Functional age is an individual's level of capacities relative to others of his age for functioning in a given human society." (Birren, Renner 1977: 5).

Volgens Birren dient een nadere inhoudelijke invulling van veroudering en ouderdom, descriptief en prescriptief, gebaseerd te zijn op de functioneel georiënteerde benaderingen en definities. Hierbij speelt chronologische leeftijd voortdurend een rol, maar dan vooral als een een neutrale verzamelbak voor de inhoudelijke bevindingen: "Chronological age is a powerful index with which we can classify large amounts of data while seeking relationships. Unless we can attach some significance to the role of time or age in the large array of facts in which it is imbedded, we might argue that the value of chronological age is limited to that of a pervasive filing index for data we cannot otherwise classify." (Birren 1959a: 8). Reeds in het eerdergenoemde SSRC-rapport uit 1948 was dit een van de hoofdpunten: "It concentrated initially, for example, on alternative definitions of age. Should we focus on chronological or functional age? The response was clear; while chronological age may provide a convenient marker for locating problems and associated social phenomena, the meaning of age is in important ways a dependent variable. The meaning of old varies by social and cultural context. Chronological age is at best an indicator which marks substantial variation in both capabilities and behavior." (Maddox, Wiley 1976: 7-8). Deze boodschap is later in talloze theoretische en methodologische beschouwingen herhaald: de variabele leeftijd is slechts een index, een register, een classificatie-instrument. Als we willen weten wat veroudering inhoudt, dan moeten we onderzoeken welke afhankelijke variabelen met leeftijd correleren en wat de onderlinge correlaties van die afhankelijke variabelen zijn: "However, it is apparent that chronological age is at best only a convenient means of ordering developmental data and is important to adjustment mainly

through the influence of age-related variables that have greater psychological significance." (Kuhlen 1959: 892).

Deze theoretische en methodologische beschouwingen van gerontologen omtrent de leeftijdsvariabele hebben een strategisch doel, namelijk het ontmaskeren van associaties tussen veroudering en achteruitgang die berusten op onzorgvuldig gebruik van de leeftijdsvariabele. De sociale gerontologie mag dan zelf een betrekkelijk recente en gespecialiseerde discipline zijn, de factor leeftijd heeft vanouds een grote rol gespeeld in empirisch sociaalwetenschappelijk onderzoek. Leeftijd vervult daarin de rol van onafhankelijke variabele, waartegen de overige variatie in gedrag wordt afgezet (Wohlwill 1970: 49). Evenals sexe is leeftijd een zeer aantrekkelijke variabele vanwege de grote 'objectiviteit'. Leeftijd geldt als een gemakkelijke, 'harde' en relevante variabele. Sociale gerontologen gingen echter betogen dat veel van de variantie die aan leeftijd werd toegeschreven in feite aan andere variabelen toegeschreven moest worden: "Variables such as health status, socio-economic status, or environmental context consistently account for at least as much variance as age does in measured intelligence, coping ability, or role performance. It is the correlation between illness and age that contributes significantly to the observed association between age and declining competence." (Maddox 1979: 120).

In het eerdergenoemde in Nederland toonaangevende sociaal-gerontologische handboek van Lehr vervult dit argument een sleutel-functie in de bestrijding van het *deficit-model* van veroudering. Uitgebreid beschrijft zij hoe met name aan de hand van het psychologische prestatie-onderzoek werd gedemonstreerd dat variabelen als gezondheid, motivatie, beroep, onderwijs, een stimulerende omgeving en dergelijke verantwoordelijk waren voor het overgrote deel van de variantie die aanvankelijk aan leeftijd werd toegeschreven (Lehr 1974: 54-75). In het algemeen werd aangetoond dat bij prestaties vooral situationele en cohort-variabelen in het geding waren (Schaie 1965). In de sociale gerontologie is dan ook veelvuldig betoogd dat transversaal onderzoek (waarbij leeftijdsgroepen synchronisch worden vergeleken) eigenlijk niet geschikt is om verouderingsverschijnselen te verklaren en dat daarvoor uiteindelijk alleen longitudinaal onderzoek (waarbij individuen of populaties in de tijd worden gevolgd) geschikt is: "The basic method of the study of aging is the longitudinal method; if we wish to study age changes in individuals, we should follow individuals in time. Cross-sectional (=transversaal, RH) research on aging is a compromise or substitute for the ideal longitudinal study." (Birren 1959a: 20-21) Hoewel inderdaad verschillende grootschalige

longitudinale onderzoeken zijn opgezet door gerontologen, moet men het in de praktijk doorgaans met transversaal onderzoek doen (Nesselroade, Baltes 1979).

In het transversaal onderzoek heeft zich geleidelijk een methodologisch zuiveringsproces voltrokken. De leeftijdsvariabele is steeds verder gedissocieerd van andere variabelen. De index is steeds 'neutraler' geworden doordat steeds meer variabelen werden geïntroduceerd, die variantie konden verklaren die tot dan toe aan leeftijd werd toegeschreven. Mede hierdoor werden over het algemeen nogal zwakke correlaties van leeftijd met andere variabelen gevonden: dit is in 3.2 naar voren gekomen bij het attitude-onderzoek, in 3.3 bij het welbevinden-onderzoek en zojuist aangehaald voor het prestatie-onderzoek. Weliswaar kwamen deze resultaten goed van pas in de sociaal-gerontologische strijd tegen vooroordelen en misconcepties, maar zij bemoeilijkten wel de nadere inhoudelijke invulling van wat veroudering is en wat ouderdom betekent. Birren gaf in 1959 een tentatieve schets van een gerontologische toekomst waarin chronologische concepten van veroudering vervangen zouden worden door functionele concepten: "Aging may be used to refer to relationships involving chronological age with the implicit assumption that such relationships are inevitably in transition to being explained by other variables without recourse to the use of the term 'age'. ...An aging mechanism may be defined as an invariant relationship in which, with present knowledge, time cannot be excluded as a parameter from all transformations of that relationship." (Birren 1959a: 8). Van dit programma is het negatieve gedeelte verregaand gerealiseerd: leeftijd is als verklarende factor grotendeels afgeschreven door gerontologen. De verklaringen die er voor in de plaats zijn gekomen worden echter nog niet geïntegreerd op basis van de door Birren in het vooruitzicht gestelde functionele verouderingsconcepten of de door anderen bepleite holistische verouderingsconcepten.

Inmiddels valt bij sociale gerontologen regelmatig te beluisteren dat de stroom van onderzoeksgegevens die in de laatste decennia op gang is gekomen, niet heeft geleid tot een aanwijsbaar beter begrip van veroudering en ouderdom: "The social psychology of aging has been long on data and short on ideas. In less than half a century of intense activity, it has made remarkable progress in measurement but less progress at the level of meaning. Much time and energy has been thrown away on trifling issues and it is still not clear that our understanding of aging and later life has reached a level of sophistication over that which has been with us through the ages, well prior to any disciplined attempt by social scientists to develop systematic, theoretic-

cal knowledge." (Marshall 1986a: 10). Ook in de inleidende hoofdstukken van de belangrijkste handboeken wordt geklaagd over de eenzijdig methodologische of praktische interesses van sociale gerontologen en het gebrek aan theorievorming (Maddox, Wiley 1976: 4, 17; Birren, Renner 1977: 5). Dergelijke klachten zijn ook schering en inslag in de overzichtsartikelen op het gebied van het attitude-onderzoek en het welbevinden-onderzoek.

Het lijkt er dus sterk op dat de methodologie met de inhoudelijke inzet van de sociale gerontologie op de loop is gegaan. De begrippen veroudering en ouderdom zijn inhoudelijk minder ingevuld dan veel toonaangevende sociale gerontologen voor ogen stond. Zij bieden dan ook amper of geen aanknopingspunten voor normatieve overwegingen ten aanzien van een wenselijke invulling van de ouderdom. De sterke nadruk op strikt empirisch onderzoek en methodologische zuiverheid heeft een veel 'leger' liberaal beeld van veroudering en ouderdom opgeleverd dan dat van de verschillende theoretische aanzetten in het vakgebied. Er is geen algemeen beeld, descriptief of prescriptief, van goede aanpassing of succesvol functioneren in de ouderdom. Wat dit is kan alleen in individuele gevallen vastgesteld worden, zonder vastomlijnde criteria. In ieder geval zegt leeftijd in dit verband, volgens de onderzoekers, 'niets'.

Het afzien van normerende uitgangspunten betekent dat de ouderdom in dit soort onderzoek per definitie als een contingent fenomeen wordt opgevat. Wat oud-zijn is kan strikt genomen pas worden geconcludeerd uit de verbanden die uit het onderzoek naar voren komen. Daarnaast heeft het invoeren van meer variabelen en factoren ook min of meer automatisch een grotere variatie in ouderdomskenmerken tot gevolg. Hoe iemand oud is dient op basis van dit onderzoek allicht te worden beschouwd als een sterk individueel bepaalde zaak. Dit impliceert niet zonder meer een veroordeling van deze onderzoekspraktijk. Daarbinnen kunnen verbanden worden gevonden die ons niet of niet specifiek genoeg bekend waren. Er kunnen verbanden worden ondermijnd die tevoren onnadenkend werden verondersteld. In de besproken vorm predisponeert het empirisch sociaal-gerontologisch onderzoek echter tot een procedureel-individualistisch liberaal beeld van ouderen en ouderdom. Ten behoeve van normatieve alternatieven hoeft men van dit onderzoek dus niets te verwachten.

Dit procedurele individualisme werd onder andere bezegeld in het eerdergenoemde handboek van Lehr. Als een van de centrale doelstellingen van het boek noemt zij: "Er op wijzen, hoe sterk individueel bepaald het proces van ouder worden is." (Lehr 1974: 245). In het voorwoord bij de tweede editie stelt zij dat er inmiddels vele onder-

zoeken zijn die haar kritiek op het deficit-model ondersteunen. In de nieuwe editie kan daarom het accent verlegd worden naar de exploratie van de mogelijkheden van een *differentiële gerontologie*: als "de taak van de psychogerontologie voor de komende jaren" schetst zij het benadrukken van de "inter- en intra-individuele variabiliteit van het verouderingsproces" (Lehr 1980: 7-8, 272-274). In de volgende paragraaf wordt onderzocht hoe sociale gerontologen nu proberen om binnen dit procedureel-individualistische kader tot een meer normatief sociaal-psychologisch verouderingsmodel te komen.

3.5 De competentie van ouderen en de contingentie van de ouderdom

Veel van het werk in de sociale gerontologie had en heeft natuurlijk het karakter van toepassingen van 'algemene' psychologische en sociologische theorieën en methodieken. Hetgeen echter in de loop der jaren is gepresenteerd als 'eigen' sociaal-gerontologische theorievorming, in het spoor van de controverse tussen *activity*- en *disengagement*-theorie, draait om het centrale thema van de psychologische aanpassing van het individu aan veranderende lichamelijke hoedanigheden en sociale omstandigheden: *adjustment to aging*. In dit thema is een duidelijke verschuiving opgetreden. De aanvankelijke verouderingsmodellen gingen expliciet of impliciet uit van de normatieve status van het functioneren van de nog-niet-oude-volwassene. In het *Deficit-model* wordt veroudering voorgesteld als een vorm van achteruitgang ten opzichte van de eerdere volwassenheid. In het *Disuse-model* wordt de onontkoombaarheid van die achteruitgang bestreden: in hoeverre die optreedt is afhankelijk van de mate waarin het individu functies op peil houdt en rollen vervult (Olbrich 1987). In ieder geval worden de normen voor hetgeen telt als goed functioneren ontleend aan de jongere volwassenheid. Succesvolle aanpassing betekent dan ook behoud of substitutie van functies. Inmiddels proberen sociale gerontologen uitdrukkelijk de normativiteit van bepaalde manieren van functioneren, en daarmee wat telt als succesvolle aanpassing, ter discussie te stellen. Om deze strategie uit te voeren grijpen zij, zoals ook al in 2.3.2 aangeduid, steeds meer naar de wapens van het *coping-model* uit de sociale psychologie.

Coping

Zoals in 2.3.2 omschreven dient het coping-model in de gerontologie in eerste instantie om invulling te geven aan een levensloopperspectief. Aanvankelijk meende men dat 'coping' betrekking zou hebben op problemen en uitdagingen die per leeftijdsfase een specifiek karakter hebben. Dit leek ook goed in het communitaristische streven te passen. Specifieke ouderdomstaken zouden een specifiek ouderdomsscenario vooronderstellen. Inmiddels zijn deze normatieve oriëntatie en de thematische discontinuïteit als uitgangspunt grotendeels verlaten. Men probeert nu de functionele breuk die met de ouderdom gepaard zou gaan te relativiseren door aanpassing te omschrijven als een continu proces, waarin individuen in transacties met hun omgeving voortdurend bezig zijn potentiële bedreigingen en belastingen te neutraliseren. Ouderen zullen tot op zekere hoogte met andere problemen worden geconfronteerd dan jongeren, maar de dynamiek van aanpassing en van omgaan met problemen is niet wezenlijk anders.

In tweede instantie, en in vervolg op het voorgaande, zijn coping-modellen voor gerontologen interessant omdat daarin veel belang wordt gehecht aan de interindividuele variatie van coping-mechanismen. In de coping-theorie gaat men er inmiddels van uit dat niet op voorhand kan worden vastgesteld wat bedreigend is en in hoeverre coping-mechanismes effectief zijn. De belangrijkste coping-theoreticus, Richard Lazarus, relateert de rol van belangrijke levensgebeurtenissen en andere erkende stressoren. Lazarus gaat er van uit dat mensen eerder overbelast raken door alledaagse ongemakken en wrevels ('daily hassles') dan door dramatische evenementen (Lazarus, Folkman 1984). Ook onze verdediging tegen overbelasting zou niet zozeer op stabiele coping-mechanismes berusten als wel op gevarieerde strategieën en kleine opstakers ('daily uplifts'). Coping krijgt bij Lazarus een zeer variabel en individueel karakter: "The central principle in our investigation of stress and coping in aging is that there is great variability in personal agendas and the conditions of life." (Lazarus, DeLongis 1983: 245). Een vooraanstaand gerontoloog trekt hier de conclusie uit "dat wat 'important' is, door het individu wordt bepaald." (Munichs 1980: 84).

Een andere reden voor de aantrekkelijkheid van de coping-theorie voor sociale gerontologen is dat ook prominente coping-onderzoekers zich hebben beziggehouden met de precieze status van de leeftijdsfactor (Olbrich 1987: 320). Zo benadrukt Lazarus dat, om aan het individuele en proces-karakter van coping en veroudering recht te doen, eigenlijk alleen longitudinaal biografisch onderzoek geschikt is: "This is where our research has been most lacking, that is, in intensive

or in-depth examinations of adaptational processes in 'normal' single individuals, and particular subgroups such as survivors and non-survivors, over time and diverse circumstances. ... Until we do it extensively, we will not be able to say much about what ageing is really like ..." (Lazarus, Cohen 1987: 13). Maar voorzover coping transversaal en met survey-methoden wordt onderzocht, wordt veroudering geoperationaliseerd in termen van de significantie van de leeftijdsfactor. De titel van een van Lazarus' artikelen, *Age differences in stress and coping processes*, is in dit opzicht illustratief (Folkman e.a. 1987). Dergelijk onderzoek levert echter volgens Lazarus zelf 'niets' op: "In our view, neither our own data nor those of others provide a satisfactory answer to the question with which we began, namely, How do the dynamics of stress and coping change with the circumstances of living and the processes of aging? Obscuring any age effects are the ubiquitous individual and group differences in the way people manage their lives within any age span." (Lazarus, DeLongis 1983: 252).

De toenadering tussen sociale gerontologie en coping-theorie heeft niet alleen Angelsaksische wortels. In Duitsland was Thomae, de leermeester van Lehr, vanaf de jaren veertig actief op het gebied tussen gerontologie en ontwikkelingspsychologie. Hij presenteerde de resultaten van het door hem geleide grootscheepse longitudinale onderzoek naar veroudering in termen van toenemende interindividuele variabiliteit en meerdere patronen van succesvolle veroudering, met wortels tot in de vroege jeugd (Thomae 1976: 1-4, 147-161). Over deze thema's gaat hij later publiceren onder uitdrukkelijke verwijzing naar de coping-theorie in termen van levenstechnieken (*Daseinstechniken*) en verouderingsstijlen (Thomae 1983). Uit het werk van Munnichs, tot voor kort de meest prominente Nederlandse sociale gerontoloog, blijkt dat Thomae hierop grote invloed heeft uitgeoefend (Munnichs 1980).

Een competentiemodel van veroudering

De synthese van coping-theorie en sociale gerontologie vaart sinds enkele jaren onder de vlag van het *competentiemodel* van veroudering (Olbrich 1987). De term competentie heeft oorspronkelijk ingang gevonden als vertaling van *coping-skill*. Als zodanig is het in evaluatief opzicht een betrekkelijk neutraal begrip: als we veroudering in termen van competenties definiëren, sluit dit nog niet uit dat we in de praktijk vaststellen dat in dezen een achteruitgang optreedt. We mogen echter aannemen dat gerontologen deze term prefereren omdat er de geur van succes omheen hangt. Sommige uitspraken van pleitbezorgers voor het competentiemodel doen dan ook sterk denken aan de eenzijdig-

dig optimistische en activistische retoriek die we vooral met de Verenigde Staten en met een thema als *Nieuwe Ouderen* associeren: "De ouderdom wordt steeds meer als uitdaging en als vrijruimte voor zelfontplooiing en levensvervulling beschouwd." (Marcoen 1988: 45).

Toch ligt het focus van het competentiemodel niet, zoals in het *Disuse*-model, in het op peil houden maar in de verschuiving van competenties: "Een competentiemodel, dat transacties in aanmerking neemt tussen situatieve en persoonlijke variabelen van ieder ontwikkelingssegment, doet recht aan het feit dat zowel de eisen als de hulpbronnen voor de oudere persoon niet identiek zijn met die in de jonge jaren." (Olbrich 1987: 322, vertaling RH). Ouderen zijn volgens dit model niet zozeer minder competent of nog even competent als jongeren, maar anders competent. Het eventuele verlies van naasten, van lichamelijke en sociale mogelijkheden, creëert nieuwe potentiële probleemsituaties, waarvoor nieuwe competenties aangeboord moeten worden. De mate waarin dit lukt is een kwestie van perceptie en definitie van de situatie en kan niet zonder meer worden afgemeten aan de competentienormen van eerdere levensfasen: "Het competentiemodel gaat er vanuit dat gedrag in de ouderdom, net zoals in ieder ander deel van de biografie, begrepen moet worden vanuit de verhouding tussen eisen aan de persoon en diens verdedigingsmiddelen. Daarmee is het een model dat persoons- en situatiespecifiek argumenteert en minder is georiënteerd op bepaalde bindende normen." (ib. 320). Competentie wordt wel aangeduid als *adaptieve effectiviteit*, maar daarbij heeft de term adaptatie wel een andere inhoud gekregen dan in eerdere verouderingsmodellen. In het kader van de nieuwere coping-theorie wordt adaptatie gekenmerkt door contextualiteit en door transactionaliteit, wat wil zeggen dat de interactie tussen persoon en omgeving werkelijk tweezijdig is (ib. 321). Persoon en omgeving zijn geen gegeven grootheden, noch is adaptatie louter een kwestie van conformeren aan omgevingseisen: in de interactie worden beide getransformeerd. Adaptatie krijgt hierdoor een hoogst individueel en situatief bepaald karakter: "De interactie tussen de vereisten van de situatie en de voor de persoon specifieke mogelijkheden maken adaptief gedrag specifiek en individueel. Aanpassingsprocessen lopen in verschillende leeftijden op verschillende doelen uit, met andere woorden: criteria voor meer of minder geslaagde adaptatie wijzigen zich in een biografie." (ib. 328).

In termen van het competentiemodel zijn ouderen individuen met soortgelijke problemen ('stress'), doelstellingen ('adaptatie') en mogelijkheden ('coping-skills') als jongeren. De vergelijking van ouderen met jongeren geschiedt echter niet meer op basis van een vaste, maar

van een glijdende schaal. Dergelijk onderzoek dient niet alleen een wetenschappelijk, maar ook een maatschappelijk doel: "Normatieve vergelijkingen laten te weinig het verouderende individu naar voren komen dat zelf op idiosyncratische wijze de maatschappelijke kansen ... kan grijpen, individueel kan benutten en op eigen wijze met de vereisten van een situatie om kan gaan. Competente oude mensen hebben ons er op attent gemaakt dat ze in staat zijn op hun manier efficiënt te leven. Het gerontologisch onderzoek en de publieke presentatie van onderzoeksresultaten hebben tot dusverre te weinig vertrouwen uitgedrukt in de individuele competentie van de oudere mens. ...Competentie in de ouderdom benadrukken betekent vertrouwen op een autonoom individu oftewel de verouderende persoon aansporen naargelang zijn krachten aan het slagen van zijn ouderdom bij te dragen." (ib. 328-329). Ook de Vlaamse ontwikkelingspsycholoog en gerontoloog Marcoen legt het verband tussen de inhoudelijk variabele en verschuivende invulling van het begrip competentie en de ruimte voor individuele autonomie: "Competentie wordt vandaag beschouwd als een relatief begrip, gerelateerd aan de specifieke aard der ontwikkelingstaken inherent aan een bepaalde levensfase. Levenscompetentie is dan de vaardigheid om met de thematiek cq. problematiek van zijn leeftijd op productieve wijze om te gaan en zo te bereiken of te behouden, wat Erikson noemt, 'vital involvement'. Uiteraard nemen tengevolge van de maatschappelijke en lichamelijke veranderingen levensstaken steeds andere vormen aan en kunnen ze de mobilisatie vragen van steeds andere copingvaardigheden. Zo appelleert het leven ... steeds meer aan het vermogen tot zelfbepaling en zelfbestemming." (Marcoen 1988: 45-46). Kortom, het competentiemodel belichaamt de ideale procedureel-liberale combinatie van maximale ruimte voor individuele autonomie, gepaard aan verregaande inhoudelijke neutraliteit en formeel egalitarisme.

3.6 Conclusie: geen normatieve identiteit

In dit hoofdstuk is onderzocht hoe de identiteit van ouderen en de zingeving van de ouderdom in een liberaal kader kunnen worden geïntegreerd. We hebben gezien dat sociale gerontologen bij voortduring en op allerlei manieren met deze vraag hebben geworsteld. Eerst bleek dat zij vanuit een activistisch kader dermate gespitst waren op de bestrijding van negatieve attitudes ten aanzien van ouderen, dat een adequate meting en interpretatie van die attitudes er door in het gedrang kwam. Het leek wel of elke gedachte onderdrukt moest worden

dat ouderen in een aantal opzichten niet meer zouden kunnen wat anderen kunnen. In het kader van *successful aging*-theorieën bleek dit activisme echter niet met onderzoeksgegevens gestaafd te kunnen worden. Naarmate meer onderzoek werd gedaan op dit gebied raakte het oorspronkelijke streven om normatieve uitspraken te kunnen doen over een goede ouderdom steeds meer op de achtergrond. Inmiddels is wat dit betreft van de nood een deugd gemaakt. Wat in de 'differentiële' gerontologie wordt benadrukt is dat verouderen bij ieder individu anders gaat en dat het niet mogelijk en niet wenselijk is om aan te geven welke verouderingspatronen het meest wenselijk zijn. Deze positie is nader uitgewerkt in het competentiemodel van veroudering, waarin het begrip competentie 'inter-individueel' volledig variabel is.

In de afgelopen decennia is door sociale gerontologen dus geprobeerd de identiteit van ouderen normatief te koppelen aan activiteitsniveau en aan specifieke competenties. Via onderzoek kon echter geen optimaal activiteitsniveau of specifieke vorm van competentie worden aangetoond. In het algemeen predisponeert de gangbare onderzoeksvorm tot de conclusie dat over generieke kenmerken van ouderen of van een geslaagde ouderdom 'niets' te zeggen valt. Activisme of het competentie-model krijgen hierdoor, net als elke andere normatieve benadering, de status van arbitrair perspectief. Wat beide in elk geval niet opleveren is het beeld van een identiteit of levensstijl die specifiek geschikt is voor ouderen. Door het activisme wordt de ouderdom teruggebracht tot een verlengstuk van de volwassenheid, terwijl het competentie-model de ouderdom fragmentariseert: ieder zal individueel haar weg moeten vinden.

De sociale gerontologen bieden dus uiteindelijk geen antwoord op de door mij opgeworpen uitdaging van het communitarisme. Ook buiten hun kring lijken liberalen ten aanzien van de identiteit van ouderen voornamelijk hun variabiliteit en hun activiteit te benadrukken. Betekent dit dat liberalen zich toch maar moeten beperken tot het streven naar pluralisme, gelijkwaardigheid en individuele autonomie voor ouderen? Kunnen geen substantiële liberale ideeën over een goede ouderdom worden ontwikkeld? In de verdere hoofdstukken van deze studie wordt gepoogd een theoretisch antwoord op deze vraag te vinden. Dit houdt een wending in naar het grensvlak van sociale filosofie, ethiek, filosofische antropologie en politieke filosofie. Hier krijgen de in 1.5 geformuleerde onderzoeksvragen een filosofisch antwoord. In het zesde hoofdstuk zullen op basis daarvan de kwesties van de identiteit van ouderen en de zingeving van de ouderdom in onze samenleving weer worden opgepakt.

Hoofdstuk 4:

Liberalisme en communitarisme

Inleiding

Vrijheid, gelijkwaardigheid en pluralisme zijn de voornaamste liberale uitgangspunten. Het vrijheidsbegrip kan worden gespecificeerd als individuele autonomie: ieder volwassen individu wordt in beginsel in staat geacht naar eigen inzicht en voorkeur vorm te geven aan haar eigen leven. Individuen zijn hiertoe in de praktijk verschillend uitgerust en de resultaten van hun inspanningen zullen ook ongelijkheden tot stand brengen. Deze verschillen mogen echter geen inbreuk maken op het vrijheidsbeginsel. Ongelijkheden mogen geen belemmering vormen voor individuele autonomie. Vrijheid, opgevat als individuele autonomie, impliceert gelijkwaardigheid. Daarnaast moeten we er volgens liberalen van uitgaan dat mensen hun leven op verschillende manieren vorm en inhoud willen geven. Gelijkwaardige individuen zullen er fundamenteel verschillende levenswijzen op nahouden. Respect voor individuele autonomie noopt tot aanvaarding van pluralisme.

Wanneer in politiek-filosofische debatten liberale standpunten aan de orde komen, worden deze zelden geplaatst tegen de achtergrond van een omvattende liberale doctrine. Voor zowel vóór- als tegenstanders heeft het liberalisme iets vanzelfsprekends. Vooral de tegenstanders zijn hierbij geneigd om het liberalisme te beschouwen als een soort moderne orthodoxie, als de politieke filosofie die de bestaande politieke verhoudingen in de westerse democratische rechtsstaten legitimeert (Shklar 1989: 21-23). Daardoor kunnen in principe alle veronderstelde misstanden in deze samenlevingen met het liberalisme in verband worden gebracht, hetzij direkt als consequentie, hetzij indirect als blijk van tekortschieten. Communitaristen stellen met name het liberale individualisme verantwoordelijk voor de door hen waargenomen verbrokkeling en versplintering van onze maatschappij en moraal.

In dit hoofdstuk staat deze communitaristische kritiek centraal. De algemene trekken van het liberalisme worden in 4.1 summier geïn-

roduceerd. Vervolgens wordt de aandacht geconcentreerd op de rechtvaardigheidstheorie van John Rawls, de meest invloedrijke hedendaagse liberale filosoof. In zijn theorie probeert hij vooral het rationele karakter van liberale rechtvaardigheidsprincipes te beargumenteren. Communitaristen verzetten zich tegen deze naar hun maatstaven beperkte, proceduralistische en individualistische rationaliteitsopvatting. In 4.2, 4.3 en 4.4 wordt telkens de kritiek van één vooraanstaand communitaristisch filosoof beschreven, respectievelijk Michael Sandel, Alasdair MacIntyre en Charles Taylor. Volgens Sandel gaat Rawls ten onrechte uit van een situatie waarin individuen proberen zo rationeel en rechtvaardig mogelijk sociale goederen te verdelen. Sandel stelt dat Rawls de constitutieve rol van de gemeenschap voor de individuen en deze verdeling over het hoofd ziet. MacIntyre gaat verder en stelt dat de hedendaagse liberaal-individualistische samenleving a-moreel is. Hij wil aannemelijk maken dat elke samenleving een sterk overkoepelend normatief kader nodig heeft. Hij probeert zelf de contouren van zo'n kader te schetsen in termen van deugden, praktijken en tradities. Ook Taylor legt de nadruk op de constitutieve rol van een gedeeld normatief kader. Hij suggereert echter dat ook het liberale individualisme als zo'n constitutief kader kan worden beschouwd, in plaats van een rationeel arrangement dat de preferenties van individuen optimaliseert.

In 4.5 wordt de liberale reactie op deze kritiek weergegeven en worden de contouren van een post-communitaristisch liberalisme geschetst. De relatief beperkte aandacht voor het liberalisme in dit hoofdstuk zal worden gecompenseerd in de hoofdstukken 5 en 6, waar ik uiteenzet wat ik zelf als een verdedigbare liberale positie beschouw.

4.1 Liberalisme

Het filosofisch liberalisme kan in eerste instantie worden omschreven als een Angelsaksische traditie van politieke theorie, die is geïnspireerd door Hobbes, Locke en John Stuart Mill. Liberalen bekommeren zich primair om de bescherming en bevordering van de vermogens tot zelfontplooiing waarover individuele burgers beschikken. Hiertoe hebben liberale filosofen enerzijds geprobeerd om een aantal onvervreemdbare rechten van individuen te formuleren, waaraan in een rechtvaardige samenleving geen afbreuk mag worden gedaan. Anderzijds wilden zij op deze basis de grondtrekken van een politiek en maatschappelijk bestel schetsen, waarin aan allen optimale mogelijkheden worden geboden om zichzelf dienovereenkomstig te ontplooiën.

Beide doelstellingen zijn sterk gekleurd door de politieke en maatschappelijke ontwikkelingen in het Engeland van de 17e eeuw, in het bijzonder de opkomst van de burgerij en van de Puriteinen en de daarmee verband houdende burgeroorlog (MacPherson 1962; Larmore 1990: 340). Dit betekent dat bij rechten door deze liberalen voornamelijk werd gedacht aan eigendomsrecht, aan de vrijheid van geloofsbeleving en in het algemeen aan bescherming tegen eventuele willekeur van de staatsmacht. Hun gedachten over de optimale inrichting van de samenleving waren erop gericht aan individuen zoveel mogelijk de vrijheid te bieden hun eigen doelstellingen na te streven, voorzover zij daarbij tenminste niet de vrijheid van anderen om hetzelfde te doen onrechtmatig beperken.

Deze achtergronden, de godsdiensttwisten en de strijd tegen een drukkende staatsmacht, verklaren de nadruk die veel liberalen leggen op het belang van een terughoudende overheid: "Liberalism is a political theory of limited government, providing institutional guarantees for personal liberty." (Rosenblum 1989: 5). De meest uitgesproken moderne formulering van dit defensieve element is Isaiah Berlin's conceptie van *negatieve vrijheid* als vrijheid 'van ...' en niet vrijheid 'om...': "The extent of my social or political freedom consists in the absence of obstacles not merely to my actual, but to my potential choices - to my acting in this way or that if I choose to do so." (Berlin 1969: XI). Berlin verzet zich tegen pogingen om het vrijheidsbegrip zodanig te verruimen dat zowat al het goede er onder valt. Gelijkheid, rechtvaardigheid, geluk, democratie en dergelijke zijn evenzeer fundamentele waarden, maar ze moeten niet met vrijheid worden verward (ib. LVI-LVIII). De ratio van dit negatieve vrijheidsbegrip is de bescherming van een strikt particuliere levenssfeer voor individuen tegenover de inmenging door anderen, in het bijzonder de staat. Deze uitdrukkelijke *scheiding tussen de publieke en de privé-sfeer* is het liberalisme eigen en legt grote beperkingen op aan het domein dat liberale theorieën bestrijken (Walzer 1984). In zijn meest radicale vorm behelst het liberalisme niets anders dan een verdediging van de privé-sfeer. Het liberalisme wenst zich in ieder geval niet uit te laten over hetgeen mensen in hun privé-sfeer geacht worden wel of niet te doen: "Apart from prohibiting interference with the freedom of others, liberalism does not have any particular positive doctrines about how people are to conduct their lives or what personal choices they are to make." (Shklar 1989: 21).

Van oudsher vormen theorieën over fundamentele menselijke rechten in liberale handen een middel om voor individuen een eigen handelingssfeer af te bakenen tegenover ingrijpen door kerk en staat.

Het liberale basisprincipe inzake rechten is "the equal right of all men to be free" en dit wordt, in de formulering van Hart, uitgelegd als het recht om vrij van dwang alles te doen wat anderen niet dwingt of schaadt in hun gelijke recht (Hart 1984: 77). Hart stelt uitdrukkelijk dat dit geen enkel absoluut recht op enige concrete handeling of behandeling impliceert. Toch is het basisprincipe volgens hem voldoende fundering voor ieder liberaal politiek programma (ib. 78). Het potentieel radicale en maatschappijkritische karakter van dit principe schuilt voornamelijk in de *egalitaire en universalistische aspecten*. Ieder mens heeft in beginsel gelijkelijk recht op vrijheid. Als we daar ernst mee maken ligt hierin een vergaand politiek programma besloten. In de loop der tijd is het domein van de fundamentele rechten die in het geding zijn sterk verruimd, in samenhang met een ook op liberale grondslag verdedigde staatsregulering. Niet alleen de klassieke burgerlijke vrijheden vallen tegenwoordig onder het rechten-begrip, maar ook sociaal-economische rechten als het recht op onderwijs of op gezondheidszorg (Waldron 1984: 11). Inperking van deze rechten wordt nu veelal, ook door liberalen, beschouwd als een aantasting van de vrijheid van de getroffen en. Zonder adequaat onderwijs of voldoende gezondheidszorg zijn niet allen even vrij.

Ook Isaiah Berlin geeft uitdrukkelijk ruimte aan overheidsingrijpen ter realisering van dergelijke rechten. Hij stelt dat "useless freedoms should be made usable" (Berlin 1969: LIV). Mensen moeten in de gelegenheid worden gesteld om daadwerkelijk gebruik te maken van hun rechten. Volgens Berlin is het echter belangrijk om zo'n politiek niet per se in termen van vrijheid te willen rechtvaardigen. Niet alle fundamentele waarden zijn compatibel en de vrijheid van sommigen mag onder bepaalde omstandigheden beperkt worden in naam van waarden die een dringender belang hebben. Deze nadruk op de onontkoombaarheid van conflicten en tragische beslissingen komt voort uit een verdediging van *pluralisme* tegenover alle vormen van monisme (ib. 169-171). Despotisme dreigt immers vooral waar alle politieke overwegingen uiteindelijk ondergeschikt worden gemaakt aan één hoogste beginsel.

De eerste liberalen hebben het bestaan van meerdere maatschappijvisies en het idee van de vrije markt gegeneraliseerd tot de gedachte dat er in de maatschappelijke praktijk steeds meerdere, zo niet vele opvattingen zullen zijn over 'het goede leven'. De meeste liberalen trekken daar, net als Berlin, de conclusie uit dat de politiek de burgers hierin zo veel mogelijk hun eigen gang moet laten gaan. De utilistische liberalen vormen hierop gedeeltelijk een uitzondering. Zij streven er naar om een principe te formuleren (in termen van 'utility',

'satisfaction' of 'the common good') op grond waarvan de preferenties van de één zo veel mogelijk tegen die van de ander kunnen worden afgewogen, zodat uiteindelijk een totaalbalans kan worden opgemaakt. Hoewel hun conclusies niet per se veel verschil vertonen met die van andere liberalen, hebben de laatsten over het algemeen een utilistische grondslag principieel afgewezen. Het utilisme zou te veel legitimatie bieden aan pogingen om de vrijheid van individuen in te perken ten gunste van het collectieve goed.

Deze kritiek op het utilisme staat centraal in de belangrijkste contemporaine liberale theorie, Rawls' *theory of justice*. Rawls appelleert tegenover het utilisme aan de gebruikelijke liberale angst voor despotisme. Het specifieke accent dat hij hieraan geeft is dat utilisten onvoldoende oog hebben voor verdelingsvraagstukken (Rawls 1971: 26). Zo lang het totaal aan nut of tevredenheid maximaal is, is de specifieke verdeling van de goederen (*goods*) over de betrokken individuen irrelevant. Overigens moet de term goederen hier worden opgevat in de ruimste zin van het woord als alles waar mensen naar streven: geluk, gezondheid, status enzovoorts. Ook verder in deze studie wordt het begrip goederen in die brede betekenis gebruikt, als vertaling van de Engelse term 'goods', en niet in de smallere economische betekenis.

Rawls heeft met de utilisten en vele andere liberalen gemeen dat hij het liberalisme als een *rationele keuze-theorie* invoert. De verdediging van het liberalisme, in casu een liberale rechtvaardigheidstheorie, geschiedt dan niet (zoals bij Berlin) primair op basis van morele en politieke argumenten. Het liberalisme wordt daarentegen verdedigd als de meest rationele keuze voor alle rationele actoren. Communitaristen hebben zich vooral tegen de veronderstelde individualistische vooronderstellingen van het liberale rationele keuze-begrip gekeerd. De navolgende korte bespreking van Rawls' omvangrijke theorie betreft dan ook primair de fundering van deze theorie in het beginsel van rationele keuze.

John Rawls: een liberale rechtvaardigheidstheorie

In de zojuist besproken elementen van het liberalisme ligt al een behoorlijk potentieel aan maatschappijkritiek besloten. Het defensieve aspect van het liberalisme zal met name nopen tot maatschappijkritiek in termen van bedreiging van de particuliere levenssfeer en van het pluralisme. Het egalitaire aspect richt de aandacht op de ongelijke kansen voor individuen of sociale groepen om de hen formeel toebedachte rechten ook daadwerkelijk inhoud te geven. John Rawls heeft geprobeerd een liberale rechtvaardigheidstheorie te ontwikkelen, die

zijn uitgangspunt heeft in het pluralisme en in de vrijheid van individuen om zo veel mogelijk hun eigen preferenties te volgen. Tegelijkertijd probeert hij echter op strikt egalitaire grondslag de condities te specificeren op grond waarvan we een bepaalde verdeling van goederen rechtvaardig mogen noemen.

Voor het egalitaire element doet hij een beroep op de traditie van het sociale contract-denken, waarvan Locke, Rousseau en Kant de voornaamste vertegenwoordigers vormen. In deze traditie vraagt men zich af hoe de maatschappelijke orde er uit zou zien als deze het resultaat zou zijn van een afspraak tussen vrije en gelijkwaardige burgers. Auteurs in deze traditie schetsen onder welke condities een dergelijke afspraak tot stand zou kunnen komen. Een afspraak die onder dergelijke hypothetische condities gemaakt zou worden, dient vervolgens als criterium om de legitimiteit en rechtvaardigheid van bestaande maatschappelijke ordeningen aan af te meten. Rechtvaardig is volgens Rawls een verdeling van goederen die in overeenstemming is met de principes die rationele actoren in zo'n hypothetische gelijkwaardige gesprekssituatie zouden aanvaarden. In zijn theorie specificeert Rawls de condities van deze nader te bespreken gesprekssituatie, de kenmerken van de rationele actor, de overwegingen op grond waarvan tot richtlijnen besloten zal worden en tenslotte de twee principes die hieruit zouden resulteren. Het geheel biedt daarmee een rationele argumentatie van liberale rechtvaardigheidsprincipes.

Rechtvaardig is volgens Rawls datgene waartoe mensen in de genoemde hypothetische vrije en gelijkwaardige onderhandelings-situatie (bij Rawls: *original position*) toe besluiten. Mensen zijn volgens hem dan ook moreel gebonden aan hetgeen in een dergelijke situatie besloten zou worden. Het rechtvaardigheidsbegrip krijgt hiermee een procedureel karakter: "The idea of the original position is to set up a fair procedure so that any principles agreed to will be just. The aim is to use the notion of pure procedural justice as a basis of theory." (ib. 136). De kenmerken van de procedure moeten de rechtvaardigheid van de uitkomst garanderen. Dit vereist dat de deelnemers werkelijk in vrijheid en gelijkwaardig kunnen onderhandelen.

Voor die hypothetische situatie moeten we paradoxaal genoeg enerzijds aannemen dat de deelnemers hun specifieke belangen in het dagelijks leven niet kennen en anderzijds dat zij uit zijn op hun eigenbelang (ib. 11-12). Ieder moet zich afvragen wat haar eigen belang is in een samenleving waarvan de trekken globaal bekend zijn, zonder haar eigen positie daarin te kennen: rijk of arm, jong of oud, knap of lelijk, enzovoorts. Rawls spreekt van een sluier van onwetendheid (*veil of ignorance*). Hierdoor kan niemand de (verdelings-)principes op haar

eigen specifieke omstandigheden toesnijden en is ieder gedwongen zich af te vragen wat zij in alle specifieke omstandigheden rechtvaardig zou vinden. In deze situatie stellen de deelnemers coöperatief de basisuitgangspunten vast van een door hen te vormen samenleving: de toewijzing van fundamentele rechten en plichten en de verdeling van sociale goederen. Aangezien deze situatie aan alle deelnemers faire kansen geeft kan iedere uitkomst gekwalificeerd worden als *justice as fairness*: "The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance. This ensures that no one is advantaged or disadvantaged in the choice of principles by the outcome of natural chance or the contingency of social circumstances. Since all are similarly situated and no one is able to design principles to favor his particular condition, the principles of justice are the result of a fair agreement or bargain. ... This explains the propriety of the name 'justice as fairness'." (ib. 12).

Uit dit procedurele antwoord op de vraag wat rechtvaardig is leidt Rawls ook een inhoudelijk antwoord af. Hiertoe voert hij de veronderstelling in dat de deelnemers aan de 'original position' zich opstellen als rationele personen die op hun eigenbelang uit zijn: " (the principles of justice)... are the principles that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association." (ib. 11). Aangezien de deelnemers niet weten in welke sociale positie zij verkeren, is het volgens Rawls rationeel voor hen om te verhinderen dat hun fundamentele belangen in enige situatie door anderen zouden worden geschonden. Daarom behelst het eerste rechtvaardigheidsprincipe een scherpe verdediging van vrijheid en gelijkwaardigheid (ib. 302). Vervolgens is het voor de deelnemers aan de 'original position' ook rationeel om zich met name garanties te verschaffen voor het geval zij tot de zwakkeren zouden behoren. Daarom staat de bescherming van de zwakkeren centraal in het tweede rechtvaardigheidsprincipe (ib.).

Zodoende heeft Rawls op basis van het sociaal contract-denken, dat wil zeggen door een combinatie van proceduralisme en rationalisme, antwoord gegeven op de eerder opgeworpen voor de hand liggende vragen: hij heeft nader bepaald wat rechtvaardig is en waarom mensen zich daaraan zouden houden. Het rechtvaardige en het rationele blijken samen te vallen. Omdat communitaristen Rawls' liberale rechtvaardigheidsprincipes vooral aanvallen op hun rationalistische vooronderstellingen, wordt daar nu nader op ingegaan.

Rechtvaardigheid en identiteit als rationele keuze

Rawls houdt er een restrictieve opvatting van rationaliteit op na. Rationaliteit is bij hem een attribuut van een calculerende individuele actor: "the concept of rationality must be interpreted as far as possible in the narrow sense, standard in economic theory, of taking the most effective means to given ends." (ib. 14, 143). Rationeel is een actor die in een gegeven situatie haar behoeftenbevrediging maximaliseert. Hierbij is de actor louter op haar eigen belang uit. De actoren wegen hun belangen niet af tegen die van anderen. Rawls spreekt van *mutual disinterestness* (ib. 13). In speltermen streven ze volgens Rawls niet naar winst ten opzichte van elkaar, maar naar een zo hoog mogelijke score. Rationeel is het nastreven van eigen belangen, ongeacht die van anderen, ten goede of ten kwade: "The assumption of mutually disinterested rationality, then, comes to this: the persons in the original position try to acknowledge principles which advance their system of ends as far as possible. They do this by attempting to win for themselves the highest index of primary goods, ... The parties do not seek to confer benefits or to impose injuries on one another." (ib. 144). Dit restrictieve, instrumentele rationaliteitsbegrip, in termen van actoren die zo effectief mogelijk hun particuliere doeleinden proberen te realiseren, heeft dus ook consequenties voor de karakterisering van de subjecten in de *original position*: de deelnemers zijn louter uit op hun eigen belang. Heeft deze veronderstelling nog consequenties voor de inrichting van de samenleving en de karakterisering van de subjecten buiten de 'original position'?

Rawls benadrukt zelf voortdurend het theoretische en hypothetische karakter van zijn theorie, in het bijzonder de 'original position'. Bovendien waarschuwt hij herhaaldelijk tegen de misvatting dat volgens hem actoren in het dagelijks leven zo te werk zouden gaan of zouden behoren te gaan. Of rationele deliberatie in een bepaalde situatie op zijn plaats is moet van geval tot geval worden bezien en is van veel factoren afhankelijk (ib. 423-424). In deze lijn zouden we ook Rawls' restrictieve rationaliteitsbegrip kunnen opvatten als een grensgeval, als een ideaaltype dat alleen in een hypothetische situatie als de 'original position' dienst hoeft te doen. Bij nader inzien blijkt het rationaliteitsbegrip echter een fundamentele rol in de theorie te spelen.

Rationaliteit is Rawls' sleutelconcept. Hij heeft de vorm van een sociale contracttheorie juist gekozen om rechtvaardigheid als een vorm van rationaliteit te kunnen funderen: "The merit of the contract terminology is that it conveys the idea that principles of justice may be conceived as principles that would be chosen by rational persons, and that in this way conceptions of justice may be explained and justified. The

theory of justice is a part, perhaps the most significant part, of the theory of rational choice." (ib. 16). Rawls streeft dus vóór alles naar rationale verdelingsprincipes. De 'original position' is geconcipieerd om rationaliteit zo zuiver mogelijk hypothetisch voor te stellen.

Rawls' breidt het domein van zijn instrumentele rationaliteitsconcept daarna geleidelijk uit. In de 'original position' determineert het rationaliteitsconcept niet alleen de aard van de actoren, maar ook wat voor goederen zij nastreven. Rawls ontwikkelt een theorie waarin het goede een functie is van het rationale, opgevat in termen van de rationale keuze-theorie (ib. 395-452). Goed is wat een rationale actor na zou streven (ib. 399, 424). "Thus something's being good is its having the properties that it is rational to want in things of its kind." (ib. 405). Criteria voor wat goed is kunnen per goed verschillen, maar hun evaluatie blijft een kwestie van afwegen van de rationaliteit van keuzes. De aard van het goede wordt vervolgens nader bepaald in termen van het rationale levensplan. Zo'n plan bepaalt iemands goed en daarmee ook haar identiteit, want "I adapt Royce's thought that a person may be regarded as a human life lived according to a plan." (ib. 408). Zo'n plan, en daarmee de persoon, is rationeel als wordt voldaan aan de principes van rationale keuze en als het plan na zorgvuldige afweging van alle relevante factoren en mogelijke consequenties tot stand is gekomen. Op basis van zo'n rationeel levensplan kunnen we vervolgens iemands belangen en doelstellingen als al of niet rationeel kwalificeren (ib. 409). Hoewel de inhoud van zo'n plan per persoon zal variëren, omdat eigenschappen en omstandigheden verschillen, is het een noodzakelijke voorwaarde voor een conceptie van het goede: "It is fundamental for the definition of good, since a rational plan of life establishes the basic point of view from which all judgments of value relating to a particular person are to be made and finally rendered consistent." (ib. 409). Het rationale levensplan is dus het fundamentele uitgangspunt voor de evaluatie van alle normen en waarden.

In de context van zijn betoog over rationale levensplannen specificeert Rawls zijn rationaliteitsconcept. Hij definieert rationaliteit door middel van een opsomming van de principes van rationale keuze, namelijk effectiviteit van middelen, inclusiviteit (reikwijdte) en kans van slagen (ib. 412). Een plan is rationeler naarmate het efficiënter is in het gebruik van middelen, naarmate de reikwijdte groter is en naarmate het meer kans van slagen heeft. In het gunstigste geval kunnen we op basis van deze principes een kwantitatieve vergelijking maken tussen verschillende levensplannen: "To apply these principles we view our aims as we are inclined to describe them, and more or less

count the number realized by this or that plan, or estimate the likelihood of success." (ib. 415).

Rawls erkent dat deze procedure dikwijls tekort zal schieten, bijvoorbeeld wanneer plannen onvergelijkbaar lijken of wanneer meerdere rationele alternatieven overblijven. Het meest rationele plan is in dat geval hetgeen op basis van *deliberative rationality* gekozen zou worden, dat wil zeggen na zorgvuldige afweging van idealiter alle relevante feiten en omstandigheden en de consequenties van de verschillende alternatieven: "Thus the best plan for an individual is the one that he would adopt if he possessed full information. It is the objectively rational plan for him and determines his real good." (ib. 417). Hierbij zullen we ons in de praktijk natuurlijk vaak vergissen, maar als de rationele actor goed haar best doet zal zij toch tenminste een subjectief-rationeel plan volgen. Dikwijls zullen we de baten van rationele overweging ook af moeten wegen tegen de kosten van de tijd en de moeite die ermee gepaard gaan. Maar deze beslissing is op zich weer een kwestie van rationaliteit. Mits we Rawls' waarschuwingen in acht nemen om vooral het theoretische en hypothetische karakter van deze definitie niet uit het oog te verliezen, kunnen we dus als zijn 'laatste woord' over het goede beschouwen dat "our good is determined by the plan of life that we would adopt with full deliberative rationality if the future were accurately foreseen and adequately realized in the imagination." (ib. 421).

Een rationele samenleving?

Het beeld van de samenleving dat uit Rawls' rationaliteitstheorie van het goede oprijst is een aggregaat van individuele rationele planuitvoerders, gereguleerd door enkele algemene principes (Taylor 1985b: 289-317). Voor ieder persoon afzonderlijk maakt de sociale omgeving deel uit van het geheel van contingente factoren, waar zij in de planning rekening mee moet houden. In dit beeld past Rawls' keuze voor de rationele besliskunde als uitgangspunt. De informatie is volledig en de keuzes zijn transparant. Als alles goed is overwogen blijft één rationele strategie over voor één specifieke actor. Hierbij werkt Rawls met een dichotomie van rationaliteit en contingentie. Waar hij spreekt over alternatieven voor rationele keuze gebruikt hij termen als 'spontaneous inclination', 'luck', 'good fortune' of 'natural impulses' (Rawls 1971: 423-424). Voortdurend blijkt dat rationele keuze de voorkeur verdient en dat Rawls het betreurenswaardig vindt dat het rationele beslissingsmodel niet op alle morele problemen toepasbaar is: "Sometimes there is no way to avoid having to assess the relative intensity

of our desires." (ib. 416). De rationale besluitvormingsstructuur is immuun voor de bijzondere omstandigheden. Contingenties doen afbreuk aan hetgeen als rationeel kan gelden. De triomf van deze vorm van rationalisme is dat Rawls het onschadelijk maken van contingentie als een pré van zijn theorie kan opvoeren (ib. 425). Het beslissingsmodel is zo onaantastbaar dat het in alle omstandigheden kan worden toegepast, zonder dat de uitgangspunten in gevaar komen: "There is no objection to fitting rational plans to these contingencies, since the principles of justice have already been chosen and constrain the content of these plans, the ends that they encourage and the means that they use." (ib. 449).

Rawls' rationaliteitsconcept definieert en reguleert dus de kernelementen van sociaal handelen en van de rechtvaardigheidstheorie: de aard van de actor, van de goederen waar het om gaat en de legitimiteit van doelstellingen en middelen. Het rechtvaardigheidsbegrip en de liberale uitgangspunten, zoals uitgewerkt in de rechtvaardigheidsprincipes, zijn afhankelijk van een bepaalde, restrictieve en instrumentele opvatting van rationaliteit en van subject-zijn. Rawls benadrukt zelf het theoretische en hypothetische karakter van de 'original position'. Dit concept is echter constitutief voor Rawls' definitie van het sleutelbegrip 'justice as fairness' en daarmee voor de theorie als geheel. Dit heeft consequenties voor de status van de theorie. Rawls stelt zelf als eis dat zijn theorie in staat moet zijn enerzijds onze 'considered judgements' op ethisch gebied te weerspiegelen, en anderzijds ook onze verdere praktische deliberaties moet kunnen reguleren (ib. 21). Mijns inziens kunnen deze pretenties echter niet waargemaakt worden door Rawls' theorie, in het bijzonder vanwege het formele, instrumentele en individualistische karakter van zijn rationaliteitsbegrip.

De koppeling tussen zijn theorie en de praktijk van onze alledaagse intuïties, denkbeelden en gedrag stelt Rawls zichzelf voor als een reflexief evenwicht (*reflective equilibrium*). Theorie en praktijk worden met elkaar geconfronteerd totdat beide zodanig aan elkaar zijn aangepast dat van een evenwicht gesproken kan worden: de formuleren van de theorie drukken inderdaad de alledaagse praktische aspiraties van de actoren uit (19-21). Kennelijk meent Rawls dat zijn theorie in de originele vorm, zoals gepubliceerd in 1971, reeds aan dit evenwichts-criterium voldoet. Hij heeft zijn theorie sindsdien niet substantieel herzien en in *A Theory of Justice* is hij nog erg stellig. Hij vraagt zich expliciet af of we de omweg via een hypothetische situatie als de 'original position' wel nodig hebben om onze morele intuïties te rechtvaardigen en stelt: "The answer is that the conditions embodied

in the description of the original position are ones that we do in fact accept. Or if we do not, then perhaps we can be persuaded to do so by philosophical reflection. Each aspect of the contractual situation can be given supporting grounds. Thus what we shall do is to collect together into one conception a number of conditions on principles that we are ready upon due consideration to recognize as reasonable." (ib. 21).

Rawls' inzet is dus vooralsnog dat de kenmerken van de 'original position' en alles wat daar mee samenhangt geschikt zijn om onze morele en politieke praktijk te reguleren. Impliciet deelt ook het restrictieve rationaliteitsconcept in deze rol, terwijl hiervoor ook expliciete aanwijzingen bestaan, zoals al eerder getoond. Mensen gedragen zich in het dagelijks leven echter niet primair als instrumenteel calculerende individuen in de zin van de speltheorie en het zou ook hoogst onwenselijk zijn als ze dat wel zouden (gaan) doen. Mijns inziens is het probleem dat Rawls onvoldoende vertrouwt op het directe morele appèl van zijn rechtvaardigheidsprincipes. Hij is daarom op zoek gegaan naar een dwingende rationele rechtvaardiging. Hierdoor wordt het morele appèl echter verzwakt, vanwege de formalistische, instrumentalistische en individualistische componenten van zijn rechtvaardigheidstheorie. Eén oplossing voor dit probleem is een andere grondslag te zoeken voor het rechtvaardigheidsbeginsel, met behoud van de liberale uitgangspunten. We kunnen dan bijvoorbeeld de rationaliteitsclaim laten vallen en het liberale rechtvaardigheidsbegrip als een niet nader te funderen sociale en culturele verworvenheid opvatten. Dit standpunt, dat wordt vertolkt door Richard Rorty, wordt uiteengezet in hoofdstuk 5.

Een heel andere oplossing is de liberale uitgangspunten overboord te zetten. Zo betogen communitaristen dat morele kwesties zich in het liberale vocabulaire niet eens goed laten stellen, laat staan dat er een adequaat antwoord mee gegeven zou kunnen worden. Het individualisme en instrumentalisme van de rationele keuze-theorie wordt door velen van hen niet als een willekeurige, wat ongelukkig uitgevallen loot aan de liberale stam gezien, maar als een uitgesproken formulering van hetgeen al langer impliciet de kern van de liberale traditie uitmaakte. De liberale voorstelling van de samenleving als een samenwerkingsverband tussen autonome individuen leidt er volgens hen toe dat rechtvaardigheid en identiteit worden vermalen tussen anomie en eigenbelang. Communitaristen hameren daartegenover op de noodzaak van sterke, dat wil zeggen homogene en in tradities gewortelde gemeenschappen, waarvan de leden een notie delen van wat een goed leven is.

4.2 Michael Sandel: individualisme versus communitarisme

Sinds het verschijnen van Michael Sandel's *Liberalism and the Limits of Justice* in 1982 is sprake van een debat tussen liberalen en communitaristen. Aan zijn kritiek op Rawls verbond hij in dit boek een pleidooi voor een *strong concept of community* (Sandel 1982: 147 e.v.). Sindsdien is men van communitaristen ('communitarians') gaan spreken ter aanduiding van diegenen die op het terrein van de ethiek, de filosofische antropologie en de sociale en politieke filosofie als het ware de *Gemeinschaft*-gedachte nieuw leven hebben ingeblazen, tegenover het liberale beeld van de samenleving als een coöperatief verband ten behoeve van zelfstandige individuen. Sandel's voornaamste kritiek luidt dat liberalen in het algemeen, en Rawls in het bijzonder, er een te restrictieve opvatting van het ethische, sociale en politieke subject op nahouden. In het liberalisme is bij voortduring sprake van een subject, waarvan de identiteit onafhankelijk is van specifieke belangen, doelstellingen en relaties met anderen (ib. 55). Een dergelijk 'gemutileerd' subject kan volgens Sandel echter niet de drager zijn van onze morele verplichtingen. Dit vereist mensen van vlees en bloed, geworteld in hun omgeving. Liberalen beschouwen de samenleving louter vanuit het perspectief van autonome individuen. Voor hen is de samenleving dan een kwestie van instrumenteel belang of op zijn hoogst, zoals bij Rawls, een kwestie van coöperatie (ib. 147-150). Sandel pleit er daarentegen voor de samenleving op te vatten als een gemeenschap, waarbij de gemeenschappelijkheid constitutief is voor de identiteit van individuen en de aard van de samenleving: "To ask whether a particular society is a community is not simply to ask whether a large number of its members happen to have among their various desires the desire to associate with others or to promote communitarian aims - although this may be one feature of community - but whether the society is itself a society of a certain kind, ordered in a certain way, such that community describes its basic structure and not merely the dispositions of persons within the structure. For a society to be a community in this strong sense, community must be constitutive of the shared self-understandings of the participants and embodied in their institutional arrangements, not simply an attribute of certain of the participants' plan of life." (ib. 173).

In het geval van Rawls gaapt er volgens Sandel een onoverbrugbare kloof tussen onze morele opvattingen voor dagelijks gebruik en de 'original position'. Als de deelnemers aan de 'original position' werkelijk onbelast en rationeel zijn, dan moeten zij dermate van hun individuerende karakteristieken zijn ontdaan dat er voor hen eigenlijk niets

meer te onderhandelen of kiezen resteert. Er blijven geen serieuze verschillen tussen de deelnemers meer over en zij hoeven daarom geen moeite te doen om tot overeenstemming te komen. Als onthechte rationele subjecten hoeven zij niets anders meer te doen dan de rechtvaardigheidsprincipes vast te stellen. Sandel constateert wat dit betreft een verschuiving in *A Theory of Justice*. In het begin van het boek spreekt Rawls nog van kiezen en tot overeenstemming komen als hij de 'original position' beschrijft. Sandel stelt echter vast dat Rawls verderop in dat verband steeds een terminologie hanteert van ontdekken, inzien en erkennen: "What goes on in the original position is not a contract after all, but the coming to self-awareness of an intersubjective being." (ib. 132). De 'original position' is maar een bloedarme affaire. Hoe is het voorstelbaar dat mensen beslissingen over hun meest fundamentele belangen zouden willen nemen in een situatie waarin vrijwel alles wat hun leven de moeite waard maakt buiten beschouwing moet blijven?

We zouden normaliter niet verwachten dat de resultaten van zo'n spanningsloze bijeenkomst van 'gemutileerde subjecten' onze fundamentele morele intuïties kunnen leiden of zelfs maar weerspiegelen. Sandel ziet slechts twee manieren om dit verband tussen de 'original position' en ons dagelijks leven aannemelijk te maken en verwerpt beide (ib. 47-50). De eerste mogelijkheid is stiekem te veronderstellen dat de deelnemers aan de 'original position' zijn uitgerust met onze gangbare belangen en overtuigingen. De overeenstemming die eventueel bereikt wordt geeft dan echter geen toegevoegde waarde aan de rechtvaardigheidsprincipes: wij zouden het hierover al eens moeten zijn. De tweede mogelijkheid is te veronderstellen dat ook het alledaagse morele, sociale en politieke subject een onthecht individu is, uitgerust met een instrumentele rationaliteitsconceptie. Subjectiviteit en rationaliteit worden dan, als in de liberale traditie, individualistisch en instrumenteel geïnterpreteerd. Een samenleving is dan op zijn best, zoals bij Rawls, een kwestie van gedeelde doeleinden. Hierdoor blijft volgens Sandel het 'onthechte zelf' (*unencumbered self*) de spil waar moraal en politiek om draaien (ib. 149-152).

Hiertegenover stelt Sandel zelf zijn communitaristische visie, waarin individuen en goederen radicaal sociaal worden gedefinieerd. Bij Rawls en andere liberalen ontbreekt het volgens hem aan een 'constitutieve' rol van de gemeenschappen waarin mensen leven (ib. 152). Sandel werkt deze kritiek echter onbevredigend uit. Ten eerste ontwikkelt hij geen alternatief begrip van rechtvaardigheid, terwijl het daar bij Rawls toch om was begonnen. Hierdoor blijft het onduidelijk wat in dit opzicht de winst kan zijn van een communitaristisch per-

spectief. Ten tweede laat Sandel zich er amper of niet over uit hoe de bepleite sterke gemeenschapsopvatting zich precies verhoudt tot respectievelijk de huidige werkelijkheid en tot onze mogelijkheden en aspiraties. Kan onze huidige samenleving worden geherdefinieerd in termen van zo'n sterke gemeenschapsopvatting? Een passage als de volgende lijkt daarvoor te pleiten: "But we cannot regard ourselves as independent in this way without great cost to those loyalties and convictions whose moral force consists partly in the fact that living by them is inseparable from understanding ourselves as the particular persons we are - as members of this family or community or nation or people, as bearers of this history, as sons and daughters of that revolution, as citizens of this republic. Allegiances such as these are more than values I happen to have or aims I 'espouse at any given time'." (ib. 179). Sandel spreekt hier over zeer herkenbare rollen en identiteiten. Het probleem is echter dat het constitutieve karakter van deze rollen en identiteiten kennelijk succesvol in diskrediet is gebracht door het liberale vocabulaire. Sandel zou aannemelijk moeten maken hoe dit heeft kunnen gebeuren en in hoeverre dit eventueel ongedaan gemaakt zou kunnen worden. Zijn pleidooi voor een sterke gemeenschapsopvatting wordt echter nergens in het boek uitgewerkt. In dit opzicht blijft de aard en de levensvatbaarheid van zo'n opvatting dus onduidelijk.

Mijns inziens kan de 'sterke' gemeenschapsopvatting op twee manieren worden uitgewerkt. De eerste is dat rollen en identiteiten op eenzelfde restrictieve manier worden gedefinieerd als in traditionele of autoritair geordende samenlevingen. Het liberalisme vormt hier echter juist een reactie op en dergelijke 'sterke' gemeenschapsopvattingen zullen voor liberalen dus geen aantrekkingskracht hebben. De tweede is dat men zich te buiten gaat aan romantische, onpraktische en ongefundeerde dagdromen over sterkere banden tussen de leden van onze huidige samenleving. Zonder een eigen communitaristische filosofische en politieke theorie verwatert 'communitarisme' dan tot 'een injectie met gemeenschappelijkheid', een suggestie dat onze samenleving wel wat meer samenbindende elementen zou kunnen gebruiken.

De genoemde alternatieven vormen voor het communitarisme een dilemma. Als het 'zwak' blijft dan kan het probleemloos in het liberalisme worden geïncorporeerd. Geen liberaal zou tegen meer gemeenschappelijkheid zijn, als de deelnemers zelf zich daarin tenminste kunnen vinden. Liberalen zullen uiteraard institutionele garanties voor een zekere individuele autonomie blijven verdedigen, want wie garandeert ons dat gemeenschappelijk beter is (Holmes 1989: 231-233)? Als communitaristen daarentegen 'sterkere' posities in

willen nemen, komen zij al snel in het vaarwater van de bekende collectivistische theorieën en praktijken van fascistische, communistische, racistische en autoritair-nationalistische aard (ib.). Willen communitaristen zich hiervan met succes distantieren, dan dienen zij hun filosofische en politieke programma scherper te articuleren.

Anderen dan Sandel hebben in dit verband expliciet de erfenis van Aristoteles en Hegel opgenomen. Volgens hen heeft het liberalisme te veel vertrouwd op een abstracte, universalistische, Kantiaanse *Moralität* en daardoor te weinig oog gehad voor het verkommeren van de daadwerkelijke *Sittlichkeit* in de moderne liberale samenlevingen (MacIntyre 1981; O'Neill 1988a: 706-709). Sandel heeft zelf aan de uitwerking van dergelijke gedachten weinig bijgedragen, maar het is wel aan hem te danken dat deze positie als communitaristisch te boek staat. Alasdair MacIntyre is vermoedelijk de meest radicale en invloedrijke communitaristische filosoof en wordt daarom uitgebreid besproken.

4.3 Alasdair MacIntyre: de rationaliteit van tradities

Liberale theorie behelst doorgaans een koppeling van individualisme, rationalisme en universalisme. Rechten van individuen worden gegrondvest op universele beginselen. De beginselen worden gerechtvaardigd door te stellen dat een rationele actor deze in een hypothetische situatie zou verkiezen. Deze configuratie van individualisme, universalisme en rationalisme is op de korrel genomen door Alasdair MacIntyre. Volgens hem heeft dit liberalisme het denken over moraal en politiek in de moderne tijd gedomineerd. Ten gevolge daarvan is dit denken inhoudelijk dermate uitgehold, dat alleen een lege huls is overgebleven: "Modern moral philosophy has, on the view of it which I am defending, been dominated by a specifically modern conception of the rules of morality as being those to which any rational person would assent. The individual qua moral agent or moral critic has to strip him or herself of all social particularity in asking what moral principles are to be adopted. Hence the relatively meager resources of the modern moral idiom." (MacIntyre 1984: 450).

MacIntyre vat het liberale individualisme op als een poging om aan de macht van tradities te ontsnappen (MacIntyre 1988: 5). Zijn eigen werk is daarentegen een poging om het kennistheoretische en morele belang van tradities te rehabiliteren. Onze noties van rechtvaardigheid ontleen we aan de traditie waar we in opgroeien. Ook voor de rechtvaardiging van normen en waarden beroepen we ons op een in-

tellectuele traditie. MacIntyre behandelt zelf vier tradities, waarin het denken over rechtvaardigheid en over morele rechtvaardiging onderling verbonden zijn: Grieks-Aristotelisch, middeleeuws-Christelijk, de Schotse Verlichting en het alomvattende liberale individualisme van de moderne tijd. Iedere traditie wordt gekenmerkt door paradigmatische praktijken, specifieke sociale verhoudingen en een onophoudelijk debat, intern en extern, over het hoogste goed in ons leven en de basisprincipes waar we van uit moeten gaan. Het liberalisme onderscheidt zich van de overige tradities doordat het deze situering niet alleen voor zichzelf ontkent, maar zelfs in het algemeen bestrijdt. De rationaliteit van morele oordelen moet worden losgekoppeld van de historische en sociale inbedding van de actoren en van inhoudelijke opvattingen over het goede leven. Het liberale denken over rechtvaardigheid en morele rationaliteit maakt aanspraak op geldigheid zonder aanzien des persoons. De liberale samenleving wordt geacht door aanhangers van alle tradities, ook radicaal verschillende, niet als een substantiële inbreuk op de eigen opvattingen ervaren te worden (ib. 336).

MacIntyre brengt het liberalisme terug tot de status van één traditie onder anderen door het aan specifieke ontstaansvoorwaarden en sociale praktijken te koppelen. De liberale abstractie van het goede dat mensen nastreven is gemodelleerd naar de verhouding tussen individuen in een markteconomie (ib. 336, 345). Als voldongen feit wordt beschouwd dat die individuen geen gedeelde opvatting hebben over hetgeen nastrevenswaardig is. Men kan individuele preferenties naar voren brengen en op de markt worden vervolgens al die heterogene behoeften, verlangens en goederen tegen elkaar afgewogen en zo efficiënt mogelijk verdeeld. Er wordt onderhandeld over de mate waarin ieder aan bod komt, maar er is geen beginsel om te bepalen of een preferentie al dan niet aan bod behoort te komen. Goederen worden niet geordend op basis van een conceptie van een hoogste goed.

Het voorgaande betekent dat het liberale beeld van individuen het karakter van een 'self-fulfilling prophecy' krijgt. Wie opgroeit in een liberale traditie vindt het vanzelfsprekend dat reeksen verschillende goederen nagestreefd kunnen worden, elk in hun eigen sfeer (ib. 337). Zo iemand zal ook voor haar eigen leven geen aanleiding en geen aanknopingspunt vinden om het nastreven van verschillende behoeften tot een geordende en rationeel te rechtvaardigen levensloop te integreren. Waar zo'n conceptie ontbreekt vormen individuele en momentane preferenties dan ook voldoende grond voor handelingen. Vandaar dat het morele, sociale en politieke subject voor liberalen niet anders kan zijn dan een individu met bepaalde contingente preferenties.

Het ontbreken van een integrerende conceptie van een hoogste goed blokkeert volgens MacIntyre alle rationele argumentatie over moraal en rechtvaardigheid in een liberale cultuur (ib. 343). Aangezien men zich niet kan beroepen op zo'n gedeelde conceptie nemen pogingen om andersdenkenden te overtuigen de vorm aan van retoriek in plaats van argumentatie. Preferenties worden niet als standpunten beschouwd en als zodanig kritisch onderzocht. In de belangrijkste liberale instituties worden preferenties geteld (als stem), gemeten (als opinie) of als 'stimulus' opgevat (op de markt). Het liberale debat over rechtvaardigheidsprincipes gaat dan ook niet over morele goederen en verdiensten, maar over de verdelingsprincipes die bij het tellen en wegen gehanteerd moeten worden (MacIntyre 1981: 244-255; 1988: 343-344). Dit verklaart ook waarom gelijkheid het voornaamste uitgangspunt is bij dit debat. Liberale individuen moeten verzekerd zijn, niet alleen van de mogelijkheid om met zo min mogelijk beperkingen preferenties te uiten, maar vooral ook van een gelijke behandeling van hun preferenties. Omdat liberale filosofen er niet in geslaagd zijn om het eens te worden over rationele verdelingsprincipes gaat het morele debat in de praktijk veelal over procedures en garanties, waarbij het rechtssysteem de voornaamste arena vormt (MacIntyre 1988: 344).

Het liberalisme is dus volgens MacIntyre een traditie van morele rechtvaardiging met eigen autoriteiten (Locke, Kant, Mill, Rawls), karakteristieke praktijken (de markt en het rechtssysteem), debatten (over verdelingsprincipes) en impliciet ook een hoogste goed: het in stand houden van een liberale sociale en politiek orde (ib. 345). Het liberalisme sluit een werkelijk rationeel debat met concurrerende tradities uit. De 'sterke' inhoudelijke opvattingen over rechtvaardigheid en moraal van de concurrenten, kunnen door liberalen alleen opgevat worden als particuliere preferenties, af te wegen tegen soortgenoten.

Volgens MacIntyre doet dit af aan de rationaliteit van het liberalisme. In *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) ontwikkelt hij een aan Lakatos herinnerende theorie, volgens welke de rationaliteit van tradities afhankelijk is van de mate waarin zij elkaars successen en onvolkomenheden over en weer argumentatief kunnen ophelderen. De liberale blinde vlek voor de rationaliteit van concurrerende tradities wordt op deze basis als een eigen tekort aan rationaliteit gedefinieerd. MacIntyre meent inmiddels dat het Thomistische Christendom in deze zin het meest rationeel is (ib. 402-403). Hij verzuimt echter te laten zien welke sociale inbedding we ons hierbij moeten voorstellen. Voor indicaties in die richting moeten we vooralsnog onze toevlucht nemen tot het vroegere *After Virtue* (1981). Daarin koppelt MacIntyre een analyse van de sociale voorwaarden voor een rationele opvatting

over rechtvaardigheid en moraal aan een geschiedschrijving van de nagenoeg volledige verdwijning van deze voorwaarden.

De ondergang van de moraal

In *After Virtue* beschrijft MacIntyre de teloorgang van het vermogen tot moreel oordelen en moreel handelen in de moderne tijd. In eerste aanleg constateert MacIntyre simpelweg een gebrek aan morele consensus, zowel op theoretisch als op praktisch niveau: "There seems to be no rational way of securing moral agreement in our culture" (MacIntyre 1981: 6). Toegegeven, er zijn legio concurrerende aanbieders op de markt voor morele schema's. Veel van die schema's, bijvoorbeeld marxisme en utilisme, hanteren ook als belangrijk verkoopargument dat zij een objectieve analyse van de situatie kunnen verschaffen, op grond waarvan rationele oordeelsvorming en rationeel handelen mogelijk is. Maar voor tegenstanders blijkt het niet moeilijk om dergelijke objectiviteitspretenties te ontmaskeren en de betreffende morele schema's te herleiden tot bepaalde particuliere achtergronden en overtuigingen. Deze kennelijke 'incommensurabiliteit' en particulariteit van morele theorieën heeft volgens MacIntyre inmiddels in feite het hele idee van objectieve morele standaarden gediskwalificeerd. De moderne morele praktijk is relativistisch en beschikt als zodanig 'de facto' wel degelijk over een universele morele metatheorie. Dit is het emotivisme, de doctrine dat alle morele oordelen slechts de uitdrukking van particuliere belangen, preferenties, attitudes, gevoelens en dergelijke vormen: "to a large degree people now think, talk and act as if emotivism were true, no matter what their avowed theoretical standpoint may be. Emotivism has become embodied in our culture." (ib. 22). Er zijn dan geen rationele criteria meer om morele oordelen en handelingen te vergelijken. En hierdoor wordt ook de notie van moraliteit als zodanig uitgehold: niet alleen is er feitelijk geen overeenstemming, maar bovendien is er geen grondslag voor overeenstemming meer.

MacIntyre schetst ook de sociale context van de praktische triomf van het emotivisme. Volgens hem wordt een a-morele praktijk erdoor gekenmerkt dat niet meer onderscheiden kan worden welke handelingen manipulatief zijn en welke niet (ib. 23). Dit is karakteristiek voor de moderne wereld, die gerationaliseerd is volgens het bureaucratische patroon zoals door Max Weber gekenschetst. Privé kunnen mensen zich vrijuit bekommeren om de vraag wat waardevol en wat zinvol is. De prijs voor deze vrijheid is dat in de waardensfeer een 'strijd der Goden' heerst, die niet op basis van rationaliteitsoverwegingen beslist kan worden. In de publieke sfeer is rationaliteit verschoven naar de

context van bureaucratische organisaties. Deze bekommeren zich slechts om de efficiënte inzet van middelen om gegeven doelstellingen te realiseren. Op basis van particuliere, irrationele uitgangspunten kunnen handelingen objectief als al of niet rationeel gekwalificeerd worden naar de mate waarin zij bijdragen tot het bereiken van de door strijd en compromissen tot stand gekomen doelstellingen. Hierdoor worden morele reflectie en publiek handelen ontkoppeld: de publieke sfeer wordt een domein van middelen.

Met de a-morele emotivistische praktijk correspondeert volgens MacIntyre ook een specifieke opvatting over de rationaliteit van het morele 'zelf'. In traditionele culturen wordt iemands morele identiteit bepaald door haar sociale positie, die bij de geboorte gegeven is. Aan zo'n sociale positie is ook een beeld van de ideale levensloop voor zo iemand verbonden. Iemands morele gehalte kan vervolgens afgemeten worden aan de mate waarin zij aan dit ideale beeld beantwoordt (ib. 33-34). Morele identiteit is dus gebonden aan de vervulling van een specifieke sociale rol, levenslang. Het moderne zelf wordt daarentegen juist opgeroepen afstand te nemen van haar particuliere omstandigheden. Rationeel zijn betekent een gedistantieerd, abstract en universeel gezichtspunt in kunnen nemen (ib. 31-32). Het moderne zelf wordt geacht iedere rol aan te kunnen nemen en willekeurig welk gezichtspunt in te kunnen nemen. Dit zelf is dan echter op zichzelf niets. Als we het zelf los van al haar particuliere omstandigheden denken, dan wordt de precieze hoedanigheid en het specifieke standpunt van dit zelf arbitrair. Het innemen van een moreel standpunt wordt dan ook een arbitraire keuze. Zelfs de vraag of überhaupt een moreel standpunt ingenomen moet worden, in plaats van een zuiver esthetische of manipulatieve houding, moet à la Kierkegaard beantwoord worden door arbitrair de knoop door te hakken.

De morele impasse van de moderne tijd is volgens MacIntyre het resultaat van de mislukking van het project van de Verlichting. Pas in de Verlichting werd ernst gemaakt met het streven naar een rationele rechtvaardiging voor morele oordelen en handelingen. Sterker nog, in de Verlichting werd het morele überhaupt pas voor het eerst als een zelfstandige sfeer onderscheiden, waarin theologische, juridische of esthetische overwegingen niet zonder meer de doorslag geven (ib. 39). Behalve de Moraal werden in de Verlichting ook de Rede en het Individu ontdekt. In combinatie betekent dit dat (moreel) oordelen en handelen geacht worden te geschieden door zelfstandige individuen, die zich hierbij niet laten leiden door de vooroordelen van traditie en sociale omgeving, maar door universeel geldige principes: "Hence a rational morality will lay down principles which both can and ought to

be held by all men, independent of circumstances and conditions, and which could consistently be obeyed by every rational agent on every occasion." (ib. 45). Maar wanneer onenigheid blijkt te bestaan over de rationele principes, of als blijkt dat mensen die 'officieel' van dezelfde principes uitgaan daar voor hun handelen tegenstrijdige consequenties aan verbinden, dan raakt meteen ook het hele project van een rationele rechtvaardiging van moraliteit in discrediet (ib. 47).

Volgens MacIntyre heeft de Verlichting verzuimd een nieuwe moraal of een nieuwe fundering voor de moraal te ontwikkelen. Men heeft slechts traditionele morele noties uit de Aristotelisch-teleologische context van het hoogste goed gelicht (ib. 52-53). Hierdoor verloren deze noties hun plaats, hun richting en hun zin. De verdere geschiedenis van de morele filosofie kan dan ook beschouwd worden als een poging om het autonome rationele individu van een nieuwe morele uitrusting te voorzien (ib. 68-69). Een eeuw lang leek het utilisme hiervoor een goede kandidaat. Maar nog afgezien van de theoretische en praktische problemen waar deze stroming in verzeild raakte worden begrippen als utiliteit en geluk over het algemeen niet meer als morele categorieën opgevat. In de praktijk voorziet het in de Verlichtingstijd gelanceerde idee van de mensenrechten inmiddels in de leemte. Dit zijn rechten die ieder menselijk individu 'qualitate qua' toekomen. Deze ideologie is volgens MacIntyre perfect toegesneden op de moderne cultuur van het bureaucratisch individualisme, waarin "there are only two alternative modes of social life open to us, one in which the free and arbitrary choices of individuals are sovereign and one in which the bureaucracy is sovereign, precisely so that it may limit the free and arbitrary choices of individuals." (ib. 35). Moderne politieke en morele debatten nemen dan ook vaak de vorm aan van een tegenstelling tussen enerzijds een bureaucratie die in naam van utiliteitsbeginselen de keuzevrijheid van individuen beperkt en anderzijds individuen die zich op hun individuele (mensen-)rechten beroepen om hun arbitraire keuzen te legitimeren.

Deugden, praktijken, levensverhalen en tradities

Voor een uitweg uit deze morele impasse beroept MacIntyre zich op de pré-moderne filosofische en theologische traditie, waarin het concept van de deugden centraal staat in het denken over de moraal. Deze klassieke traditie, met Aristoteles als sleutelfiguur, werd volgens MacIntyre nog niet geteist door een filosofisch verbod op de zogenoemde *naturalistic fallacy*, het redeneren van feit naar norm (ib. 56-59). En precies dit kenmerk is voor hem zo aantrekkelijk aan de traditie

van de deugden. Deugden zijn als het ware nog niet opgesloten in een min of meer vast afgebakende morele sfeer. En zij worden zeker nog niet opgevat als, al of niet gedeelde, disposities van individuen. Integendeel, de kern van de klassieke opvatting van de deugden is juist dat men veronderstelt dat zij intrinsiek verbonden zijn met de feitelijke hoedanigheden van het sociale leven, de structuur van een individuele levensloop en de orde in het universum. Een reconstructie van de klassieke opvatting van de deugden moet steeds met de laatstgenoemde elementen beginnen om er vervolgens de deugden uit af te kunnen leiden. In de filosofie wordt een dergelijke afleiding van normen en waarden uit feiten veroordeeld als een 'naturalistic fallacy', maar MacIntyre bestrijdt dit.

Wat we ook van het 'naturalistic fallacy'-argument vinden, voor een direct beroep op de klassieke deugden-traditie resteert een belangrijk probleem. De historische, sociale en levensbeschouwelijke gebondenheid van bijvoorbeeld de Homerische, de tragische, de Platoonse, de Aristotelische, de stoïsche en de middeleeuws-christelijke opvatting van de deugden is tegelijk hun kracht en hun zwakte. Elk heeft wel een onverteerbaar element in moderne ogen. Zo zijn in de wereld van Homerus deugden in feite identiek aan sociale rollen (ib. 123). Dan is het dus niet meer mogelijk om met behulp van de deugden een kritisch perspectief in te nemen ten opzichte van de sociale werkelijkheid. Bij Aristoteles is ethiek onlosmakelijk verbonden met een voor ons onaanvaardbare teleologische metafysica. Bovendien zijn barbaren, slaven en gedeeltelijk ook armen en vrouwen voor de deugden onbekwaam. Bij de Stoa (en dikwijls ook het vroege christendom) is een deugdzaam leven gebaseerd op een perfectionisme en op vormen van wereldverzaking die ons onverantwoord voorkomen. Los daarvan is alleen al de diversiteit aan klassieke opvattingen van de deugden een probleem.

MacIntyre lost dit soort problemen op door een, voor modernen potentieel aanvaardbare, Grootste Gemene Deler (*unitary core concept*) van de klassieke opvattingen van de deugden te reconstrueren (ib. 186-187). Ten eerste wordt het type sociale context gedefinieerd, dat onontbeerlijk is voor het floreren van de deugden. Het gaat om een context, waarin mensen samenwerken om bepaalde gemeenschappelijke doeleinden na te streven, die hun identiteit medebepalen en hen daarmee ook van anderen onderscheidt. Zo'n context noemt MacIntyre een *praktijk*: "By a 'practice' I am going to mean any coherent and complex form of human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers

to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended." (ib. 187). Hij denkt aan beroepen, kunsten, wetenschappen, gemeenschapspolitiek en het gezinsleven.

Het belangrijkste kenmerk van een praktijk is de onderscheiding tussen *interne en externe goederen*. De beoefening van een praktijk kan prestige, macht en misschien ook wel geld opleveren. Maar deze goederen kunnen ook via andere wegen verkregen worden en hebben ten opzichte van de praktijk daarom een extern karakter. Daartegenover staan de interne goederen, die alleen maar gedefinieerd en verworven kunnen worden door aan de betreffende praktijk deel te nemen: een goed schaker, schilder of politicus beschikt over bepaalde kwaliteiten die alleen in de gemeenschap van schakers, schilders of politici verworven kunnen worden. Wie dergelijke interne goederen wil verwerven moet zich zodanig aan de standaarden, werkwijzen en autoriteitsverhoudingen in de betreffende praktijk conformeren, dat zij als volwaardig lid wordt opgevat.

Volgens MacIntyre vooronderstelt een praktijk de uitoefening van deugden als rechtvaardigheid, moed en eerlijkheid. Een goed schaker kan wel een slecht karakter hebben, maar de gemeenschap van schakers kan slechts blijven bestaan als de onderlinge verhoudingen op deugdzaamheid berusten. De eigen identiteit van zo'n gemeenschap staat altijd enigszins op gespannen voet met de instituties, die haar skelet vormen en haar voortbestaan moeten garanderen. Verenigingen, scholen, laboratoria, partijen en dergelijke, staan voortdurend bloot aan de corrumperende invloeden van de competitie om externe goederen. De gerichtheid op interne goederen, en de deugden die daar verband mee houden, kunnen een praktijk tegen deze corruptie doen standhouden. Op den duur is hiervoor wel vereist dat de bredere sfeer waarin instituties opereren, die van de politieke gemeenschap, gericht is op de bevordering van de deugden. MacIntyre acht dit onverenigbaar met de moderne liberaal-individualistische opvatting van politiek, volgens welke de gemeenschap slechts een arena is waarin men probeert te verzekeren dat het nastreven van privé-doelstellingen door individuen niet tot wanorde leidt (ib. 194-195).

Volgens MacIntyre is het echter niet genoeg om de deugden in de context van praktijken te situeren. Verschillende deugden kunnen iemand in een gegeven situatie met op het oog conflicterende eisen confronteren. Handelingen kunnen alleen als goed of slecht beoordeeld worden tegen de achtergrond van de verwachtingen en bedoelingen van de persoon in kwestie. Deze achtergrond bestaat uiteindelijk uit het geheel van verhalen waarin iemands leven is ingebed. Het goede leven voor een mens bestaat erin om eenheid in het eigen leven te

scheppen, in de vorm van een *levensverhaal* dat de structuur heeft van een *queeste naar het goede*: "The unity of a human life is the unity of a narrative quest." (ib. 219). Het goede moet, als *Telos* (tegelijk doel en fundament), richting en eenheid geven aan het menselijk leven. Anderzijds kunnen we pas tijdens en door de queeste gaan begrijpen wat voor ons het goede is. Op deze onzekere reis, vol dwaalwegen en valkuilen, moeten de deugden ons helpen op het rechte pad te blijven. Zij vormen ons houvast bij ons streven naar zelfkennis en kennis van het goede. Bij de nadere bepaling van aard en functie van de deugden is hun rol in de conceptie van het goede leven voor de mens het tweede stadium, na het stadium van de praktijken.

Er is nog een derde context nodig om de deugden te doen floren. De notie van het goede leven varieert immers naargelang de omstandigheden. Iemand beoefent de deugden niet als (abstract) individu, maar als drager van sociale rollen. Deze rollen vormen de belichaming van een *traditie* en daardoor is iemands morele identiteit historisch gesitueerd. Deze situering is geen excuus voor een beperkte opvatting van moraliteit: iemands situatie vormt het startpunt voor morele reflectie, maar die reflectie dient gericht te zijn op het goede 'tout court'. Rollen en praktijken zijn geen onveranderlijke gegevens en tradities staan niet per se op gespannen voet met rationaliteit: "A living tradition then is an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition." (ib. 222; MacIntyre 1988: 12). Reflectie en argumentatie dienen niet te zijn gericht op ontsnapping aan tradities. Zij dienen daarentegen de goederen die in de traditie worden belichaamd beter gestalte te geven. En het zijn wederom de deugden die tradities voor verval behoeden.

Als Grootste Gemene Deler van de klassieke traditie in het denken over de deugden haalt MacIntyre dus drie functies van de deugden naar voren en koppelt de deugden daardoor aan drie soorten van context: zij ondersteunen de relaties waar praktijken op drijven, zij geven een beeld van wat benodigd is voor een goed leven en zij houden de moraliteit van tradities in stand. Levensverhalen omvatten de deelname aan praktijken en tradities omvatten zowel praktijken als levensverhalen. Als deze context in de moderne tijd wordt ondergraven verschrompelen de deugden tot deugdzaamheid, tot een dispositie om zich aan morele regels en wetten te houden (MacIntyre 1981: 232-233). En daarmee is de belangrijkste morele vraag tegenwoordig niet meer *Hoe leid ik een goed leven?*, maar *Welke regels moet ik volgen?*.

Een communitaristisch alternatief?

Duidelijker dan Sandel verdedigt MacIntyre een 'sterk' communitarisme. Zijn wortels in de Griekse en christelijke ethische tradities zijn ook voldoende geprononceerd om zijn programma te onderscheiden van collectivistische ideologieën als communisme en fascisme. Maar ook bij hem ontbreekt, evenals bij Sandel, een samenhangend alternatief voor de sociale rechtsstaat op liberale grondslag. In MacIntyre's geval is dat des te klemmender vanwege de bijkans apocalyptische termen waarin hij het morele failliet van het liberalisme verkondigt. Bovendien worden in beide hoofdwerken verschillende criteria gehanteerd bij de beoordeling van ethische en politiek-filosofische concepten, tradities en theorieën. In *After Virtue* geldt vooral de maatschappelijke worteling in praktijken, rollen, identiteiten en tradities als criterium. Op basis hiervan zouden we moeten terugrijpen op de klassieke traditie van de deugden. In *Whose Justice? Which Rationality?* geldt rationele superioriteit als voornaamste criterium. Op die basis blijken we dan onze toevlucht te moeten nemen tot een traditie van morele argumentatie (in casu het neo-Thomisme), die ons een rationeel te verantwoorden wereldbeeld verschaft. Daarin moet ook de rationele kern van concurrerende tradities van morele argumentatie worden verdisconteerd. MacIntyre hanteert dus verschillende criteria en deze leiden tot verschillende alternatieven. Beide 'alternatieven' voldoen echter, los van hun 'praktische haalbaarheid', niet aan het 'wortelings'-criterium, dat MacIntyre terecht opwerpt voor een serieuze morele traditie: zij vormen geen onderdeel van een hier en nu 'levende' samenhang van theorieën, praktijken en identiteiten. De deugden zijn gefragmenteerd en ontberen een actuele ondersteunende theorie. Het neo-Thomisme is tegenwoordig een marginale filosofische doctrine, waarvan de bijbehorende praktijken en identiteiten door weinigen als levensvatbaar worden ervaren. Dit neemt natuurlijk niet weg dat voor de actuele waarde van de klassieke deugden en van het neo-Thomisme goede redenen kunnen worden aangevoerd. Het betekent wel dat beide vooralsnog in de huidige westerse samenleving onvoldoende zijn geworteld om te kunnen dienen als 'communitaristisch alternatief'.

Het is überhaupt de vraag in hoeverre we de voorstelling van een 'communitaristisch alternatief' kunnen koesteren, in de zin van een maatschappelijke ordening en bijbehorend vocabulaire, die in de gehele westerse wereld de plaats van het liberalisme in zou kunnen nemen. Velen menen dat de constitutieve morele rol voor de gemeenschap, waar het communitarisme voor pleit, een zeker particularisme of tenminste anti-universalisme impliceert (Trappenburg 1988; Philosophy and Social Criticism 1988). De meeste communitaristen verwij-

zen ter illustratie van het soort ethische en politieke theorie en praktijk dat zij voorstaan ook expliciet naar Aristoteles' *Ethiek* en *Politiek* en de 'polis'-gedachte waarop deze zijn gebaseerd. Deze bronnen zijn uiteindelijk niet verenigbaar met de universalistische en monotheïstische inslag van het neo-Thomisme of met de gedachte van één ideologie voor de gehele westerse wereld. De gemeenschaps- en polis-gedachte passen bij samenlevingen waarin de leden elkaar voldoende kennen om wederzijds een hechte sociale controle uit te oefenen. Gedeelde goederen verliezen aan betekenis bij schaalvergroting: als we niet hoogst-persoonlijk kunnen verifiëren hoe theorie en praktijk zich tot elkaar verhouden, zal blijken dat ieder het betreffende vocabulaire anders gebruikt.

De gedachte van een communitaristisch alternatief voor het liberalisme van de westerse samenleving zal dus vermoedelijk het utopisch stadium niet ontstijgen. MacIntyre en andere communitaristen blijven in gebreke bij het aanwijzen van moderne deugden, rollen, identiteiten, praktijken en tradities, waar een communitaristisch alternatief op aan zou kunnen sluiten. We kunnen ons hoogstens afvragen hoe vanuit de liberale traditie meer recht gedaan zou kunnen worden aan een bredere conceptie van rechtvaardigheid en identiteit, zoals door MacIntyre bijvoorbeeld ontwikkeld in zijn exposé over de deugden. Dit vereist echter dat we op minder antagonistische en karikaturale wijze dan MacIntyre onderzoeken in welke deugden, rollen, praktijken en identiteiten de liberale traditie is geworteld. Wellicht vinden we aanknopingspunten om ook liberale goederen als gedeelde goederen te beschouwen. We kunnen dan ook proberen om deze goederen in een minder individualistisch en instrumentalistisch vocabulaire te gieten dan in de liberale traditie tot dusverre gangbaar is (zie hiervoor: Hoofdstuk 6).

In dit verband kan worden verwezen naar Michael Walzer's onderscheid tussen twee verschillende versies van de communitaristische kritiek op het liberalisme (Walzer 1990). In de eerste versie kent de liberaal-individualistische theorie een corresponderende praktijk. In deze visie bestaan moderne westerse samenlevingen inderdaad uit de calculerende individualisten van de liberale theorie (ib. 7-8). Volgens de tweede versie geeft de liberale theorie echter een verwrongen beeld van de praktijk. Geen enkele samenleving zou uit radicale individualisten kunnen bestaan. De liberale theorie verschaft ons een misplaatst beeld van onze samenleving en van onszelf (ib. 9-10). MacIntyre neigt duidelijk naar de eerste versie: theorie en praktijk van het liberalisme corresponderen maar al te goed. De belangrijkste moderne 'karakters' zijn de bureaucratische manager, de therapeut en

de estheet (MacIntyre 1981: 23-31, 73-78). Alle drie gedijen bij uitstek in een wereld van calculerende en manipulerende individuen, die niet zijn gebonden aan een rationeel rechtvaardigbare conceptie van het goede. MacIntyre neemt in dat opzicht een consistent standpunt in. Daardoor wordt hij echter, als ieder die het eerste argument hanteert, geplaagd door de vraag welke alternatieven op welke basis ontwikkeld kunnen worden, wanneer het er werkelijk zo voor staat. Als de deugden en alles waar zij voor staan effectief zijn ondermijnd, hoe kunnen wij nu dan goed zijn of beter worden? Bij gebrek aan aanwijsbare sociale voedingsbodem moet MacIntyre zijn toevlucht nemen tot het verre en theoretische verleden. *After Virtue* eindigt met een roep om een nieuwe Benedictus, de middeleeuwse regelgever voor kloosters. *Whose Justice? Which Rationality?* eindigt met een pleidooi voor het Thomisme. Wie meent dat in het liberalisme theorie en praktijk corresponderen en wie dit radicaal afwijst, staat in de praktijk met lege handen.

Bij Charles Taylor treffen we daarentegen de tweede versie van communitarisme aan. Omdat de liberale theorie en praktijk niet zonder meer corresponderen, kunnen we in de praktijk aanknopingspunten vinden om de theorie te veranderen. Vanuit een communitaristische inspiratie probeert Taylor het liberalisme als het ware van binnenuit te herdefiniëren. Tegenover het liberale individualisme neemt hij in veel opzichten dezelfde standpunten in als MacIntyre. Beiden verwijten moderne liberale theoretici, bijvoorbeeld Rawls, dat zij het cruciale belang van gedeelde noties van het goede miskennen en dat hun theorieën daardoor irrationeel blijven. Beiden benadrukken dat een rationele rechtvaardiging van het goede en van rechtvaardigheid ingebed moet zijn in een samenhang van sociale praktijken en theoretische tradities. Maar terwijl MacIntyre zich ontpopt als een radicale fundamentalistische bestrijder van de moderne liberale orde, stelt Taylor zich op als iemand die voorzichtige kanttekeningen plaatst bij het zelfbeeld van het moderne liberalisme. MacIntyre ziet in het liberale individualisme niets goeds. Taylor roept ertoe op de liberale goederen ernstig te nemen en tot voorwerp van publiek debat te maken. MacIntyre is een reactionaire revolutionair, Taylor een reformist. In de volgende paragraaf wordt onderzocht hoe Taylor zijn streven uitwerkt.

4.4 Charles Taylor: het primaat van het goede

Volgens Taylor zijn mensen ingebed in sociale relaties, die geacht worden een goede vorm van leven te vertegenwoordigen. Ieder persoon

interpreteert haar eigen leven tegen de achtergrond van de goederen die in sociale relaties worden belichaamd: respect, waardigheid, rechtvaardigheid, een geslaagd leven, enzovoorts. Een a priori-opsomming van het geheel van dergelijke goederen is onmogelijk. Wij komen ze op het spoor door de sociale relaties in een specifieke context te interpreteren. De zin van ethische en politieke theorieën is te trachten die goederen te articuleren, opdat mensen zichzelf beter kunnen afvragen in hoeverre wat zij doen goed is. Zonder een dergelijke articulatie leven mensen als het ware afgesneden van hun 'morele bronnen'.

Van Aristoteles en de filosofische hermeneutiek neemt Taylor de gedachte over dat de articulatie van goederen een integraal bestanddeel is van die goederen zelf. Wanneer een theorie, in dit geval een liberaal individualistische, geen rekenschap geeft van centrale goederen in de door haar gearticuleerde praktijken, dan zullen die goederen in de praktijk ook dreigen te verkommeren. Taylor wil het liberale individualisme niet louter bestrijden. Hij wil daarentegen in de eerste plaats de goederen proberen te formuleren, die het liberalisme niet (meer) als haar eigen morele bronnen herkent. Daarmee hoopt hij bestaande praktijken in moreel opzicht te versterken, zowel theoretisch als sociaal. In de tweede plaats wil hij het liberalisme zowel confronteren met de spanningen die in haar 'eigen' goederen besloten liggen als met concurrerende goederen. Hij hoopt daarmee het pluralisme van praktijken meer ruimte te kunnen geven dan de gangbare liberale theorie doet. Ten derde wil Taylor, in de context van het debat over rechtvaardigheid, bevorderen dat primair gedebatteerd wordt over de aard van de goederen die in het geding zijn en pas secundair over rechtvaardige verdelingsprincipes.

Als leidraad bij deze activiteiten functioneert een ethisch geïnspireerde filosofische antropologie. Deze heeft hij ontwikkeld in polemië met wat hij het *atomisme* noemt, oftewel het beeld van de mens als een 'punctual self'. Taylor wil aannemelijk maken dat ook deze schijnbaar totaal geïndividualiseerde 'selves' zijn ingeweven in een web van moreel geïnspireerde sociale praktijken.

De moraliteit van het atomisme

Als atomistisch omschrijft Taylor theorieën en praktijken waarin mensen hun doeleinden in zuiver individuele termen omschrijven en waarin de maatschappij voor mensen een zuiver instrumentele rol vervult (Taylor 1985b: 187-210). Volgens hem gebeurt dit voor het eerst expliciet in de sociaal contract-theorieën van de 17e eeuw (Hobbes, Locke) en later onder andere in het utilisme en in een groot deel van de so-

ciale wetenschappen. Taylor probeert de morele achtergronden en consequenties van het atomisme op het spoor te komen. Hij wil er niet mee volstaan het atomisme als a- of anti-moreel af te doen. Om vanuit een moreel perspectief rekenschap te kunnen geven van de mogelijkheden en beperkingen van een positie als het atomisme, moeten we volgens Taylor ook de morele aantrekkingskracht van zo'n positie doorgronden (Taylor 1985a, b: 1-12).

De morele kern van het atomisme schuilt in het begrip eigen verantwoordelijkheid. Alleen wie werkelijk vrij en onafhankelijk handelt kan ten volle voor haar handelingen verantwoordelijk worden gesteld. Deze gedachte is pas door Kant tot fundament van de ethiek verklaard, maar oefende volgens Taylor via het neo-stoïcisme al een beslissende invloed uit op de Angelsaksische Verlichting (Taylor 1985b: 318-337; Taylor 1989a: 159 e.v.). Ook het Cartesiaanse wereldbeeld was van doorslaggevend belang voor de ontwikkeling van deze gedachte. Onafhankelijkheid en eigen verantwoordelijkheid veronderstellen niet alleen dat de mens zichzelf min of meer los van de natuurlijke orde kan definiëren, maar zelfs dat wij onszelf en de natuur tot op zekere hoogte kunnen beheersen en construeren. Bij de klassieken en de kerkvaders was de mens nog als vanzelfsprekend verwickeld in de natuurlijke orde. Het was Descartes die ons min of meer van de natuur heeft 'onthecht' door de natuur te beschrijven in termen die niet aan eigenschappen van mensen refereren, zoals gravitatie. Hierdoor is de natuur in morele zin 'geneutraliseerd' en daarmee tot een geschikt object voor instrumenteel handelen geworden. Pas tegen deze achtergrond kunnen mensen werkelijk als baas in eigen huis worden beschouwd en daarmee als volledig aansprakelijk voor hun eigen handelingen. Deze ontwikkeling werd geradicaliseerd toen, onder andere door de psycho-analyse, ook een innerlijke natuur bij onszelf werd onderscheiden, die we evenzeer onder controle moeten zien te krijgen. Dan leeft het rationele subject pas werkelijk in een wereld naar eigen keus en van eigen makelij.

Het atomisme put dus uit twee bronnen, waarvan de ontwikkeling door Taylor wordt beschreven in *Sources of the self* uit 1989. Ten eerste een ethos dat zelfcontrole en wereldverzaking integreert. Belangrijke episoden in de ontwikkeling van dit ethos zijn volgens Taylor het stoïcisme, Augustinus en het *cogito ergo sum* van Descartes. De tweede bron is de neutralisering en objectivering van de uiterlijke en innerlijke natuur. Op grond daarvan konden wij een instrumentele houding tegenover onze omgeving aannemen: "The instrumental stance involves our objectifying nature, which means ... that we see it as a neutral order of things. That is, no facts about how things stand in

this order amount to a consideration by itself in favour of one or other definition of the good life, but only, if at all, in combination with some value premiss drawn from elsewhere. In objectifying or neutralizing something, we declare our separation from it, our moral independence." (Taylor 1989a: 383). Ook in deze ontwikkeling speelde Descartes volgens Taylor een hoofdrol. De combinatie en integratie van beide bronnen resulteert in het moderne beeld van het menselijk subject: de distantie tot de natuur maakt de mens tot een autonoom individu, heer over zichzelf en zijn omgeving.

Autonomie en normativiteit

Taylor meent nu de morele wortels van het atomisme blootgelegd te hebben. Vervolgens aanvaardt hij het als een gegeven dat in de westerse traditie de eigen verantwoordelijkheid als de kern van een goed leven geldt. Hij probeert dit goed echter los te koppelen van het zijns inziens foutieve mens- en wereldbeeld dat er doorgaans mee gepaard gaat. Taylor wil autonomie 'ont-neutraliseren', oftewel herwaarderen. Dit doet hij aan de hand van een kritiek op het negatieve vrijheidsbegrip van Berlin (Taylor 1985b: 211-229). Taylor stelt dat het bij negatieve vrijheid om gelegenheid gaat (*opportunity-concept*). Vrij zijn is een kwestie van de gelegenheid hebben iets te doen, los van de vraag of we dat ook in feite willen of kunnen doen. Het gaat er om dat als het er op aankomt niets ons in de weg staat (ib. 213). Positieve vrijheid is daarentegen een uitoefenings-notie (*exercise-concept*). Iemand is slechts vrij voorzover zij daadwerkelijk de controle uitoefent over zichzelf en haar leven. Dit betekent echter dat niet alleen externe, maar ook interne blokkades moeten worden overwonnen. Van primair belang is niet dat we wat dan ook kunnen doen. Van primair belang is dat we ons werkelijk door onszelf laten leiden bij hetgeen we doen. Dit veronderstelt dat we ons afvragen welke drijfveren het meest 'eigenlijk' zijn en dat we proberen vooral deze drijfveren te ontwikkelen en te honoreren, ten koste van allerlei 'oneigenlijke' drijfveren. Dit laat dus de mogelijkheid open dat we doen wat we (menen te) willen, maar toch niet werkelijk vrij zijn. We kunnen dan ook niet volledig op ons eigen kompas vertrouwen en moeten bereid zijn om in samenspraak met onze omgeving onze drijfveren 'ter discussie te stellen'.

In de praktijk hebben dergelijke 'positieve' redeneringen gediend ter legitimatie van allerlei totalitaire praktijken, waardoor het begrijpelijk is dat Berlin de voorkeur gaf aan het negatieve vrijheidsbegrip als een soort 'Maginot-linie' voor het individu tegen het collectivisme (ib. 216). Desondanks verdedigt Taylor het positieve begrip tegenover

het negatieve. Volgens hem is het 'gelegenheids-begrip' op zichzelf onhoudbaar. We moeten namelijk criteria hebben om uit te maken welke handelingsdoeleinden voor ons van wezenlijk belang zijn en welke min of meer inwisselbaar zijn. Zo niet, dan zouden we in principe de plaatsing van een stoplicht of het heffen van belasting als een ontoelaatbare inbreuk op onze vrijheid kunnen beschouwen. Als we dus een sfeer willen afbakenen, waarbinnen een individu legitiem naar eigen goeddunken kan handelen, dan moeten we tussen meer en minder essentiële zaken kunnen onderscheiden. Ook om potentiële obstakels op de weg van onze vrijheid te kunnen classificeren moeten we al over een 'achtergrond-begrip van significantie' beschikken (ib. 218-219). Niet al onze vrijheden zijn even belangrijk. Als we toch over zo'n achtergrond-concept moeten beschikken, dan kunnen we beter van een positief vrijheidsbegrip spreken.

Taylor zet in termen van 'sterke waardering' (*strong evaluation*) nader uiteen wat het betekent om over significantie-criteria te beschikken. Wij evalueren onze doeleinden op basis van een morele hiërarchie. Mensen beschikken hiervoor over termen die een *kwalitatief contrast* uitdrukken, zoals goed en kwaad, moedig en laf, sterk en zwak, trots en schaamte, waardigheid en vernedering en dergelijke. Deze termen leggen zelf geen doelstellingen vast, maar verschaffen ons standaarden om handelingsdoeleinden en -alternatieven aan af te meten. Zo'n moreel kader is constitutief voor onze persoonlijke identiteit: "My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose." (Taylor 1989a: 27). Identiteit is over een bepaalde oriëntatie ten opzichte van het goede beschikken. De vorming en ontwikkeling van die identiteit is een kwestie van onszelf verder oriënteren, maar de grondslag is gelegd doordat we toebehoren aan bepaalde gemeenschappen (ib. 35-36). Ook als ik mij van sommige van die gemeenschappen heb losgemaakt zal ik doorgaans van andere deel uit blijven en gaan maken. Al probeer ik mij nog zo onafhankelijk op te stellen, zonder oriëntatie op anderen kan ik mijzelf niet oriënteren: "But the drive to original vision will be hampered, will ultimately be lost in inner confusion, unless it can be placed in some way in relation to the language and vision of others." (ib. 37).

In onze tijd en onze cultuur lijkt het bovenstaande steeds minder waar te zijn: wie kan het goede aanwijzen waarop wij ons oriënteren? Maar Taylor wijst er op dat onafhankelijkheid zelf nu juist een kernelement is van de moderne westerse identiteit. Normatief is in onze cultuur dat we tot een zelfstandig oordeel komen, waarbij de 'om-

geving' wel invloed mag hebben, maar geen doorslaggevende rol mag spelen (ib. 36-39). Dit streven naar en besef van onafhankelijkheid wordt nog eens versterkt doordat de samenleving doorgaans wordt beschouwd als een aggregaat van individuen, die particuliere goederen nastreven. Vandaar de schijn van een *punctual self*. In werkelijkheid is autonomie voor ons een gedeeld goed, dat verankerd ligt in allerlei sociale praktijken en door ons voortdurend wordt gereproduceerd. Zonder deze praktijken en het gedeelde autonomie-vocabulaire zou niet met zoveel vanzelfsprekendheid gesproken kunnen worden over rationele actoren die hun eigen doelstellingen nastreven. Zonder dit kader zouden wij niet kunnen benoemen wat we doen en niet kunnen weten wat we behoren te doen, namelijk onszelf zijn. Ook wij ontleen onze identiteit aan een moreel kader, aan constitutieve goederen die historisch en sociaal gelokaliseerd kunnen worden. Het atomisme is een foutieve beschrijving van de moderne *condition humaine* en dient vervangen te worden door een 'socialer' beschrijving: "By contrast a social view of man is one which holds that an essential constitutive condition of seeking the human good is bound up with being in society. Thus if I argue that man cannot even be a moral subject, and thus a candidate for the realization of the human good, outside of a community of language and mutual discourse about the good and bad, just and unjust, I am rejecting all atomist views; since what man derives from society is not some aid in realizing his good, but the very possibility of being an agent seeking that good." (Taylor 1985b: 292).

Het goede en het rechtvaardige

Ook als het gaat om rechtvaardigheid, probeert Taylor vooral aan te geven welk goed of welke goederen in het geding zijn. Volgens hem beschouwen velen in onze cultuur universele rechtvaardigheid als het hoogste goed (Taylor 1989a: 64). Als norm houdt dit goed in dat ieder mens er in beginsel recht op heeft welwillend en met gelijk respect behandeld te worden. Dit betekent niet dat de meesten van ons op ieder moment bewust het handelen daarop afstemmen. Het gaat er om dat bij nadere evaluatie, openbaar of voor onszelf, handelingen die in strijd zijn met deze norm uiteindelijk onverdedigbaar zijn. Moderne rechtvaardigheidstheorieën doen echter in dubbel opzicht geen recht aan dit goed.

Ten eerste proberen veel ethische en sociaal-filosofische theorieën niet zozeer te articuleren hoe een goed leven er uitziet of welke goederen wij behoren na te streven, als wel criteria voor de juistheid van handelingen te formuleren: "Morality is conceived purely as a gui-

de to *action*. It is thought to be concerned purely with what it is right to do rather than with what it is good to be." (ib. 79). Voor moderne navolgers van het utilisme en Kant is de kernvraag nog steeds: wat moet ik doen? (Williams 1985). Dergelijke theorieën proberen redenen en criteria te formuleren op grond waarvan ik kan beslissen wat ik behoort te doen. Het zijn theorieën over handelingsverplichtingen. Maar de waarden die aan de basis van dergelijke dilemma's liggen, komen in die theorieën niet expliciet aan bod.

Het moderne proceduralisme is de tweede reden dat liberalen geen rekenschap geven van de substantiële goederen die aan hun rechtvaardigheidsopvattingen ten grondslag liggen. Taylor legt hier weer een direct verband met het eerder besproken negatieve vrijheidsbegrip (ib. 85-86). Een substantiële moraal articuleert een morele orde, waaraan we het *resultaat* van iemands overwegingen af kunnen meten. Deze orde bepaalt dus in grote lijnen wat juist is en wat gedaan moet worden. Het moderne, negatieve vrijheidsidee behelst echter het primaat van de drijfveren van een individuele actor. Gebondenheid aan een substantiële morele orde is dan uitgesloten. Willen handelingen toch nog rationeel gerechtvaardigd kunnen worden, dan moet de rechtvaardiging betrekking hebben op de overwegingen die tot een bepaalde keuze hebben geleid. Moraliteit wordt dan niet meer gedefinieerd in termen van resultaten, bijvoorbeeld een goed leven, maar in termen van overwegingen.

Taylor verdedigt hiertegen het primaat van het goede boven het rechtvaardige. Dit betekent volgens hem dat eerst het morele kader moet worden geformuleerd, waarbinnen kwesties van rechtvaardige verdeling hun plaats hebben. Het morele kader behelst de *pointe* van de regels die het rechtvaardige definiëren (Walzer 1983; Taylor 1989a: 89). Dit kader is op zijn beurt onlosmakelijk verbonden met de aard van de betreffende samenleving (Taylor 1985b: 301-303).

Ter nadere bepaling van dit morele kader aanvaardt Taylor als uitgangspunt dat in onze samenleving gelijkwaardigheid een cruciaal goed is. Negatief gesproken willen wij geen morele orde aanvaarden, waarin mensen niet gelijkwaardig zijn. Positief gesproken zijn universele welwillendheid, de overtuiging van de intrinsieke waarde van het gewone leven en het recht op onafhankelijkheid hecht verankerde goederen. Het hierin gewortelde gelijkwaardigheidsbeginsel staat in de dagelijkse praktijk echter op gespannen voet met de in het oog springende sociaal-economische verschillen waar Rawls zich op richt. Deze worden dikwijls verdedigd met behulp van het 'bijdrage-beginsel' (*contribution principle*): wie een grotere bijdrage levert aan de publieke goederen (bijvoorbeeld welvaart) heeft ook recht op een groter deel

van de opbrengsten (bijvoorbeeld in de vorm van een hoger inkomen). Het contemporaine rechtvaardigheidsdebat vindt in de praktijk plaats als een afweging tussen het gelijkwaardigheidsbeginsel en het bijdra-gebeginsel. 'Links' baseert zich primair op het eerste en 'Rechts' op het tweede. Aan de hand van dit debat geeft Taylor aan hoe we, althans in de theorie, het primaat van de substantie boven de procedure zouden kunnen herwinnen.

De clou van Taylor's betoog is dat 'Links' en 'Rechts' in het rechtvaardigheidsdebat zich op voorhand vastleggen op een compromis, dat op procedurele grondslag wordt gesloten binnen de bestaande machtsverhoudingen en het bestaande, maar niet gearticuleerde morele kader. De maatschappij geldt als een institutie, in het kader waarvan individuen persoonlijke welvaart en zonodig economische samenwerking nastreven. 'Links' en 'Rechts' functioneren als belangenbehartigers van verschillende groepen individuen. Op deze grondslag kan, alnaargelang de machtsverhoudingen, de balans meer naar de ene of de andere kant verschuiven. Volgens Taylor kan een erkenning en uitwerking van de prioriteit van het goede boven het rechtvaardige in deze context twee dingen betekenen. Ten eerste kan het rechtvaardigheidsdebat niet alleen gevoerd worden als vorm van belangenbehartiging, maar ook als articulatie en confrontatie van de morele termen die in het geding zijn. Dit zou expliciet maken dat het bij kwesties van gelijkheid en rechtvaardige verdeling onder andere om verschillende interpretaties van goederen als onafhankelijkheid en welwillendheid gaat: in welke zin zijn deze begrippen fundamenteel en wat moeten we er precies onder verstaan? Ten tweede zou een dergelijke 'morele bewustwording' de weg moeten openen naar een transformatie van het debat en uiteindelijk ook van de maatschappij (ib. 316-317). Als 'Links' en 'Rechts' een morele inzet van het rechtvaardigheidsdebat niet uit de weg gingen, dan zouden beide op hun manier een andere samenleving kunnen bepleiten. 'Rechts' zou zich niet hoeven te beperken tot een pleidooi voor behoud van verschillen, maar daadwerkelijk kunnen streven naar meer eigen verantwoordelijkheid voor individuen. 'Links' zou niet alleen voor meer gelijkheid op kunnen komen, maar vooral ook voor een samenleving waarin vrijheid niet langer in dezelfde mate als nu is gekoppeld aan individuele welvaart. Kortom, een filosofische benadering die de morele fundamenteen van de moderne samenleving ernstig neemt zou deuren kunnen openen, die nu gesloten blijven.

Taylor als gemeenschapsliberaal

Taylor heeft zelf geprobeerd zijn positie te duiden in termen van het debat tussen liberalen en communitaristen. Volgens hem speelt dit debat zich af op twee niveaus, het ontologische en het politieke (Taylor 1989b: 159-160). Op politiek niveau gaat het om een tegenstelling tussen prioriteit voor individuele vrijheden enerzijds of voor collectieve goederen anderzijds. Op ontologisch niveau gaat het om een tegenstelling tussen atomisten en holisten. In het eerste geval gaat het om een evaluatieve schaal en in het tweede geval om een schaal op het gebied van definities en verklaringen. De twee niveaus worden dikwijls niet onderscheiden, waardoor over het algemeen stilzwijgend politiek individualisme automatisch wordt gekoppeld aan atomisme en collectivisme aan holisme. Volgens Taylor is het echter zo dat in dit verband de ontologie de politiek niet determineert, maar slechts de politieke keuzen structureert. De ontologie levert de termen waarin politieke posities worden verdedigd (ib. 160-161).

Taylor verdedigt een *holistisch individualisme*. Dit is holistisch (oftewel communitaristisch) in de zin dat individuen als exponenten van een sociale en morele orde worden opgevat. Het is individualistisch omdat het prioriteit legt bij de ruimte voor individuen om hun leven zo veel mogelijk naar eigen inzicht vorm te geven. Het onderscheidt zich van andere vormen van individualisme door de status die het aan vrijheid en individualiteit toeschrijft. Beide zijn geen a priori-attributen van individuen, die gegarandeerd moeten worden, maar sociale en morele verworvenheden, die onderhouden en verder ontwikkeld moeten worden. Dit onderscheid heeft volgens Taylor ook grote praktische consequenties. Volgens de atomistische individualisten ('liberalen') moet de overheid zich in beginsel neutraal opstellen ten opzichte van de goederen die individuen nastreven. De overheid bemoeit zich slechts met sommige goederen, namelijk diegene omtrent het gemeenschappelijk belang waarvan tussen de autonome individuen voldoende overeenstemming ontstaat. Taylor spreekt in dit geval van 'overeenstemmingsgoederen' (*convergent goods*) (ib. 160, 168-169). Dit atomistische beeld van de samenleving stelt het individu centraal: individuen definiëren overeenstemmingsgoederen en daarmee indirect ook de gemeenschap en de overheid. Hiertegenover stelt Taylor 'gemeenschappelijke goederen' (*common goods*) centraal, oftewel de bouwstenen van een gemeenschappelijk geaccepteerde definitie van het goede leven (ib.). Gemeenschappelijke goederen definiëren een gemeenschap en zijn constitutief voor de status en identiteit van individuen. De overheid dient 'in Taylor's samenleving' dit geheel te belichamen en beschikt daarmee over een moreel kapitaal om burgers, uit

naam van hun positieve vrijheid, tot actie op te roepen inzake gemeenschappelijke goederen. Deze gemeenschappelijke goederen zijn in ons geval dus 'liberaal' van aard.

Taylor weigert daarmee min of meer zich te laten etiketteren in termen van liberalisme of communitarisme. Hij combineert een communitaristische theorie over de aard van mensen en sociale goederen met een liberale definitie van de inhoud van die goederen. Deze positie wordt, recapitulerend, in vier stappen ontvouwd. Ten eerste meent Taylor dat mensen, handelingen, theorieën en praktijken geïnterpreteerd dienen te worden in termen van het goed of de goederen die zij vertegenwoordigen. Ten tweede stelt hij vast dat ook onze huidige, schijnbaar atomistische samenleving gemeenschappelijke goederen kent, waaronder autonomie, gelijkwaardigheid en universele welwillendheid. Ten derde concludeert hij dat atomistische en proceduralistische varianten van het liberalisme een verkeerde beschrijving bieden van onze morele, sociale en politieke toestand. Ten vierde meent hij dat onze samenleving expliciet met haar morele kapitaal dient te werken, omdat het anders aan waarde zal inboeten. Met onze goederen is niets mis, als ze maar worden onderhouden.

Mijns inziens kunnen we in het geval van Taylor het best van *gemeenschapsliberalisme* spreken. Hetgeen hij inhoudelijk onderschrijft past uitstekend binnen de liberale uitgangspunten. Zijn onderzoek naar de wortels van die uitgangspunten leidt in menig opzicht tot een betere plaatsbepaling van het liberalisme: dit hoeft niet te worden verdedigd als rationele keuze voor instrumenteel handelende individuen, maar kan ook worden beschouwd als de articulatie van de goederen die in bepaalde sociale praktijken besloten liggen. In sociale praktijken worden enerzijds goederen belichaamd en wordt anderzijds de status en identiteit van individuen geconstitueerd. Individueen zijn in dit perspectief geen 'punctual selves' die over negatieve vrijheid beschikken, maar exponenten van een cultuur, die worden geacht op individuele wijze de 'goederen' van die cultuur vorm te geven.

4.5 Conclusie: post-communitaristisch liberalisme

Wat is het resultaat van het filosofische debat tussen liberalen en communitaristen? In het voorgaande is al gewezen op de gebreken van de communitaristische afwijzing van het liberalisme en van de oproep een alternatief voor de liberale samenleving te ontwikkelen. De communitaristen zijn er niet in geslaagd de contouren van een enigszins levensvatbaar en aantrekkelijk alternatief te schetsen. Hun posi-

tie is in dat opzicht zelfs inconsistent. De eisen die zij aan een goede samenleving stellen, met name wat betreft de worteling in tradities, zijn onverenigbaar met hun definitie van de contemporaine situatie. Als wij MacIntyre mogen geloven is die situatie praktisch hopeloos. Taylor maakt daarentegen aannemelijk dat in de moderne samenleving wel degelijk sprake is van 'moreel kapitaal' in de vorm van gemeenschappelijke goederen. Dat zijn echter juist goederen die worden gearticuleerd door het liberalisme: gelijkwaardigheid, individuele autonomie en pluralisme. Een levensvatbaar communitarisme vormt dus niet zozeer een alternatief voor het liberalisme als wel een specifieke, 'sterke' morele en sociale interpretatie van de goederen van het liberalisme en van hun relatie tot individuen en sociale praktijken. Resteert de vraag in hoeverre een dergelijke herinterpretatie van het liberalisme mogelijk en wenselijk is en hoe liberalen daarop zullen reageren.

In het werk van Taylor liggen aanzetten besloten tot een minder 'negatieve' en 'procedurele' opvatting van het liberalisme. Het behelst een aansporing om het liberale denken over rechtvaardigheid minder te zien als een zo neutraal mogelijke bemiddeling tussen individuen die een veelheid van goederen nastreven en meer als de articulatie van een complex van goederen, die constitutief zijn voor de inrichting van onze samenleving. In het debat dat in de tweede helft van de jaren tachtig in de Angelsaksische tijdschriften woedt, blijkt dat de liberalen inderdaad geleerd hebben van de communitaristische kritiek en dat deze kritiek heeft bijgedragen tot een herziening van het zelfbeeld van de liberale theorie.

Rawls is hierbij voorop gegaan, hoewel hij zelf niet aangeeft door communitaristen te zijn beïnvloed. Hij spreekt van 'shifts of emphasis', of van zaken die hij 'failed to stress sufficiently' (Rawls 1985: 224). In het artikel *Justice as Fairness* uit 1985, waarin hij de status van zijn rechtvaardigheidstheorie expliciteert, somt hij op in welke opzichten hij zijn theorie nu anders zou presenteren dan in *A Theory of Justice* (ib. 224-225). Ten eerste gaat het bij zijn theorie niet om 'moral theory', maar om 'political philosophy'. Rawls meent dat het laatste minder pretentius is als het eerste. Ten tweede benadrukt hij dat de rechtvaardiging van een rechtvaardigheidstheorie het deelnemen aan een sociale praktijk involveert en niet louter een epistemologisch of metafysisch probleem is. Ten derde stelt hij dat zijn rechtvaardigheidsconceptie is toegesneden op de instituties die de basisstructuur van een moderne constitutionele democratie vormen. Aan deze instituties liggen intuïties van vrijheid en gelijkheid ten grondslag en Rawls' *justice as fairness* wordt geacht een systematische uitwerking van deze

intuïties te zijn. " ... since justice as fairness is intended as a political conception of justice for a democratic society, it tries to draw solely upon basic intuitive ideas that are embedded in political institutions of a constitutional democratic regime and the public traditions of their interpretation." (ib. 225). Rawls getroost zich dus grote moeite om zijn theorie te verankeren in onze democratische praktijken en het gedachtengoed dat deze belichamen.

Ook andere liberale auteurs benadrukken dat het een misverstand is de 'original position' als een transcendentiaal concept op te vatten. Beoogd wordt juist een zuivere uitdrukking te geven aan gedeelde waarden en intuïties. Onder liberalen overheerst inmiddels de gedachte dat de liberale uitgangspunten niet de uitdrukking zijn van hetgeen rationele actoren zouden verkiezen in hypothetische situaties, maar van historische verworvenheden van de westerse politieke cultuur (Gutmann 1985; Wallach 1987; Kymlicka 1988a). Liberalisme wordt beschouwd als een traditie met praktische en theoretische vertakkingen (Paden 1987: 140). Rawls wordt door andere liberalen bekritiseerd omdat hij geen recht doet aan de rol die de particuliere bindingen van burgers spelen bij het in stand houden van de politieke en morele consensus (Wallach 1987: 588).

Verschillende liberale auteurs nemen als centraal liberaal uitgangspunt dat "our essential interest is in leading a good life" (Kymlicka 1988a: 182). Zij hebben van de communitaristische kritiek geleerd dat het primaat in politiek en moraal bij sociale praktijken ligt en niet bij principes (Walzer 1984: 328; Mouffe 1987: 111; Wallach 1987: 592). Wel blijven zij erbij dat de meest rechtvaardige praktijken die van de liberale sociale rechtsstaat zijn: "If moral beliefs depend upon supporting social practices for their validity, then we have more reason to believe in a liberal politics of rights than in an Aristotelian politics of the common good." (Gutmann 1985: 315).

Een liberale praktijk is gebaseerd op pluralisme, een minimum aan gelijke kansen en respect voor individuele vrijheid. Hierdoor moeten de uitsluitings- en onderdrukkingspraktijken worden tegengegaan, waarop gemeenschappen met een sterke collectieve identiteit in feite zijn gebaseerd (Herzog 1986: 482-485; Hirsch 1986: 424; Anderson e.a. 1990: 24). In de praktijk wordt 'the common good' immers door specifieke sociale groepen gedefinieerd. Aangezien communitaristen noch over praktische voorbeelden, noch over een politiek programma, noch over een rechtvaardigheidstheorie beschikken, dienen liberale waarden het uitgangspunt te blijven voor sociale hervormingen (Gutmann 1985: 322; Herzog 1986: 482; Hirsch 1986: 431; Wallach 1987: 591-595; Anderson e.a. 1990: 28).

Het gemodificeerde liberalisme beschouwt zichzelf dus niet langer als een universele rechtvaardigheidstheorie, maar als een articulatie van het goede in de moderne sociale rechtsstaat. Het communitarisme kan daarbij worden opgevat als een extra injectie met 'gemeenschappelijkheid' voor ons liberale gestel: "Communitarianism has the potential for helping us discover a politics that combines community with a commitment to basic liberal values." (Guttman 1985: 320). Maar ook voor dit gemodificeerde liberalisme bevatten de communitaristische idealen nog een verdere uitdaging. Hoe kan het liberale denken over rechtvaardigheid als inspiratiebron en toetssteen functioneren voor sociale praktijken? Kan het gemodificeerde liberalisme met betrekking tot concepties van gemeenschappelijkheid en sociale identiteit meer doen dan restricties aangeven? Van belang blijft ook de vraag: wat is het maatschappijkritisch potentieel van het liberalisme? Wat kan het liberale vocabulaire voor zwakkere groepen in het algemeen en voor ouderen in het bijzonder betekenen? Zijn we aangewezen op principes als die van Rawls' rechtvaardigheidstheorie, maar dan direct verdedigd op substantiële morele gronden in plaats van op procedureel-rationalistische grondslag?

In de resterende hoofdstukken wordt geprobeerd dergelijke vragen te beantwoorden. In Hoofdstuk 5 wordt vooral ingegaan op de vraag of we überhaupt antwoorden op dergelijke vragen moeten verwachten van theorievorming. Centraal staat het pragmatisch liberalisme van de Amerikaanse filosoof Richard Rorty. Deze verdedigt een variant van het zojuist omschreven gemodificeerde liberalisme. Hij meent dat theorievorming niet zozeer van belang is voor het articuleren van een fundament, voor het geven van een maatschappijdiagnose of voor het doen van therapeutische voorstellen. Volgens hem schuilt het nut van theorie in het ontwerp van utopieën, die ons als inspiratiebron kunnen dienen. In Hoofdstuk 6 wordt de vraag naar de praktische relevantie voor relatief zwakke groepen als ouderen weer opgenomen.

Hoofdstuk 5:

Rorty: liberalisme, pragmatisme en relativisme

Inleiding

De belangrijkste conclusie van hoofdstuk 4 is dat het communitarisme onze samenleving geen volwaardig alternatief kan bieden voor het liberalisme. Liberalisme (uitgaan van individuele autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme) is het dominante zelfbegrip van onze cultuur. Het stempelt ons beeld van wat we als individu mogen hopen en wat we als burgers van elkaar mogen verwachten. Het communitarisme kan echter wel worden opgevat als een attendering op de kwetsbaarheid van de liberale waarden en praktijken en als een aansporing alert te zijn op de daadwerkelijke gemeenschappelijkheid en praktisering van de liberale uitgangspunten. Zonder permanente bezinning op de mate waarin de liberale moraal in de praktijk wordt gebracht, dreigt het liberalisme als dekmantel te fungeren voor egoïsme, atomisme en de systematische uitsluiting van individuen en groepen van deelname aan het normale publieke leven.

In dit hoofdstuk wordt nader ingegaan op een aantal vragen die de in 4.4 en 4.5 geschetste ontwikkelingen oproepen. Die ontwikkelingen gaan in de richting van een verdediging van liberalisme als een verzameling sociaal en historisch gesitueerde 'goederen'. Hiermee worden de pretenties opgegeven dat liberalisme gefundeerd kan of moet worden als een universeel geldige theorie voor rationele actoren. Toch kunnen we ons afvragen of de lokalisering en historisering van het liberalisme ons ontslaat van alle kwesties over reikwijdte en grondslagen. Als liberalisme niet een verzameling nauw omschreven principes is, wat is het dan wel? Hoe kan liberalisme het best verdedigd worden? En wat kan of moet sociaal- en politiek-filosofische theorievorming nog bijdragen aan de ontwikkeling en praktisering van dit liberalisme? Ook Taylor's gemeenschapsliberalisme roept nog vragen op. Wat houdt het in als we ervan uitgaan dat de liberale uitgangspunten gemeenschappelijke goederen zijn? Hoe verhouden pogingen om

het liberalisme normatief substantiëler uit te werken zich tot de procedurele bewaking van liberale uitgangspunten?

In dit hoofdstuk wordt geprobeerd de beantwoording van deze vragen naderbij te brengen aan de hand van het werk van de Amerikaanse filosoof Richard Rorty. Hij is een van de meest prominente hedendaagse filosofen en een actief liberaal propagandist. Rorty heeft, zeker voor een filosoof, een tamelijk drastisch antwoord op bovengenoemde vragen. Hij meent dat filosofische theorievorming van marginaal belang is voor de bloei van een liberale samenleving. In plaats van met grondslagenkwesties kunnen we ons beter bezighouden met concrete vergelijkingen van praktische alternatieven. Liberale theorie dient zich verder te richten op het in stand houden en bevorderen van een gedeeld ethos, de zogenaamde 'wij-intenties'. Dit ethos is verbonden met een reeks van instituties en praktijken. De zorg dat dit ethos zich ook uitstrekt tot individuen en groepen die gemarginaliseerd dreigen te raken is wederom geen theoretische zaak. Journalisten en romanschrijvers zijn van groter belang om te zorgen dat ieder individu de ruimte krijgt om zichzelf te ontplooien. Rorty verkondigt deze standpunten onder de noemer pragmatisme. Zijn pragmatisme behelst een variant op Taylor's gemeenschapsliberalisme, gekoppeld aan specifieke ideeën over de rechtvaardiging van dit liberalisme. In 5.1 worden deze standpunten geïntroduceerd.

In 5.2 wordt nader ingegaan op de vraag in hoeverre we zonder rationele fundering nog over criteria beschikken om sociale kritiek uit te oefenen. In het kader hiervan wordt uiteengezet hoe Rorty culturele en maatschappelijke ontwikkeling definieert in termen van vocabulaires en gemeenschappen. Rorty blijkt dan een liberaal ethnocentrisme te verdedigen. In 5.3 wordt de vraag gesteld of Rorty's liberale ethos niet een zekere inconsistentie vertoont. Hoe kan hij enerzijds het belang benadrukken van solidariteit binnen het kader van een specifieke gemeenschap en anderzijds op klassiek procedureel-individualistische wijze de individuele autonomie verdedigen? Er worden vraagtekens gezet bij Rorty's streven om een scherp onderscheid te maken tussen de publieke sfeer en de privé-sfeer. In 5.4 wordt Rorty's historicisme, ethnocentrisme en anti-funderings-denken geconfronteerd met de kritiek van de Duitse filosoof Jürgen Habermas. Kern van die kritiek is dat Rorty te weinig oog heeft voor de mogelijkheid en de noodzaak om in het kader van een 'vocabulaire' of 'levensvorm' argumenten aan te dragen, waarvan de geldigheidsaanspraak de context van dit kader te buiten gaat. Naar aanleiding van deze kritiek wordt vastgesteld dat Rorty's ethnocentrisme onhoudbaar is.

Hieruit hoeft echter niet de conclusie te worden getrokken dat het rationaliteitsdebat moet worden heropend. We kunnen Rorty's pragmatisme, aan de hand van de kritiek van de Amerikaanse literatuurtheoretica Barbara Herrnstein Smith, juist relativistisch herinterpreteren. Als we de contingentie van elk standpunt als uitgangspunt nemen en praktische bruikbaarheid als enig geldigheids criterium hanteren, dan is Rorty's neiging om met globale dichotomieën te werken, zoals solidariteit of objectiviteit, overbodig en schadelijk. Deze neiging verleidt Rorty ertoe de veronderstelde collectieve waarden van westerse intellectuelen onnodig te verabsoluteren. Erkenning van het relativistisch karakter van het pragmatisme maakt het mogelijk om datgene wat liberalisme in de praktijk inhoudt veel flexibeler en pragmatischer van geval tot geval in te vullen. De aldus geconstrueerde positie wordt in 5.5 omschreven als pragmatisch-relativistisch gemeenschapsliberalisme. Na deze correctie wordt de kritiek die op Rorty al vaker werd uitgeoefend des te prangender, namelijk dat het slechts een meta-standpunt inhoudt zonder aan te duiden waar concrete kansen of bedreigingen voor het liberalisme liggen. In het bijzonder wordt de vraag gesteld of filosofische theorievorming hierin geen grotere rol kan spelen dan Rorty toelaat. In 5.6 wordt deze kritiek tenslotte verder uitgewerkt. Juist pragmatisten laden in dit opzicht verplichtingen op zich, omdat theoretische superioriteit voor hen de vorm moet aannemen van praktische superioriteit.

5.1 Liberalisme en pragmatisme

De in 4.5 besproken tendens om liberalisme in een specifieke historische en sociale context te lokaliseren en als een gemeenschappelijk goed te verdedigen, wordt door Rorty tot het uiterste doorgetrokken. Liberalisme is volgens Rorty niet het rationele fundament van ons maatschappelijk bestel, maar de articulatie van een aantal waarden, instituties en praktijken waar wij als westerse intellectuelen voor staan. Hij specificiert deze als volgt: de burgerlijke rechten en vrijheden; de sociale verzorgingsstaat; de superioriteit van moderne wetenschap en techniek; het belang van de kunsten; afschuw van uitbuiting; een democratisch parlementair stelsel met vrije en geheime verkiezingen; een vrije pers; een klimaat van nieuwsgierigheid en tolerantie aan universiteiten en andere instituties, enzovoorts. Deze waarden, instituties en praktijken zijn kwetsbaar en discutabel. Ze kunnen tekort schieten, versluierend werken of op gespannen voet met elkaar staan. Hun effectuering, verdieping en uitbreiding vergt een

voortdurende inzet van al diegenen die zich hieraan gecommitteerd weten.

Ter rechtvaardiging van dit liberalisme hoeven we volgens Rorty geen beroep te doen op iets anders dan de consensus van degenen die dit liberalisme onderschrijven. De gebleken bruikbaarheid, in vergelijking met alternatieven, van de betreffende instituties en praktijken vormt voldoende rechtvaardiging. Zelf ontwerpt Rorty dan ook geen liberale theorie. Hij neemt uitdrukkelijk een aan plaats, tijd, groep en cultuur gebonden standpunt in. Als hij op grond daarvan wordt beschuldigd van etnocentrisme, dan beschouwt hij dit als een compliment en wijst er op dat solidariteit binnen de eigen gemeenschap het alfa en omega van rechtvaardigheid en rechtvaardiging is. Dit beroep op de bruikbaarheid in de context van een specifieke gemeenschap vormt de kern van hetgeen hij als pragmatisme definieert. Rorty's nadruk op het primaat van de praktijk boven de theorie heeft gevolgen voor de status van liberale argumenten. Deze moeten worden opgevat als bijdragen aan het in stand houden en verbreiden van liberale instituties en praktijken. Liberalisme is bij hem noch een politiek systeem, noch een rationele strategie, noch een theorie over rechtvaardigheid of enig ander onderwerp, maar een specifieke levensvorm.

Rorty noemt dit liberalisme burgerlijk: "I call it 'bourgeois' to emphasize that most of the people I am talking about would have no quarrel with the Marxist claim that a lot of those institutions and practices are possible and justifiable only in certain historical, and especially economic, conditions. I want to contrast bourgeois liberalism, the attempt to fulfill the hopes of the North Atlantic bourgeoisie, with philosophical liberalism, a collection of Kantian principles thought to justify us in having those hopes." (1991a: 198). Wat dit burgerlijk liberalisme inhoudt wordt vooral duidelijk uit kranten en romans (Rorty 1989: 94). Deze bronnen herinneren ons aan de praktijken waaraan wij ons gebonden hebben en geven ons aanleiding om dit engagement te verdiepen of te veranderen.

Volgens Rorty staat dit liberale project op gespannen voet met de rol die filosofen zichzelf over het algemeen sinds Kant toebedelen. In die Kantiaanse rol proberen filosofen een theoretische fundering te leveren voor bepaalde praktijken of theoretische criteria te formuleren ter evaluatie van praktijken. Volgens Rorty kunnen filosofen eventueel wel een steentje bijdragen aan het liberalisme door wetenschappelijke en filosofische theorievorming te ontdoen van aanspraken op universele rationaliteit. Als dit lukt wordt het liberale project tenminste niet meer belast door geldigheidsaanspraken die de context te buiten gaan van degenen die er hier en nu in verwickeld zijn.

Rorty's verwerping van a-historische en a-sociale rationele funderingspogingen is moreel geïnspireerd. Volgens hem is het beter te proberen elkaar te overtuigen, als leden van een gemeenschap en op basis van de uitgangspunten van die gemeenschap, dan zich valselijk te beroepen op eigen vaste grond waar de anderen nog zwemmen. Deze moraal is zelf al een specimen van een als gemeenschappelijk goed verdedigd liberalisme: de autonomie, het pluralisme en de gelijkwaardigheid van de leden van een gemeenschap zijn niet gediend met pogingen de onderlinge verantwoordelijkheid van die leden te funderen met behulp van een beroep op externe instanties. Op deze basis valt Rorty het traditionele zelfbeeld van de filosofie als geheel aan en daarmee ook het 'vak' als zodanig. Filosofen zijn van oudsher op zoek naar vaste en zekere grondslagen voor onze kennis. De term grondslagen moet hierbij in zijn letterlijke betekenis worden genomen, die van een fundament waarop gebouwd kan worden. De filosofie probeert andere disciplines en cultuursectoren van een kader te voorzien, waarbinnen zij legitiem kunnen opereren. Aangezien dit kader niet zomaar met iedere culturele of wetenschappelijke ontwikkeling mee moet veranderen, dient het een neutraal, permanent en a priori karakter te hebben.

Hiertegenover plaatst Rorty een aan Wittgenstein en het pragmatisme ontleend beeld van 'filosofie' als een therapeutische of stichtende (*edifying*) activiteit. Wetenschap, kunst en politiek worden evenals alle andere activiteiten en cultuursectoren gezien als manieren om met de wereld om te gaan. Al doende worden methoden om succes te boeken ontwikkeld en criteria om slagen van falen te onderscheiden. De betrokkenen zullen allicht de neiging hebben om hun ervaringen en inzichten te verabsoluteren. Daardoor worden theorieën niet langer beschouwd als hulpmiddel om iets te doen, maar als beschrijvingen van de 'Werkelijkheid'. In hun therapeutische rol kunnen 'filosofen', indien nodig, helpen deze neigingen te onderdrukken en de orde van de dag te herstellen: nieuwe praktische problemen en uitdagingen proberen aan te pakken. In hun stichtende rol kunnen 'filosofen' proberen om problemen en benaderingen uit verschillende cultuursectoren bij elkaar te brengen, of nieuwe praktijken te entameren. Omdat ze nergens in zijn gespecialiseerd, overal nieuwsgierig dilettant in blijven en geen specifiek gevestigd belang vertegenwoordigen, zouden ze als intermediair kunnen dienen en open staan voor vernieuwingsprikkelers. Het begrip 'filosoof' staat dan niet meer voor iemand die een specifiek vak heeft geleerd en beoefent, maar voor iemand die in de ruimste zin van het woord de samenhang der dingen onder woorden probeert te brengen.

Met de prijsgave van het idee van vaste fundamenteën en objectieve criteria lijkt iets belangrijks weg te vallen, namelijk datgene wat doorgaans met de term rationaliteit wordt aangeduid. Dit traditionele rationaliteitsbegrip wordt door Rorty omschreven als de garantie dat er over een probleem onder de juiste omstandigheden geen conflict meer is (Rorty 1980a: 316). Rationele actoren beschikken over regels om conflicterende aanspraken 'op te lossen' zonder tot 'geweld' (machtspolitiek) over te hoeven gaan. Rationaliteit is universele commensurabiliteit, de belofte van een 'common ground' die door alle mogelijke strijdende partijen wordt gedeeld, hetzij buiten in de 'Natuur', hetzij binnen in de 'Geest'. In geval van een wetenschappelijk, moreel of politiek dispuut kunnen we daardoor altijd terugvallen op de kennis van aard, doel en methode van het veld in kwestie om daaruit een beslissingsregel te destilleren. Wie dit idee opgeeft lijkt aan de heidenen overgeleverd: als alles kan, dan hebben obscurantisme en geweld vrij spel.

Aan de basis van Rorty's strijd tegen de traditionele opvattingen van filosofie en rationaliteit ligt een besef van contingentie. Dit besef is gekoppeld aan een oproep deze contingentie niet te willen ontwijken of overwinnen, maar onder ogen te zien en ten goede aan te wenden (Rorty 1982: 166). Contingentie is het tegendeel van noodzakelijkheid en staat als zodanig voor de gedachte dat alles anders had kunnen zijn. De mensen en de dingen in de wereld hebben, voorzover ons bekend, geen onveranderlijke wezenskenmerken. (Rorty 1989: 4, 74). Zij vormen het product van een bepaalde ontwikkeling die ook anders had kunnen verlopen. Rorty wil hiermee niet een rudimentaire ontologie schetsen, maar de consequentie trekken uit de mislukking van alle pogingen om een onverwoestbare basis-inventaris van de wereld op te maken. Tot dusverre bleken zij alle slechts tijdelijk succes te hebben.

In de westerse filosofische traditie breekt dit inzicht volgens Rorty door bij Hegel. Deze liet zien dat iedere beschrijving van de wereld in andere termen herschreven kan worden (ib. 78). Hegel heeft Kant's transcendentale subject gelokaliseerd en gehistoriseerd. Een adequate beschrijving van de wereld is niet het noodzakelijk gevolg van wat er is of hoe wij nu eenmaal in elkaar zitten, maar vormt een als bevredigend ervaren uitdrukking van aan tijd, plaats en cultuur gebonden manieren om met de wereld om te gaan. Onze omgang met de wereld is onderhevig aan een historische ontwikkeling die niets en niemand onverlet laat. Rorty spreekt in dit verband van de 'historicistische' boodschap "... that investigations of the foundations of knowledge or morality or language or society may be simply apologetic

tics, attempts to eternalize a certain contemporary language-game, social practice, or self-image." (Rorty 1980a: 9-10).

Hegel's historicisme was een onderdeel van de romantische wending in de westerse cultuur. Deze wending wordt door Rorty omschreven als een verschuiving van 'finding' naar 'making', van het onderzoeken of nabootsen van wat er is, naar het kiezen en beproeven van de meest geschikte, dat wil zeggen interessante en effectieve manier om met de wereld om te gaan (Rorty 1982: 148; Rorty 1989: 3). Onze verhouding tot de wereld speelt zich af in het kader van verschillende taalspelen, die ons zowel het vocabulaire verschaffen om de wereld en onszelf te beschrijven als een serie gebruiksaanwijzingen om succesvol te kunnen handelen. Binnen zo'n taalspel beschikken we over regels en criteria om te kunnen bepalen wat waar of onwaar, mooi of lelijk, succes of mislukking is. We beschikken echter niet over regels en criteria om in geval van concurrentie te zeggen welk taalspel waar of succesvol is en welk niet. We 'kiezen' in zo'n geval eenvoudigweg door het ene spel te gaan of blijven spelen en het andere niet. Zo'n 'keuze' zal doorgaans ook niet het karakter hebben van een beslissing, maar van een geleidelijke gedragsverandering. Een taalspel 'is' niet waar, maar 'maakt' zich waar door successen op te eisen en aanhangers te verwerven.

Het tot dusverre geschetste beeld getuigt volgens velen van grote lichtzinnigheid. Zo Rorty zelf al niet vindt dat iedere houding, mening of theorie evenveel waard is als elke andere, dan lijkt hij ons toch de middelen te ontnemen om het kaf van het koren te onderscheiden. En dat zijn juist de middelen waarmee we ons tegen de heersende machten en de waan van de dag teweek kunnen stellen. Als waarheid en rationaliteit worden vervangen door opportuniteit, uit welke naam is dan nog een verzet mogelijk dat meer beoogt dan kleine aanpassingen binnen de bestaande verhoudingen? Hoe kan de ruimte worden opgehouden voor werkelijk vernieuwende wetenschappelijke theorieën, sociale inzichten of persoonlijke identiteiten?

Volgens Rorty zijn dergelijke vragen voor het pragmatisme niet prangender dan voor andere posities. Het verschil is dat andere posities hierachter theoretische problemen zien opdoemen die om een theoretisch antwoord vragen. Het pragmatisme ziet hier louter praktische problemen die om een praktisch antwoord vragen. Het pragmatisme erkent de problemen, maar meent dat het een illusie is om daarop een theoretisch antwoord te verwachten, van welke kant dan ook. In de volgende paragraaf wordt uiteengezet hoe Rorty meent enerzijds de 'illusie' van gedeelde kennistheoretische en morele grondslagen te kunnen verklaren en anderzijds aan te kunnen geven hoe een geves-

tigde orde steeds doorbroken kan worden. Hij doet dit met behulp van een op Kuhn's paradigma's en Wittgenstein's taalspelen geïnspireerd concept van vocabulaires. Hieraan verbindt hij een opvatting over solidariteit binnen een gemeenschap.

5.2 Vocabulaires en kritiek, gemeenschappen en solidariteit

Volgens Rorty ziet het pragmatisme wetenschap, politiek, ethiek en kunst als evenzovele vormen van *coping*, manieren om met de wereld om te gaan. Met deze praktijken houden we ons bezig omdat we hopen dat "...they help us get what we want." (Rorty 1982: XLIII, 150). Als het lukt om op een bepaalde manier succesvol te handelen of onderlinge overeenstemming te bewerkstelligen, dan gebruiken we een term als 'waarheid' om dit succes te benoemen. Dit succes wordt van oudsher opgevat als het gevolg van een ingreep in of afspiegeling van de werkelijkheid. Gevestigde praktijken hebben elk hun eigen versie van de juiste verhouding tot de werkelijkheid. Filosofen proberen deze versies te systematiseren en tot een alomvattend en consistent 'Beeld van de Werkelijkheid' uit te breiden. Dit Beeld van de Werkelijkheid kan vervolgens weer de vaste grond leveren voor een rationele fundering van kennisaanspraken, waarbij de filosoof dienst doet als rechter (Rorty 1980a: 3, 18). Pragmatisten menen daarentegen dat dergelijke funderingen, als ze in de dagelijkse praktijk al een rol spelen, slechts de consecratie van een tijdelijke consensus vormen. De vraag of een bepaalde theorie of praktijk in de werkelijkheid is gefundeerd is volgens hen zinloos (ib. 178). Als we spreken van een ware uitspraak of een rationele benadering constateren we niet een feit en leggen we geen verband tussen taal en werkelijkheid, maar delen we een schouderklopje uit aan een nuttig werktuig (ib. 372). Dit geldt des te sterker voor de evaluatie van gehele levensvormen, taalspelen of vocabulaires: "Vocabularies are useful or useless, good or bad, helpful or misleading, sensitive or coarse, and so on; but they are not 'more objective' or 'less objective', nor more or less 'scientific'." (Rorty 1982: 203)

Volgens Rorty betekent deze ontmythologiserende voorstelling van zaken geen ontwapening van cognitieve, sociale, morele of esthetische kritiek. Volgens hem moeten we een onderscheid maken tussen 'normale' en 'abnormale' kritiek. De begrippen normaal en abnormaal worden hierbij gebruikt in de zin van Kuhn's schets van de wetenschapsgeschiedenis (Rorty 1980a: 320). Alleen binnen het kader van een 'normaal' vocabulaire beschikken we over conventionele criteria om relevante van irrelevante kritiek te onderscheiden en de waarde

van kritiek te evalueren. Abnormaal is alles wat buiten zo'n kader valt, van nonsens tot revolutionaire vernieuwing. Vanuit een normaal vocabulaire begint af en toe iemand, om welke reden dan ook, een nieuwe woordenschat te ontwikkelen en doet dingen, die geen betekenis hebben in termen van dan gangbare vocabulaires (Rorty 1989: 16-19). Mensen als Newton, Hegel en de latere Yeats gingen volgens Rorty dingen zeggen en doen die aanvankelijk eenvoudigweg betekenisloos waren. Zo iemand maakt gebruik van 'metaforen': hij 'zegt niets' (want wat hij wil zeggen kan niet in bestaande termen vastgesteld worden), maar probeert een bepaald resultaat te boeken, iets nieuws te doen. Wanneer voldoende mensen dat nieuws de moeite waard vinden kan zich een alternatief voor een heersend vocabulaire ontwikkelen, een herschrijving ('redescription') van de werkelijkheid. Zo'n succesvolle herschrijving wordt op den duur geïncorporeerd in het geheel van geldende vocabulaires en verandert daarmee ook onze wereld en onze identiteit. De metafoor is dan 'verletterlijkt': wat eerst roekeloze speculatie was is geleidelijk een vanzelfsprekend onderdeel uit gaan maken van onze routineuze manieren om met de wereld om te gaan. Onze vocabulaires bestaan uit metaforen die al doende een letterlijke betekenis hebben gekregen, 'genormaliseerde' metaforen. In de context van de activiteit in een taalspel krijgen metaforen een referentie, in de zin van een gebruiksaanwijzing (Rorty 1989: 16-20).

Er zijn volgens Rorty's pragmatistische beschrijving van onze cultuur in termen van vocabulaires dus twee vormen van kritiek mogelijk. De eerste is om in 'normale' termen specifieke praktijken uit het gangbare vocabulaire aan de kaak te stellen. De tweede is om een ander vocabulaire te gaan ontwikkelen, nieuwe wegen in te slaan. Het pragmatistische beeld van de werkelijkheid heeft op zichzelf geen consequenties voor de mogelijkheid, de wenselijkheid of de effectiviteit van deze beide vormen van kritische activiteit. Het zegt alleen iets over de status van de vocabulaires waarmee we in grote lijnen de wereld benoemen en benaderen. Deze vocabulaires zijn niet a-historisch gefundeerd, maar worden lokaal en historisch gearticuleerd. Waar het om gaat is dat er geen 'neutrale' grondslag is voor kritiek. De ruimte voor kritiek is afhankelijk van de mogelijkheden die een vocabulaire biedt voor een lokale herschrijving van de situatie en voor het ontwikkelen van een alternatief. Dat zijn praktische kwesties. Het betekent in elk geval niet dat je als pragmatist bent veroordeeld tot machteloosheid ten opzichte van bestaande vocabulaires. Of Rorty's pragmatisme nuttig is voor het uitoefenen van zinvolle en effectieve maatschappijkritiek is vervolgens iets dat ook alleen maar in de praktijk kan worden vastgesteld. Fundamentele kritiek is ook volgens

pragmatisten mogelijk, maar zal in veel gevallen vereisen dat men zich buiten het betreffende vocabulaire gaat bewegen. De pretentie om kritiek te leveren op een vocabulaire op basis van fundamenteën die niet aan een specifiek vocabulaire zijn gebonden kan niet worden waargemaakt en is praktisch gezien ook onnodig.

De verdenking dat we aan de hand van Rorty's pragmatisme weerloos zouden zijn overgeleverd aan allerlei status quo's, wordt in de hand gewerkt doordat hij spreekt over onze deelname aan de conversatie van de mensheid. De term conversatie roept associaties op met gelegenheden waarbij alle deelnemers slechts uit zijn op oppervlakkige contacten, waarin niets wezenlijks op het spel staat. Dat is in ieder geval niet wat Rorty bedoelt. In *Philosophy and the Mirror of Nature* wordt de term conversatie in eerste instantie geïntroduceerd als synoniem voor 'sociale praktijk' (Rorty 1980a: 170). Het gaat er Rorty om dat de rechtvaardiging van uitspraken geen kwestie is van vergelijking met de werkelijkheid, maar van lokalisering in verhouding tot andere uitspraken. Wetenschap en filosofie zijn sociale en culturele producten en beïnvloeden ook de ontwikkeling van onze cultuur. Het geheel van de cultuur noemt Rorty in navolging van Michael Oakeshott *the conversation of mankind* (Rorty 1980a: 389-394). De virtuele deelnemers aan deze conversatie zijn niet zozeer individuen als wel representanten van sociale praktijken. Oakeshott noemde wetenschap, kunst, politiek en 'practical activity'.

De conversatie tussen deze stemmen is wel degelijk een spel met grote inzet: "Each voice represents a serious engagement ... and without this seriousness the conversation would lack impetus. But in its participation in the conversation each voice learns to be playful, learns to understand itself conversationally and to recognize itself as a voice among others." (Oakeshott 1962: 202). Hij gebruikte de conversatie-metafoor om het belang van pluralisme te benadrukken en tegen de uitsluitingspraktijken van monopolies te waarschuwen: "But for a conversation to be appropriated by one or two voices is an insidious vice because in the passage of time it takes on the appearance of a virtue. All utterance should be relevant; but relevance in conversation is determined by the course of the conversation itself, it owes nothing to an external standard." (ib. 202). Ook Rorty's gebruik van de conversatie-metafoor komt voort uit de beduchtheid dat een beroep op externe standaarden een onderdrukkend effect heeft. Als de deelnemers aan de conversatie niet meer zelf uit kunnen maken wat relevant is, doet dit afbreuk aan het engagement in de conversatie. Het slagen of mislukken van de conversatie is zaak van de deelnemers. Dat er veel op het spel staat in de conversatie van de mensheid, de interactie van

sociale praktijken in het kader van de cultuur, probeert Rorty aan te duiden door te stellen dat "conversation is a perfectly reasonable word for what we do to be saved. It does connect up with salvation." (Rorty 1980b: 52).

Tegen deze achtergrond wordt het begrijpelijk dat Rorty zinvolle filosofie opvat als een poging om de conversatie voort te zetten en levendig te houden (Rorty 1980a: 377). Pragmatisme is door hem ook wel omschreven als: "the doctrine that there are no constraints on inquiry save conversational ones - no wholesale constraints derived from the nature of the objects, or of the mind, or of language, but only those retail constraints provided by the remarks of our fellow-inquirers." (Rorty 1982: 165). Rorty geeft een morele wending aan de pragmatistische opvatting over het contingente karakter van onze uitgangspunten, door deze opvatting als een moreel genspireerde keuze voor te stellen: "To accept the contingency of starting-points is to accept our inheritance from, and our conversation with, our fellow-humans as our only sort of guidance." (ib. 166). Kiezen vóór contingentie en conversatie en tégen een 'Rationele Fundering in de Werkelijkheid' is een daad van solidariteit, een kwestie van identificatie met en versterking van de gemeenschap waar we toe behoren: "Our identification with our community - our society, our political tradition, our intellectual heritage - is heightened when we see this community as *our's* rather than *nature's*, *shaped* rather than *found*, one among many which men have made. In the end, the pragmatists tell us, what matters is our loyalty to other human beings clinging together against the dark, not our hope of getting things right." (ib. 166). Wie daarentegen naar externe, a-historische standaarden op zoek is probeert aan de conversatie te ontsnappen.

In de loop van zijn werk is Rorty steeds meer de nadruk gaan leggen op solidariteit met de overige leden van onze gemeenschap. In het artikel *Solidarity or Objectivity* worden pragmatisten omschreven als degenen die objectiviteit beschouwen als een variant van solidariteit (Rorty 1991a: 2). Later ook als degenen die zich met hun eigen contingente gemeenschap identificeren (ib. 177). Ook het pragmatistische perspectief op de ontwikkeling van kennis als een vorm van 'coping' wordt door Rorty in termen van het lidmaatschap van een gemeenschap omschreven (Rorty 1991b: 199). Daardoor lijkt het er op dat Rorty een soort gemeenschaps-metafysica heeft ontwikkeld. In alle zaken berust dan het laatste woord bij de lokale gemeenschap.

Dit klopt slechts op een heel bepaalde manier. Oakeshott veronderstelde al dat we in de 'conversation of mankind' met 'civilized human beings' van doen hebben. In die trant moet ook alles wat Rorty

schrijft, inclusief zijn uitlatingen over het belang van gemeenschappen, in een liberale context gelezen worden. Hij houdt geen universalistisch pleidooi voor meer gemeenschapsbesef, maar stelt zich onverkort op het (veronderstelde) standpunt van een lid van de gemeenschap van hedendaagse westerse liberale intellectuelen en betoogt dat dit standpunt voldoet in alle hem bekende kwesties. Rorty verdedigt niet elke willekeurige gemeenschappelijkheid, maar die van de erfenissen van Verlichting en Romantiek. Hij is geen 'metafysisch' maar een 'praktisch' etnocentrist, iemand die een cultuurgebonden deelnemersstandpunt inneemt en dit soeverein verklaart: "We Western liberal intellectuals should accept the fact that we have to start from where we are, and that this means that there are lots of views which we simply cannot take seriously." (Rorty 1991a: 24). De conversatie van de mensheid is die conversatie, waaraan wij liberale intellectuelen deelnemen: "The pragmatists tell us that the conversation which it is our moral duty to continue is *merely* our project, the European intellectual's form of life." (Rorty 1982: 172). Als 'wij' het over ongestoorde conversatie hebben dan verwijst dat niet naar een a-historisch en universeel ideaal, maar naar het soort kritische uitwisseling van standpunten dat wij geletterden bij uitstek waarderen (Rorty 1982: 173; Rorty 1991a: 24). Aan iemand die dat toch een al te beperkt standpunt vindt, vragen we of zij iets beters te bieden heeft.

Volgens Rorty kunnen we niet 'bewijzen' of op een non-circulaire manier argumenteren dat ons liberale vocabulaire beter is dan een willekeurig alternatief. Bewijskracht en argumentatie berusten op gedeelde liberale vooronderstellingen. Deze kunnen we niet in hun geheel op het spel zetten. We kunnen alleen kritiek in termen van diezelfde vooronderstellingen ter harte nemen en proberen ons liberalisme waar te maken en verder te ontwikkelen. Een eventuele cultuur die ons liberalisme opvolgt zal ook geen weerlegging van het liberalisme inhouden, maar eenvoudigweg heel anders zijn: andere mensen, andere preoccupaties, andere waarden (Rorty 1982: XXX). Rorty meent wel dat het liberale etnocentrisme minder benepen is dan dat van andere gemeenschappen. Volgens hem hebben juist wij als erfenissen van de Verlichting geleerd om particularisme te wantrouwen en naar een universele menselijke gemeenschap te streven (Rorty 1989: 198; Rorty 1991a: 21). Hoewel Rorty deze universele gemeenschap als een illusie beschouwt, omdat solidariteit berust op een 'wij-tegenover-zij' gevoel, betekent dit wel dat ons 'wij' steeds poreus is en vatbaar voor uitbreiding. Het is geen toeval dat dit 'wij' de journalisten, schrijvers, cultureel antropologen en historici omvat, die het ons mogelijk hebben gemaakt om ook de meest obscure individuen of exo-

tische groepen als "één-van-ons" te beschouwen (Rorty 1982: 203; Rorty 1989: 93-94). Het is volgens Rorty karakteristiek voor liberalen dat zij "...try to extend our sense of 'we' to people whom we have previously thought of as 'they'." (Rorty 1989: 192).

5.3 Pragmatisch liberalisme: solidariteit en autonomie

Rorty's etnocentrische verdediging van een pragmatisch liberalisme doet in eerste aanleg nogal communitaristisch aan. Solidariteit, het engagement met een door de leden van een gemeenschap gedeelde identiteit, legt verplichtingen op. Deze solidariteit heeft bij Rorty echter een specifiek karakter, aangezien het om de leden van een liberale gemeenschap gaat. Pluralisme en individuele autonomie stempelen het ethos dat Rorty's werk doortrekt en dat hij projecteert op een liberale gemeenschap. Hij benadrukt hoezeer culturele ontwikkeling tot stand komt doordat mensen gebaande paden verlaten. De conversatiemetafoor is bedoeld om duidelijk te maken dat deze speelruimte behouden moet blijven. Solidariteit heeft de connotatie van 'geen restricties' en Rorty heeft vooral waardering voor het 'poëtische' vermogen om nieuwe dingen te gaan doen.

Dit ethos van autonomie en pluralisme speelt van meet af aan een grote rol in Rorty's werk. Het komt met name naar voren waar hij expliciet aandacht besteedt aan de verhouding tussen het persoonlijke en het publieke. Wat persoonlijke identiteit betreft heeft Rorty er steeds een anti-essentialistische opvatting op na gehouden. Ons 'self' is een netwerk van drijfveren en overtuigingen zonder harde kern. In *Philosophy and the Mirror of Nature* heet deze visie 'existentialistisch' en speelt ze een belangrijke rol in de ontknoping van het boek (Rorty 1980a: 357-365). Omdat we geen harde kern hebben veranderen we steeds, dat wil zeggen: we veranderen onszelf steeds, in het bijzonder door onszelf opnieuw te beschrijven. Doel van dit proces is geen ware beschrijving, maar het ontwikkelen van interessanter herschrijvingen ter vervanging van oude 'self-descriptions'. Rorty onderschrijft de existentialistische intuïtie dat "redescribing ourselves is the most important thing we can do." (Rorty 1980a: 358-359). Ook in verschillende stukken die hij over Freud heeft geschreven, legt Rorty de nadruk op het belang van diens opvatting van het 'zelf' als een weefsel zonder centrum. Dit 'zelfbeeld' heeft volgens Rorty als voordeel dat het alle ruimte biedt voor voortdurende vernieuwing en herziening (Rorty 1989: 23-43; Rorty 1990b).

Toch zit er in zijn werk een zekere spanning tussen de waardering voor individuele autonomie en pluralisme enerzijds en de nadruk op solidariteit anderzijds, tussen liberaal-individualistische en communitaristische elementen. In *Consequences of Pragmatism* legt Rorty het accent op de identificatie met een gemeenschap. De maatstaf om praktijken te beoordelen is: versterken zij 'a sense of community' of verzwakken zij dit? (Rorty 1982: 166, 203, 207). Foucault wordt meerdere malen gekapitteld omdat zijn werk niet aan een 'wij' appelleert waar we ons mee zouden kunnen identificeren (Rorty 1982: 206-208; Rorty 1989: 64; Rorty 1991b: 174). Het artikel *Solidarity or Objectivity?* heeft als inzet de vraag in hoeverre identificatie met onze gemeenschap voldoende is om zin aan ons leven te geven (Rorty 1991a: 21). Het begrip etnocentrisme lijkt te duiden op een zeker overwicht van de gemeenschap (Rorty 1991a: 203-210). Rorty heeft ook gesuggereerd dat een individualistische identiteitsopvatting niet zo goed strookt met zijn liberalisme als de communitaristische opvatting dat identiteit sociaal wordt geconstitueerd (Rorty 1991a: 178-179).

In *Contingency, Irony and Solidarity* maakt Rorty daarentegen de spanning tussen autonomie en solidariteit tot inzet van het boek. Hij wil onderzoeken hoe deze zich tot elkaar verhouden als we niet proberen om beide op één lijn te brengen: "This book tries to show how things look if we drop the demand for a theory which unifies the public and private, and are content to treat the demands of self-creation and of human solidarity as equally valid, yet forever incommensurable." (Rorty 1989: XV). Rorty introduceert hiertoe de figuur van de *ironist*, iemand die zich de contingentie van haar eigen ultieme vocabulaire bewust is (ib. XV, 73). Zo iemand ('we ironists') is zeer gepreoccupeerd met alle mogelijkheden om beschreven te worden en zichzelf te herschrijven. Deze herschrijvingen dienen louter privé-doeleinden. In de publieke sfeer is het alleen van belang dat alle ultieme vocabulaires elkaar voldoende overlappen om over en weer morele beïnvloeding mogelijk te maken (ib. 92-93). Voor 'ons' vormt volgens Rorty het liberalisme dus die overlappende publieke moraal. Deze liberale publieke moraal blijft tot op zekere hoogte altijd op gespannen voet staan met onze particuliere, 'ironische' preoccupaties, want "our responsibilities to others constitute *only* the public side of our lives, a side which competes with our private affections and our private attempts at self-creation, and which has no *automatic* priority over such private motives." (ib. 194).

Het resultaat van deze nadere bepaling is dat in Rorty's liberalisme een variant van het negatieve vrijheids-begrip centraal lijkt te staan. In de publieke sfeer gaat het niet om een sterke gemeen-

schappelijke identiteit, maar om gelijke kansen, terwijl we strikt als individu naar persoonlijke ontplooiing streven. Volgens Rorty wordt zijn ideale liberale samenleving bij elkaar gehouden door "little more than a consensus that the point of social organization is to let everybody have a chance at self-creation to the best of his or her abilities" (ib. 84). De publieke discussie in zo'n samenleving gaat idealiter niet over het wezen of de grondslagen van de mensenrechten of het goede leven, maar over de praktische voorwaarden voor individuele zelf-creatie. Het gaat dan in de eerste plaats om het in stand houden van een zeker minimum aan vrede, welvaart en burgerlijke vrijheden en het beslechten van eventuele prioriteitsconflicten op dit gebied. In de tweede plaats gaat het erom "how to equalize opportunities for self-creation and then leave people alone to use, or neglect, their opportunities." (ib. 85). In de publieke sfeer gaat het dus alleen om de ruimte en gelijke kansen voor zelfontplooiing. Rorty geeft er zelf geen blijk van in zijn werk een spanning tussen de 'liberaal-individualistische' en de 'communitaristische' elementen te erkennen, laat staan dit als een probleem te zien.

Mijns inziens is het ongelukkig en onnodig dat Rorty in de publieke sfeer terugvalt op een benadering die zo proceduralistisch is als hierboven geschetst. Waarom kan het realiseren van de 'wij-intenties' van een gemeenschap niet ook tot de 'self-creation' van de leden van die gemeenschap behoren? Kan en mag de definitie van dit 'wij', in casu het liberale ethos, niet zo inhoudsrijk zijn dat hierin tevens al richtinggevende normen voor de verwezenlijking van individuele autonomie en identiteit zijn vervat? In de praktijk is het toch ook al zo dat de inrichting van publieke arrangementen als sociaal-economische wetgeving, onderwijs, stedenbouw, verkeersvoorzieningen en dergelijke niet alleen in abstracto kansen geven aan individuen, maar ook in concreto suggesties, mogelijkheden en beperkingen biedt om deze kansen te realiseren. Het is in het geheel niet duidelijk waarom bij Rorty het solidariteitsethos zo sterk moet worden afgegrensd van het autonomie-ethos. Een pragmatisch liberalisme als in grote lijnen door Rorty geschetst kan vertrouwen op de uitkomst van het krachtenveld waarin verschillende liberale tradities, instituties en uitgangspunten op elkaar inwerken. Procedurele bewaking van de uitgangspunten is daarbij maar één van de elementen en strategieën. Rorty is zo bang van theoretisch fundamentalisme dat hij ironie en solidariteit wil vrijwaren voor pogingen om een gemeenschappelijk fundament van beide te ontwikkelen. Op normatief vlak, dus als liberaal ethos, is een sterke splitsing tussen autonomie en solidariteit echter een verarming.

Op grond van deze overwegingen dient Rorty's liberalisme mijns inziens meer in overeenstemming te worden gebracht met het in 4.4 besproken gemeenschapsliberalisme van Taylor. Hierdoor vallen liberaal-individualistische waarden te combineren met de communitaristische gedachte dat het gemeenschappelijk leven constitutief is voor de identiteit van individuen. Rorty's nadruk op het feit dat instituties en praktijken als de universiteiten, de journalistiek, de literatuur en de rechtspraak het hart van het liberalisme vormen, biedt hiervoor voldoende aanknopingspunten. Liberaal-individualistische waarden kunnen het hart van een gemeenschappelijk leven vormen, dat zeer gespist is op daadwerkelijke kansen voor ieder lid van die gemeenschap. Een preoccupatie met zelfontplooiing is dan leidraad voor het publieke leven in een liberale samenleving. De autonomie-gedachte is daarbij hecht verankerd in de verschillende taalspelen en instituties van deze samenleving. Voor individuen is zo'n preoccupatie geen individuele verworvenheid, maar een poging om op eigen wijze te voldoen aan eisen en verwachtingen vanuit die samenleving.

Deze stempeling van individu door samenleving hoeft voor Rorty geen probleem te zijn, omdat het om een bepaald soort individu in een bepaald soort (liberale) samenleving gaat. Rorty laat zien dat zo'n gemeenschapsliberalisme niet gebonden hoeft te zijn aan sterke opvattingen over de aard en bestemming van de mens en een grote rol voor de filosofie bij de bepaling hiervan, zoals bij de Aristotelisch geïnspireerde Taylor. Wederom in aansluiting op Oakeshott definieert Rorty de liberale samenleving als een 'societas', "a band of eccentrics collaborating for mutual protection", in plaats van een 'universitas', "a band of fellow spirits united by a common goal" (ib. 59). Het constitutionele karakter van een liberale samenleving voor de identiteit van degenen die er deel van uitmaken zou voor Rorty het aanvaarden en verdedigen waard moeten zijn, juist omdat die samenleving liberaal van karakter is, zodat autonomie, pluralisme en gelijkwaardigheid tot op zekere hoogte zijn gewaarborgd. Expliciete erkenning van de constitutionele rol van de (liberale) gemeenschap hoeft ook niet strijdig te zijn met Rorty's verheerlijking van het 'poëtisch' karakter van het leven van individuen, de mogelijkheid het weefsel van hun identiteit te blijven herweven. De liberale samenleving heeft volgens hem "... no purpose except to make life easier for poets and revolutionaries while seeing to it that they make life harder for others only by words, and not deeds." (ib. 60). Dit motto is uitstekend verenigbaar met een gemeenschapsliberalisme. We moeten het er dan wel over eens zijn dat het de moeite waard en vereist is om ieder lid van een liberale samenleving als een dergelijk poëtisch individu op te vatten.

Het liberalisme is door Rorty dus als het ware ontslagen van de verplichting zichzelf te voorzien van een fundering of van gedetailleerde spelregels waaraan de deelnemers aan een liberale samenleving zich te houden hebben. Een verwijzing naar de door 'ons soort' liberale intellectuelen gekoesterde waarden, instituties en praktijken is voldoende. Een theoretische fundering van het liberalisme wordt ingevuld voor een ethos van solidariteit, contingentie en 'poëzie', het uitgangspunt dat we onze werkelijkheid voortdurend kunnen herschrijven. Verder staat Rorty's liberalisme dicht bij het klassieke individualistische liberale kader, dat van autonome actoren die elkaars vrijheid niet mogen inperken, dan zich op het eerste gezicht liet aanzien. Dit laatste element heb ik geamendeerd op basis van Taylor's gemeenschapsliberalisme, waardoor ook Rorty's scheiding van publiek en privé is gerelativeerd. In de volgende paragraaf wordt aan de hand van een van de belangrijkste critici van Rorty, de Duitse filosoof en maatschappijtheoreticus Jürgen Habermas, onderzocht of ook Rorty's anti-fundamentalisme en etnocentrisme geamendeerd moeten worden.

5.4 Habermas en Rorty: kritiek en levensvormen

De kern van Habermas' werk is dat we, contra Rorty, wel degelijk beschikken over criteria om de rationaliteit van taalspelen, vocabulaires en samenlevingen aan af te meten. In zijn *Theorie der kommunikativen Handlens* uit 1981 zet hij uiteen dat we deze criteria kunnen ontleen aan het gegeven dat mensen altijd geldigheidsaanspraken maken als ze met elkaar communiceren, namelijk aanspraken op waarheid, juistheid en waarachtigheid. Deze aanspraken verwijzen niet naar het soort substantiële fundament waarop bijvoorbeeld MacIntyre rationaliteitsaanspraken wil funderen. De rationaliteit van een geldigheidsaanspraak schuilt volgens Habermas niet in de inhoud, maar in de argumentatieve kritiseerbaarheid. We kunnen samenlevingstypen en ontwikkelingen binnen samenlevingen beoordelen op de mate waarin de leden van die samenleving vrij zijn om elkaars geldigheidsaanspraken effectief te kritiseren. Habermas plaatst zichzelf in de modernistische traditie van het Verlichtingsdenken, waarbinnen men er vanuit gaat dat mensen bij de sturing van hun handelen open dienen te staan voor rationele argumentatie en kritiek. In diverse latere werken beschuldigt hij de postmodernistische filosofen, waaronder Rorty, ervan dat zij ten onrechte dit streven verzaken ten gunste van Romantische noties over het irrationele, het subject, levensvormen, enzovoorts (Habermas 1985a, 1988). In het kader van de-

ze studie is Habermas' kritiek op Rorty vooral belangrijk omdat hij de vraag opwerpt of Rorty's liberale ethos het wel zonder een meer rationalistische, procedurele en universalistische oriëntatie kan stellen. Heeft Rorty het kind van de rationaliteit niet ten onrechte weggegooid met het badwater van de metafysische funderingen?

Habermas bekritiseert Rorty's retoriek van pragmatistische deelnemers versus fundamentalistische scheidsrechters. Door in kwesties van kennis, waarheid en moraal zo onbekommerd over gemeenschappen en praktijken te spreken neemt Rorty volgens Habermas in feite een superieur standpunt in, waarvandaan men vrij zicht heeft over het veld. Vanuit een deelnemersstandpunt zijn deze kwesties juist niet gebonden aan de grenzen van een bepaalde gemeenschap. Wie een standpunt inneemt doet dit onvoorwaardelijk: "From the perspective of the participant, a moment of unconditionedness is built into the conditions of action oriented toward reaching understanding. From the perspective of the first person, the question of which beliefs are justified is a question of which beliefs are good reasons; it is not a function of life-habits that enjoy social currency in some places and not in others." (Habermas 1985b: 195). Rorty neemt het perspectief in van de derde persoon, die een verschil in opinies of vocabulaires vaststelt. Habermas pleit voor het primaat van het perspectief van de eerste en tweede persoon. Die zetten overtuigingen op het spel en maken de uitkomst van het debat niet op voorhand afhankelijk van de grenzen van een taalspel.

Deze kritiek is verder uitgewerkt door de Amerikaanse filosoof Richard Bernstein. Deze concludeert dat Rorty's bestrijding van de gedachte dat er a-historische normen zijn om de bestaande verhoudingen aan af te meten, is uitgelopen op een 'apologie van de status quo' (Bernstein 1987: 541). Volgens hem suggereert Rorty een valse dichotomie tussen hetzij funderen van, hetzij gebonden blijven aan het kader van een lokale gemeenschap (Bernstein 1986: 49). Rorty beschouwt sociale praktijken impliciet als een gegeven, waartegenover we een standpunt in moeten nemen. Vervolgens stelt hij dan dat we geen standpunt buiten de betreffende praktijk kunnen innemen, zodat we alleen binnen het kader van die praktijk kritiek kunnen uitoefenen. Volgens Bernstein vindt zowel praktische als theoretische kritiek nu juist plaats op een manier die door Rorty's valse dichotomie wordt uitgesloten, namelijk door in de context van een bepaalde praktijk argumenten aan te voeren die een context-transcenderende kracht hebben. Volgens Bernstein ontdoet Rorty praktijken en vocabulaires van het kritisch potentieel, dat besloten ligt in de dwang en de moge-

lijkheid om handelingen en uitingen te rechtvaardigen door redenen aan te voeren.

Habermas stelt dat deze rechtvaardigingen een universele structuur hebben. Deze berust op het feit dat mensen die middels de taal met elkaar communiceren, impliciet geldigheidsaanspraken maken die ze op verzoek ook daadwerkelijk moeten kunnen inlossen (Habermas 1981a: 367-452). Al communicerende moeten we er van uit kunnen gaan dat mensen die ten opzichte van elkaar iets beweren, normeren of uiten, als puntje bij paaltje komt over gemeenschappelijke criteria beschikken om de geldigheid van die beweringen, normen of expressies te beoordelen. Dit zijn volgens Habermas niet slechts de particuliere criteria van een contingente gemeenschap. Maatschappij-historisch kunnen we de uitdifferentiatie van deze criteria volgens Habermas opvatten als een leerproces, als het ontwikkelen en benutten van verdergaande rationaliteitsmogelijkheden (Habermas 1981b: 216-219, 229-294). Volgens Habermas ontnemt het particularisme van Rorty ons daarentegen juist de impuls om rationaliteitsmogelijkheden ten volle te benutten, bijvoorbeeld door zelfdistantisering en zelfkritiek. De resulterende zelfgenoegzaamheid houdt in dat 'wij' de geldigheidsaanspraken van andere leefvormen niet echt serieus meer nemen, waardoor we onszelf ook beroven van het uitzicht op een werkelijke verruiming van onze horizon (Habermas 1990: 142-143).

De controverse tussen Rorty en Habermas spitst zich toe op de status van taalhandelingen: kan de geldigheid van taalhandelingen worden vastgesteld op basis van criteria die een specifiek taalspel transcenderen? Rorty onderscheidt vrijwel uitsluitend tussen normale en abnormale taalhandelingen. Of het nu om wetenschap, poëzie of politiek gaat, het is steeds zo dat we met onze handelingen en uitspraken hetzij binnen het kader van een bestaand taalspel blijven, hetzij iets 'anders' en 'nieuws' doen, dat zich niet in termen van een bestaand taalspel laat beschrijven en beoordelen. Habermas meent dat Rorty hierdoor, in navolging van Derrida, de wereld poëtiseert (Habermas 1985a: 346-347). Alle activiteiten worden gemeten naar de mate waarin ze een eigen wereld ontsluiten. Volgens Habermas ontnemt hij zich hierdoor de noodzaak en de mogelijkheid om stelling te nemen ten opzichte van de problemen uit de gangbare taalspelen. Als iets je niet zint en het lukt niet om het probleem in gangbare termen op te lossen of overeenstemming te bereiken over de manier waarop met het probleem het best kan worden omgegaan, dan begin je toch gewoon wat nieuws?

Habermas stelt dat taalhandelingen door deze poëtisering van hun 'negatieve kracht' worden ontdaan. Er vindt geen echte confron-

tatie meer plaats tussen botsende standpunten en praktijken. Omdat hij geen oog heeft voor het context-transcenderende karakter van geldigheidsaanspraken (aanspraken op waarheid, juistheid, waarachtigheid) ziet Rorty de kritische middenweg tussen aanpassing en totale verandering niet. Op het morele en politieke vlak betekent dit dat er maar twee alternatieven resteren: conservatisme of decisionisme. Het speelse denken van Rorty verraadt een gebrek aan ernst en betrokkenheid.

Habermas' kritiek op Rorty kan worden samengevat in de formule dat Rorty een te beperkt deelnemersstandpunt bepleit. Bij Rorty wordt deelgenomen aan een levensvorm. Het enige alternatief hiervoor is deelname aan een andere levensvorm. Bij Habermas wordt deelgenomen aan het communicatieve handelen. Hierin is het deelnemen aan een levensvorm geïmpliceerd. Maar bovendien betekent het deelname aan een praktijk van argumentatie over geldigheidsaanspraken die de betreffende levensvorm transcenderen. In beginsel is steeds de vraag aan de orde in hoeverre de geldigheidsaanspraken, verbonden met in een specifieke context naar voren gebrachte beweringen, normen en expressies, ook universeel geldig zijn. Hierdoor wordt de vanzelfsprekendheid van de levensvorm doorbroken.

Rorty's verweer tegen deze argumenten luidt dat de door Habermas geschetste argumentatiepraktijk, ondanks diens universaliteitsretoriek, niets meer of minder is dan het geïdealiseerde zelfbeeld van onze liberale samenleving (Rorty 1989: 61-69). Wie anders dan wij erfgenamen van de Verlichting en Romantiek is op de gedachte gekomen dat elke naar voren gebrachte bewering, norm of expressie, zonder enige uitzondering, door anderen bekritiseerd kan worden op basis van universele geldigheidscriteria? Rorty meent dezelfde idealen en praktijken als Habermas voor nastrevenswaardig te houden: de permanente mogelijkheid van kritiek die is geïnstitutionaliseerd in de parlementaire democratie, de vrije pers, de wetenschap, enzovoorts. Volgens hem lopen hun overtuigingen pas uiteen waar het om het zelfbeeld van de liberale samenleving gaat en om de retoriek waarmee deze zich presenteert (ib. 67). Het ideaal van een liberale samenleving is de vrije, geweldloze confrontatie tussen verschillende standpunten en praktijken. De liberale idealen hebben geen betrekking op het resultaat van die confrontatie, maar op het in stand houden van de mogelijkheden om er aan deel te nemen: "But this is to say that an ideal liberal society is one which has no purpose except freedom, no goal except a willingness to see how such encounters go and to abide by the outcome." (ib. 60).

Wat betreft de praktijken die hieraan gestalte geven, de praktische voorwaarden voor een open confrontatie, vertrouwt Rorty op de verschillende kanalen waardoor de publieke opinie vorm krijgt: "More important, I think that contemporary liberal society already contains the institutions for its own improvement ... Discoveries about who is being made to suffer can be left to the workings of a free press, free universities, and enlightened public opinion." (ib. 63). Rorty verdedigt eenzelfde soort liberalisme als Habermas, maar benadrukt de continuïteit van de achtergronden. Wat wij voor waar houden, wat wij rechtvaardig achten en wie wij menen te zijn, kan daardoor niet worden afgemeten aan geldigheids- of rationaliteitscriteria. Rationeel is per definitie wat wij, na vrij onderling debat, het best verdedigbaar achten: "A liberal society is one which is content to call "true" (or "right" or "just") whatever the outcome of undistorted communication happens to be, whatever view wins in a free and open encounter." (ib. 67). Aan een dergelijke uitkomst de status van rationaliteit toekennen voegt niets toe.

Op deze controverse tussen Rorty en Habermas over kritiseerbaarheid en rationaliteit is mijns inziens het pragmatistisch waarheidscriterium van toepassing. Beiden verdedigen het primaat van open argumentatie en beiden zien dit als een specifieke verworvenheid van de moderne westerse samenleving. Habermas plaatst deze verworvenheid bovendien nog in het kader van een maatschappelijk leerproces, waarvan de ontwikkelingslogica en ontwikkelingsdynamica gereconstrueerd kunnen worden (Van Haaften e.a. 1986: 123-137). Deze toevoeging kan nuttig zijn in de context van een beschrijvende en verklarende maatschappijtheorie. In de context van een normatief debat over de liberale waarden is echter alleen de praktische bruikbaarheid van die waarden relevant. Hun historische en theoretische status voegt aan deze bruikbaarheid niets toe. Het is niet duidelijk hoe het liberalisme aan kracht wint door het als voorlopig eindpunt van een universeelhistorische ontwikkeling te presenteren (Habermas 1981a: 102-113).

De kritiek van Habermas en Bernstein op het beperkte en onschuldige karakter van de kritische confrontaties binnen 'levensvormen' snijdt echter hout. Zij stellen terecht dat Rorty een te strakke dichotomie van binnen en buiten hanteert met betrekking tot vocabulaires. Moet kritiek wel hetzij binnen de ruimte van een vocabulaire of levensvorm blijven, hetzij de 'metaforische' of 'poëtische' vorm aannemen van een nieuw vocabulaire? En vormt deze dichotomie niet de legitimatie van een bepaald soort (neo-)conservatisme? Zojust is al betoogd dat het antwoord op deze vragen mijns inziens niet in de rich-

ting van de rationaliteitsproblematiek moet worden gezocht. Ik wil juist in eerste instantie een verdere aanscherping voorstellen van het ethos, van het praktische engagement. In de volgende paragraaf wordt beargumenteerd dat dit ertoe noopt Rorty's etnocentrisme te verwerpen en het relativistische karakter van zijn pragmatisme te radicaliseren.

5.5 Herrnstein Smith: pragmatisme en relativisme

Alvorens te analyseren waarom Rorty's etnocentrisme onnodig is, is het belangrijk nog eens vast te stellen dat Rorty het pragmatisme niet primair verdedigt als correcte theorie, maar als wegbereider van praktisch engagement. Hij meent dat onze kennis, moraal en identiteit contingent van aard zijn en dat we niet beschikken over absolute of objectieve criteria om te onderscheiden tussen waar en onwaar, goed en kwaad, mooi en lelijk, echt en vals. Dit dienen we positief te waarderen, omdat solidariteit ten opzichte van de medeleden van onze gemeenschap valt te verkiezen boven een streven naar objectiviteit of zekerheid. Als we hier voorlopig van uitgaan betekent dit nog niet dat pragmatisme een in alle omstandigheden bruikbare doctrine of houding is. Op veel terreinen articuleren mensen hun bezigheden, resultaten en problemen met behulp van een vocabulaire waarin Rorty tal van 'metafysische' elementen kan aanwijzen. Overschakeling op een pragmatisch vocabulaire zou in die context allicht niet direct tot verheldering of verbetering leiden. Door onze alledaagse activiteiten zijn we gecommitteerd aan bepaalde beschrijvingen van de wereld, van wat mag en niet mag en van onszelf. Als we daarop in de praktijk worden aangesproken, reageren we doorgaans niet in de trant van 'en toch zijn die beschrijvingen bruikbaar', maar eerder in de trant van respectievelijk 'nee, het is niet zó maar zó', 'dit mag wel en dat mag niet' of 'ik ben nu eenmaal zó'. Pragmatistische filosofie is, net als andere vormen van filosofie, veelal niet geschikt voor alledaags gebruik. Zij is vooral relevant in situaties waarin we de vrijheid hebben om te 'filosoferen', wanneer we voldoende afstand kunnen nemen van de directe handelingsdwang. Pragmatisme is in de eerste plaats een meta-standpunt.

Dit is ook geheel in overeenstemming met Rorty's aan Sellars ontleende omschrijving van filosofie als "an attempt to see how things, in the broadest possible sense of the term, hang together, in the broadest possible sense of the term." (Rorty 1982: XIV). Gelukkig zijn wij niet permanent met deze pogingen gepreoccupeerd. Pragmatistische

opvattingen over de status van kennis, moraal en identiteit zijn niet zozeer bruikbaar binnen het kader van een taalspel als wel wanneer verschillende taalspelen op elkaar botsen. In een 'normaal' vocabulaire is besef van contingentie niet speciaal productief, maar komt het aan op een effectieve toepassing van de middelen en criteria die gangbaar zijn.

Als meta-standpunt kan het pragmatisme dan ook niet te pretentiekus zijn. Het levert geen kennis op over wat in het algemeen gesproken waar, juist of goed is. Waar, juist of goed noemen we wat als nuttig dan wel bevredigend wordt ervaren door de deelnemers aan een specifieke praktijk of gemeenschap. Filosofen nemen in dezen geen geprivilegieerde positie in. Als we ons beperkten tot dit meta-standpunt dreigden we te vervallen in hetgeen Rorty relativisme noemt: " 'Relativism' is the view that every belief on a certain topic, or perhaps about *any* topic, is as good as every other. No one holds this view." (ib. 166). Toch is dit 'relativisme' nog verenigbaar met Rorty's eerste begripsbepalingen van pragmatisme in *Consequences of Pragmatism* als respectievelijk anti-essentialisme en de ontkenning van een fundamenteel soortelijk onderscheid tussen feitelijke en normatieve kwesties (ib. 160-165). Deze beide definities zijn nog op te vatten als 'Filosofische' en eventueel relativistische posities in de traditionele zin van het woord. Zijn derde en 'definitieve' karakterisering van pragmatisme geschiedt daar echter al in termen van het contingente engagement met de 'conversatie' waaraan we deelnemen: pragmatisme is de poging om de conversatie niet te transcenderen, maar productief voort te zetten (ib. 165-166). Rorty transformeert hierdoor een filosofische positie, die eventueel nog geassocieerd kan worden met de vrijblijvendheid van de 'relativist', tot een praktisch engagement. Rorty's engagement is controversieel omdat het zo uitgesproken en nauw omschreven etnocentristisch is. Termen als 'wij' en 'de conversatie' hebben een nogal enge referentie. Het zou goed zijn als de stap van pragmatistische filosofie naar praktisch engagement niet per se zo'n beperking van de categorie gesprekspartners inhield.

Pragmatisme en relativisme

Dat etnocentrisme een logisch gevolg is van een pragmatisme à la Rorty, is bestreden door de Amerikaanse literatuurtheoretica Barbara Herrnstein Smith in haar boek *Contingencies of Value*. Volgens haar is Rorty nog te zeer bevangen door het objectivisme en fundamentalisme dat hij bestrijdt. Dit blijkt doordat hij zich genoopt voelt al zijn eigen opvattingen toch weer onder één uitgangspunt te laten vallen, name-

lijk solidariteit (of twee, na de aanvulling met ironie). Hierdoor raakt hij vrijwillig in een nieuw keurslijf opgesloten, dat van de eigen *ethnos*. Daarentegen is de contingentie van kennis, moraal en identiteit volgens Herrnstein Smith evenzeer van toepassing op de gemeenschappen waartoe wij menen te behoren. Iedere omschrijving van de gemeenschap of gemeenschappen waar we toe behoren is tot op zekere hoogte arbitrair. Van velerlei kanten wordt een beroep gedaan op onze loyaliteit. Het postuleren van een overkoepelende gemeenschap als die van westerse liberale intellectuelen, gekoppeld aan het propageren van een bepaalde vorm van loyaliteit aan die gemeenschap, is een daad die onder verschillende omstandigheden en oogpunten een verschillende betekenis krijgt. Die gemeenschap heeft lang niet de vanzelfsprekendheid die Rorty er aan toeschrijft. De gedachte dat we kunnen bepalen wat westerse intellectuelen als zodanig kunnen doen en vinden is illusoir en strijdig met de pragmatistische uitgangspunten (Herrnstein Smith 1988: 166-173). Een pragmatiste wil en kan de rechtvaardiging van haar handelingen en oordelen niet tot één uitgangspunt herleiden. Haar punt is juist dat rechtvaardiging lokaal, in de relevante context zelf dient plaats te vinden en dat wil zeggen in verschillende omstandigheden verschillend.

Herrnstein Smith verkiest de term relativisme boven hetgeen Rorty als pragmatisme aanduidt. Hiertoe moeten we, net als Herrnstein Smith, Rorty's pejoratieve definitie van relativisme inwisselen voor een omschrijving als in de Concise Oxford Dictionary: "the doctrine that knowledge is relative, not absolute". Het woordenboek helpt ons nog verder. De verschillende verschijningsvormen van 'relativiteit' gaan terug op 'relateren', dat zowel 'met elkaar in verband brengen' als 'vertellen' kan betekenen. Wie relateert relateert, brengt dingen met elkaar in verband, creëert een bepaalde verhouding tussen de dingen, bijvoorbeeld door er op een bepaalde manier over te vertellen.

Als we deze activiteit ernstig nemen worden Rorty's bezwaren tegen de term relativisme ondervangen. Relativisme is niet per se een vrijblijvend standpunt. Wie, zoals de relativist, ter rechtvaardiging van haar opvattingen, handelingen en oordelen niet meent te kunnen terugvallen op absolute of objectieve criteria, moet hard werken om de verbanden tot stand te brengen die in een specifieke situatie volgens haar van toepassing zijn. Herrnstein Smith paart dan ook een filosofisch meta-standpunt, waaraan zij zelf een beperkte rol toekent, aan een oproep om van geval tot geval in de praktijk te specificeren wat op het spel staat: "If, as I believe, there can be no total and final eradication of disparity, variance, opposition and conflict, ... the general optimum might well be that set of conditions that permits and encoura-

ges, precisely, *evaluation*, and specifically that continuous process described here in relation to both scientific and artistic activity: that is, the local figuring/working out, as well as we heterogeneously can, of what seems to work better rather than worse." (Herrnstein Smith 1988: 179). Zij bepleit dus een louter pragmatisch criterium om verschillende alternatieven te evalueren. In dat opzicht is haar relativisme ten opzichte van Rorty's pragmatisme, waarin een dergelijk criterium op voorhand al wordt gedefinieerd in termen van solidariteit, Roomser dan de Paus.

Herrnstein Smith's nadruk op het engagement waartoe relativisme verplicht, correspondeert met het solidariteitsethos van Rorty's pragmatisme. Voor beiden geldt dat het hen niet alleen gaat om het innemen van een standpunt, maar om het propageren van een bepaalde manier van doen, zo men wil een levensvorm. Haar relativisme is echter een welkome correctie op zijn etnocentrisme. Andersom levert Rorty de historische en politieke context waar Herrnstein Smith niet op ingaat. Het bewuste streven om geldigheidsaanspraken louter praktisch in te lossen en niet absoluut te funderen, is onder andere verbonden met wat Rorty noemt het historicisme in de filosofie en met het liberalisme in politiek en cultuur. De erkenning dat een praktisch geëngageerd relativisme is geworteld in bepaalde westerse intellectuele tradities, instituties en vocabulaires, noopt ons evenwel nog niet tot een sterk etnocentrisme.

Volgens mij zijn er dus goede redenen om enerzijds het pragmatisme van Herrnstein Smith's relativisme van een liberale historische achtergrond en politieke lading te voorzien en anderzijds Rorty's pragmatisme relativistisch te interpreteren om zijn etnocentrisme te vermijden. Wat resulteert wil ik *pragmatisch relativisme* noemen. Deze positie impliceert geen a priori identificatie met een bepaalde gemeenschap. Het contingente karakter van het engagement met een gemeenschap strekt zich uit tot de aard van zo'n gemeenschap. Ook die is, als de wereld zelf volgens het relativisme, "continuously changing, irreducibly various, and multiply configurable" (Herrnstein Smith 1988: 183). Dit uitgangspunt kunnen we verenigen met de vaststelling dat onze samenleving in grote lijnen liberaal is. Wie als pragmatisch relativist bijvoorbeeld in een bepaalde context een liberale positie verdedigt, moet echter steeds de inhoud en reikwijdte van dit liberalisme herdefinieren. Rorty suggereert dikwijls globaal en op voorhand te weten wie of wat goed of slecht is. Hij geeft nog te veel toe aan zijn tegenstanders, die menen dat we over vaste criteria moeten beschikken om goed en slecht te onderscheiden. Deze tegenstanders stellen zijn meta-standpunt in termen van contingentie (het had ook anders kunnen

zijn) gelijk met moreel en cognitief neutralisme (het had net zo goed anders kunnen zijn). Of de ene optie net zo goed is als de andere is echter precies wat ter discussie staat en wat we in de praktijk moeten vaststellen. Dit vereist dat we actief worden, verschil gaan maken (Mol, Van Lieshout 1989: 271-275).

Wat dit praktisch engagement betreft blijven Rorty's verwijzingen naar de waarden en tradities van de moderne westerse democratieën vaag en globaal (Ankersmit 1992). Gedeeltelijk is dit inherent aan het filosofische genre en in overeenstemming met de pragmatistisch-relativistische gedachte dat het kritische werk lokaal gedaan moet worden. Gezien de nadruk die Rorty legt op het ethos, is zijn invulling daarvan echter nogal teleurstellend. Hij biedt weinig tot geen aanknopingspunten voor de beoordeling van praktische vragen in de context van de liberale democratieën. Als pragmatist meent hij wellicht ontslagen te zijn van enige verplichting om specifiekere criteria te ontwikkelen waarop we ons kunnen oriënteren bij ons 'social engineering'.

Meerdere auteurs hebben specifiek de culturele, maatschappelijke en politieke dimensies van Rorty's pragmatisme bekritiseerd (Burrows 1990; Fraser 1990; Guignon, Hiley 1990). Het belangrijkste thema van die kritiek is het air van zelfgenoegzaamheid dat uit Rorty's etnocentristische omschrijving en verdediging van het liberalisme naar voren komt. Enerzijds is die omschrijving zo vaag en ruim, dat ieder er mee uit de voeten kan, zonder dat duidelijk wordt wat er precies mee kan en wat niet. Anderzijds is de omschrijving van 'ons', moderne westerse geletterde goedwillenden, zo exclusief dat het pragmatistische liberalisme bijna als een uitsluitingsstrategie lijkt te functioneren ten opzichte van minder verlichte geesten.

Als reactie op dit soort verwijten kunnen pragmatistisch relativisten natuurlijk Herrnstein Smith's standpunt innemen dat zij aan geen enkele specifieke praktische positie gebonden zijn. Dit antwoord is echter in dit geval ontoereikend. Als het pragmatisme zijn eigen praktische bruikbaarheid niet kan specificeren, dan zou het verzeild raken in een paradox die door Bernard Williams aan de kaak is gesteld (Williams 1990): waarom zouden we een pragmatistische beschrijving van de werkelijkheid prefereren boven de 'metafysica', die volgens Rorty nu dikwijls de dienst uitmaakt? De pragmatistische logica volgend kan uiteindelijk toch alleen het praktische voordeel, dat een dergelijke perspectiefwisseling zou opleveren, de doorslag geven. Als de leden van de moderne westerse samenleving het met hun 'metafysische' vocabulaire echter zo goed redden als Rorty in zijn lofzang op het burgerlijk liberalisme veronderstelt, op grond waarvan moeten

we dan aannemen dat een pragmatistische herschrijving meer succes zou hebben? Het voornaamste argument lijkt dat het pragmatisme een juiste beschrijving van de werkelijkheid geeft en de metafysica een onjuiste. Dit zou echter typisch het soort argumentatie op basis van 'neutrale' criteria inhouden dat door Rorty wordt verworpen. Voor pragmatisten bestaat er dus een intrinsieke reden om de praktische bruikbaarheid van de eigen inzichten te specificeren.

De vraag naar een heuristiek

Op het punt van praktische bruikbaarheid wordt Rorty bijvoorbeeld bekritiseerd door de eerdergenoemde Bernstein. Deze verwijt Rorty dat hij zich niet bezighoudt met de kritische rol die filosofie en theorie kunnen spelen, ook nadat zij hun funderingspretenties hebben opgegeven: "If we accept Rorty's claim that all justification, whether of knowledge or moral choices, cannot hope to escape from history and only makes sense with reference to social practices, we are still faced with the critical task of determining which social practices are relevant, which ones ought to prevail, be modified, or abandoned." (Bernstein 1986: 55). Bernstein wijst er op dat dit precies het project is waar Rorty's grote voorbeeld Dewey gestalte aan wilde geven. Rorty's filosofisch engagement is, in tegenstelling tot dat van Dewey, niet direct verbonden met een maatschappelijk engagement. Het verband dat Rorty legt tussen pragmatisme en liberalisme wekt meer verwachtingen dan hij zelf kan inlossen. Met andere woorden: wil Rorty werkelijk pragmatisch zijn dan is een heuristiek nodig voor praktische kwesties, met behulp waarvan hij zou kunnen specificeren waar kansen liggen en waar bedreigingen. Deze uitdaging geldt natuurlijk ook voor een pragmatistisch-relativistisch gemeenschapsliberalisme.

Zo'n heuristiek heeft doorgaans de vorm van een theorie. Volgens Rorty ligt de rol van theoretici in het schetsen van een mogelijke liberale toekomst: "My basic disagreement with Bernstein, as far as I can see, is about the utility of theory (and, in particular, of those parts of theory usually labeled 'philosophy') in thinking about the present political situation, as opposed to its utility in imagining a liberal utopia. ... I cannot find much use for philosophy in formulating means to the ends that we social democrats share, nor in describing either our enemies or the present danger. Its main use lies, I suspect, in thinking through our utopian visions." (Rorty 1987: 569). Voor het liberalisme hebben theorieën volgens hem dus vooral de functie van utopische schets. Rorty meent dan ook dat door hem gewaardeerde liberale filosofen als Rawls en Habermas niet zozeer een tijdsdiagnose leveren

of een maatstaf om de praktijk aan af te meten. Zij geven vooral een beschrijving van hoe het er aan toe zou gaan als iedereen voldoende liberaal was om op basis van autonomie, pluralisme en solidariteit met elkaar te verkeren. Dit houdt namelijk in dat mensen zich dan bij hun publieke handelen zouden laten leiden door de richtlijnen die voortkomen uit open discussies tussen gelijkwaardige deelnemers. In die discussies mag de mate van autoriteit die de deelnemers buiten de context van de discussie zelf genieten geen rol spelen. Ook mag niet bedreigd worden met de inzet van machtsmiddelen. Het enige wat dan op het spel staat is het overtuigen van de mededeelnemers op basis van kracht van argumenten. Deze utopische visie hebben Rawls en Habermas gemeen: bij Rawls heet dit de *original position*, bij Habermas het *Diskurs* (Rawls 1971: 136; Habermas 1973: 246-265).

Niet alleen specifiek liberale filosofen als Rawls en Habermas zijn volgens Rorty in dit opzicht nuttig. Ook filosofen die volgens veel liberalen politiek irrelevant of zelfs suspect zijn, kunnen goed werk doen ter bevordering van het liberale utopia. Zo kunnen 'irrationalisten' en 'deconstructivisten' als Heidegger, Foucault, Derrida en Lyotard bijdragen aan het onklaar maken van rationalistische en fundamentalistische restricties van de vrijheid der discussiedeelnemers. Dit utopisme kan ook een kritische functie vervullen in het heden. Het kan ons alerter maken op de verborgen agenda's en machtsuitoefening die achter veel goedwillendheid en redelijkheid schuilgaan (Rorty 1987: 571-573). Overigens is een dergelijk politiek nut volgens Rorty ook weer geen exclusief criterium om de waarde van filosofische theorieën aan af te meten: ook theorieën die 'slechts' uitdrukking geven aan een particuliere worsteling met de eigen contingentie zijn van harte welkom.

Voor de analyse van en kritiek op de contemporaine praktijk zijn de media, in de ruime zin van het woord, volgens Rorty belangrijker dan de theoretici. Als de instituties functioneren die een vrije openbare meningsvorming op gang houden, zijn voldoende middelen voorhanden om de waarden van een liberale samenleving te bewaken en concretiseren. Van bijzonder belang hiervoor is volgens Rorty vooral de literatuur. In de literatuur (maar ook in films en de journalistiek) wordt het ethos (het geheel van 'wij-intenties') van een samenleving gearticuleerd: wat voor soort mensen zijn 'wij'? wat stellen wij ons voor bij 'zelfontplooiing'? wat doen wij elkaar aan? Wellicht legt Rorty hier een al te etnocentrische nadruk op het soort media dat voornamelijk door intellectuelen wordt geraadpleegd. Mijns inziens is het echter inderdaad van groot belang te benadrukken dat het ethos van een liberale samenleving niet exclusief of zelfs maar voornamelijk in de dis-

cursieve sfeer wordt gearticuleerd. In de journalistiek, de politiek, de wetenschap of de rechtspraak ontstaat (onwillekeurig) allicht sneller de neiging de nadruk te leggen op wat mensen bindt. Mensen worden in de discursieve sfeer al snel afgeschilderd als burgers of als specimen van een soort. In de literatuur (en in de culturele sector in het algemeen) zal daarentegen het individualistische en pluralistische aspect van het liberale ethos allicht sterker naar voren komen. In die zin mogen vanuit deze sfeer inderdaad voortdurend prikkels verwacht worden om de gezapigheid van ingeslepen waarden, instituties en praktijken ter discussie te stellen.

Uiteindelijk verwijst Rorty voor de articulering en praktisering van een liberaal ethos naar de dagelijkse sociale en politieke praktijk. Hiervoor moeten we aannemen dat we inderdaad in een liberale samenleving leven. We nemen aan dat het ethos van solidariteit en autonomie enerzijds en de gangbare instituties en praktijken anderzijds, beide deel uitmaken van een liberaal taalspel. Op basis van die aanname kunnen we stellen dat dit taalspel zich vooral verder ontwikkelt door het alledaagse, niet-reflexieve handelen. Mensen behandelen elkaar in onze samenleving door de bank genomen zoals het volgens het ethos betaamt. Tot de gangbare instituties en praktijken behoort een traditie, die Rorty onderschrijft, van praktische hervormingsgezinde politiek op basis van een relatief egalitaire, 'sociaal-democratische' invulling van het liberale ethos. Voor de praktisering van dit ethos is het primair belangrijk dat die praktische politieke traditie in stand blijft en secundair dat vanuit de publieke opinie en de cultuur dit ethos wordt 'gevoed'.

Volgens Rorty hebben filosofische theorieën weinig te zeggen over het functioneren van de alledaagse praktijk. Dit standpunt is niet alleen onbevredigend, maar lijkt ook niet geheel consistent met de utopische rol die hij wel aan die theorieën toekent. We mogen er van uitgaan dat Rorty de term utopie niet alleen gebruikt naar het model van Thomas More's *Utopia*, Campanella's *Zonnestaat* en dergelijke klassieke utopieën met een sterk artificieel en escapistisch karakter. Rorty spreekt niet voor niets van *liberale utopieën*. Deze vallen dan ook niet uit de lucht. In dat geval moet een continuïteit denkbaar en min of meer uitvoerbaar zijn tussen de huidige samenleving en de utopie. Zo'n continuïteit moet expliciet of impliciet berusten op een 'juist', althans bruikbaar beeld van de huidige praktijk en de feilen daarvan. Hoe kunnen we een utopie anders als een geschikte schets voor onze specifieke samenleving erkennen? Rorty maakt zich al te makkelijk af van de bruikbaarheid van de descriptieve en kritische elementen van

maatschappijtheoretische filosofie. Over de mogelijke heuristische kracht van dit genre valt meer te zeggen dan Rorty suggereert.

Deze ommissie is des te opvallender omdat Rawls en Habermas beiden niet zozeer utopische als wel maatschappijkritische pretenties hebben. Bij Rawls is de 'original position' niet meer of minder dan een middel om tot de formulering van geldige rechtvaardigheidsprincipes te komen. Deze basisprincipes worden geacht niet alleen onze diepste morele intuïties uit te drukken, maar ook praktisch relevant te zijn voor de inrichting van de samenleving. De inrichting van de basisinstituties van een liberale samenleving dient in overeenstemming te zijn met de rechtvaardigheidsprincipes. Rawls heeft ook behartenswaardige dingen te melden over de specificatie van het verband tussen die principes en instituties. Rorty gaat echter nergens hierop in. In een van zijn belangrijkste artikelen, in het Nederlands vertaald als *De voorrang van democratie boven filosofie*, komt Rawls uitgebreid aan de orde (Rorty 1990: 76-111). Rorty suggereert daar ook dat diens rechtvaardigheidstheorie, mits pragmatisch geïnterpreteerd, goede richtlijnen biedt voor praktisch politiek handelen. Maar dit artikel handelt vrijwel uitsluitend over de rechtvaardiging van Rawls' theorie en gaat nergens in op de precieze verdiensten of tekortkomingen van het maatschappijbeeld dat Rawls hanteert. Deze ommissie vinden we ook in de vele overige verwijzingen naar Rawls in Rorty's werk.

Hetzelfde geldt in nog sterkere mate voor Rorty's verwijzingen naar Habermas' werk. Habermas' 'utopische' verwijzingen naar de mogelijkheid van een machtsvrije gesprekssituatie zijn ingebed in een omvangrijke maatschappijtheorie (Habermas 1981). Op basis van die maatschappijtheorie meent Habermas een praktisch relevante heuristiek te hebben ontwikkeld in termen van systeem en leefwereld. Rorty laat geen gelegenheid voorbijgaan om te benadrukken dat hij het met de politieke strekking daarvan grotendeels eens is. Ook vindt hij het belangrijk dat Habermas probeert op grond van zijn theorie een publieke rol te spelen in het alledaagse politieke en culturele debat. Maar een nadere inhoudelijke bespreking van de mogelijkheden en tekortkomingen van Habermas' theorie ontbreekt in Rorty's werk. In ieder geval lijkt Rorty's eerder aangehaalde uitspraak (dat hij het met Habermas' opvattingen, mits ontdaan van funderingspretenties, vrijwel eens is) op gespannen voet te staan met de suggestie dat filosofische theorieën als die van Habermas voornamelijk 'utopische' bruikbaarheid hebben. Ook als hij Habermas' funderingspretenties afwijst zou hij diens heuristiek serieus kunnen nemen. Kortom, Rorty gaat weinig pragmatisch om met belangrijke liberale theorieën.

5.6 Conclusie: naar een pragmatisch-relativistisch gemeenschapsliberalisme

In 5.1 is beschreven hoe Rorty een liberalisme verdedigt dat het zonder andere grondslagen moet stellen dan praktische bruikbaarheid. Bij gebrek aan fundamenten moeten de leden van onze liberale gemeenschap elkaar van de bruikbaarheid van standpunten en voorstellen overtuigen zonder een beroep te kunnen doen op neutrale rationaliteitscriteria of op principes die a priori gelden. In 5.2 bleek dat Rorty liberalisme identificeert met het ethos van solidariteit en autonomie dat wordt uitgedragen door het gros van de westerse intellectuelen, die een engagement met bepaalde historisch gegroeide vocabulaires, praktijken en instituties delen. Wat de inzet van dit engagement is kan niet op voorhand of definitief worden bepaald. De aard van het engagement is juist de inzet van een virtuele conversatie, waarin die verschillende liberale vocabulaires etcetera zijn verwikkeld. In 5.3 werd vastgesteld dat dit ethos in de door Rorty gepresenteerde vorm tot een splitsing leidde tussen de particuliere en de publieke levenssfeer. In de eerste zou het vooral gaan om de vrijheid van individuen om zichzelf te ontplooiën, in de tweede om het waarborgen van gelijke kansen voor ieder om dit te doen. Vervolgens is vastgesteld dat Rorty's pragmatisch-liberale ethos het beter zonder deze splitsing kan stellen en dan geïnterpreteerd kan worden als een variant van gemeenschapsliberalisme.

In 5.4 is Habermas' kritiek op Rorty's anti-fundamentalisme besproken. Volgens Habermas zou Rorty de mogelijkheden van de deelnemers aan een praktijk om kritiek uit te oefenen op elkaar en op de praktijk onnodig beperken, namelijk door te ontkennen dat deelnemers geldigheidsaanspraken naar voren kunnen brengen die de context van de betreffende praktijk overstijgen. Hoewel vervolgens de conclusie is getrokken dat Rorty's anti-fundamentalisme geen herziening behoeft, is wel vastgesteld dat hij te gemakkelijk spreekt over de aard en de grenzen van gemeenschappen en praktijken, waaronder ook het liberalisme. In 5.5 is geprobeerd Rorty's etnocentrisme te corrigeren door zijn pragmatisme te radicaliseren tot een vorm van relativisme, naar aanleiding van de kritiek van Herrnstein Smith. Het blijft echter onbevredigend om pragmatisch relativisme voornamelijk als een meta-standpunt uit te werken en niet nader te specificeren in welk opzicht het liberale ethos verdediging of versterking behoeft. Gezien Rorty's anti-fundamentalisme en pragmatisme is het wat paradoxaal dat hij toch vooral een bijdrage levert aan de 'grondslagen' van het post-communitaristisch liberalisme, al is het dan door relativering van deze

denkfiguur. We kunnen niet bij Rorty terecht om vanuit dit pragmatistisch-relativistische liberalisme een heuristiek te destilleren voor een praktische kwestie als de maatschappelijke positie van ouderen.

Rorty's pragmatistisch meta-standpunt en zijn opvatting van liberalisme als een met historisch gesitueerde praktijken en instituties verbonden ethos worden door mij onderschreven. Beide worden door mij in verband gebracht met Taylor's gemeenschapsliberalisme. Rorty's ethnocentrisme is echter een onnodige beperking van de mogelijkheden van argumentatie. Praktische bruikbaarheid is voldoende criterium voor de beoordeling van argumentatiestrategieën. De vraag staat nu nog open welke heuristische rol theorieën kunnen spelen voor het liberalisme en wat deze heuristiek ten aanzien van de identiteit en de maatschappelijke positie van ouderen kan opleveren. In het volgende hoofdstuk zal ik hiervoor zelf een voorstel doen.

Hoofdstuk 6:

Liberalisme en een goede ouderdom

Inleiding

De conclusie uit hoofdstuk 4 was dat communitarisme voor onze samenleving geen levensvatbaar alternatief vocabulaire kan leveren voor het liberale vocabulaire van individuele autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme. In hoofdstuk 5 is bovendien geconcludeerd dat een fundering van onze liberale levensvorm op basis van onbetwistbare morele uitgangspunten onnodig en onwenselijk is. Dit betekent niet dat de liberale uitgangspunten alleen kunnen worden verdedigd als een soort spelregels, waar ieder zich het best aan kan houden. Het voorstel is liberalisme pragmatisch-relativistisch op te vatten als de articulatie van de contingente en daarom ook permanent betwistbare waarden (*goods*) van een sociaal en historisch gesitueerde groep mensen en hun instituties en praktijken. Bovendien is gebleken dat we vanuit Herrnstein Smith's relativisme Rorty's pragmatisme, historicisme en anti-fundamentalisme kunnen scheiden van diens etnocentrisme. De communitaristisch getinte elementen van Rorty komen dan meer op één lijn met het gemeenschapsliberalisme van Charles Taylor en diens nadruk op het waardenkarakter van de liberale uitgangspunten.

Het aldus geconstrueerde *pragmatisch-relativistisch gemeenschapsliberalisme* gaat ten eerste uit van een sociale, 'communitaristische' opvatting over de aard van waarden en de identiteit van mensen. Het atomistisch individualisme wordt verworpen. Individuen hebben hun identiteit en de waarden waarvan zij uitgaan niet naar willekeur voor het kiezen. De waarden zijn ook niet voorhanden in de vorm van procedures of criteria, maar zijn belichaamd in complexe sociale praktijken en deze praktijken stempelen het individu. Ten tweede behelst deze positie een nadere liberale invulling van identiteit en waarden. Het liberalisme gaat er vanuit dat waarden heterogeen zijn. Het is onwenselijk en onmogelijk om de waarden van een samenleving op één noemer te brengen. Met betrekking tot de identiteit van individu-

en houdt dit in dat zij een eigen weg moeten vinden in die heterogeniteit. Voor liberalen is de norm dat ieder daartoe in gelijke mate competent is.

Dit amalgaam vormt mijns inziens een geschikt *filosofisch* antwoord op de communitaristische uitdaging aan het liberalisme. Dit antwoord verwerpt Michael Sandel's roep (zie 4.2) om een *strong concept of community*, aangezien zo'n concept de mogelijkheid openhoudt van een homogeniteit die aan individuele autonomie, pluralisme en wellicht zelfs gelijkwaardigheid ernstig afbreuk zou doen. Daarentegen komt dit antwoord wel tegemoet aan Sandel's bestrijding van het concept van een 'onthecht zelf' en zijn nadruk op de constitutieve rol van een gemeenschap (Sandel 1982: 147-152). Waar in een gemeenschap heterogene waarden functioneren is een individu niet onthecht, maar autonoom (Nagel 1979; Habermas 1985a: 344-379).

In de inleiding van deze studie en in het voorgaande Hoofdstuk is de opvatting verdedigd dat filosofische theorievorming getoetst moet worden op *praktische bruikbaarheid*. In 5.5 en 5.6 is gesuggereerd dat die praktische bruikbaarheid vereist dat aan het pragmatisch-relativistisch gemeenschapsliberalisme een heuristiek wordt verbonden. De vraag is nog steeds of een gemodificeerd liberalisme als boven omschreven een specifiekere antwoord kan geven, ten opzichte van communitarisme of louter procedureel liberalisme, op vragen over de maatschappelijke positie en de identiteit van ouderen. Ook voor ouderen vinden wij individuele autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme wenselijk, maar hoe en in welke mate? Moeten wij deze vraag geheel terugverwijzen naar ieders individuele leven en de belangenstrijd van alledag, in de overtuiging dat de liberale traditie tot dusverre heeft uitgewezen dat zwakkere groepen als ouderen hun zaak effectief kunnen bepleiten in liberale termen?

In dit hoofdstuk wordt geprobeerd in kort bestek een heuristiek aan te geven waarmee dit soort vragen kan worden beantwoord. Als heuristiek wordt het raamwerk van MacIntyre's deugdentheorie (zie 4.3) voorgesteld. Dit raamwerk gaat uit van praktijken met interne en externe goederen die zijn ingebed in de context van een morele traditie die een *telos* (grondslag en doel) biedt voor een mensenleven en voor de samenleving. Mijn suggestie is dat dergelijke praktijken bij uitstek de lokatie vormen waar een specifieke identiteit van ouderen tot ontwikkeling zou kunnen komen. Hierdoor kunnen begrippen als participatie en integratie, naast hun procedurele connotatie, normatief meer substantie krijgen.

In 6.1 wordt onderzocht of de liberale waarden de functie kunnen vervullen van morele traditie en *telos*. De vraag is vooral of auto-

nomie en individualisme hiervoor niet te veel een procedurele connotatie hebben. In het kort wordt aangegeven wat MacIntyre precies onder traditie en *telos* verstaat en waarom deze volgens hem onontbeerlijk zijn als bedding voor praktijken. In 6.2 wordt nader ingegaan op MacIntyre's praktijk-concept. Kan dit ook worden ingebed in een liberaal *telos*? Vervolgens wordt aan de hand van de casus oudereneducatie onderzocht wat MacIntyre's praktijk-concept toe kan voegen aan meer procedurele benaderingen. In 6.3 wordt beschreven hoe nu in liberale termen kritiek wordt uitgeoefend op de ontwikkelingen op het gebied van oudereneducatie. Daarbij komen zinvolle vragen over het burgerschap van ouderen aan de orde. Er ligt echter een eenzijdige nadruk op verdelingsvraagstukken en op externe goederen: gegeven de gangbare praktijken en goederen wordt gecontroleerd of ouderen daar in voldoende mate aan deelhebben. Kunnen we niet specifiekere aangeven wat voor soort praktijken voor ouderen aantrekkelijk zijn en waarom?

In 6.4 wordt beschreven hoe oudereneducatie als een embryonale praktijk in de zin van MacIntyre kan worden geduid en hoe op deze basis actuele ontwikkelingen kunnen worden geëvalueerd. Daarbij komen de volgende vragen aan de orde: is oudereneducatie niet te heterogeen om van een praktijk te kunnen spreken? heeft oudereneducatie wel voldoende status om externe goederen op te leveren? is er sprake een gemeenschappelijk ethos en van voldoende wedijver, zodat interne goederen worden gegenereerd? waarin schuilt het voor ouderen specifieke karakter? In 6.5 worden enkele andere potentiële praktijken aangewezen die specifiek voor ouderen kansen bieden. De vraag wordt gesteld of het geheel van dergelijke praktijken een subcultuur kan of moet opleveren. Tenslotte wordt gerecapituleerd wat de geschetste heuristiek inhoudt en wat deze moet opleveren ten aanzien van het thema 'goede ouderdom'.

In 6.6 staat de vraag centraal of het voorgaande alleen betrekking heeft op relatief vitale en actieve ouderen. Loopt het liberale ethos van autonomie en zelfontplooiing niet stuk op de hoge ouderdom en de dood? De 'dubbele vergrijzing' maakt juist ook de laatste levensfase actueel. Verschillende auteurs hebben kritisch opgemerkt dat mensen in de moderne westerse samenleving op hun sterfbed op zichzelf worden teruggeworpen. Hebben de liberale waarden en de praktijk-heuristiek in die context ook zin? Tenslotte wordt in 6.7 de balans opgemaakt van het debat van liberalisme en communitarisme en van de mogelijkheden die dit debat biedt om gewenste veranderingen in de maatschappelijke positie van ouderen te articuleren. Daarbij wordt ex-

pliciet teruggerepen op de bij de aanvang van deze studie gestelde vragen.

6.1 Liberale waarden als *telos*?

Het Griekse begrip *telos* betekent onder andere doel of bestemming. In de filosofie ontleent dit begrip zijn belang vooral aan de metafysica en de ethiek van Aristoteles, waarop ook MacIntyre zich beroept. Het *telos* van een ding of mens is zijn natuurlijke bestemming, zowel de grond van zijn bestaan als het normatieve eindpunt van zijn ontwikkeling. Kent een liberale samenleving ook zo'n *telos* of moet ieder voor zich maar uitmaken wat het doel van haar bestaan is? Voor de bespreking van deze vraag zal ik het proceduralisme van onder andere Rawls als uitgangspunt nemen. Volgens proceduralisten is, zoals in hoofdstuk 4 omschreven, de vraag naar het goede leven een privé-kwestie en gaat het in de publieke sfeer slechts om het realiseren van de voorwaarden waardoor individuen elk voor zich in staat worden gesteld hun goed na te streven.

Wat kwesties van identiteit en zingeving aangaat is het procedurele liberalisme verbonden met een mensvisie die Lukes heeft omschreven als abstract individualisme (Lukes 1983). Volgens dit abstracte individualisme zijn individuen onafhankelijke dragers van niet aan een context gebonden rechten, belangen, behoeften, doeleinden, motieven enzovoorts. In de liberale traditie van het sociale contractdenken, geïnspireerd door Locke en Kant, wordt vooral het belang benadrukt van de rationele controle over zichzelf van individuen. Het rationele abstracte individu is baas over zijn eigen leven en geeft daar naar eigen onafhankelijk inzicht vorm aan. Vanuit deze visie wordt de samenleving opgevat als een vrijwillige associatie van dergelijke individuen. Een belangrijk deel van het liberale denken, van Locke tot Hayek, heeft zich vooral bekommerd om de vraag hoe deze abstracte individuen kunnen worden beschermd tegen de macht van hun eigen schepping, de staat. Deze bescherming heeft de onvolprezen vorm gekregen van de moderne rechtsstaat, waarin procedurele gelijkheid en vrijheid zijn vastgelegd. Ook in de recente politiek-filosofische discussies wordt door prominente liberalen verdedigd dat hier het hart van het liberalisme ligt (Dworkin 1979; Ackerman 1980; Larmore 1987).

Anderen beschouwen dit echter als een onterechte proceduralistische inperking van het liberaal-individualistische gedachtengoed tot de bescherming van 'privacy', een vrije particuliere levenssfeer. Deze inperking geschiedt op basis van een eenzijdig rationalistische en for-

malistische interpretatie van de autonomie-gedachte. Volgens Lukes worden hierdoor twee andere elementen van het individualisme verwaarloosd, namelijk zelfontplooiing en de waardigheid van de persoon. Deze vereisen dat we vrijheid en gelijkwaardigheid veel substantiëler invullen en ons ook actiever bekommeren om de concrete, contextgebonden mogelijkheden en beperkingen voor individuen om hun leven naar eigen inzicht vorm te geven: "Taking equality and liberty seriously implies seeking to ascertain the conditions under which they can be realized, maintained and increased." (Lukes 1983: 157).

Romantisch individualisme en zelfontplooiing

Bij Lukes blijven de waardigheid en de zelfontplooiing van individuen tamelijk abstract. Een nadere aanduiding van dit gedachtengoed vinden we in Taylor's studie naar de ideeën- en cultuurgeschiedenis van de moderne zelfontplooiingsgedachte (Taylor 1989a). Taylor onderscheidt drie ingrediënten. Het eerste is de verinnerlijking, de gedachte dat een individu haar ware bestemming primair in zichzelf moet zoeken. Als belangrijke bronnen haalt Taylor enerzijds onder andere de Stoa, het Augustijnse Christendom en de mystiek naar voren. Anderzijds de moderne kentheorieën, zowel het rationalisme van Descartes als het empirisme van Locke. In beide is sprake van een kennend subject dat als het ware gedistantieerd en zelfs geïsoleerd staat tegenover de gekende werkelijkheid. Zoeken naar ware kennis betekent in de eerste plaats dat dit individu de eigen cognities en impressies goed moet onderzoeken.

Een tweede ingrediënt is volgens Taylor de positieve waardering voor het gewone leven. Bij Grieken en Romeinen was een voorbeeldig leven bijna per definitie het leven van de voornaamsten, de prominenten. Het Christelijke vroomheidsideaal impliceert daarentegen dat ieder op haar eigen nederige wijze een voorbeeldig leven kan leiden. De Reformatie accentueerde nog eens het egalitaire element van de gedachte dat uiterlijke voornaamheid en goedheid nog geen uitzicht op zieleheil bieden. Hiermee samenhangend noemt Taylor als bronnen voor de verschuiving van het goede naar het gewone onder andere een aantal elementen van het opkomende burgerlijke ethos: de waardering voor het economisch handelen, de toenemende nadruk op het belang van een goed gezinsleven en de herwaardering van het gevoel. Al deze ontwikkelingen dragen bij aan de verspreiding van de gedachte dat voor ieder individu zoiets als 'zelfontplooiing' in beginsel tot de mogelijkheden behoort.

Het derde ingrediënt dat Taylor naar voren haalt is wat hij 'de roep van de natuur' of 'de expressieve wending' noemt. Dat wij onszelf als individu willen ontplooien is volgens dit motief geen kwestie van keuze, maar van het volgen van onze ware natuur. Taylor beschrijft dit thema als een amalgaam van noties uit de Romantiek en de Verlichting. Romantische ideeën over de uniciteit van elk wezen komen samen met de Verlichtingsgedachte van de menselijke autonomie.

De combinatie van deze drie ingrediënten leidt volgens Taylor tot de zelfontplooingsgedachte. Om te weten wat zij moet doen, kan en moet ieder individu haar eigen natuur ontdekken en daarmee tevens zichzelf verwezenlijken: "My claim is that the idea of nature as an intrinsic source goes along with an expressive view of human life. Fulfilling my nature means espousing the inner élan, the voice or impulse. And this makes what was hidden manifest for both myself and others. But this manifestation also helps to define what is to be realized. The direction of this élan wasn't and couldn't be clear prior to this manifestation. In realizing my nature, I have to define it in the sense of giving it some formulation; but this is also a definition in a stronger sense: I am realizing this formulation and thus giving my life a definite shape. A human life is seen as manifesting a potential which is also being shaped by this manifestation; it is not just a matter of copying an external model or carrying out an already determinate formulation." (ib. 374-375). Door mijn natuur te verwerkelijken geef ik vorm aan mijn identiteit. Andersom is mijn natuur niet zonder meer een gegeven, maar iets dat al doende ontdekt en gerealiseerd moet worden.

Deze notie van zelfontplooiing houdt sterk verband met de opkomst van biologische denkwijzen, die op haar beurt weer werd bevorderd door de romantische interesse voor het leven en de levenskrachten. Ook doet dit moderne zelfontplooingsbegrip sterk denken aan Aristoteles' teleologische metafysica, volgens welke ieder wezen materie is die in de loop van zijn ontwikkeling tot vorm komt. In Nederland heeft de filosoof en andragoloog Nijk op deze achtergronden van de zelfontplooingsgedachte gewezen (Nijk 1978: 177-215). Maar cruciaal voor de moderne ontplooingsgedachte is de notie van een subject of individu dat zichzelf articuleert én definieert: "It is no longer some impersonal 'Form' or 'nature' which comes to actuality, but a being capable of self-articulation." (Taylor 1989a: 375). Hierbij worden individuele verschillen tussen mensen getransformeerd tot de moreel relevante noties van uniciteit en originaliteit: "The differences are not just unimportant variations within the same basic human nature... Rather they entail that each one of us has an original path which we ought

to tread; they lay the obligation on each of us to live up to our originality." (ib.).

Ontwikkelingen als beschreven door Taylor droegen bij aan het culturele klimaat uit het begin van de 19e eeuw dat de voedingsbodem vormde voor de bloei van het liberalisme. John Stuart Mill's fameuze verdediging van de 'negatieve' vrijheid in *On Liberty* behelst tevens een lofzang op de individualiteit: "Having said that the individuality is the same thing with development, and that it is only the cultivation of individuality which produces, or can produce, well-developed human beings, I might here close the argument: for what more or better can be said of any condition of human affairs than that it brings human beings themselves nearer to the best things they can be?" (Mill 1975: 60). De stelling valt zelfs te verdedigen dat het vrijheidsbegrip bij Mill instrumenteel is voor de ontwikkeling van creatieve, originele geesten. Isaiah Berlin plaatst Mill's werk bijvoorbeeld in de context van een definitie van originaliteit en veelvormigheid als de doeleinden van het menselijk leven (Berlin 1969: 173-206). Ook in de verdere ontwikkeling van de liberale ethiek en politieke theorie wordt op verschillende manieren geprobeerd om de liberale uitgangspunten op te vatten als een soort deugden die actieve koestering behoeven (Rosenblum 1989; Macedo 1991).

Autonomie en de liberale traditie

De meest gezaghebbende poging in de recente politieke filosofie om het autonomie-begrip substantiëler te omschrijven is Joseph Raz' *The Morality of Freedom*. Ook Raz erkent dat autonomie staat voor de gedachte dat individuen hun leven in eigen hand moeten nemen: "The ruling idea behind the ideal of personal autonomy is that people should make their own lives. The autonomous person is (part) author of his own life. The ideal of personal autonomy is the vision of people controlling, to some degree, their own destiny, fashioning it through successive decisions throughout their lives." (Raz 1986: 369). Hij legt dit echter niet uit als een *opportunity-concept* (individueen moeten de mogelijkheid hebben om...), maar als een *exercise-concept* (we moeten individuen de mogelijkheid geven om...). De autonomie-gedachte dient niet alleen ter verdediging van een bepaalde particuliere speelruimte, maar geeft ons ook aanleiding om na te gaan in welke omstandigheden mensen het best hun keuzevrijheid uit kunnen oefenen. Raz legt er de nadruk op dat personen moeten beschikken over voldoende opties die de moeite waard zijn, opdat ze reële keuzes kunnen maken: "To be autonomous and to have an autonomous life, a person must have options which

enable him to sustain throughout his life activities which, taken together, exercise all the capacities human beings have an innate drive to exercise, as well as to decline to develop any of them." (ib. 375).

Maar ook de gedachte van keuzevrijheid en het in handen nemen van het eigen leven kan nog te abstract en rationalistisch worden uitgewerkt. Raz legt er de nadruk op dat het doorgaans niet gaat om grootse of duidelijke plannen, dramatische of welomschreven alternatieven. Ons kiezen betreft niet zozeer een serie duidelijk afgebakende momenten en opties. We vormen ons eigen leven door, in het licht van verschillende doelstellingen, de rollen die we eerder hebben aangenomen en de posities die we eerder hebben ingenomen aan te passen en bij te sturen: "Having embraced certain goals and commitments we create new ways of succeeding and new ways of failing. In embracing goals and commitments, in coming to care about one thing or another, one progressively gives shape to one's life, determines what would count as a succesful life and what would be a failure. One creates values, generates, through one's developing commitments and pursuits, reasons which transcend the reasons one had for undertaking one's commitments and pursuits. In that way a person's life is (in part) his own making. It is a normative creation, a creation of new values and reasons. It is the way our past forms the reasons which apply to us at present." (ib. 389).

Uit het voorgaande blijkt dat achter een waarde als autonomie, wanneer deze wordt gekoppeld aan het streven naar zelfontplooiing, een heel wijsgerig-antropologisch en moreel programma schuil kan gaan. In een substantieel georiënteerde liberale samenleving zijn autonomie en zelfontplooiing geen individuele opties, maar is de gehele samenleving er op ingericht dat individuen deze waarden trachten te realiseren. Van ieder wordt verwacht dat zij haar autonomie uitoefent en zichzelf ontplooit en mensen worden daartoe gestimuleerd. Er blijft natuurlijk voortdurend onenigheid over de precieze strekking van de liberale uitgangspunten en over de beste manier om hen in praktijk te brengen. Maar deze onenigheden maken het liberalisme nu juist tot een levendige morele traditie in de zin van MacIntyre, waarin voortdurend discussie plaats vindt over de aard en de uitwerking van de belangrijkste waarden en normen. Het liberale *telos* is geen onomstotelijk fundament, maar een ethos waar in verschillende omstandigheden door verschillende mensen op verschillende manieren gehoor aan wordt gegeven.

Het liberalisme heeft in dit opzicht zijn flexibiliteit en productiviteit wel bewezen. Het liberale gedachtengoed is voortdurend aangepast en verfijnd aan de hand van sociale kritiek die is uitgeoefend op

basis van min of meer liberale uitgangspunten. De categorie van formeel en informeel erkende (grond-)rechten is bijvoorbeeld voortdurend uitgebreid, evenals de categorie van mensen op wie die rechten van toepassing geacht worden. De moderne politieke en ethische discussie speelt zich grotendeels af in termen van een conflict tussen verschillende van dergelijke rechten. Ook over de precieze betekenis en de praktische consequenties van de voornaamste 'deugden' is permanent debat, op vele niveaus. Zo zal een liberaal nu doorgaans een andere positie innemen tegenover de maatschappelijke positie van vrouwen dan enkele decennia geleden, terwijl het debat hieromtrent toch steeds is gevoerd in termen van autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme. Wanneer bijvoorbeeld uit christendemocratische kring wordt gefulmineerd tegen de 'calculerende burger', staat niet de individuele autonomie van die burger ter discussie, maar de inhoud die aan die autonomie wordt gegeven. Met andere woorden: er zijn goede redenen om het liberalisme wel degelijk te beschouwen als een morele traditie in de betekenis die MacIntyre daar aan geeft. In liberale termen wordt in onze samenleving voortdurend debat gevoerd over hetgeen autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme praktisch inhouden en vereisen. Vooralsnog kunnen we de liberale waarden dus als *telos* van onze samenleving beschouwen.

MacIntyre en de gedachte van een liberaal *telos*

Het in 4.3 besproken radicale communitarisme van MacIntyre lijkt niet te verzoenen met een pragmatisch-relativistisch gemeenschapsliberalisme. Volgens hem is in onze samenleving immers vrijwel ieder besef van moraliteit verloren gegaan (MacIntyre 1981: 2). Bij gebrek aan een *telos*, tegelijk fundament en doel, is de samenleving stuurloos en dwalen individuen zonder houvast rond. MacIntyre hanteert met betrekking tot onze samenleving een ondergangsretoriek en suggereert dat enig heil alleen te verwachten is van homogene gemeenschappen (Stout 1988: 223-224). Bij nader inzien blijken MacIntyre's formuleringen ten aanzien van het voor samenleving en individu vereiste *telos* echter veel bescheidener en 'haalbaarder'. Het goede leven is bij MacIntyre geen op voorhand gegeven moreel criterium. MacIntyre vergelijkt het goede leven met hetgeen in de Middeleeuwen een 'queeste' werd genoemd: pas in de loop van een speurtocht, na vele tegenslagen en ontberingen, daagt het ons geleidelijk wat eigenlijk het doel van onze tocht is (MacIntyre 1981: 219). MacIntyre geeft dan ook als voorlopige definitie van het goede leven: "the good life for man is the life spent in seeking for the good life for man" (ib.). Volgens Ma-

MacIntyre dienen de deugden vervolgens om te specificeren hoe een goed leven er in concreto uit kan zien. In aansluiting op het werk van Taylor kunnen we een streven naar individuele autonomie wel degelijk opvatten als een dergelijke 'queeste' naar het goede leven. Hiervoor is natuurlijk wel vereist dat we autonomie niet beschouwen als een onwankelbaar en nauw omschreven uitgangspunt of als een empirisch gegeven, maar als een bestendige opgave. Daarnaast dient het streven naar autonomie dan ook ondersteund te worden door andere 'deugden', in het bijzonder de erkenning van gelijkwaardigheid en pluralisme van individuen en levensvormen.

MacIntyre verzwaart vervolgens de eisen die hij aan een conceptie van het goede leven stelt. Individuen kunnen alleen naar het goede streven in de context van een traditie waarin het streven naar het goede leven centraal staat (ib.: 220-223). Zo'n traditie moet zelf ook als een soort 'queeste' worden begrepen: "A living tradition then is an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition." (ib. 222). In de loop van zo'n traditie wordt het goede leven gearticuleerd doordat er over wordt gestreden. Zojuist is al aannemelijk gemaakt dat ook het moderne westerse liberalisme als zo'n traditie kan worden beschouwd. Individuele autonomie, pluralisme en gelijkwaardigheid kunnen worden geïnterpreteerd als sociaal geconstitueerde waarden die zowel het publieke handelen als de identiteit van individuen richting geven. Onze liberale samenleving beschikt wel degelijk over een *telos* (Stout 1988: 226). Zo ver gaat MacIntyre niet, maar in later werk erkent hij tenminste dat ook het liberalisme aanspraak kan maken op de status van morele traditie (MacIntyre 1988).

6.2 Praktijken en het goede

Als we er vanuit mogen gaan dat liberale waarden als een *telos* (kunnen) functioneren, blijft de vraag hoe ze dat doen en hoe dat bevorderd kan worden. Hierover is de liberale theorievorming opmerkelijk stil. Een enkele uitzondering daargelaten lijken twee standpunten te overheersen. Enerzijds wordt optimistisch gekeken naar het functioneren van individuele burgers en naar de sociale, culturele, politieke en juridische instituties. Op dit moment zouden daarvandaan voldoende stimuli uitgaan om een gezonde liberale publieke cultuur te waarborgen, waarbinnen iedereen volop wordt aangespoord zich autonoom te ontplooiën. Van dit standpunt is Rorty een duidelijke exponent. Anderzijds worden oproepen gedaan om het romantisch individualisme in

volle glorie te herstellen en het atomistische tij te keren. Dit standpunt vinden we onder andere bij Taylor. In beide gevallen ontbreekt het, zoals eerder geformuleerd, aan heuristiek. In welke contexten komen de liberale waarden het best tot hun recht?

Deze vraag komt overeen met MacIntyre's vraag in *After Virtue*, in welke context de deugden het best floreren. Twee elementen van MacIntyre's antwoord, namelijk *telos* en traditie, zijn al aan de orde gekomen. In deze paragraaf wordt nader onderzocht in hoeverre het derde element, MacIntyre's praktijk-concept, aanknopingspunten biedt.

Praktijken met externe en interne goederen

In 4.3 is reeds verwezen naar MacIntyre's definitie van een praktijk. Volgens hem is een eerste voorwaarde voor het floreren van de deugden dat zij functioneren in de context van praktijken (MacIntyre 1981: 186-187). Een praktijk is in eerste instantie simpelweg een activiteit die door een groep mensen gezamenlijk wordt beoefend. In MacIntyre's opvatting van een praktijk ligt grote nadruk op de excellentie-standaarden die binnen een praktijk gelden (ib. 187-191). Deze standaarden definiëren waar het binnen een praktijk om gaat. Zij worden vastgelegd in regels en rolverdelingen, op grond waarvan kan worden vastgesteld of de betreffende praktijk goed wordt beoefend. Door het streven naar excellentie worden bepaalde krachten gemobiliseerd bij de deelnemers aan die praktijk. Die krachten zijn gericht op het realiseren van bepaalde goede dingen (*goods*). MacIntyre onderscheidt hierbij twee soorten goede dingen. In het ene geval gaat het om goede dingen, die ook via deelname aan andere praktijken gerealiseerd zouden kunnen worden. Die goede dingen zijn niet exclusief aan een bepaalde praktijk gebonden. MacIntyre spreekt van externe goederen en noemt als voorbeelden prestige, status en geld. In het andere geval gaat het om goede dingen die louter door het deelnemen aan een specifieke praktijk gerealiseerd kunnen worden, om interne goederen. In hoeverre iemand er in slaagt om interne goederen te realiseren kan alleen door de deelnemers aan de betreffende praktijk worden geapprecieerd.

MacIntyre benadrukt dat beide soorten goede dingen vereist zijn voor het goed functioneren van een praktijk. Een praktijk kan immers niet blijven functioneren zonder een zekere mate van erkenning door de buitenwereld. De instandhouding van een gemeenschap, extern en intern, vereist ook instituties die functioneren in termen van externe goederen. De praktijk van het schaken vereist bijvoorbeeld bonden,

verenigingen, kampioenschappen en geldschietters. Iemand die voorzitter, wedstrijdleader, kampioen of sponsor is realiseert externe goederen. Ook soortgelijke rollen in andere praktijken zouden bijvoorbeeld macht, eer en aanzien hebben opgeleverd. Bovendien zijn externe goederen ook daadwerkelijk goed (ib. 196). Zij maken integraal deel uit van een goed leven. Deugden als grootmoedigheid of rechtvaardigheid hebben bijvoorbeeld grotendeels betrekking op de verdeling van externe goederen.

Anderzijds zou een praktijk zonder interne goederen zielloos zijn. Mensen vormen een gemeenschap, en niet zo maar een conglomeraat van op nutsmaximalisatie gerichte individuen, doordat ze dingen met elkaar delen die ze niet met anderen delen. Schakers delen bijvoorbeeld een appreciatie voor een bepaald soort successen en mislukkingen, deugden en zonden, die niet door anderen gedeeld kan worden. Zo is er een ethos van de mooie partij, met alles wat daarbij aan mobilisatie van krachten en deugden komt kijken, dat tot op zekere hoogte los staat van winst en verlies en in het algemeen van externe goederen. Als binnen een praktijk de interne goederen worden verdrongen door externe goederen spreekt MacIntyre van de corruptie van een praktijk (ib. 194). Als bijvoorbeeld alle toernooispeelers louter op resultaat spelen en zich met zwart stelselmatig beperken tot risicoloos geschuif, dan ondermijnt dit de praktijk. Wellicht zijn er, vanwege de onvermijdelijke fouten, nog voldoende dramatische overwinningen en nederlagen om de media en de sponsors te blijven boeien. De externe goederen hoeven dus niet per se in gevaar te komen. Maar er wordt gezondigd tegen een belangrijk deel van de appreciaties die het de moeite waard maken om tot de gemeenschap van schakers te behoren. Bij het excelleren in een praktijk komt meer kijken dan de loutere toepassing van verworven technische vaardigheden. Het gaat ook om de uitoefening van deugden als durf en originaliteit. Aan de andere kant zondigt ook de roekeloze aanvalster tegen interne goederen. Niet alleen vermindert zij haar winstkansen. Zij houdt zich ook niet aan de specifieke vorm van zelfbeheersing die vereist is voor het spelen van een goede partij en die constitutief is voor de 'goede' schaker in de ruime zin van het woord.

Zowel om de interne als om de externe goederen vindt in een praktijk concurrentie plaats. Een praktijk wordt bij MacIntyre immers gedefinieerd door het streven om in een bepaald soort activiteit uit te blinken. In een praktijk gelden hiervoor normen. In de loop van de wedijver om uit te blinken kunnen de normen verhoogd of althans veranderd worden. Ook hierin signaleert MacIntyre een tweedeling (ib. 190-191). In de concurrentie om externe goederen is succes primair

een individuele zaak. De 'winst' valt toe aan individuen en er zijn winnaars en verliezers. Er kan er maar één kampioen of voorzitter worden. Excellentie op het vlak van interne goederen levert daarentegen baten op voor de gemeenschap als geheel. Goede partijen, spannende toernooien en schaaktechnische vooruitgang komen alle leden van de schaakgemeenschap ten goede.

Praktijken en het *telos* van een liberale samenleving

Bij MacIntyre vormt het onderscheid tussen de externe en interne goederen van praktijken slechts een opstapje voor zijn exposé over de levenskansen van de deugden. Hij verwijst naar voorbeelden van praktijken uit de wetenschap en de kunst, maar de verdere uitwerking blijft beperkt. Mijn voorstel is om MacIntyre's praktijk-concept te beproeven als heuristiek voor een pragmatisch-relativistisch gemeenschapsliberalisme. Moet het concept 'praktijk' hiervoor uit zijn context worden gelicht? Slechts gedeeltelijk, want bij nader inzien blijkt MacIntyre ook zelf liberale waarden voor een belangrijk deel al zo vanzelfsprekend te vinden, dat zij deels al in zijn praktijk-concept zijn verdisconteerd. Hoe kan MacIntyre's praktijk-concept explicieter worden ingebed in een liberaal kader?

Ten eerste kunnen we vaststellen dat de functie die MacIntyre ten opzichte van praktijken aan een *telos* toekent, allerm minst een liberaal *telos* uitsluit. In *After Virtue* introduceert hij het begrip *telos* om daarmee een onderscheid te kunnen maken tussen verschillende soorten praktijken. MacIntyre voert als mogelijk bezwaar tegen zijn praktijk-concept zelf het argument aan dat het onvoldoende discrimineert ten aanzien van moreel verwerpelijke praktijken (ib. 199-200). Het boevengilde kent, naast externe goederen, allicht ook excellentie-standaarden en interne goederen: het boevenbestaan biedt gedeelde doelstellingen en genietingen die alleen door boeven geapprecieerd kunnen worden. Om moreel verwerpelijke praktijken uit te sluiten zouden we natuurlijk het begrip goederen of goede dingen zodanig kunnen inperken dat stelen en andere verwerpelijke activiteiten worden uitgesloten als activiteiten die goede dingen opleveren. Maar die inperking van goede dingen zou ook een versmalling betekenen van het praktijk-concept, terwijl één van de meest interessante aspecten daarvan nu juist is dat 'de moraal' in een bredere context wordt geplaatst dan hetgeen als regel voor moreel relevant wordt gehouden. Bovendien kan de beoefening van activiteiten binnen een praktijk op allerlei manieren tot moreel verwerpelijke consequenties leiden. Zo dreigt schaakfanatisme al snel ten koste te gaan van andere activitei-

ten die voor een 'goed' leven vereist zijn. Ook kunnen de interne goederen van de ene praktijk botsen met die van de andere. MacIntyre concludeert uit de aangegeven beperkingen voor de morele relevantie van het praktijk-concept, dat dit moet worden ingebed in een conceptie van het *telos* van een mensenleven en van de samenleving als geheel. Ook een liberaal *telos* kan echter tussen 'echte' en 'onechte' praktijken discrimineren, alnaargelang de liberale uitgangspunten worden verwezenlijkt dan wel met voeten getreden.

Een meer specifiek liberaal aanknopingspunt in MacIntyre's omschrijving van het praktijk-concept is dat hij een veelvoud aan praktijken beoogt, zonder daarin een morele hiërarchie aan te brengen. De gedachte dat het goede gelokaliseerd dient te worden in een heterogene waaier aan praktijken is echter nauw met het liberale pluralisme verbonden. In de Homerische wereld of in de Middeleeuwen, waar MacIntyre regelmatig naar verwijst, heersten veel restrictiever opvattingen over het soort praktijken dat geschikt werd geacht als locus van het goede: het ging voornamelijk om de daden van helden, krijgers en heiligen.

Verder lijkt MacIntyre te impliceren dat praktijken in beginsel voor iedereen gelijkelijk toegankelijk behoren te zijn. Binnen een praktijk wordt natuurlijk onderscheid gemaakt naar de mate waarin de deelnemers aan de normen voldoen. Door bepaalde praktijken, bijvoorbeeld wetenschappelijke, kunnen ook toegangseisen worden gesteld. Maar het soort praktijken dat MacIntyre als voorbeeld hanteert (wetenschap, kunst, sport) lijkt er op te duiden dat dergelijke toegangseisen meritocratisch van aard behoren te zijn. Er wordt niet gediscrimineerd, maar op talent en competentie geselecteerd. Enkele klassieke door MacIntyre aangehaalde voorbeelden van praktijken, bijvoorbeeld het Atheense burgerschap en het feodale krijgsmanschap, waren alleen voor bepaalde klassen van mensen toegankelijk. Zijn bespreking van de moderne context van deugden en praktijken ademt echter een gelijkwaardigheidsethos.

Ten derde lijkt ook MacIntyre toch te vooronderstellen dat een modern individu tot op zekere hoogte kan kiezen tussen praktijken en ook binnen praktijken een zekere autonomie geniet. Praktijken kunnen hun morele functie niet vervullen als mensen er vanzelf inrollen of tegen hun zin deelnemen. Een individu moet in een praktijk kansen zien om door haar gewaardeerde goede dingen te realiseren. MacIntyre's beschrijving van praktijken vooronderstelt dat mensen er vrijwillig aan deelnemen.

Het is dus niet alleen zo dat MacIntyre's beschrijving van praktijken in een liberaal kader past. In zijn beschrijving is dit kader zelfs

voor een groot deel voorondersteld. We kunnen zijn praktijk-concept als heuristiek gebruiken in een liberale samenleving. Hiervoor hoeven we het niet uit de context te lichten van een *telos* dat individu en samenleving houvast biedt. We kunnen dit *telos* immers in liberale termen definiëren.

De vraag blijft waarom we juist deze heuristiek zouden willen gebruiken. Een voorlopig antwoord is dat zo mijns inziens het liberalisme minder defensief kan worden gemaakt. Ten aanzien van ouderen beperken procedurele liberalen zich tot de vaststelling dat in het geval van ouderen inbreuk wordt gemaakt op de erkende liberale spelregels. Dergelijke kritiek is gericht op herstel van de gevestigde orde. Ook het pragmatisch liberalisme van Rorty staat onder de verdenking slechts een verkapte apologie van de status quo te leveren. En Taylor's gemeenschapsliberalisme behelst voornamelijk een herinterpretatie van het procedurele individualisme. In de volgende paragrafen wordt nader onderzocht wat MacIntyre's praktijk-concept hieraan kan toevoegen. De vraag is of kan worden aangegeven wat voor soort praktijken voor ouderen de context kunnen vormen om een meer specifieke gedeelde identiteit te ontwikkelen. Begrippen als participatie en integratie zouden hierdoor, naast hun procedurele connotaties, kwalitatief meer inhoud moeten krijgen. Als voorbeeld dient, evenals in hoofdstuk 1, de gang van zaken rond oudereneducatie. Aan de hand van deze casus kunnen we ook nader ingaan op de vraag hoe een dergelijk substantieel liberalisme zich verhoudt tot het procedurele liberalisme.

6.3 Oudereneducatie en liberale maatschappijkritiek

Oudereneducatie is een heterogeen geheel. Van een cursus bloemschikken of zelfverdediging in het buurthuis, via de geheugentraining verzorgd door het RIAGG, tot deelname aan speciale of reguliere hoger onderwijs-programma's: alle activiteiten met een leerelement waar ouderen aan deelnemen vallen onder de noemer oudereneducatie (Herweijer 1990). De activiteiten zijn ook versnipperd over tal van institutionele contexten: vormingswerk, gecoördineerd ouderenwerk, ouderenorganisaties, gesubsidieerde volwasseneneducatie, dag/avondonderwijs, schriftelijk onderwijs, Hoger Onderwijs Voor Ouderen (HOVO), de particuliere cursusmarkt (van der Kamp 1991: 18).

In hoofdstuk 1 bleek dat oudereneducatie zowel uit liberaal als uit communitaristisch gezichtspunt wordt gezien als speerpunt van ouderenemancipatie. Educatie wordt geacht een belangrijke bijdrage te kunnen leveren aan het behoud van volwaardig burgerschap van

ouderen en de eventuele ontdekking van een positieve eigen dimensie aan de ouderdom. Lerende ouderen worden beschouwd als een overtuigende weerlegging van de stereotypen van de passieve, afhankelijke en minder competente oudere. In de regeringsnota *Ouderen in tel* wordt educatieve participatie uitgeroepen tot één van de drie belangrijkste 'instrumenten' ter bevordering van de maatschappelijke integratie en participatie van ouderen (Nota Ouderen In Tel 1990: 8). Vanuit de georganiseerde ouderenwereld en haar sympathisanten wordt echter veel kritiek naar voren gebracht op het educatiebeleid van de overheid en op de feitelijke gang van zaken in de oudereneducatie.

Zo wordt de nadruk die de overheid legt op de wenselijkheid en de mogelijkheden van oudereneducatie aan de kaak gesteld als een schaamlap voor het ontbreken van een écht integratie- en participatiebeleid (Verdult 1990; Knapen, van der Zanden 1990). Zo'n beleid zou primair plaats moeten vinden in de sfeer van arbeid, inkomen en huisvesting. Het zou echter veel geld en inspanning kosten om op die punten werkelijk van koers te veranderen. Daarom richt de overheid de aandacht liever op een sector waar publicitair meer eer aan te behalen valt. Vervolgens blijkt echter uit de middelen die de overheid wil inzetten om oudereneducatie te bevorderen, dat deze doelstelling toch niet erg serieus wordt genomen (Snijders 1990; Verdult 1990). Oudereneducatie mag eigenlijk geen geld kosten: in het 'actieprogramma' van *Ouderen in tel* worden geen maatregelen aangekondigd of middelen uitgetrokken om oudereneducatie te bevorderen. Wel wordt aangekondigd dat deelnemers aan het Hoger Onderwijs van 27 jaar en ouder voortaan een collegegeld zullen moeten betalen dat de reële kosten dekt. Hierdoor maakt de overheid zich volgens de commentaren zelf schuldig aan de leeftijdsdiscriminatie die zij zegt te willen bestrijden (Knapen, van der Zanden 1990; Verdult 1990).

In veel pleidooien voor oudereneducatie wordt benadrukt dat die educatie niet alleen een consumptief goed is, maar ook een investeringsgoed (Herweijer 1990: 10-11; Munnichs 1990b: 247; van der Kamp 1991). Educatie maakt ouderen tot maatschappelijk beter functionerende, weerbaarder burgers. Door de overheid dreigt dit investeringsaspect echter verengd te worden tot preventie van zorgconsumptie (Nota Ouderen In Tel 1990: 53-54; Snijders 1990). In de nota van het Sociaal en Cultureel Planbureau, die ten grondslag ligt aan de educatieparagraaf van *Ouderen In Tel*, gebeurt dit zeer uitgesproken: "Gezien de koppeling van ouderdom aan zorgbehoefte ligt het voor de hand dat bij een eventueel te voeren beleid op het terrein van ouderen en onderwijs preventie centraal zal staan." (Herweijer 1990: 16).

Maar niet alleen de overheid wordt bekritiseerd, ook de aanbieders van oudereneducatie schieten volgens velen tekort. Het vormingswerk wordt er van beschuldigd dat zij op dit terrein tot voor kort voornamelijk door bedrijven gesubsidieerde 'Pensioen-in-zicht'-cursussen aanboden, omdat deze als 'melkkoe' golden (LeefTijd juni 1989: 22). De volkshogescholen trokken met hun zogenaamde zomerweken veel ouderen: "Maar daarmee behoorden ze nog niet tot de serieuze cursisten. De programma's van deze zomerweken zijn op zich al een stuk lichtvoetiger dan het 'echte' vormingswerk dat de rest van het jaar plaatsvindt." (ib.). Er is in het algemeen veel kritiek op het vrijblijvende karakter van vrijwel al het aanbod. Meestal vindt geen toetsing plaats. Soms is er wel een certificaat, maar dit geldt dan niet als erkend diploma. In de buitenwereld kunnen ouderen dus geen rechten claimen op basis van de door hen gevolgde cursussen. De cursussen maken doorgaans ook geen deel uit van een op elkaar afgestemd totaalaanbod. Hierdoor kunnen ouderen niet echt een curriculum volgen waarin zij kunnen voortbouwen op de in voorgaande cursussen verworven kennis en vaardigheden (LeefTijd december 1989: 28).

Ook het HOVO zou aan deze kwalen leiden: "voor ouderen wordt een speciaal type universiteit bedacht, die minder uitdaagt en minder kwaliteit heeft. Veel initiatieven voor een universiteit van de derde levensfase zijn in deze valkuil terecht gekomen en dat is betreurenswaardig." (ib.: 30). Oudereneducatie is niet alleen (kwantitatief) 'meer', maar ook (kwalitatief) 'minder' van hetzelfde. Soms wordt hieruit de conclusie getrokken dat dit HOVO beter geïntegreerd kan worden in het reguliere hoger en voortgezet onderwijs (LeefTijd maart 1992: 24-26). Specifieke cursussen voor ouderen zouden dan slechts een overbruggingsfunctie dienen te vervullen naar het reguliere onderwijs.

Liberalisme als bron van kritiek

Hierboven heb ik geprobeerd in grote lijnen de kritiek weer te geven die wordt uitgeoefend op de huidige praktijk van de oudereneducatie door diegenen die een betere maatschappelijke positie van ouderen hoog in het vaandel houden. De rode draad in die kritiek is dat educatie voor ouderen nog onvoldoende als belangrijke en volwaardige maatschappelijke activiteit wordt beschouwd. Wat betreft de doelstellingen, het niveau en de financiering wordt in de gaten gehouden of oudereneducatie, alle retoriek ten spijt, niet een ondergeschoven kindje is. Dit kan men natuurlijk afdoen als het dagelijkse handwerk ter behartiging van de belangen van één van de vele maatschappelijke

groepen die zich onderbedeeld voelt. Toch worden wel degelijk belangrijke principiële vragen opgeworpen. Als we vinden dat onderwijs eigenlijk onontbeerlijk is voor de uitrusting van goede burgers, waarom worden de publieke middelen dan zo onevenredig verdeeld over de leeftijdsgroepen? Worden ouderen overwegend beschouwd als gewone burgers of toch als mensen die reeds afscheid hebben genomen zonder dat het vertrek al is geëffectueerd?

De achtergrond van dergelijke kritiek op de gangbare praktijk is de liberale opvatting dat ouderen beschouwd moeten worden als normale individuen met gelijke aanspraken op volwaardig burgerschap en publieke voorzieningen. Men kan deze opvatting uitwerken als een radicaal formalistisch liberalisme. Als autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme als onwrikbare spelregels voor het maatschappelijk verkeer worden opgevat, dan is allicht voortdurend sprake van ongelijke behandeling van ouderen. Zo zou bijvoorbeeld de lagere participatie van ouderen op de arbeidsmarkt en het gereguleerde vertrek van ouderen uit die markt onaanvaardbaar zijn. Aan radicale criteria van gelijkwaardigheid en autonomie, die direct worden toegepast op de actuele verdeling van publieke voorzieningen, kan echter geen enkel maatschappelijk bestel voldoen.

Pragmatische liberalen hechten minder aan een soort letterlijke toepassing van liberale beginselen. Vrije, gelijkwaardige en uiteenlopende individuen kunnen op allerlei manieren vorm geven aan hun samenleving, zonder dat daar direct een formele meetlat naast gelegd hoeft te worden. Zo betekent het feit dat jongeren prioriteit hebben bij de verdeling van bepaalde publieke voorzieningen, nog niet dat het bestel als geheel discriminerend is. 'Discriminatie' tussen leeftijdsgroepen is niet per se discriminatie tussen cohorten: iedere oudere is zelf ooit jong geweest (Daniels 1988). Dit neemt niet weg dat liberalisme ten aanzien van het onderwijsbestel noopt tot een zekere nadruk op de gelijke toegankelijkheid van voorzieningen en op tegemoetkoming aan educatieve wensen van ouderen. Voor de overheid ligt daarmee een taak op het gebied van het aanpassen van reguliere voorzieningen en het stimuleren van categorale voorzieningen.

Uit het voorgaande blijkt dat het liberalisme in dit verband vooral een debat over verdelingsvraagstukken heeft uitgelokt. Dat is ook in overeenstemming met veel van de belangrijkste liberale theorievorming in de afgelopen decennia, in aansluiting op het werk van Rawls. De stelling valt wellicht zelfs te verdedigen dat het individualistische gelijkwaardigheidsidee dergelijke verdelingsvragen bij voortduring uitlokt. In elk geval komt het liberale vocabulaire goed van pas bij dit soort debatten. De liberale waarden zijn bijzonder ge-

schikt om te formuleren waarom een kwestie als de bevordering van oudereducatie raakt aan fundamentele ideeën omtrent de inrichting van de samenleving. Daarnaast zijn zij voldoende flexibel om ruimte te laten voor uiteenlopende standpunten en een levendig debat op gang te houden. Is de gelijkwaardigheid van ouderen werkelijk in het geding bij de huidige verdeling van onderwijsvoorzieningen? Is het zinvol om de autonomiegedachte zo ruim te interpreteren dat de overheid alle burgers actief onderwijsvoorzieningen aan moet bieden? Kan een ongelijke verdeling van onderwijsvoorzieningen over leeftijdsgroepen worden gerechtvaardigd met behulp van een beroep op het pluralisme van leefstijlen? Op dit soort vragen kunnen liberalen, met behulp van zowel procedurele als substantiële argumenten, uiteenlopende antwoorden geven. Maar dit maakt het liberale vocabulaire niet minder waardevol en bruikbaar, zo lang de deelnemers aan het debat de overtuiging hebben dat zij in staat zijn om in termen van dit vocabulaire hun gevoelens en overtuigingen goed uit te drukken. De vraag blijft echter liggen of dit liberale vocabulaire niet aangevuld kan worden met specifiekere vingervijzingen voor wat goed zou zijn. Kunnen we op het gebied van oudereducatie zoiets als een gemeenschappelijk ethos aanwijzen, met specifieke praktijken waarin dit ethos vorm krijgt?

Praktijken en stereoscopische maatschappijkritiek

De Amerikaanse theoloog en ethicus Jeffrey Stout heeft in *Ethics after Babel* een voorstel gedaan het pragmatisch liberalisme van Rorty te combineren met MacIntyre's maatschappijkritiek (Stout 1988: 240). Volgens Stout stelt MacIntyre's praktijk-concept ons in staat tot 'stereoscopische' maatschappijkritiek. Het stereoscopische aspect bestaat erin dat externe goederen en interne goederen beide en in onderlinge wisselwerking in beschouwing worden genomen (ib. 279-281). Volgens Stout worden hierdoor twee soorten van eenzijdigheid vermeden, die veel gangbare maatschappijkritiek aankleven. In het ene geval overheerst een gerichtheid op externe goederen als macht en aanzien. Alle heil wordt dan gezocht in een herverdeling van deze goederen. In het andere geval wordt het streven naar externe goederen als macht en aanzien juist als bron van alle kwaad gezien. Alle heil wordt dan gezocht in het zoeken naar vormen van zingeving die nog niet door externe goederen zijn gecorrumpeerd.

Stout werkt dit idee slechts summier uit. Mijns inziens biedt het een veelbelovende heuristiek, maar dan zijn wel enkele kanttekeningen op zijn plaats. Zo suggereert Stout dat deze stereoscopische maatschappijkritiek een alternatief kan vormen voor de meer gangbare li-

berale maatschappijkritiek. In de vorige paragraaf heb ik al betoogd dat het volgens mij om een aanvulling moet gaan. Die aanvulling betreft vooral het te globale karakter van de gebruikelijke kritiek in termen van welvaart, macht, aanzien enzovoorts. Men pleit wel voor toebedeling van deze goede dingen aan zwakkere groepen, maar het is dan min of meer om het even hoe deze goede dingen gerealiseerd dienen te worden. De nadruk ligt niet op het ontwikkelen van nieuwe praktijken, maar op het opheffen van ongelijkheden in bestaande praktijken. De heuristiek van Stout moet mijns inziens een compensatie bieden voor dit globale karakter. Meer dan Stout zich realiseert moet worden vastgesteld dat de stereoscopische maatschappijkritiek zich niet afspeelt op het niveau van de samenleving als geheel, maar op het niveau van specifieke praktijken. Op maatschappijniveau kunnen we eigenlijk niet spreken van externe of interne goederen. Goederen zijn alleen extern of intern in het kader van een specifieke praktijk.

Stout's stereoscopische blik is echter wel geschikt om specifieke praktijken onder de loep te nemen. Op dit niveau speelt ook zijn kritiek op de tweede door hem gesignaleerde eenzijdigheid, een exclusieve gerichtheid op interne goederen. Men signaleert dikwijls dat de interne goederen van bepaalde praktijken worden gecorrumpeerd door mechanismen van buiten die praktijken of door de externe goederen. In de gezondheidszorg wordt dan bijvoorbeeld gesignaleerd dat de echte persoonsgerichte zorg wordt bedreigd door het immer fabrieksmatiger en bureaucratischer karakter van het stelsel van gezondheidszorg. Door dit soort ontwikkelingen dreigt volgens dergelijke maatschappijkritici de zin van levens en praktijken weg te kwijnen. De remedie is herstel van zin en bestrijding van de corrumperende effecten van externe mechanismen en goederen. Dokters moeten bijvoorbeeld meer aandacht vertonen voor de hele mens en de eigenaardigheden van de individuele patiënt. Eventueel wordt opgeroepen tot de vestiging van nieuwe praktijken, met een hoger gehalte aan interne goederen. De alternatieve geneeskunde pretendeert bijvoorbeeld aan deze roep tegemoet te kunnen komen.

Een belangrijk bezwaar tegen deze benadering is dat men neigt tot een romantisering van bepaalde aspecten van een praktijk. Streven naar macht of aanzien wordt a priori gedefinieerd als oneigenlijk of zelfs bedreigend. Ten eerste leidt dit tot een eenzijdige definitie van goede dingen. Ten tweede doet de veronachtzaming van externe goederen afbreuk aan de succesansen van het streven naar herstel van zin of naar de vestiging van nieuwe praktijken. De stereoscopische maatschappijkritiek, of eigenlijk praktijk-kritiek, moet daarentegen

gericht zijn op zowel interne als externe goederen. Het criterium waarop praktijken worden beoordeeld is of beide soorten goede dingen voldoende aan bod komen en in evenwicht zijn.

In het kader van deze studie moeten we dit criterium toepassen op een evaluatie van de deelname van ouderen aan een praktijk. De vraag is met name of de goede dingen van een praktijk en de middelen om deze te realiseren, van zodanige aard zijn dat ouderen daar in gelijkwaardige of zelfs bijzondere mate aan deel kunnen hebben. Ook al zijn in een praktijk beide soorten goede dingen beschikbaar, dan nog kan het voor ouderen praktisch onmogelijk zijn deze te realiseren. Dit geldt bijvoorbeeld voor een aanzienlijk deel van de arbeidsmarkt. Aan de pensionering van ouderen gaat meestal een geleidelijke diskwalificatie vooraf. De criteria voor 'goed werk' zijn doorgaans niet leeftijdsneutraal, maar verbonden met bijvoorbeeld snelheid en het leveren van een langdurige en continue inspanning. Op dergelijke criteria zijn ouderen in het nadeel. Daardoor zullen zij onvoldoende deelhebben aan de externe en interne goederen die middels 'goed werk' verworven kunnen worden, zoals een hoger inkomen of erkenning door vakgenoten. Formele participatie van ouderen in een praktijk is dan ook onvoldoende garantie dat zij ook daadwerkelijk deelhebben aan de goede dingen van die praktijk. Als we ons om het laatste bekommeren, dan kunnen we dus niet volstaan met een 'opportunity'-concept van participatie en moeten we ons bedienen van een 'exercise'-concept. Aan MacIntyre en Stout ontleen we een criterium dat beschouwd kan worden als operationalisatie van het laatste concept: zijn de externe en interne goederen van een praktijk in voldoende mate toegankelijk en evenwichtig realiseerbaar voor ouderen? We kunnen nu onderzoeken wat dit criterium oplevert ten aanzien van oudereneducatie.

6.4 Oudereneducatie als praktijk

Als we willen dat ouderen in voldoende mate deel hebben aan de goede dingen die educatie kan opleveren, dan dient educatie voor ouderen uit te gaan van normen die niet direct zijn ontleend aan het reguliere onderwijs. Het reguliere onderwijsaanbod is afgestemd op het leervermogen van jongeren en hierop zijn ook de normen gebaseerd. Het leervermogen van ouderen is anders. Dit heeft onder andere te maken met leeftijdgebonden veranderingen op het gebied van geheugen en intelligentie (Kruse 1988). Ook door cohort-verschillen wordt het leervermogen van ouderen beïnvloed en in elk geval de leerinteressen. Ouderen hebben anders leren leren en andere dingen leren waarderen

dan jongeren. Daarnaast is het reguliere onderwijs doorgaans afgestemd op de veronderstelde behoeften van de arbeidsmarkt. Bij de huidige arbeidsmarktparticipatie van ouderen betekent dit dat het onderwijs doorgaans niet op hun specifieke situatie aansluit.

Dit alles neemt niet weg dat vele individuele ouderen uitstekend (zouden) kunnen deelnemen aan het reguliere onderwijs. Als groep zouden zij in dit onderwijs echter achterblijven bij jongeren in de realisatie van goede dingen als aanzien, zelfvertrouwen, eruditie, vakbekwaamheid, enzovoorts. Een goede onderwijspraktijk voor grote groepen ouderen betekent dus hetzij een belangrijke verandering in het reguliere onderwijsaanbod, hetzij de ontwikkeling van specifiek op de wensen en mogelijkheden van ouderen afgestemd onderwijs. Aangezien tal van bezwaren opdoemen tegen het eerste, ligt in eerste instantie het laatste voor de hand. Beter op ouderen afgestemd onderwijs betekent nog niet per se categoriaal onderwijs voor ouderen. Het aanbod van de volwasseneneducatie, met name de volkshogescholen, voldoet in veel opzichten prima. Een goede afstemming berust niet op een leeftijdscriterium, maar op de motivatie, de doelstellingen en de mogelijkheden van de deelnemers.

Tegen deze gedachtengang liggen twee soorten argumenten voor de hand. Het eerste is dat voorbij wordt gegaan aan de individualiteit van ouderen. Op basis van de individuele autonomie moeten we verwachten dat oudereneducatie meer een heterogeen geheel van activiteiten is, zoals eerder al aangeduid, dan een praktijk. De inzet van het procedurele individualisme is immers dat de voorkeuren en mogelijkheden van ouderen onderling minstens zo veel verschillen als van anderen. Is een gemeenschappelijk ethos dan geen geforceerde constructie? Het tweede soort argument is dat zo'n 'categorale' praktijk een tweederangs-karakter zal hebben. Als reguliere onderwijsnormen zijn losgelaten, brengt dit dan niet de creatieve wedijver in gevaar en daardoor ook de interne goederen? Zal de status van zo'n 'categorale' praktijk ook niet te gering zijn om externe goederen op te leveren? Aan de hand van deze tegenargumenten zal ik uiteenzetten waarom er wel degelijk perspectief is op een praktijk-karakter van oudereneducatie.

Particuliere motivatie en gemeenschappelijk ethos

Wat betreft de motivatie van ouderen treedt in de literatuur een individualistische vertekening op. Ouderen zouden overwegend aan oudereneducatie deelnemen om privé-behoeften te bevredigen: zelfontplooiing, vrijetijdsbesteding en dergelijke (van Vonderen 1989: 23). In het algemeen bestaat de neiging om ten aanzien van het nut van oudere-

neducatie een dichotomie te hanteren van maatschappelijke belangen enerzijds en individuele behoeften anderzijds (Herweijer 1990: 10). Die individuele behoeften hoeven dan niet louter consumptief gedefinieerd te worden. Er kan ook sprake zijn van een 'investering in de eigen persoon' (LeefTijd maart 1992: 24). Vanuit MacIntyre's praktijkbegrip valt op dat de motivatie niet in termen van gedeelde goede dingen wordt gedefinieerd. Bij nader inzien blijken veel motieven die ouderen uiten voor hun deelname aan educatieve activiteiten echter wel degelijk geïnterpreteerd te kunnen worden als de wens om aan een praktijk in de zin van MacIntyre deel te nemen. In de veelgeciteerde uitslag van een kleine enquête onder HOVO-deelnemers worden bijvoorbeeld als voornaamste motieven respectievelijk 'interesse', 'actief blijven' en 'iets zinvol doen' genoemd (LeefTijd december 1989: 29). Wat zinvol is wordt doorgaans binnen het kader van een praktijk gedefinieerd en ook ten aanzien van interesse en activiteit mogen we aannemen dat een belangrijk deel van de stimulansen voor een individu uitgaan van praktijken: het is de kunstpraktijk die individuen er toe brengt een interesse voor kunst te ontwikkelen en educatieve activiteiten op dit gebied als zinvolle bezigheden te beschouwen. In een artikel over het HOVO wordt het individuele karakter van de motieven geïllustreerd met de volgende citaten van deelnemers: " 'Praten over interessante onderwerpen met mensen van hetzelfde niveau en met dezelfde interesses. Daar geniet ik van.' 'Toen ik daar kwam dacht ik: wat een zellige omgeving. Het is een genot.' 'Je blijft door de cursussen meefunctioneren. Je blijft iets betekenen. Je hebt nieuwe belevenissen.'" (LeefTijd maart 1992: 24). Uit deze citaten blijkt dat de specifieke omgeving die het HOVO biedt een belangrijk deel van de motivatie van de deelnemers vormt.

De voorgaande illustraties van de individualistische vertekening van de motieven van deelnemers aan oudereneducatie stamden uit de sfeer van het HOVO. Voor het cursuswerk voor minder geschoolden geldt dat sociale motieven in termen van 'contacten opdoen' en 'gezelligheid' doorgaans een grote rol spelen. Het feit dat ouderen educatie als 'hobby' beschouwen wordt doorgaans gebruikt om te illustreren dat ouderen vanuit privé-motieven handelen. Wat voor een individu een hobby is, betekent voor de samenleving echter meestal het deelnemen aan een praktijk, zeker als daar ook cursussen aan te pas komen. Het tonen van eigen prestaties, het commentaar op die van anderen, het uitwisselen van nieuwtjes en dergelijke: een hobby komt pas goed tot zijn recht als er een kring van gelijkgestemden is. In de praktijk zijn dergelijke interne goederen nauw verweven met externe goederen als 'gezelligheid' en 'sociale contacten'. Ook hier zien we dat datgene wat

aan de deelnemers appelleert een mengsel is van interne en externe goederen, die in het kader van een specifieke gemeenschappelijke activiteit worden gerealiseerd.

Op basis van de motieven van de deelnemers hoeven we dus zeker niet uit te sluiten dat oudereneducatie een zodanig gemeenschapskarakter heeft dat we van een praktijk in de zin van MacIntyre kunnen spreken. En ook al zouden de motieven overwegend een individualistisch karakter hebben, dan sluit dit nog niet uit dat in de dagelijkse praktijk wel degelijk gemeenschappelijk gedeelde goede dingen worden gerealiseerd. Uit de citaten van deelnemers komt zelfs in sterke mate een *gemeenschappelijk ethos van 'niet meer hoeven en toch kunnen'* naar voren. Men benadrukt zelf dat de educatie meer op de vraag van de deelnemers is afgestemd dan op die van de arbeidsmarkt, zoals in het reguliere onderwijs. Men prijst het informeler karakter van de activiteiten. Men is trots op de eigen inspanningen en het resultaat daarvan, die als prestatie worden ervaren. Men roemt het contact met de medecursisten. Men geeft aan veel opgestoken te hebben van het aanbod. Kortom, er zijn genoeg aanwijzingen dat de goede dingen die veel deelnemers aan oudereneducatie nastreven en ervaren het karakter van interne goederen hebben. Zij zouden deze niet in een andere context kunnen nastreven en ervaren.

Uitdaging en de verwerving van goederen

Als we dit ethos serieus nemen, moeten we met andere ogen gaan kijken naar de relatieve vrijblijvendheid van het aanbod in de oudereneducatie. We moeten oudereneducatie als een eigen praktijk beschouwen en niet naar de normen van de reguliere educatie beoordelen. De vrijblijvendheid is dan niet langer een afwijking van een norm, maar iets dat nu juist het specifiek goede van oudereneducatie meedefiniëert. De meeste deelnemende ouders zouden het niet goed vinden als het aanbod 'serieuzer' van opzet zou zijn en als de prestaties aan reguliere normen zouden worden getoetst. De vrijblijvendheid, het 'niet meer hoeven', wordt nu juist als het ware gekoesterd als iets dat meer reliëf geeft aan het 'toch kunnen'. Voor het aspect van 'kunnen' is de referentiegroep niet de jongere onderwijsdeelnemer, maar de mede-ouder. Het is ook geen bezwaar dat de trots van het eigen kunnen mede berust op een vergelijking met andere ouders die minder kunnen. Net als in iedere praktijk zal ook de minst gekwalificeerde en minst presterende deelnemer nog aanknopingspunten kunnen vinden om zich als deelnemer te identificeren en te onderscheiden van anderen. Dat ouders met betrekking tot het HOVO voornamelijk interesse to-

nen voor filosofie, humaniora en de 'zachte' menswetenschappen valt ook te waarderen als bevorderlijk voor het eigen ethos van de oudereneducatie-praktijk.

Voor het praktijk-karakter in de zin van MacIntyre is echter van belang dat de vrijblijvendheid slechts één kant van de medaille is. De andere kant is dat op de deelnemers wel degelijk een beroep wordt gedaan een prestatie te leveren. Volgens MacIntyre is een streven naar excellentie de motor van een praktijk. In deze context wil ik dit herdefinieren als creatieve wedijver die voor de deelnemers de totale opbrengst aan interne goederen verhoogt. De wedijver om het goed te doen is in het kader van een praktijk geen *zero-sum-game*. De winst van de één gaat niet noodzakelijkerwijs ten koste van de winst van de ander. Dit effect berust op een delicaat evenwicht. Enerzijds mag, in tegenstelling tot het 'reguliere' onderwijs, een vooraf vastgesteld niveau niet zonder meer als norm fungeren. Een dergelijke normering creëert verliezers. Anderzijds moet het uitdaging-karakter van de activiteiten behouden blijven. De deelnemers dienen te ervaren dat zij 'zichzelf overtreffen'. Het delen in de gemeenschappelijke goede dingen (kennis, vaardigheden, smaak, enzovoorts) is niet een kwestie van consumptie, maar iets dat door eigen en gezamenlijke inzet tot stand moet worden gebracht. Dit evenwicht vereist dat voor oudereneducatie eigen leerdoelen worden gesteld, toegesneden op de specifieke motivatie, achtergrond en mogelijkheden van de deelnemers. De in de huidige praktijk toenemende tendens om eigen certificaten te verschaffen sluit hier goed op aan.

Er zijn meer aanwijzingen dat vormen van oudereneducatie in opkomst zijn waarin het uitdagingselement sterker is vertegenwoordigd dan in het traditionele sociaal-culturele aanbod. Zo heeft het HOVO in korte tijd een hoge vlucht genomen. Dit komt onder andere doordat de aanbieders zijn afgestapt van de formule van het aanbieden van reguliere cursussen uit het hoger onderwijs (Vonderen 1989). De uitdaging is niet meer die aan het voldoen van reguliere normen. Desondanks vormen *HOVO-cursussen* voor de meeste deelnemers wel degelijk een uitdaging. Veelal hebben zij niet eerder hoger onderwijs gevolgd. De combinatie van colleges, werkgroepen en het bestuderen van literatuur stelt aan hen relatief hoge eisen. Dit laatste geldt ook voor de snel groeiende en succesvolle *Studiekringen voor Ouderen*, in 1985 door de Bond van Nederlandse Volksuniversiteiten geïntroduceerd (Oppenheimer e.a. 1988; Kerssies 1990). Deze studiekringen vormen een bijzonder soort gespreksgroep. Over een langere periode verdiepen de deelnemers zich, onder begeleiding, op een zelf gekozen manier in een zelf gekozen onderwerp. Doorgaans gaat het om

praktische onderwerpen als milieu, huisvestingsbeleid ten aanzien van ouderen, de geschiedenis van eigen stad of streek, enzovoorts. Doorgaans zoeken de deelnemers literatuur op, nodigen zij gastsprekers uit en houden zij excursies. De bedoeling is uitdrukkelijk dat uitwisseling plaatsvindt tussen 'buiten' in de maatschappij en 'binnen' in de groep. Eén van de doelstellingen is dan ook het project uit te doen monden in een product waarmee naar buiten wordt getreden, bijvoorbeeld een presentatie, politieke actie, artikel of videoproductie (Willemssma 1988). Ook hier worden aan de deelnemers dus relatief hoge eisen gesteld.

Ook al vormt het educatieve aanbod voor de deelnemers een serieuze uitdaging, dan is toch nog geenszins gegarandeerd dat de buitenwereld dit kan waarderen. Brengt dit niet de mogelijkheid in gevaar om door middel van deelname aan de betreffende praktijk externe goederen als macht, welvaart en aanzien te verwerven? Naar de normen van de samenleving als geheel zullen deze bij oudereneducatie slechts in beperkte mate worden gerealiseerd. Macht en welvaart in elk geval niet en aanzien vast niet veel, althans in bredere kring. De externe goederen van oudereneducatie zullen doorgaans maar een beperkte uitstraling hebben. Toch is in dit verband wel degelijk sprake van een breed scala aan externe goederen. Activiteit, een gestructureerde tijdsindeling, sociale contacten, gezelligheid, leuke dingen doen en dergelijke, zijn goede dingen die ouderen ook via andere wegen kunnen nastreven. In elk geval zijn zij van groot belang voor het zelfrespect van ouderen en voor hun aanzien in de directe omgeving. Zonder dit soort externe goederen zou ook oudereneducatie als praktijk ondenkbaar zijn.

Met het voorgaande is gepoogd aannemelijk te maken dat oudereneducatie kan voldoen aan de elementaire 'voorwaarden' om van een praktijk in de zin van MacIntyre te spreken. Eerder heb ik in dit verband ook als criterium geformuleerd de mate waarin de goede dingen van zo'n praktijk specifiek voor ouderen toegankelijk zijn. Hierbij gaat het niet om toegankelijkheid in de zin van een leeftijdscriterium voor deelname. Als zo'n leeftijdscriterium de enige manier was waarop oudereneducatie zich zou onderscheiden van andere vormen van educatie, zouden de interne goederen niet het karakter hebben van voor ouderen specifieke goede dingen. Kennelijk zouden deze goede dingen zo a-specifiek zijn en zo aantrekkelijk voor anderen, dat ze door een formele en arbitraire ingreep zouden moeten worden afgeschermd. Het interne karakter van die goede dingen zou kunstmatig zijn. In de huidige praktijk van oudereneducatie zijn ouderen weliswaar uitdrukkelijk de doelgroep, maar wordt geen strikt leeftijdscriterium gehan-

teerd. De bijzondere toegankelijkheid voor ouderen heeft in de eerste plaats te maken met zaken als de wervingskanalen, de cursustijden, de opzet en de doelstellingen van de cursussen. Hierbij en daarnaast overheerst voortdurend het 'niet meer hoeven en toch kunnen'-ethos.

6.5 Praktijken en een goede ouderdom

Wat in de voorgaande paragraaf is beschreven steekt natuurlijk mager af tegen de roep om een goede ouderdom, een zin van de ouderdom, een scenario voor het oud-zijn of nieuwe rollen voor ouderen. Het deelnemen aan cursussen is voor de deelnemers allicht nog geen levensvervulling en de gemiddelde maatschappelijke status van ouderen zal er niet snel door veranderen of toenemen. Toch vormen dit soort praktijken volgens mij de kiemen voor zoiets als een eigen positieve identiteit van ouderen als ouderen. Dit laat onverlet dat individuele ouderen een belangrijke status kunnen ontleen aan hun functioneren in het bedrijfsleven, de politiek, de media, de kunst, het verenigingsleven, hun familie, de buurt, enzovoorts. Voorzover daar nu belemmeringen voor gelden is het ook de moeite waard om te kijken of die verminderd of zelfs ongedaan kunnen worden gemaakt. Een dergelijke participatie van individuele ouderen aan gangbare maatschappelijke praktijken zal echter amper of niet van betekenis zijn voor de ontwikkeling van een eigen positieve identiteit van ouderen als ouderen. Anderzijds maakt één zwaluw nog geen lente. Alvorens nader in te gaan op de mogelijkheden en beperkingen van praktijken ten aanzien van de identiteit van ouderen zal ik eerst nog enige potentiële voorbeelden geven van praktijken die specifiek voor ouderen kansen bieden.

Voorbeelden

Zijn er meer praktijken aanwijsbaar die aan de eerdergenoemde criteria voldoen? Het vrijwilligerswerk biedt in dit opzicht veel aanknopingspunten. Het speelt zich buiten de arbeidsmarkt af, hetgeen bijna per definitie de toegankelijkheid voor ouderen vergroot. Een belangrijke categorie is bestuurlijk werk in verenigingen, stichtingen en dergelijke. De kansen voor ouderen zijn hier kleiner in de sportwereld met zijn dynamische jeugdigheidsethos en in prestigieuze organisaties, die profileringsmogelijkheden bieden voor ambitieuze jongeren. In andere besturen zijn ouderen nu dikwijls al vertegenwoordigd en zal hun aandeel vermoedelijk toenemen. Door-

gaans zullen ouderen meer tijd hebben voor zulke activiteiten dan jongeren. De externe goederen van bestuurlijk werk zijn evident: structuur in bezigheden, sociale contacten, status enzovoorts. Er zijn interne goederen in het geding als de kneepjes van het vak, de onderlinge vergelijking van resultaten, het gezamenlijk optreden tegenover overheidsinstanties en dergelijke. Naarmate ouderen sterker vertegenwoordigd zijn in allerlei bestuurlijke overlegsituaties en scholingsactiviteiten voor bestuurders zullen die interne goederen ook nauwer verbonden zijn met de specifieke wensen en mogelijkheden van ouderen. Het is, kortom, goed denkbaar dat aanzienlijke aantallen ouderen de uitdagingen en de goede dingen van een bestuurspraktijk gemeenschappelijk hebben en dat een specifiek ethos van de oudere bestuurder ontstaat.

Aanknopingspunten biedt ook de uitvoering van vrijwilligerswerk. Ook hier zal het aandeel van ouderen toenemen en wordt daarmee de kans vergroot dat zoiets ontstaat als een praktijk met een gemeenschappelijk ethos, die specifiek voor ouderen toegankelijk en aantrekkelijk is. In beginsel zijn hiervoor alle bezigheden geschikt waarvoor snelheid, kracht of een hoge continue inzet geen primaire vereisten zijn. In de vorm van zogenaamde *Gilde-projecten* is in feite een categorale vorm van door ouderen te verrichten vrijwilligerswerk georganiseerd (LeefTijd oktober 1987: 25-27; LeefTijd mei 1988: 9-11). Het aanbod loopt uiteen van gepensioneerden die hun vakbekwaamheid willen overdragen tot gidsen voor stadswandelingen. De strikt categorale opzet legt een zware hypotheek op de projecten, blijkend uit een al te nadrukkelijke kop als: "Gildeprojecten bewijzen de waarde van ouderen" (LeefTijd mei 1988: 9). Een 'goede ouderdom' wordt hierdoor zodanig direct tot inzet van het project gemaakt dat het goede als het ware al niet meer in stilte kan gedijen. Ook zonder een dergelijke nadruk kan vrijwilligerswerk in feite een zaak van ouderen zijn, zoals bijvoorbeeld veelal het geval is bij de maaltijdvoorzieningen voor thuiswonende ouderen.

Dit laatste voorbeeld maakt ook deel uit van een bijzondere vorm van vrijwilligerswerk, namelijk hulp aan thuis verblijvende mensen met gezondheidsproblemen. Bij gebrek aan betaalde hulp, of in aanvulling daarop, worden vrijwilligers ingeschakeld bij licht huishoudelijk werk, vervoer, boodschappen enzovoorts. Van een praktijk kan hierbij gesproken worden als dergelijke vrijwilligers een zodanige vorm van al of niet georganiseerd onderling contact hebben dat sprake is van wisselwerking en gemeenschappelijke beleving. Met betrekking tot 'het goed doen' zal dan ook allicht een vorm van wedijver optreden. Een dergelijk praktijk-karakter kan zich uitbreiden tot de zogenaamde

mantelzorgers, die hulp verlenen aan verwanten of buren. In Engeland bestaat reeds een bond van mantelzorgers. Ook in Nederland is men bezig met het opzetten van steungroepen. Ouderen zijn sterk vertegenwoordigd in de groep mantelzorgers, waarbij de hulp ook in hun geval ouders, partners, kinderen of buren kan omvatten. Voor dit gehele vrijwillige zorg- en hulpgebied geldt het semi-open karakter, waarbij ouderen overwegen zonder dat het exclusief hun zaak is. De elementen van uitdaging en gemeenschappelijk gerealiseerde externe en interne goederen kunnen deels samenhangen met de interactie met de betaalde hulpverlening. Denkbaar is een besef van gezamenlijke prestaties en een gezamenlijk ethos van 'ondergewaardeerd maar barmhartig en zinvol werk'.

Een laatste voorbeeld van een gebied waarop zich een praktijk zou kunnen ontwikkelen waarin ouderen een prominente rol spelen, is de zorg voor het milieu en in het algemeen een 'bewuste' en 'natuurvriendelijke' leefstijl. Voor een belangrijk deel gaat het op dit gebied om economische, technische, sociale en politieke zaken waarop individuele burgers betrekkelijk weinig invloed kunnen uitoefenen. Op het niveau van een huishouden is echter een zekere speelruimte met betrekking tot de aanschaf en reparatie van producten, de afvoer van afvalstoffen, het bereiden van voedzame en grondstoffenbesparende maaltijden, enzovoorts. Een van de belangrijkste excuses van mensen om die speelruimte niet te benutten is gebrek aan tijd. Uitzoeken wat de meest milieuvriendelijke producten zijn, aankopen doen in speciaalzaken, duurzaam gebruik en hergebruik van spullen, afvalscheiding en het gericht aanbieden van dit afval, regelmatig maaltijden zonder vlees bereiden: al dit soort dingen kost wat meer tijd. Alleen al vanuit dit tijdsaspect verkeren ouderen in een relatief gunstige positie om de speelruimte voor een natuurvriendelijke leefstijl te benutten. Naarmate ouderen minder koudwatervrees vertonen voor het verschijnsel 'actiegroep' zullen zij allicht ook een grotere rol gaan spelen in publieke actie op het gebied van milieuvraagstukken, zoals al gebeurd is in de vredesbeweging. In elk geval is het goed denkbaar dat ouderen een relatief grote rol gaan spelen in de praktijken rond het ethos van de natuurvriendelijke leefstijl. Hetzelfde geldt voor activiteiten op het gebied van een gezonde en kwaliteitsgerichte leefstijl.

Mogelijkheden en beperkingen

De schets van potentiële praktijken in het voorgaande had grotendeels een speculatief karakter. In een aantal gevallen ging het louter om mogelijke ontwikkelingen, in andere gevallen om sociale ontwikkelingen

die nog niet duidelijk als de vorming van een praktijk te interpreteren vallen. Waarom al die moeite genomen om aannemelijk te maken dat het om praktijken-in-de-dop kan gaan? Omdat dit mijns inziens de enige manier is waarop eventueel iets van de communitaristische hoop ten aanzien van ouderen en ouderdom vervuld kan worden. Wellicht kunnen ouderen individueel en als groep ook zonder dergelijke praktijken beter dan nu voldoen aan de wensen en verwachtingen die in een liberale samenleving ten aanzien van iedere burger gelden. Wellicht kunnen die wensen en verwachtingen ook zodanig worden omgebogen dat het voor ouderen eenvoudiger wordt om daaraan te voldoen. Maar ook dan is er nog geen specifieke identiteit of rol voor ouderen in onze samenleving ontdekt. Voorzover daar toch nog kansen op zijn, moeten we mijns inziens verwachten dat deze samenhangen met de ontwikkeling van praktijken als hierboven geschetst.

Een van de elementen van die praktijken is naar mijn idee hun semi-categorale status. Aanmoediging en ondersteuning vanuit de maatschappij zijn bevorderlijk, maar niet doorslaggevend. In het kader van een liberale samenleving kunnen ouderen voor een belangrijk deel op eigen kracht vorm geven aan praktijken als bovengenoemde, wanneer bepaalde sociale en financiële voorwaarden zijn vervuld. Voor dit laatste is het procedurele liberalisme onmisbaar. Anderzijds is ook verzet tegen gangbare maatschappelijke verhoudingen niet vereist. Vereist is slechts de ruimte voor het opbouwen van een aantal 'eigen niches'. Bevorderlijk voor de levendigheid van zo'n niche en voor de verwerving van bepaalde externe goederen is dan wel, zoals gezegd, dat die eigenheid geen exclusiviteit voor ouderen is en dat er verkeer plaats vindt met meer reguliere maatschappelijke praktijken. Ouderen hoeven zich dus noch door anderen te laten leiden noch zich van anderen af te schermen om praktijken op te bouwen waarin zij een eigen identiteit als oudere zouden kunnen ontwikkelen.

De mogelijkheden die praktijken bieden voor de identiteit van ouderen hangen samen met de aard, het aantal en de onderlinge wisselwerking van die praktijken. Geïsoleerde praktijken zullen een beperkte uitstraling hebben. Als daarentegen een aantal praktijken samenhang vertoont is al snel sprake van een soort subcultuur van ouderen. Tot voor kort bestond zo'n subcultuur voornamelijk in de sfeer van de zorginstituties en van de ouderenbonden. De laatsten ontleen hun aantrekkingskracht tot dusverre voornamelijk aan de recreatieve activiteiten die zij op plaatselijk niveau organiseren. Het is best denkbaar dat deze traditionele subculturen aanknopingspunten bieden voor een eigen identiteit. Zowel het verdragen van lijden en handicap als het onbekommerd recreëren kunnen zin geven aan iemands be-

staan. Rond beide zou zelfs een gemeenschappelijk ethos kunnen ontstaan. In het geval van een uitgesproken en in zichzelf besloten subcultuur zal de ervaring dat het hier om goede dingen gaat echter een sterk intern gericht karakter hebben. De buitenwereld zal die perceptie niet snel delen en dit maakt dat eigen ethos en identiteit relatief zwaar bevochten dienen te worden en scherp naar buiten moeten worden afgegrensd. De maatschappelijke erkenning zal dan laag zijn en de wervingskracht ten opzichte van aanstaande ouderen gering.

Dergelijke gevaren bedreigen een praktijk als oudereneducatie in mindere mate, vanwege het betrekkelijk open en reguliere karakter. De toegankelijkheid van verschillende externe goederen is vermoedelijk het meest gebaat bij de eerder aangeduide semi-categoriale status van de betreffende praktijken. Het begrip subcultuur doet in het licht van het voorgaande al snel te veel homogeniteit vermoeden. Wenselijk uit liberaal oogpunt is wisselwerking en overlapping van anderszins heterogene praktijken. Het beeld van een familiegelekenis lijkt nog het meest geschikt om een dergelijke onderlinge verhouding van praktijken te beschrijven. Een goede ouderdom of een specifieke identiteit van ouderen is het best denkbaar als een familie van praktijken. Deze familie moet manoeuvreren tussen de Scylla van de 'reguliere' praktijken met hun op jongvolwassenen afgestemde normen en de Charibdis van een in zichzelf gekeerde subcultuur. Tot slot wil ik nog eens in enkele punten aangeven wat de winst van de 'praktijk-heuristiek' kan zijn inzake het thema 'goede ouderdom'.

Een eerste punt is dat de eenzijdige aandacht wordt doorbroken die doorgaans ligt op percepties. In de discussie over 'een goede ouderdom' bestaat de neiging zich te concentreren op het beeld van de ouderdom. Stereotypen worden aan de kaak gesteld en men propageert beelden van 'nieuwe' of 'wijze' ouderen. Er is een sterke roep om campagnes ter verbetering van de beeldvorming ten aanzien van ouderen (Nota Ouderen In Tel 1990). Status, rol en identiteit worden dan primair als een kwestie van perceptie beschouwd. Volgens het praktijk-concept zijn dergelijke zaken onlosmakelijk verbonden met de activiteiten die mensen in een gemeenschappelijk kader verrichten. De weg naar een betere beeldvorming loopt via betere praktijken.

Ten tweede wordt de aandacht verschoven van globaal naar lokaal, van alle ouderen naar deelgroepen, van de ouderdom naar aspecten van een leven als oudere. Wat goed kan zijn aan een leven als oudere hoeft niet voor alle ouderen of zelfs maar grote aantallen op te gaan. Voorwaarde is slechts dat het voor ouderen relatief goed toegankelijk is. Dé zin van dé ouderdom zou een tyrannie verschijnsel zijn.

Ouderen moeten zelf uit kunnen maken aan welke praktijken zij willen deelnemen.

Ten derde is wedijver of althans uitdaging in gemeenschapsverband van belang. Een goede ouderdom is geen gegeven of stabiele constructie. Zoals bij vele goede dingen bestaat het goede ook hier voor een belangrijk deel uit het streven naar het goede. Doorgaans behoeven mensen hiertoe, expliciet of impliciet, aansporing door anderen. Ook de vergelijking met anderen, die althans gedeeltelijk hetzelfde doen of nastreven, is doorgaans behulpzaam. Hierdoor kunnen sluimerende capaciteiten worden aangesproken. Dit moet praktijken en hun deelnemers behoeden voor versuffing en vermolming.

Ten vierde moet er een balans zijn tussen interne en externe goederen. Een te sterke nadruk op het eerste zou van een praktijk een reservaat maken (in casu voor ouderen), het omgekeerde zou aan een praktijk het eigen karakter ontnemen. Voor ouderen lijkt een goed evenwicht gerealiseerd te kunnen worden in praktijken met een semi-open karakter, waarin ouderen onder de deelnemers overwegend maar niet exclusief zijn vertegenwoordigd. De deelname van anderen komt het uitdagingskarakter ten goede. Het overwegen van ouderen bevordert het verband tussen de te realiseren goede dingen en een goede ouderdom.

6.6 De individualisering van het sterven

Een mogelijk bezwaar tegen het voorgaande is dat het voorbij lijkt te gaan aan een van de belangrijkste aspecten van de 'vergrijzingsproblematiek', namelijk hetgeen in Nederland *dubbele vergrijzing* wordt genoemd. Niet alleen neemt het aantal ouderen toe, binnen die groep neemt ook het aantal hoogbejaarden toe. Heeft het liberale *telos* ook voor die laatste groep betekenis? Hebben praktijken voor hen ook iets te bieden of bieden zij uitsluitend mogelijkheden aan relatief 'jongere' en actieve ouderen? Het belang van deze vragen rechtvaardigt een kort excurs in de zogenaamde zingevingproblematiek van de hoge ouderdom. In het kader van deze studie kan dit onderwerp geen zelfstandige behandeling krijgen, maar is de vraag specifiek wat het liberalisme hier te bieden heeft.

Individualisering en verdringing van de dood

Voor het liberale individualisme lijkt het moeilijk de hoge ouderdom te waarderen. Naar verluidt concludeerde de socioloog Luckmann uit een

onderzoek naar de hedendaagse populaire moraal van zelfrealisering en zelfexpressie in 1967 al: "Het autonome individu is jong en sterft nooit." (Laeyendecker 1980: 308). Fysieke beperkingen en afhankelijkheid staan op gespannen voet met de activiteitsconnotaties van de autonomie-gedachte. Het vooruitzicht van toenemende beperkingen en uiteindelijk de dood lijkt haaks te staan op ons streven ons leven naar eigen inzicht vorm te geven. Het liberale ethos draait om de ontplooiing van het individu, niet van de soort of de kosmos. Dat verval en sterven natuurlijk zouden zijn, of ten goede zouden komen aan de soort, of de ziel zouden transformeren tot een beter wezen, neemt niet weg dat het gaat om een vorm van zelf-verlies. Verval en sterven positief waarderen in liberaal-individualistische termen zou betekenen dat zelf-verlies op enigerlei wijze gedefinieerd moet worden als een vorm van zelf-ontplooiing. Dit is op zijn minst paradoxaal.

Van verschillende kanten is betoogd dat onze moderne westerse samenleving faalt in de waardering voor het sterfbed, of zelfs in de aandacht voor het sterfbed. Hierbij krijgt de atomisering, fragmentisering en individualisering van onze samenleving doorgaans expliciet de schuld. De socioloog Norbert Elias spreekt in zijn essay *De eenzaamheid van stervenden in onze tijd* over "de stilzwijgende verbaning van ouder wordende en stervende mensen uit de gemeenschap der levenden;" (Elias 1984: 6). Deze sociale verdringing van de dood wijt hij voor een belangrijk deel aan het in onze samenleving vigerende mensbeeld. De mens wordt volgens Elias door ons opgevat als een volstrekt onafhankelijk subject, een *homo clausus*, als het ware door muren van andere individuen afgescheiden (ib. 63). Hij besluit zijn essay met een oproep tot herziening van dit mensbeeld.

Ook de historicus Ariès karakteriseerde in zijn eerste internationale publicaties over de cultuurgeschiedenis van de westerse omgang met de dood de hedendaagse periode als de periode van de *Forbidden Death* (Ariès 1974). De middeleeuwse vertrouwdheid met de dood ging volgens hem geleidelijk verloren nadat onder de elite aan het einde van de middeleeuwen de dood niet meer werd ervaren als een overweldigend *Lot*. In plaats daarvan werd de ervaring van de dood een individuele ervaring, die van het afsterven van 'the self' (ib. 104-105). Geleidelijk wordt de dood daarna steeds meer teruggedrongen in de privé-sfeer. Later brengt Ariès deze ontwikkeling in verband met een bredere maatschappelijke ontwikkeling van atomisering en privatisering (Ariès 1980: 83-84). Naarmate de dood minder publiek, vertrouwd en vanzelfsprekend is, drukt hij des te sterker en uitzichtlozer op het individuele bewustzijn: "En wat doen de mensen? Die arme mensen! ... Ze verstoppen zich. Ofwel: ze zien de dood onder ogen.

Maar dat valt ze heel zwaar, want ze zijn volkomen geïsoleerd. Ze zijn aangewezen op hun eigen kracht, hun eigen moed, tijdens deze stille confrontatie, want de samenleving heeft rondom hen een leegte gecreëerd. De samenleving heeft immers voorgoed besloten dat de dood haar zaak niet meer is." (ib. 85).

Geïndividualiseerd sterven als zinvolle praktijk

In zijn magnum opus over de westerse cultuurgeschiedenis van de dood, moest Ariès reeds erkennen dat sinds enkele decennia de roep om een menswaardiger sterven, althans menswaardiger dan in het moderne ziekenhuis, steeds meer aandacht kreeg (Ariès 1987: 615-616). In een Nederlands overzichtsartikel wordt deze roep om een humanisering van het sterfbed ontleed aan de hand van de basisideeën van het individualisme, zoals beschreven door Lukes: waardigheid, autonomie, privacy en zelfontplooiing van het individu (Laeyendecker 1980: 301-302). Deze waarden blijken tot velerlei pleidooien voor een goede dood te kunnen inspireren. Rond sommige van die pleidooien lijkt zich al een soort praktijk te gaan ontwikkelen.

Vergaande ideeën over een goede dood vinden we onder andere in het werk van de bekende psychiater Elisabeth Kübler-Ross. Zij verdedigt de stelling dat het sterven bij uitstek mogelijkheden biedt tot zelfontplooiing: "This, then, is the meaning of *DEATH: The final stage of growth*: All that you are and all that you've done and been is culminated in your death. When you're dying, if you're fortunate enough to have some prior warning ... you get your final chance to grow, to become more truly who you really are, to become more fully human." (Kübler-Ross 1975: x). Ook beschrijft zij terminale patiënten als leraren die hun ervaringen kunnen delen met degenen die nog niet zo ver zijn dat ze de dood onder ogen zien. Men kan bezwaar maken tegen Kübler-Ross' simpele levenswijsheden. Interessant is echter wel dat haar werk zeer invloedrijk is in de sfeer van de stervensbegeleiding (Martocchio, Dufault 1985). In meerdere opzichten lijkt daarbij zelfs sprake te zijn van een soort stervenspraktijk. Kübler-Ross' theorie over de verschillende fasen van het sterven heeft een sterk normatief karakter. Er lijkt duidelijk sprake van interne goederen, in casu ervaringen die alleen kunnen worden opgedaan door degenen die zich op een verantwoorde manier met de stervenspraktijk bezighouden. De vele stichtende beschrijvingen van stervenden die 'lessen voor de levenden' te bieden hadden, lijken zelfs een zekere creatieve wedijver te kunnen uitlokken.

In de Angelsaksische wereld is inmiddels ook een institutionele basis ontwikkeld voor een specifieke stervenspraktijk. Vanaf de jaren zestig zijn in Engeland en Amerika vele honderden *hospitia* ('hospices') tot stand gekomen (Amenta 1985). Dit zijn in terminale pijnbestrijding en overige stervenshulp gespecialiseerde instellingen, die een sterfhuis, terminale thuiszorg of beide bieden. Men hangt in deze context niet per se Kübler-Ross' zelfontplooiingsperspectief op het sterven aan. Wel staat steeds de gedachte van het waardig geïndividualiseerde sterfbed centraal (Koff 1980). In theorie zijn alle activiteiten erop gericht het sterfbed een persoonlijk karakter te geven en de patiënten de regie over hun sterven te doen voeren. Zo wordt bijvoorbeeld pijnbestrijding primair gelegitimeerd als het opruimen van een obstakel voor de autonomie van het individu (ib. 28). Overigens wordt er in deze literatuur ook sterk de nadruk op gelegd dat het belangrijk is om, indien de stervende dit wenst, de familie en andere naasten uitgebreid bij dit sterven te betrekken. De beelden die worden opgeroepen in de hedendaagse literatuur over het sterven vertonen zelfs een treffende mate van overeenstemming met Ariès' klassieke beeld van de stervende die zijn naasten om zich heen roept en zijn 'zaken' met hen afhandelt alvorens vredig te kunnen sterven.

Men kan de genoemde voorbeelden afdoen als staaltjes van typisch Amerikaans activisme, dat vereist dat zelfs het sterven nog als een individuele prestatie dient te worden beleefd. Ook in andere landen zien we echter dat een publieke discussie over het sterven plaatsvindt, die wordt gevoerd in individualistische termen. Voor moderne westerlingen is het vanzelfsprekend dat de stervenspraktijk zo veel mogelijk georganiseerd dient te zijn rond de specifieke wensen en mogelijkheden van het individu. Ook in Nederland vindt dit individualistische stervens-ethos grote weerklank, getuige bijvoorbeeld de reacties op het voorstel van Drion om hoogbejaarden op verzoek van een 'zelfmoordpil' te voorzien (Drion 1992). Opmerkelijk is in die discussie dat, naast religieuze bezwaren, de argumenten tegen zo'n plan vooral verwijzen naar de mogelijkheid dat de zelfdoding per saldo toch meer een sociaal afgedwongen dan een werkelijk vrijwillig karakter heeft. In het algemeen is het in debatten over euthanasie en zelfdoding zo dat, afgezien van specifiek religieuze elementen, voor- en tegenstanders hun argumenten in termen van autonomie en zelfontplooiing gieten.

Mijn conclusie is dat er geen aanleiding is om te vooronderstellen dat het liberaal-individualistische vocabulaire tekortschiet voor een als zinvol ervaren stervenspraktijk. Ariès' beschouwt de door hem voor de middeleeuwen beschreven 'getemde' dood, met zijn publieke en

vanzelfsprekende karakter, kennelijk als een ideaal. Voor onze cultuur is dit geen alternatief en ook geen maatstaf. In onze situatie is een milde vorm van Rorty's ethnocentrisme toepasselijk: de individualisering van het sterven is vooralsnog een feit en wij proberen daar nu het beste van te maken. Voor een individu heeft de dood het karakter van een grens en einde en is deze als zodanig geen kwestie van autonomie en zelfontplooiing. Voor ons is de dood een contingentie, wellicht in tegenstelling tot andere culturen, waarin het individu minder centraal staat. Maar het liberaal-individualistische ethos is ook van toepassing op contingenties, grenzen en beperkingen. Het liberalisme is geen ideologie van onbegrensde mogelijkheden. Autonomie en zelfontplooiing zouden dan vanzelf gaan. Het ethos van individuele keuze en verantwoordelijkheid krijgt juist reliëf in situaties waarin de mogelijkheden beperkt lijken en de ontwikkelingen als vanzelf lijken te gaan.

Doordat een levensfase van hoge ouderdom pas relatief kort normaal en voorspelbaar is geworden, is een liberaal-individualistisch stervens-ethos met bijbehorende praktijken nog onderontwikkeld. Met enkele voorbeelden heb ik geïllustreerd dat hierin verandering aan het komen is. Ook de voorbereiding op het sterven kan positief worden beleefd als vorm van autonomie en zelfontplooiing. Deze beleving kan worden geïnspireerd en gedeeld door anderen. Een dergelijk ethos zou echter bijna per definitie weer het karakter van een praktijk hebben: de virtuele gemeenschap van stervenden met de uitdaging van het waardige en zinvolle sterfbed. Ook de geïndividualiseerde dood kan een gemeenschappelijk gedeeld goed zijn.

6.7 Conclusie: liberalisme met inspiratie

In dit hoofdstuk is onderzocht in hoeverre het raamwerk van MacIntyre's deugdentheorie als liberale heuristiek kan functioneren en wat deze heuristiek ten aanzien van ouderen oplevert. Dit raamwerk gaat uit van praktijken met interne en externe goederen, die functioneren in het kader van een morele traditie die een *telos* biedt voor een mensenleven en voor de samenleving. In 6.1 is vastgesteld dat de liberale waarden wel degelijk deel uitmaken van een morele traditie met een *telos*. Individuele autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme zijn niet alleen procedurele spelregels, maar ook constitutieve waarden. Deze vormen een gemeenschappelijk richtinggevend kader voor de deelnemers aan een liberale samenleving. Zij doen precies wat MacIntyre van een *telos* vereist: zij leggen het goede leven inhoudelijk niet vast, maar specificeren in welke richting onze zoektocht dient te

verlopen. In 6.2 bleek dat de waarden van de liberale traditie als *telos* specifiek ook de functie van bedding voor praktijken kunnen vervullen. In MacIntyre's schets van vele nevengeschikte praktijken, vrije toegang tot praktijken en autonome zelfontplooiing binnen praktijken, zijn de liberale waarden voor een belangrijk deel zelfs al voorondersteld.

Om de voorgestelde heuristiek nader te kunnen profileren is in 6.3 eerst besproken tot welke aandachtspunten een procedurele verdediging van liberale waarden ten aanzien van ouderen leidt. Uit de casus oudereneducatie bleek dat het dan vooral gaat om verdelingsvraagstukken, zoals de gelijke toegankelijkheid van bestaande voorzieningen. De liberale theorie en maatschappijkritiek hebben in het algemeen de neiging zich op verdelingsvraagstukken te concentreren. Hierbij zijn inderdaad zinvolle en belangrijke kwesties omtrent de status van mensen, waaronder ouderen, als volwaardig burger in het geding. De inzet is echter doorgaans nogal globaal en defensief en het gaat meestal ook alleen om bepaalde sociale goederen, zoals welvaart, macht en aanzien. Daarnaast zouden analyses met behulp van MacIntyre's heuristiek op het niveau van praktijken moeten kunnen bijdragen tot een kwalitatief rijkere invulling van begrippen als participatie en integratie. We kunnen dan bijvoorbeeld onderzoeken hoe het staat met de toegankelijkheid en de balans van *externe goederen* als welvaart etcetera enerzijds en van de voor een praktijk specifieke *interne goederen* anderzijds.

In 6.4 is hiertoe onderzocht of oudereneducatie ook als een praktijk in de zin van MacIntyre kan worden beschouwd en wat dit uitmaakt. Er blijkt sprake van een als gemeenschappelijk goed functionerend ethos van 'niet meer hoeven en toch kunnen'. Dit ethos is motiverend en stimuleert de deelnemers, in milde onderlinge wedijver, tot het ontplooiën van kwaliteiten waar anders minder beroep op zou worden gedaan. Het deelnemen aan deze praktijk levert met autonomie en zelfontplooiing verbonden goederen op die men zich niet licht elders zou kunnen verwerven. In het algemeen lijkt het voor het uitdagingsaspect en de daarmee verbonden goederen wel bevorderlijk als speciaal voor ouderen aantrekkelijke praktijken ook toegankelijk zijn voor anderen die aan het gemeenschappelijk goed kunnen bijdragen. Met behulp van de praktijk-heuristiek analyseren we oudereneducatie op andere punten en met andere normen dan met behulp van een gangbare verdelingstheorie. De begrippen participatie en integratie krijgen een nadere normatieve invulling in termen van het gemeenschappelijk ethos.

In 6.5 worden verschillende andere mogelijke praktijken kort aangeduid, waarin juist ouderen zich zouden kunnen ontplooiën door deel te hebben aan gemeenschappelijke goederen. Genoemd zijn verschillende vormen van vrijwilligerswerk, waaronder bestuurswerk en 'mantelzorg', en het ontwikkelen van een bewuste leefstijl op het gebied van milieu en voeding. Identiteit hoeft in deze contexten noch op de op jong-volwassenen afgestemde gangbare maatschappelijke normen te zijn georiënteerd, noch op een in zichzelf gekeerde subcultuur. Ten aanzien van het thema 'goede ouderdom' oftewel de identiteit van ouderen houdt, recapitulerend, de heuristiek van MacIntyre binnen een liberaal kader het volgende in: de aandacht verschuiven van globaal naar lokaal en van percepties naar praktijken en binnen die praktijken letten op creatieve wedijver om gemeenschappelijk gedeelde goederen en op de balans van interne en externe goederen. In 6.6 is tenslotte kort ingegaan op de vraag of het voorgaande alleen betrekking op relatief vitale en actieve ouderen heeft. Loopt het liberale ethos van autonomie en zelfontplooiing niet stuk op de hoge ouderdom en de dood? De dubbele vergrijzing maakt juist ook de allerlaatste levensfase actueel. Verschillende auteurs kritiseerden dat mensen in de moderne westerse samenleving op hun sterfbed op zichzelf worden teruggeworpen. In de laatste decennia is echter gebleken dat juist ook in de stervensbegeleiding talrijke ontwikkelingen plaatsvinden met als doel dat ook in de stervensfase liberaal-individualistische waarden als de waardigheid van de persoon, autonomie of zelfs de zelfontplooiing van het individu voorop staan. Sommige van deze ontwikkelingen leken zelfs aanzetten te bevatten voor een stervenspraktijk in de zin van MacIntyre. Er is, kortom, geen reden te vooronderstellen dat een liberale samenleving met lege handen staat als het gaat om de identiteit en zingeving van zeer ouden en stervenden.

Algemene conclusie

Het startpunt van deze studie was de kritiek op de maatschappelijke positie van ouderen en het daaraan gekoppelde streven naar integratie, participatie en emancipatie van ouderen. De vraagstelling was in hoeverre liberalisme en communitarisme een geschikt vocabulaire bieden om deze kwesties aan de orde te stellen. Het antwoord luidt ten aanzien van beide bevestigend. Het liberale vocabulaire biedt in elk geval een geschikt kader om rechtvaardigheidskwesties, in het bijzonder verdelingsvraagstukken, aan de orde te stellen. Dit kader is in de loop van de geschiedenis krachtig en flexibel genoeg gebleken om de aanspraken te verwoorden van voortdurend nieuwe groepen die zich

maatschappelijk achtergesteld voelden. Ook ten aanzien van ouderen appelleert het beroep op individuele autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme aan wijdverbreide rechtvaardigheidsopvattingen en intuïties. Daarnaast biedt het communitarisme een vocabulaire dat in het bijzonder geschikt is om als correctie op een eventuele eenzijdig procedureel-liberale benadering ook identiteitskwesties integraal bij rechtvaardigheidskwesties te betrekken. Noties als gemeenschappelijke goederen, zin, sociaal gewortelde identiteiten en het primaat van het goede sluiten aan bij de intuïties en opvattingen van diegenen die 'vergrijzingsproblematiek' als meer dan verdelingsproblematiek wensen te zien.

Ten aanzien van het liberalisme was de nadere vraag met betrekking tot de relevantie van dit vocabulaire of het ook kwesties als de identiteit van ouderen en zingeving in de ouderdom bevredigend kan verdisconteren. Ook hier luidt de conclusie in beginsel bevestigend. Bij sociale gerontologen bleek het procedurele individualisme te overheersen, ondanks verschillende pogingen om meer normatieve opvattingen te ontwikkelen. Mijns inziens schuilen echter mogelijkheden in een benadering van de liberale uitgangspunten als gemeenschappelijke goederen, dus als *telos*. Voor de precieze status en legitimering van deze opvatting is in aansluiting op het werk van Taylor en Rorty een pragmatisch-relativistisch gemeenschapsliberalisme omschreven. Op basis hiervan kunnen juist individuele autonomie en zelfontplooiing als constitutieve sociale goederen worden opgevat, zonder dat daarmee inhoudelijk wordt vastgelegd hoe een goed leven of een goede ouderdom er uitziet. Als heuristiek om aan te geven in wat voor context ouderen een specifieke identiteit zouden kunnen ontwikkelen is MacIntyre's praktijk-begrip voorgesteld. Zo'n praktijk, waarin de deelnemers wedijveren om zowel specifieke als non-specifieke gemeenschappelijke goederen, biedt een kader voor zelfontplooiing. In een liberale samenleving gaan we er vanuit dat een veelheid van heterogene praktijken bevorderlijk is, waarop de liberale uitgangspunten van toepassing zijn. Ook 'de goede ouderdom' en 'de identiteit van ouderen' krijgt hierdoor een heterogeen karakter. Dergelijke communistiche thema's kunnen in een liberale context tot hun recht komen als we de aandacht verschuiven van globaal naar lokaal, van homogeen naar heterogeen en van percepties naar praktijken.

Ten aanzien van het communitarisme luidde de nadere vraagstelling welke aanknopingspunten het in de hedendaagse westerse samenleving biedt. De conclusie was dat het, ook ten aanzien van de identiteit van ouderen, aan historische en culturele wortels ontbrak om als alternatief voor het liberale vocabulaire te kunnen dienen. Elke

poging om in onze samenleving sterkere normatieve noties van gemeenschappelijkheid en zingeving te formuleren moet verenigbaar zijn met individuele autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme. Historische samenlevingen die wellicht aan communitaristische maatstaven voldoen, ook ten aanzien van ouderen, worden gekenmerkt door een zodanige combinatie van transcendente orde, sociale hiërarchie en controle, interne en externe uitsluitingsmechanismen en fundamentele onkritiseerbaarheid, dat deze voor ons liberalen niet als alternatief kunnen fungeren. De praktische aanknopingspunten voor het communitarisme liggen, zoals zojuist aangeduid, in specifieke praktijken binnen een liberaal kader.

De vraag is ook gesteld of het liberale vocabulaire in voldoende mate kritiek op de heersende maatschappelijke verhoudingen mogelijk maakt. De suggestie achter die vraag is dat dit vocabulaire dermate met die verhoudingen is verweven, dat fundamentele kritiek vanuit een ander vocabulaire zou moeten plaatsvinden. Aan de hand van het werk van Rorty kunnen we op dit punt de conclusie trekken dat we die vraag niet ontkennend hoeven te beantwoorden. Vanwege onze niet ongedaan te maken gebondenheid aan vocabulaires kunnen we hierover geen neutrale uitspraken doen. Wel wordt kritiek juist in een liberale samenleving gewaardeerd en gestimuleerd. In hoeverre kritiek (bijvoorbeeld op de maatschappelijke positie van ouderen) adequaat is, is verder een kwestie van praktische bruikbaarheid. Daarvoor zijn geen objectieve criteria.

De vraag naar een mogelijke verzoening van liberalisme en communitarisme, tenslotte, is in het voorgaande eigenlijk al beantwoord. Het is mogelijk en wenselijk om het liberalisme zo te interpreteren dat communitaristische thema's daarin goed tot hun recht kunnen komen. Dit vereist dat de liberale uitgangspunten niet alleen worden opgevat als procedurele regels, maar ook als waarden die constitutief zijn voor de identiteit van individuen en voor de gemeenschappelijke goederen van de praktijken waaraan zij deelnemen. Andersom vereist het van communitaristen dat zij het liberalisme als *telos* erkennen. Onder de communitaristische filosofen neigen Sandel en Taylor hiertoe, terwijl MacIntyre dit afwijst. Ook ten aanzien van de maatschappelijke positie en de identiteit van ouderen zullen vermoedelijk pleitbezorgers voor ouderen blijven bestaan, die menen dat een goede ouderdom van onze samenleving niet minder dan een revolutie vereist. Mijns inziens zijn dergelijke radicale gedachten praktisch niet bruikbaar.

Ten aanzien van de maatschappelijke positie van ouderen luidt mijn conclusie ten eerste dat zij dienen te worden beschouwd als autonome individuen en zoveel mogelijk in de gelegenheid dienen te wor-

den gesteld om te participeren in reguliere maatschappelijke praktijken. Ten tweede is het voor de ontplooiing van de identiteit van ouderen wenselijk dat een aantal van deze praktijken voor hen bij uitstek aantrekkelijk zijn en een uitdaging bieden om de gemeenschappelijke goederen van die praktijken te verwerven.

Een goede ouderdom is vooralsnog een zaak van institutioneel verankerde gelijkwaardigheid, van individuele autonomie en van heterogene semi-categorale praktijken.

Literatuurlijst

- AARP (1989). **A Profile of older Americans**. American Association of Retired People. Washington.
- Achenbaum, A., Laslett, P., Dittman-Kohli, F. (1987). **The Medieval Ages of Man: 101-108 in Aging and Society, 7.**
- Achenbaum, A., Stearns, P. (1978). **Old Age and Modernization: 307-312 in The Gerontologist, 18.**
- Achterhuis, H. (1984). **Arbeid, een eigenaardig medicijn**. Baarn.
- Ackerman, B. (1980). **Social Justice in the Liberal State**. New Haven
- Adams, D. (1969). **Analysis of a life satisfaction index: 470-474 in Journal of Gerontology, 24.**
- Adams, D. (1971). **Correlates of satisfaction among the elderly: 64-68 in The Gerontologist, 11.**
- Amenta, M. (1985). **Hospice in the United States: 269-280 in Martocchio, Dufault 1985.**
- Amos, P., Harrell, S. (ed.) (1981). **Other Ways of Growing Old**, Stanford.
- Anderson, K., Piccone, P., Siegel, F., Taves, M. (1990). **Roundtable on Communitarianism: 2-32 in Telos, nr. 76.**
- Andriessen, H. (1984). **Volwassenheid in Perspectief**. Nijmegen.
- Ankersmit, F. (1992). **De grondslagen van de politieke filosofie van Richard Rorty: 58-75 in R. Boomkens (red.) De asceet, de tolk en de verteller**. Amsterdam.
- Ariès, Ph. (1974). **Western Attitudes toward DEATH**, Baltimore/London.
- Ariès, Ph. (1980). **De samenleving tegenover de dood: 75-85 in Banck e.a. 1980**
- Ariès, Ph. (1987). **Het uur van onze dood**. Amsterdam/Brussel.
- Baltes, P., Reese, H., Lipsitt, L. (1980). **Life-Span Developmental Psychology: 65-110 in Annual Review of Psychology, 31.**
- Banck, G. Brunt, L., Heerikhuizen, B. van, Hilhorst, H., IJzermans, J. (red.) (1980). **Gestalten van de dood**. Baarn.
- Beauvoir de, S. (1975). **De Ouderdom**. Utrecht.
- Beeld van ouderen (1990)**. Ministerie van WVC. Rijswijk.

- Beerthuizen, J. (1980). Sociaal-psychologische aspecten van de oudere mens: 158-159 in J. Schouten (red.), **Gerontologische problemen**. Alphen aan de Rijn.
- Bell, B., Stanfield, G. (1973). The Aging Stereotype in Experimental Perspective: 341-344 in **The Gerontologist**, 13.
- Benz, E. (1973). Die Eeuwige Jugend in den christlichen Mystik von Meister Eckhart bis Schleiermacher. In: A. Portman, R. Ritsema (ed.), **The Stages of Life in creative Process**. Leiden.
- Berg, G., Gadow, S. (1978). Toward More Human Meanings of Aging: 83-89 in S. Spicker, K. Woodward, D. Van Tassel (ed.), **Aging and the Elderly**, Atlantic Highlands.
- Berger, P., Berger, B. (1972). **Sociologie**. Een biografische opzet. Baarn.
- Berger, P., Luckmann, T. (1966). **The social construction of reality**, Garden City.
- Berlin, I. (1969). **Four Essays on Liberty**. London.
- Bernstein, R. (1983). **Beyond Objectivism and Relativism**. Oxford.
- Bernstein, R. (1986). **Philosophical profiles**, Cambridge.
- Bernstein, R. (1987). One step forward, two steps backward: 538-563 in **Political Theory**, 15.
- Bijsterveld, K. (1988). **Vergrijzd verleden**. Doctoraalscriptie geschiedenis, Rijksuniversiteit Groningen.
- Binstock, R., Shanas, E. (ed.) (1976). **Handbook of Aging and the Social Sciences**. New York.
- Binstock, R., Shanas, E. (ed.) (1985). **Handbook of Aging and the Social Sciences**. New York.
- Birren, J. (ed.) (1959). **Handbook of Aging and the Individual**. Chicago.
- Birren, J. (1959a). **Principles of Research on Aging**: 3-42 in: Birren 1959.
- Birren, J. (ed.) (1983). **Aging, a Challenge to Science and Society**. Oxford.
- Birren, J., Renner, J. (1977). Research on the Psychology of Aging: 3-38 in J. Birren, K. Schaie (ed.), **Handbook of the Psychology of Aging**. New York.
- Birren, J., Woodruff, D. (ed.) (1983). **Aging**, Monterey.
- Blau, Z. (1981). **Aging in a Changing Society**. New York.
- Boer, N. de (1989). Het sprookje van de dikke grijze portemonnee: 2-6 in **Tijdschrift voor de Sociale Sector**, januari.
- Bolderheij, F. (1990). Educatie en emancipatie: 16-20 in **Basiseducatie**, 3.

- Bond, L., Rosen, J. (ed.) (1986). **Competence and coping during adulthood**. Hannover.
- Braithwaite, V., Gibson, D., Holman, J. (1986). Age stereotyping: 315-325 in **International Journal of Aging and Human Development**, 22.
- Brim, O., Ryff, C. (1980). On the Properties of Life Events: 367-388 in: P. Baltes (ed.), **Life Span Development and Behavior**, 3.
- Brock, D. (1989). Justice, Health Care, and the Elderly: 297-312 in: **Philosophy and Public Affairs**, 18.
- Brubaker, T., Powers, E. (1976). The Stereotype of "Old": 441-447 in **Journal of Gerontology**, 31.
- Bühler, C. (1933). **Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem**. Leipzig.
- Bühler, C. (1959). **Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem**. Göttingen.
- Bühler, C. (1962). Genetic aspects of the self: 730-764 in: **Annals of the New York Academy of Sciences**, 62.
- Bühler, C., Massarik, F. (1968). **The course of human life**. New York.
- Burgess, E. (ed.) (1960). **Aging in Western societies**. Chicago.
- Burrow, J. (1986). **The Ages of Man**, Oxford.
- Burrows, J. (1990). **Conversational Politics**: 322-338 in Mala-chowski 1990.
- Butler, R. (1963). The Life Review: 65-76 in **Psychiatry**, 26.
- Butler, R. (1969). Age-Is: 243-246 in **The Gerontologist**, 9.
- Butler, R. (1975). **Why survive?**, New York.
- Butler, R. (1977). Successful Aging and the Role of the Life Review: 13-19 in: S. Zarit (ed.). **Readings in Aging and Death**. New York
- Butler, R. (1980). Ageism: a foreword: 8-11 in **Journal of Social Issues**.
- Buytendijk, F. (red.) (1966). **De derde levensfase**. Utrecht/Amsterdam.
- Cahiers Ouderdom en Levensloop**. (1975-). Bohn Stafleu Van Loghum, Houten.
- Calhoun, R. (1978). **In Search of the New Old**. New York.
- Callahan, D. (1987). **Setting Limits**, New York.
- Cavan, R., Burgess, E., Havighurst, R., Goldhamer, H. (1949). **Personal adjustment in old age**. Chicago.
- CBS. (1976). **De leefsituatie van de Nederlandse bevolking van 55 jaar en ouder**. 's-Gravenhage.

- Chinen, A. (1987). **Fairy Tales and Psychological Development in Late Life**: 340-346 in **The Gerontologist**, 27.
- Churchill, L. (1989). **Private Virtues, Public Detriment**: 169-176 in **Ethics**, 100.
- Cicero. (1989). **Over Ouderdom (Cato Maior de senectute)**. Baarn.
- Claessens, L., Esch, G. (1988). **Jongbejaarden anders?** Nederlands Instituut voor Gerontologie, Nijmegen.
- Claessens, L., Mertens, F. (1988). **Nieuwe ouderen: een pioniersrol**: 65-80 in Knipscheer e.a. 1988.
- Clayton, V., Birren, J. (1980). **The Development of Wisdom across the Life Span**: 103-139 in P. Baltes (ed.) **Life Span Development and Behavior**, 3.
- Cohler, B. (1982). **Personal Narrative and Life Course**. In: P. Baltes e.a., **Life Span Development and Behavior**, 4.
- Cole, T. (1984). **The Prophecy of Senescence**: 360 - 366 in: **The Gerontologist**, 24.
- Cole, T. (1988). **Aging, History, and Health**: 45-63 in: Schroots e.a. 1988.
- Cole, T., Winkler, M. (1985). **Aging in Western Medicine and Iconography**: 335-347 in **Medical Heritage**, 1.
- Cole, T., Gadow, S. (1986). **What does it mean to grow old?** Durham.
- Comfort, A. (1979). **Wat heet oud?** Helmond.
- COSBO (1983). **Fundamenteel Ouderenbeleid**. Utrecht.
- COSBO (1989). **Richtlijnen Ouderenbeleid**, Utrecht.
- Cowgill, D., Holmes, L. (1972). **Aging and Modernization**. New York.
- Cumming, E., Dean, L., Newell, D. (1958). **What is "morale"?: 3-8 in Human Organization**, 17.
- Cumming, E., Henry, W. (1961). **Growing Old**. New York.
- Damen, H. (1988). **Vormen van oudereneducatie**. Baarn.
- Daniels, N. (1988). **Am I My Parents' Keeper?** Oxford/New York.
- Diener, E. (1984). **Subjective Well-Being**: 542-575 in **Psychological Bulletin**, 95.
- Discussienota Veroudering en Preventie** (1989). Ministerie van WVC, Rijswijk.
- Dohrenwendt, B.S., Dohrenwendt, B.P. (1974). **Stressful Life Events**. New York.
- Drion, H. e.a. (1992). **Het zelfgewilde einde van oude mensen**. Amsterdam.
- Dworkin, R. (1979). **Taking Rights Seriously**. Cambridge.
- Egas, C. (1974). **De duivel is oud**, Amsterdam.

- Ehmer, (1990). **Sozialgeschichte des Alters**. Frankfurt am Main.
- Elias, N. (1984) **De eenzaamheid van stervenden in onze tijd**. Amsterdam.
- Eisdorfer, C., Altrocchi, J. (1961). A comparison of attitudes toward old age and mental illness: 340-343 in **Journal of Gerontology**, 16.
- Encyclopedia of Aging** (1987). Springer. New York.
- Erikson, E. (1950). **Childhood and Society**. New York.
- Erikson, E. (1971). **Identiteit, Jeugd en Crisis**. Utrecht.
- Fach, W. Procacci, G. (1988). Strong Liberalism: 33-49 in **Telos**, nr. 76.
- Fennel, G., Phillipson, C., Evers, H. (1988). **The Sociology of Old Age**. Milton Keynes.
- Fiske, M. (1980). **De middelbare leeftijd**. Amsterdam.
- Folkman, S., Lazarus, R., Pimley, S., Novacek, J. (1987). Age Differences in Stress and Coping Processes: 171-184 in **Psychology and Aging**, 2.
- Fraser, N. (1990). **Solidarity or Singularity?:** 303-321 in Malachowski 1990.
- Freedman, R. (1978). Sufficiently decayed: 49-61 in S.F Spicker, K. Woodward, D. Van Tassel (ed.) **Aging and the elderly**, Atlantic Highlands.
- Freeman, M. (1984). History, Narrative and Life-Span Developmental Knowledge: 1-19 in **Human Development**, 27.
- Fry, C. (1980). **Aging in Culture and Society**. New York.
- Gabelenz von der, H. (1938). **Die Lebensalter und das Menschliche Leben in Tiergestalt**. Berlin.
- Gadow, S. (1983). Frailty and Strength: 144-147 in **The Gerontologist**, 23.
- Gelder, W., Konings, P., Vansant, B. (red.) (1979). **Voorbereiding op de pensionering**. Alphen aan de Rijn/Brussel.
- George, L. (1981). Subjective Well-Being: 345-382 in **Annual Review of Gerontology and Geriatrics**, 2.
- Gergen, K. (1980). The Emerging Crisis in Life-Span Developmental Psychology: 31-61 in P. Baltes (ed.) **Life Span Development and Behavior**, 3.
- Golde, P., Kogan, N. (1959). A sentence completion procedure for assessing attitudes toward old people: 355-363 in **Journal of Gerontology**, 14.
- Goodich, M. (1990). The virtues and vices of old people in the late middle ages: 119-127 in **International Journal of Aging and Human Development**, 30.

- Grant, L.R. (1963). Concepts of Aging: 444 in **Perspectives in Biology and Medicine**.
- Gratton, B. (1986). **The New History of the Aged**: 3-29 in van Tassel, Stearns 1986.
- Green, S. (1981). Attitudes and perceptions about the elderly: 99-119 in **International Journal of Aging and Human Development**, 13.
- Guardini, R. (1954). **Die Lebensalter**. Wurzburg.
- Guignon, C.B., Hiley, D.R. (1990). Biting the Bullet: 339-364 in Malachowski 1990.
- Gutmann, A. (1985). Communitarian Critics of Liberalism: 308-322 in **Philosophy and Public Affairs**, 14.
- Haber, C. (1983). **Beyond Sixty-Five**. The Dilemma of Old Age in America's Past. Cambridge.
- Habermas, J. (1973). Wahrheitstheorien: 211-266 in: H. Fahrenbach (Red.) **Wirklichkeit und Reflexion**. Pfullingen.
- Habermas, J. (1981). **Theorie des Kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (1981a). **Theorie des Kommunikativen Handelns**, Band 1.
- Habermas, J. (1981b). **Theorie des Kommunikativen Handelns**, Band 2.
- Habermas, J. (1985a). **Der philosophische Diskurs der Moderne**, Frankfurt am Main
- Habermas, J. (1985b). Questions and Counterquestions: 192-198 in R. Bernstein (ed.) **Habermas and Modernity**.
- Habermas, J. (1988). **Nachmetaphysisches Denken**. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (1990). **Na-metaphysisch denken**. Kampen.
- Hall, G. (1922). **Senescence**. New York.
- Harris, D., Cole, T. (1980). **Sociology of aging**. Boston.
- Hart, H. (1984). Are there natural rights?: 77-90 in Waldron 1984.
- Havighurst, R. (1948). **Developmental tasks and education**. New York.
- Havighurst, R. (1953). **Human development and education**. New York.
- Havighurst, R. (1957). The social competence of middle-aged people: 297-375 in **Genet. Psychol. Monogr.**, 56.
- Havighurst, R. (1961). Successful Aging: 8-13 in **The Gerontologist**, 1.
- Havighurst, R.J. (1972). **Developmental tasks and education**. New York.

- Havighurst, R. (1973). History of Developmental Psychology: 3-24 in P. Baltes, K. Schaie, **Life-Span Developmental Psychology**. New York.
- Havighurst, R., Albrecht, R. (1953). **Older People**. New York.
- Hendricks, J., Hendricks, C. (1977). **Aging in Mass Society**. Cambridge.
- Hendricks, J., Hendricks, C. (1977-1978). The Age Old Question of Old Age: 139-154 in **The Journal of Aging and Human Development**, 8 (2).
- Herrnstein Smith, B. (1988). **Contingencies of Value**. Cambridge.
- Herweijer, L. (1990). **Educatie op Leeftijd**. Sociaal Cultureel Planbureau Cahier 1990, nr. 75. Rijswijk.
- Herzberg, A., Kwant, R., e.a. (1984). **Hoezo te oud?** Amersfoort.
- Herzog, D. (1986). Some questions for republicans: 473-493 in **Political Theory**, 14.
- Heuvel, W. van den. (1990). Vergrijzing van de samenleving: 11-26 in M. Verkerk (red.) **De Mythe van de Leeftijd**. 's-Gravenhage.
- Heuvelmans-Hoppenbrouwers, P. (1975). Beeldvorming ten aanzien van ouderen: 181-189 in **Nederlands Tijdschrift voor Gerontologie**, 6.
- Hirsch, H. (1986). The Threnody of Liberalism: 423-449 in **Political Theory**, 14.
- Hogen Esch, I. (1989). Ouderen ons een zorg?: 38-40 in **Demos**, 5, nr. 5.
- Holmes, L. (1983). **Other Cultures, Elder Years**. Minnesota.
- Holmes, S. (1989). **The Permanent Structure of Antiliberal Thought**: 227-254 in Rosenblum 1989.
- Honzik, M. (1984). Life-Span Development: 309-331 in **Annual Review of Psychology**, 35.
- Hooff, A. van (1983). Oud zijn in het oude Hellas: 141-148 in **Tijdschrift voor Gerontologie en Geriatrie**, 14.
- Hoorn, W. van (1989). Bevolkingssamenstelling: 12-13 in **Maandstatistiek bevolking (CBS)** 89/10.
- Houben, P. (1985). **Maatschappelijke participatie van ouderen en volkshuisvesting**. Dissertatie Rijksuniversiteit Groningen.
- Hoyt, D., Creech, J. (1983). The Life Satisfaction Index: 111-116 in **Journal of Gerontology**, 38.
- Huijsman, R., Visser, A. (1989). **Educatief werk met Ouderen**. Vakgroep Economie van de Gezondheidszorg. Maastricht.
- Hultsch, D., Plemons, J. (1979). Life events and life span development: 1-36 in P. Baltes (ed.) **Life Span Development and Behavior**, 2.

- Jung, C. (1933). **Modern man in search of a soul**. New York.
- Kalish, R. (1979). The New Ageism and the Failure Models: 398-402 in **The Gerontologist**, 19.
- Kamp, M. van der (1991). Educatieve activiteiten van oudere volwassenen: 13-21 in **Tijdschrift voor Andralogie**, 1.
- Kart, C. (1985). **The realities of aging**. Boston.
- Keith, J. (1982). **Old people as people**, Boston.
- Kerssies, C. (1990). Studiekringen van en voor ouderen: 20-25 in **Basiseducatie**, 3.
- Kimmel, D. (1974). **Adulthood and Aging**. New York.
- Kirk, G. (1973). Old age and maturity in Greece. In: A. Portmann, R. Ritsema. (ed.) **The Stages of life in creative process**. Leiden.
- Kite, M., Johnson, B. (1988). Attitudes Toward Older and Younger Adults: 233-244 in **Psychology and Aging**, 3.
- Klemmack, D. (1978). An Examination of Palmore's Facts on Aging Quiz: 403-406 in **The Gerontologist**, 18.
- Knapen, M., Zanden, G.H. van der (1990). Commentaar bij beleid: 269-273 in **Tijdschrift voor Gerontologie en Geriatrie**, 21.
- Knipscheer, C., Baars, J., Severijns, M. (red.) (1988). **Uitzicht op ouder worden**, Assen.
- Knipscheer, K. (1988a). **Uitzicht op ouder worden**: 1-20 in Knipscheer e.a. 1988.
- Koff, T. (1980). **Hospice**, Cambridge (Mass.).
- Kogan, N. (1961). Attitudes toward old people: 44-54 in **Journal of Abnormal and Social Psychology**, 62.
- Kogan, N. (1979). Beliefs, Attitudes and Stereotypes about Old People: 12-36 in **Research on Aging**.
- Kohli, M. (1978). **Soziologie des Lebenslaufs**. Darmstadt/Neuwied.
- Kohli, M., Meyer, J. (ed.) (1986a). Symposium: Social Structure and Social Construction of Life Stages: 145-180 in **Human Development**, 29.
- Kohli, M. (1986b). **The World We Forgot**: 271-303 in Marshall 1986.
- Komter, A. (1989). Lof der Zorgzaamheid: 116-130 in **Psychologie en Maatschappij**, 47.
- Komter, A. (1990). **De macht van de dubbele moraal**, Amsterdam.
- Koning, D. (1985). **Na verloop van tijd**. Amsterdam.
- Kruis, A. van der, Mandemaker, T. (1985). **Het ouderenbeleid gewogen**. Tilburg/Nijmegen.
- Kruse, A. (1988). Bildung im Alter: 179-183 in **Zeitschrift für Gerontologie**, 21.
- Kübler-Ross, E. (1975). **DEATH: The Final Stage of Growth**. Englewood Cliffs (Nj).

- Kuhlen, R. (1959). **Aging and Life-Adjustment**: 852-897 in Birren 1959.
- Kuypers, J., Bengston, V. (1973). **Social Breakdown and Competence**: 181-201 in **Human Development**, 16.
- Kymlicka, W. (1988a). **Liberalism and Communitarianism**: 181-203 in **Canadian Journal of Philosophy**, 18.
- Kymlicka, W. (1988b). **Rawls on Teleology and Deontology**: 173-190 in **Philosophy and Public Affairs**, 17.
- Lacey, W. (1968). **The Family in Classical Greece**. Londen.
- Laeyendecker, L. (1980). **Zingevingsvragen**: 299-316 in Banck e.a. 1980.
- Lans, J. van der. (1989). **Ouderenadviseur**: 12-15 in **Welzijnsweekblad**, 38.
- Larmore, C. (1987). **Patterns of Moral Complexity**. Cambridge.
- Larmore, C. (1990). **Political Liberalism**: 339-360 in **Political Theory**, 18.
- Larson, R. (1978). **Thirty Years of Research on the Subjective Well-Being of Older Americans**: 109-125 in **Journal of Gerontology**, 33.
- Laslett, P. (1985). **Societal Development and Aging**: 199-230 in: Binstock, Shanas 1976.
- Lazarus, R., DeLongis, A. (1983). **Psychological Stress and Coping in Aging**: 245-254 in **American Psychologist**.
- Lazarus, R., Folkman, S. (1984). **Stress, Appraisal and Coping**. New York.
- Lazarus, R., Cohen, J. (1987). **Theory and Method in the Study of Stress and Coping in Ageing Individuals**: 3-14 in L. Levi, **Society, Stress and Disease**, 5.
- Lebenstreppe, Die (1983). **Schriften des Rheinischen Museumamtes**, nr. 23, Köln.
- LeefTijd (1977-). **Opiniërend informatie en dokumentatietijdschrift betreffende de welzijnszorg voor de oudere mens**. Haagse Uitgeversmij, Den Haag.
- Lehr, U. (1974). **Gerontologie**. Utrecht/Antwerpen.
- Lehr, U. (1979). **Nieuwe inzichten met betrekking tot de psychologie van het ouder worden**: 49-56 in **Forum Medici**, Nyon.
- Lehr, U. (1980). **Psychologie van de ouderdom**. Deventer.
- Lehr, U. (1983). **Stereotypes of aging and age norms**: 101-112 in Birren 1983.
- Lemon, B., e.a. (1972). **An Exploration of the Activity Theory of Aging**: 511-523 in **Journal of Gerontology**, 27.
- Lievegoed, B. (1979). **De Levensloop van de mens**. Rotterdam.

- Linschoten, C., Gerritsen, J., Schaap, L., Wolffensperger, E. (1989). **Samenhang in educatie voor ouderen.** Rijswijk.
- Lohman, N. (1980a). Life Satisfaction Research in Aging: 27-40 in N. Danan, N. Lohman (ed.) **Transitions of Aging.** New York.
- Lohmann, N. (1980b). A construct validation of seven measures of life satisfaction, adjustment and morale: 1-9 in **International Journal of Aging and Human Development**, 11.
- Loog, A. (1988). **Educatie voor oudere volwassenen.** Brabants Ondersteuningsinstituut Zorg. Tilburg.
- Lukes, S. (1983). **Individualism.** Oxford.
- Lutsky, N. (1980). Attitudes toward Old Age and Elderly Persons: 287-336 in **Annual Review of Gerontology and Geriatrics**, 1.
- Lutsky, N. (1981). **Trends in research on attitudes toward elderly persons.** Presentation to the XII International Congress of Gerontology. Hamburg.
- Maas, P. van der (1982). Mythen over vergrijzing en gezondheidszorg: 711-721 in **Tijdschrift voor Sociale Geneeskunde**, 23.
- Macedo, S. (1990). **Liberal Virtues.** Oxford.
- MacIntyre, A. (1981). **After Virtue.** Londen.
- MacIntyre, A. (1984). Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: 447-466 in **Inquiry**, 26.
- MacIntyre, A. (1988). **Whose Justice? Which Rationality?** Londen.
- MacPherson, C.B. (1962). **The political theory of possessive individualism.** Oxford.
- Maddox, G. (1979). Sociology of Later Life: 113-135 in **Annual Review of Sociology**, 5.
- Maddox, G., Wiley, J. (1976). Scope, concepts and methods in the study of aging: 3-34 in Binstock, Shanas 1976.
- Malachowski, A. (ed.) (1990). **Reading Rorty.** Oxford.
- Mangen, D., Peterson, W. (ed.) (1982) **Research Instruments in Social Gerontology**, Minneapolis.
- Marcoen, A. (1979). **Waarom voorbereiding op de pensionering?:** 54-58 in van Gelder e.a. 1979.
- Marcoen, A. (1986). **De middag van het leven.** Leuven.
- Marcoen, A. (1988). Ouder worden en ouderdom, beeld en tegenbeeld: 37-48 in **Acta Hospitalia**, 1.
- Marshall, V. (ed.) (1986). **Later Life**, Beverly Hills.
- Marshall, V. (1986a). **Dominant and Emerging Paradigms in the Social Psychology of Aging:** 9-17 in Marshall 1986.
- Martocchio, B., Dufault K. (ed.) (1985). **Hospice**, Philadelphia.
- Mayring, P. (1987). Subjektives Wohlbefinden im Alter: 367-376 in **Zeitschrift für Gerontologie**, 20.

- McTavish, D. (1971). Perceptions of Old People: 90-101 in **The Gerontologist**, 11.
- McTavish, D. (1982). Perceptions of Old People: 533-621 in: **Mangen, Peterson 1982.**
- Mill, J.S. (1975). **On Liberty**. New York.
- Miller, R., Dodder, R. (1980). A Revision of Palmore's Facts on Aging Quiz: 673-679 in **The Gerontologist**, 20.
- Minois, G. (1987). **Histoire de la vieillesse en occident**, Paris
- Mol, A., Lieshout, P. van (1989). **Ziek is het woord niet**. Nijmegen.
- Moody, H. (1986). **The Meaning of Life and the Meaning of Old Age: 9-40** in Cole, Gadow 1986.
- Moody, H. (1988). **Abundance of Life**, New York.
- Moore, S. (1982). Old age in a life-term social arena. In: Myerhoff, Simic 1982.
- Mouffe, C. (1987). Rawls: Political Philosophy without Politics: 105-123 in **Philosophy and Social Criticism**, 13.
- Munnichs, J., Moor, R. de, Maltha, A. (1956). **Herfsttij van de levensloop**. Utrecht/Antwerpen.
- Munnichs, J. (1956a). **Enige beschouwingen over de psychologie van de ouderdom: 7-33** in: Munnichs e.a. 1956.
- Munnichs, J., Kwant, R., Thung, P. (1965). **Leven en eindigheid**. Utrecht.
- Munnichs, J. (1972). **Bouwstenen voor een sociale gerontologie**. Nijmegen.
- Munnichs, J. (1980). Gedrag, ouder worden en levensloop: 84-92 in **Gerontologie**, 11.
- Munnichs, J. (1984). **Voorzieningen voor ouderen**. Deventer.
- Munnichs, J. (1987). Psychogerontologie: een jonge discipline: 3-10 in **Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie** 42.
- Munnichs, J. (1989). Het beeld van de ouderdom: Veroudering en vernieuwing: 187 in **Tijdschrift voor Gerontologie en Geriatrie**, 20.
- Munnichs, J. (1990A). **Gerontologie, levensloop en biografie**. Afscheidscollege. Deventer.
- Munnichs, J. (1990B). Commentaar bij beleid: 275-276 in **Tijdschrift voor Gerontologie en Geriatrie**, 21.
- Munnichs, J., Uyldriks, G. (red.) (1989). **Psychogerontologie**. Deventer.
- Myerhoff, B., Simic, A. (ed.) (1982). **Life's Career-Aging**. Londen.
- Nagel, T. (1979). The fragmentation of value: 128-141 in: **Mortal Questions**. Cambridge.

- Nesselroade, J., Baltes, P. (ed.) (1979). **Longitudinal research in the study of behavior and development**. New York.
- Neugarten, B., Havighurst, R., Tobin, S. (1961). The measurement of life satisfaction: 134-143 in *Journal of Gerontology*, 16.
- Neugarten, B., Hagestad, G. (1976). **Age and the life course**: 35-55 in Binstock, Shanas 1976.
- Norris, J., Tindale, J., Matthews, A. (1987). The Factor Structure of the Facts on Aging Quiz: 673-676 in *The Gerontologist*, 27.
- Nota Bejaardenbeleid** (1970). Tweede Kamer, zitting 1970-1971, 10934, nrs. 1-2. 's-Gravenhage.
- Nota Bejaardenbeleid** (1975). Tweede Kamer, zitting 1974-1975, 13463, nrs. 1-2. 's-Gravenhage.
- Nota Bouwstenen voor een Ouderenbeleid** (1982). Tweede Kamer, zitting 1981-1982, 17393, nrs. 1-2. 's-Gravenhage.
- Nota Flankerend Bejaardenbeleid** (1983). Ministerie van WVC, Rijswijk.
- Nota Zorg voor Ouderen** (1986). Tweede Kamer, zitting 1985-1986, 19434, nrs. 1-2. 's-Gravenhage.
- Nota Ouderen in Tel** (1990). Tweede Kamer, zitting 1990-1991, 21814, nrs. 1-2. 's-Gravenhage.
- Novak, M. (1986). Biography after the end of metaphysics: 189-203 in *International Journal of Aging and Human Development*, 22.
- Nijk, A. (1978). **De mythe van de zelfontplooiing**. Meppel.
- O'Neill, O. (1988a). Ethical Reasoning and Ideological Pluralism: 705-722 in: *Ethics*, 98.
- O'Neill, O. (1988b). Kant after Virtue: 387-405 in *Inquiry*, 26.
- Oakeshott, M. (1962). **Rationalism in Politics and other essays**. Indianapolis.
- Olbrich, E. (1987). Kompetenz im Alter: 319-330 in *Zeitschrift für Gerontologie*, 20.
- Oppenheimer, L., Molenaar, P., Kerssies, IJ. (1988). **Succesvol ouder worden**. Bond van Nederlandse Volksuniversiteiten. Rijswijk.
- Osgood, C., Suci, G., Tannenbaum, P. (1957). **The measurement of meaning**. Urbana.
- Paden, R. (1987). Post-structuralism and neo-romanticism or is MacIntyre a young conservative?: 125-143 in *Philosophy and Social Criticism*, 13.
- Palmore, E. (1975). **The Honorable Elders**. Durham.
- Palmore, E. (1977). Facts on Aging. A short Quiz: 315-320 in *The Gerontologist*, 17.

- Palmore, E. (1980). The Facts on Aging Quiz: a review of findings: 669-672 in **The Gerontologist**, 20.
- Palmore, E. (1981). The Facts on Aging Quiz: Part Two: 431-437 in **The Gerontologist**, 21.
- Palmore, E. (1982). Attitudes Toward the Aged: 333-348 in: **Research on Aging**, 4.
- Peeters, H. (1986). De levensloop in het begin van de Moderne Tijd: 59-83 in H. Peeters, F. Mönks (red.) **De menselijke levensloop in historisch perspectief**. Assen/Maastricht.
- Penninx, K. (1988). **Tien redenen voor educatief werk met ouderen**. Arnhem.
- Philibert, M. (1968). **Les échelles d'âge**. Parijs.
- Philosophy and Social Criticism 14 nr. 3/4 (1988). Special Issue: universalism and communitarianism.
- Quadagno, J. (1980). **Aging, the individual and society**. New York.
- Rawls, J. (1971). **A theory of Justice**. Oxford.
- Rawls, J. (1985). Justice as Fairness: 223-251 in **Philosophy and Public Affairs**, 14.
- Rawls, J. (1988). The Priority of Right and Ideas of the Good: 250-276 in **Philosophy and Public Affairs**, 14.
- Raz, J. (1986) **The Morality of Freedom**. Oxford.
- Reese, H., Smyer, A. (1983). The Dimensionalization of Life Events: 1-33 in E. Callahan, K. McCluskey (ed.) **Life-Span Developmental Psychology: Non-normative Life Events**. New York.
- Reestman, K. (1983). Over de oudere mens en zijn maatschappij. **Ouderen en Wetenschap**, deel 1. Nederlands Instituut voor Gerontologie, Nijmegen.
- Richardson, B. (1933). **Old Age Among the Ancient Greeks**. Baltimore.
- Roebuck, J. (1979). When does Old Age begin?: 416-428 in **Journal of Social History**, 12.
- Romein-Verschoor, A. (1979). Jeugd en Ouderdom: 51-84 in **Spelen met de Tijd**. Nijmegen.
- Rorty, R. (1980a). **Philosophy and the Mirror of Nature**. Oxford.
- Rorty, R. (1980b). A reply to Dreyfus and Taylor: 39-55 in **Review of Metaphysics**, 34.
- Rorty, R. (1982). **Consequences of Pragmatism**. Brighton.
- Rorty, R. (1987). Thugs and Theorists: 564-580 in **Political Theory**, 15.
- Rorty, R. (1989). **Contingency, irony, and solidarity**. Cambridge.
- Rorty, R. (1990). **Solidariteit of objectiviteit**. Meppel/Amsterdam.

- Rorty, R. (1991a). **Objectivity, Relativism, and Truth**. Philosophical Papers volume 1. Cambridge.
- Rorty, R. (1991b). **Essays on Heidegger and Others**. Philosophical Papers volume 2. Cambridge.
- Rorty, R. (1991c). **Postmodernist Bourgeois Liberalism**: 197-202 in Rorty 1991a.
- Rosenblum, N. (ed.) (1989). **Liberalism and the moral life**. Cambridge.
- Rosencranz, H., McNevin, T. (1969). Factor Analysis of Attitudes Toward the Aged: 55-59 in *The Gerontologist*, 9.
- Rosow, I. (1974). **Socialization to old age**. Berkeley.
- Rosow, I. (1985). **Status and Role Change through the Life Cycle**: 62-93 in Binstock, Shanas 1985.
- Royers, Th., Winters, W. (1984). **Honderd jaar pensioenstrijd in Nederland 1884-1984**. Leeuwarden.
- Rümke, H. (1951). **Levenstijdperken van een man**. Amsterdam.
- Ruyzeveld, K. (1986). **Te oud? Ben je bedonderd**. Amsterdam.
- Ryff, C. (1982). Successful Aging: 209-214 in *The Gerontologist*, 22.
- Ryff, C. (1984). Personality Development from the Inside. In: P. Baltes (ed.), **Life Span Development and Behavior**, 6. New York.
- Sandel, M. (1982). **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge.
- Sauer, W., Warland, R. (1982). **Morale and Life Satisfaction**: 195-240 in Mangen, Peterson 1982.
- Schaie, K. (1965). A general model for the study of developmental problems: 92-107 in *Psychological Bulletin*, 64.
- Schaie, K., Schaie, J. (1977). Clinical Assessment and Aging: 692-723 in J. Birren, K. Schaie, **Handbook of the Psychology of Aging**. New York.
- Scheffer, W. (1987). **Je bent nooit te oud**. Baarn.
- Schonfield, D. (1982). Who is Stereotyping Whom and Why?: 267-272 in *The Gerontologist*, 22.
- Schopenhauer, A. (1977). **Parerga und Paralipomena**. Zürich.
- Schreuder, J. (1974). Mensen die een vraagstuk worden: 41-51 in D. van Bekkum e.a., **Oud worden, oud zijn**. Cahiers Biowetenschappen en Maatschappij, 2.
- Schreuder, J. (1980). De ouder wordende mens: 16-19 in K. Rijnsdorp (red.) **Meer bewegen voor ouderen**. Nijmegen.
- Schroots, J. (red.) (1985). **Levensloopspsychologie**. Lisse.
- Schroots, J., Birren, J., Svanborg, A. (ed.) (1988). **Health and Aging**. New York/Lisse.

- Sears, E. (1986). **The Ages of Man**. Princeton.
- Seltzer, M., Atchley, R. (1971). The Concept of Old: Changing Attitudes and Stereotypes: 226-230 in **The Gerontologist**, 11.
- Senior (1980-). Vakblad voor het bejaardenwerk in het Nederlands taalgebied. VUGA, Den Haag.
- Sevenhuysen, S. (1988). Vrouwelijkheid als bron van politieke wijshheid: 208-234 in **Amsterdams Sociologisch Tijdschrift**, 15.
- Shklar, J. (1989). **The Liberalism of Fear**: 21-38 in Rosenblum 1989.
- Simmons, L. (1945). **The role of the aged in primitive society**. New York.
- Snijders, J. (1990). Knip op de beurs voor de oudjes. **NRC Handelsblad**, 5 juni 1990.
- Statistisch jaarboek 1990**. Centraal Bureau voor Statistiek, Heerlen.
- Staudé, J. (1981). **Wisdom and Age**. Berkeley.
- Stavenuit, M. (1990). Ouderen en Ouderdom na 1750: 217-243 in **Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis**, 16.
- Stearns, P. (1977). **Old age in European society**. Londen.
- Stearns, P. (1982). **Old Age in Pre-industrial Society**. New York.
- Steege, G. ter (1988). **Oudereneducatie in een verouderende samenleving**. Nederlands Centrum voor Volksontwikkeling. Amersfoort.
- STG (1985). **Ouder worden in de Toekomst**. Stuurgroep Toekomstscenario's Gezondheidszorg. Utrecht.
- Stichting BOWL (1989). **Ouderen en leren**, Maastricht.
- Stout, J. (1988). **Ethics after Babel**. Boston.
- Sugarman, L. (1985). **Life-span development: concepts and theories**. Londen.
- Sugarman, L. (1986). **Life-Span Development: Concepts, Theories and Interventions**. Londen/New York.
- Sunstein, C. (1989). Notes on Feminist Political Thought: 219-228 in **Ethics**, 99.
- Tassel, D. van., Stearns, P. (1986). **Old Age in a Bureaucratic Society**. Westport.
- Taylor, C. (1985a). **Human Agency and Language**. Philosophical Papers, volume 1. Cambridge.
- Taylor, C. (1985b). **Philosophy and the Human Sciences**. Philosophical Papers, volume 2. Cambridge.
- Taylor, C. (1989a). **Sources of the Self**. Cambridge.
- Taylor, C. (1989b). **Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate**: 159-182 in: Rosenblum 1989.

- Tempelman, C. (1987). **Welbevinden bij ouderen**. Dissertatie Rijksuniversiteit Groningen.
- Tews, H. (1979). **Soziologie des Alterns**. Heidelberg.
- Thomae, H. (1976). **Patterns of Aging**. Basel.
- Thomae, H. (1983). **Alternsstile und Altersschicksale**. Bern.
- Thung, P. (1965). **Onze aangeboren eendigheid**: 44-60 in Munnichs 1965.
- Tielens, G. (1974). **Oud zit fout**. Bilthoven.
- Tornstam, L. (1989). Gero-transcendence: 55-63 in **Aging**, 1.
- Trappenburg, M. (1988). **Mattheus en verder**: 28-29 in **Intermediair**, nr. 46.
- Tuckman, J., Lorge, I. (1953). Attitudes toward old people: 249-260 in **The Journal of Social Psychology**, 37.
- Turksma, L. (1982). **Senioren in de samenleving**. Utrecht.
- Valk, L.A. van der (1986). **Van pauperzorg tot bestaanszekerheid**. Dissertatie Rotterdam.
- Van Haaften, A. Korthals, M., Widdershoven, G., Mul, J. de, Snik, G. (1986). **Ontwikkelingsfilosofie**. Muiderberg.
- Vasterling, V. (1990). Recensie van 'Double Trouble: de moraal van het feminisme' van S. Sevenhuijsen en 'The subject of feminism' van R. Braidotti: 344-348 in **Tijdschrift voor Vrouwenstudies**, 43.
- Verdult, S. (1990). 1320 Pagina's jong moe geworden ouderenbeleid: 14-19 in **Tijdschrift voor de sociale sector**, november/december, 12.
- Visser, A. (1987). Boekbespreking van C. Tempelman, 'Welbevinden bij ouderen': 278-280 in **Gezondheid en Samenleving**, 8.
- Vonderen, J. van. (1989). Hoger onderwijs voor 55-plussers: 21-23 in **Intermediair**, nr. 30.
- Waldron, J. (ed.) (1984). **Theories of rights**. Oxford.
- Wallach, J. (1987). Liberals, Communitarians, and the task of political theory: 581-611 in **Political Theory**, 15.
- Walzer, M. (1983). **Spheres of Justice**. New York.
- Walzer, M. (1984). Liberalism and the Art of Separation: 315-331 in **Political Theory**, 12.
- Walzer, M. (1987). **Interpretation and Social Criticism**. Cambridge (Mass.).
- Walzer, M. (1990). The Communitarian critique of liberalism: 6-23 in **Political Theory**, 18.
- Willemsma, G. (1988). **Waarom zou je nog leren?** Tilburg.
- Williams, B. (1985). **Ethics and the Limits of Philosophy**. London.
- Williams, B. (1990). **Auto-da Fé**: 26-37 in Malachowski 1990.

- Williamson, J. (ed.) (1980). **Aging and Society**. New York.
- Wimmers, M., Buijsen, H., Mertens, G. (1987). Welbevinden van ouderen na verhuizing: 36-44 in **Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie**, 42.
- Winters, W. (1988). **'Hooft regeerders van het land'**, Leiden.
- Winters, W. (1990). **Die staatshulp wensen wij....**, 's-Gravenhage.
- Wohlwill, J. (1970). The age variable in psychological research: 49-64 in **Psychological Review**, 77.
- Wood, V., Wylie, M., Sheafor, B. (1969). An Analysis of a Short Self-Report Measure of Life Satisfaction: 465-469 in **Journal of Gerontology**, 24.

Samenvatting

Deze filosofische studie knoopt aan bij actuele kwesties in het ouderenbeleid en in de sociale gerontologie. Daar gaan geluiden op dat ouderen onvoldoende zijn geïntegreerd in onze Nederlandse samenleving en in westerse samenlevingen in het algemeen. Er heersen, zo heet het daar, negatieve stereotiepe opvattingen over de ouderdom. Ouderen worden ten onrechte niet meer tot productief werk in staat geacht. Ouderen participeren onvoldoende in maatschappelijke verbanden als de politiek en het verenigingsleven. Ouderen nemen, kortom, een zwakke maatschappelijke positie in. Uit sociaal-gerontologische hoek valt daarnaast vaak te beluisteren dat deze stand van zaken er ten onrechte toe leidt dat ouderen per definitie als een probleemgroep worden gezien. Volgens deze bronnen moeten ten aanzien van ouderen niet alleen in individuele gevallen problemen worden opgelost, maar moeten ouderen ook structureel betere kansen krijgen om zichzelf te ontplooiën. Deze diagnose mondt doorgaans uit in een roep om emancipatie, integratie en participatie van ouderen in onze samenleving. Hoe men zich dat voorstelt wordt onder andere uiteengezet in verschillende regeringsnota's over het bejaardenbeleid. Kortom, de maatschappelijke positie van ouderen en de waardering voor de ouderdom zijn voorwerp van een politiek en sociaal-ethisch debat (par. 1.1).

Filosofische varianten van dergelijke debatten vinden we in de rechtvaardigheidstheorieën. Deze benadrukken als regel de gelijkwaardigheid van mensen, het respect voor de autonomie van individuen en het belang van gelijke ontplooiingskansen. Daarnaast zijn er theorieën die verder gaan en verdedigen dat een samenleving dient te beschikken over door allen gedeelde inhoudelijke opvattingen over goed en kwaad. Deze opvattingen zouden bovendien verbonden moeten zijn met concrete beelden van de maatschappelijke rol en de identiteit van mensen die aan die normatieve opvattingen voldoen. Deze concrete beelden over rollen en identiteiten zijn mensen tot steun bij de ordening van hun eigen leven en dat van anderen. Kwesties als de maatschappelijke positie van ouderen worden filosofisch dus geconceptualiseerd in termen van rechtvaardigheid en identiteit. De spanning tussen deze twee invalshoeken wordt kort geïllustreerd aan debatten vanuit het feminisme (par. 1.2).

Individuele autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme worden als normatief kader verdedigd door liberalen. Zij menen dat in de publieke sfeer, in het bijzonder door de overheid, gelijke ontplooiingskansen van mensen moeten worden gewaarborgd. Individuen moeten echter over een zo groot mogelijke particuliere speelruimte beschikken om hun leven naar eigen inzicht vorm te geven. Ten aanzien van ouderen impliceert deze liberale benadering dat zij primair als gelijkwaardige burgers behandeld moeten worden. Bovendien wordt benadrukt dat ouderen niet over één kam moeten worden geschoren en dat zij individueel alle ruimte moeten krijgen om op eigen wijze oud te worden. Specifieker wordt door velen verdedigd dat ouderen eigenlijk alleen hun leeftijd gemeen hebben, terwijl leeftijd in het algemeen geen argument mag zijn om mensen afwijkend te behandelen. Voor liberalen is de ouderdom geen constitutieve, maar een contingente eigenschap van ouderen: ouderen zijn individuen van zekere leeftijd. De inzet van dit gedachtengoed wordt geïllustreerd aan de hand van literatuur over oudereneducatie. Voor liberalen is het doel van oudereneducatie dat ouderen kunnen bijblijven in de samenleving, net als anderen (par. 1.3).

Het standpunt dat een samenleving een gedeeld normatief kader moet hebben, dat verbonden is met rollen en identiteiten, wordt verdedigd door communitaristen. Zij stellen dat het normatieve kader van een liberale samenleving te procedureel en individualistisch van aard is. In de publieke sfeer bekommert men zich louter om formele spelregels, terwijl alle substantiële normativiteit naar de particuliere levenssfeer van individuen wordt verwezen. Die individuen moeten vervolgens op eigen kracht het goede ontdekken. Communitaristen benadrukken daarentegen dat individuen hiervoor de steun van gedeelde richtlijnen nodig hebben. Ten aanzien van ouderen sluit deze benadering aan op de klacht dat onze samenleving geen specifieke, maatschappelijk gewaardeerde rollen en status van ouderen kent, geen normatief beeld van een zinvolle ouderdom. De identiteit van ouderen is teveel een privé-zaak. Communitaristen vergelijken onze samenleving in dit verband nogal eens negatief met het verleden en met andere samenlevingen. Wederom wordt deze benadering verder uitgediept aan de hand van literatuur over oudereneducatie. Voor communitaristen is het doel van oudereneducatie dat ouderen steun krijgen bij het beleven van een zinvolle ouderdom (par. 1.4).

Op basis van het voorgaande is de probleemstelling van deze studie de vraag naar de relevantie van het liberale en communitaristische gedachtengoed voor de kwestie van de maatschappelijke positie van ouderen. Ten aanzien van beide stromingen wordt deze

vraagstelling nader gepreciseerd. Onderzocht wordt of het liberalisme ouderen wat betreft identiteit en zingeving meer te bieden heeft dan de verdediging van individuele autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme. Van het communitarisme wordt nagegaan of er praktische aanknopingspunten zijn voor het nagestreefde gedeelde normatieve kader ten aanzien van ouderen en ouderdom (par. 1.5).

In het tweede hoofdstuk wordt de vraag naar de praktische aanknopingspunten voor communitaristische denkbeelden over ouderen en ouderdom behandeld. In eerste aanleg wordt onderzocht of de positie van ouderen in andere, met name pre-moderne culturen ons tot voorbeeld kan dienen. Culturele gerontologen (in ouderdom gespecialiseerde culturele antropologen) hebben vaak betoogd dat ouderen in dergelijke culturen een hogere status genoten en dat zij daar ook belangrijke maatschappelijke functies vervulden. Bij nader inzien blijkt echter dat de definitie van ouderdom zodanig varieert, dat we op moeten passen met vergelijkingen. Doorgaans vervult slechts een deel van de chronologisch ouderen de betreffende gewaardeerde functies. Mijn conclusie is in het algemeen dat de definitie van ouderen en de waardering voor de ouderdom in andere culturen te zeer aan de lokale culturele en sociale orde is gebonden om praktische inspiratie te bieden voor onze samenleving (2.1).

Vervolgens is de positie en status van ouderen in het westerse verleden op aanknopingspunten onderzocht. Bij de Grieken en de Romeinen, in de Middeleeuwen en tot de 19e eeuw, is het overheersende beeld dat ouderen niet opvielen. Ouderen kregen in het algemeen geen bijzondere aandacht of behandeling. In de gevallen dat dit wel zo was, verviel men al snel in twee tegenovergestelde stereotypen, bij de Grieken gesymboliseerd door Nestor en Geras. Enerzijds de bezadigde wijze oudere en anderzijds de oude vrek en kwaadspreker. Er is echter geen aanleiding om te veronderstellen dat deze stereotypen in het dagelijks leven een grote rol speelden. Vanaf de industrialisering en de daarmee gepaard gaande urbanisering en rationalisering van de arbeid, krijgen ouderen geleidelijk wel een eigen maatschappelijke identiteit. Dit is echter de identiteit van uitgestotenen, van mensen die niet meer mee kunnen en in het gunstigste geval goed worden verzorgd (2.2).

Behalve andere culturen doet ook het idee van een zinvolle en geïntegreerde levensloop dienst als communitaristische inspiratiebron. Het gaat dan niet in de eerste plaats om de specifieke rol of identiteit van ouderen zelf, maar om de mate waarin de ouderdom wordt opgevat als een onontbeerlijke schakel in de levensloop als geheel. Hierbij wordt vaak verwezen naar de middeleeuwse gedachte van de *cursus*

aetatis, waarin de verschillende levensfasen van de mens elk een karakteristiek stadium vormen in het parcours van de levensloop. Bij nader inzien blijkt de menselijke levensloop in dit schema haar zin echter te ontleen aan haar inbedding in de ruimere Goddelijke en kosmische orde van onder andere de planeten, de elementen en de seizoenen. Een dergelijke orde in de levensloop, niet humaan maar transcendent, kan ons niet meer ten voorbeeld dienen. Daarnaast wordt de ouderdom in deze traditie primair als een periode van verval gezien (par. 2.3.1).

Ook aan het levensloopperspectief in de hedendaagse ontwikkelingspsychologie wordt wel communitaristische potentie toegeschreven. Daarbij blijkt echter dat gaandeweg het zinvolle en geïntegreerde karakter van het levensloop-concept verminderde. Bij 'klassieke' auteurs als Bühler, Havighurst en Erikson was nog sprake van een normatieve ordening van de verschillende fasen van de levensloop. Na de introductie van het *life event*-concept en de *coping*-benadering in deze traditie is echter steeds minder sprake van levensfasen of zelfs maar van ordening van de levensloop. De levensloop is een geheel van talloze transacties tussen individu en omgeving, waarin het individu steeds optimale aanpassing nastreeft. Het onderscheiden van levensfasen of het toeschrijven van bijzondere kenmerken aan fasen is daarmee een volledig contingente zaak geworden (par. 2.3.2). De conclusie van het tweede hoofdstuk is dat voor specifieke rollen of identiteiten voor ouderen in communitaristische zin tot nu toe weinig aanknopingspunten bestaan. Omdat zin op het door communitaristen beoogde sociale en levensbeschouwelijke niveau niet zomaar uit de lucht kan worden geplukt, is het gebrek aan historische wortels bijzonder ontmoedigend (par. 2.4).

In het derde hoofdstuk is onderzocht in hoeverre liberalen erin zijn geslaagd over de identiteit van ouderen en de zingeving van de ouderdom normatieve ideeën te ontwikkelen. Onderwerp vormen vooral de ontwikkelingen op dit gebied in de sociale gerontologie. Gerontologen hebben doorgaans uitgesproken liberale standpunten naar voren gebracht ten aanzien van ouderen en ook gepoogd deze standpunten verder te verbreiden. Bovendien hebben zij voortdurend geworsteld met de nadere normatieve invulling van dit standpunt. Van meet af aan hebben zij zich verzet tegen negatieve attitudes en stereotypen ten aanzien van ouderen. Als doelwit diende het zogenaamde *deficit-model* van veroudering, dat veroudering als een proces van achteruitgang opvat. In het kader van de bestrijding hiervan zijn decennia lang met dubieuze meetschalen honderden attitude-onderzoeken uitgevoerd. De resultaten van deze onderzoeken werden dikwijls ten onrechte als in-

dicatie voor negatieve attitudes opgevoerd. Uit de antwoordsleutels van de items van meetschalen en uit de interpretatie van de resultaten blijkt dat veel gerontologen ouderen als een heterogene verzameling actieve individuen wensten te zien (par. 3.1).

In onderzoek naar de opkomst van de Amerikaanse gerontologie in de jaren vijftig wordt deze activistische inzet van gerontologen ten behoeven van ouderen bevestigd. Gerontologen functioneerden gedeeltelijk als een soort pressiegroep. Maar pas nadat 'dissidente' gerontologen eind jaren vijftig het idee naar voren brachten dat een zekere mate van *disengagement* ouderen ten goede zou komen, kristalliseerde de 'orthodoxie' onder gerontologen uit tot een expliciete *activiteitstheorie* van veroudering: een goede ouderdom hangt samen met een hoog activiteitsniveau (par. 3.2). Het daaropvolgende debat tussen de *activiteits-theorie* en de *disengagement-theorie* vond plaats in een context waarin sociale gerontologen er nog naar streefden ook normatieve uitspraken te doen over een goede ouderdom. Het thema *successful aging* stond bovenaan de sociaal-gerontologische agenda. Naarmate echter meer empirisch onderzoek werd gedaan naar het (subjectieve) welbevinden van ouderen, verdampte als het ware de normatieve inzet van dit onderzoek in reeksen moeilijk interpreteerbare meetschalen en onderzoeksresultaten (par. 3.3). In het algemeen staan de pogingen om het begrip veroudering normatief en theoretisch meer inhoud te geven in de sociale gerontologie op gespannen voet met de methodologie van het empirisch onderzoek. Veroudering wordt in dit onderzoek steeds meer teruggebracht tot een leeftijdsfactor, die als een neutrale index functioneert om andere ontwikkelingen tegen af te zetten. Daardoor weten we nu van veel variabelen hoe ze in bepaalde omstandigheden correleren met leeftijd. Er is echter, in tegenstelling tot hetgeen gerontologen zelf als doelstelling formuleerden, weinig uitzicht op een beter begrip en betere waardering van zoiets als een verouderingsproces. Nog steeds kan over ouderen in het algemeen niet meer worden gezegd dan dat zij zich door hun leeftijd onderscheiden van jongeren (par. 3.4).

In de jaren tachtig probeerde men in de sociale gerontologie op basis van de *coping*-theorie toch nog een normatief gekleurd verouderingsmodel te ontwikkelen. Veroudering wordt dan gedefinieerd als een veranderingsproces waarin het individu zich steeds aan nieuwe omstandigheden en belastende factoren moet aanpassen. De competentie in het algemeen neemt daarbij niet af, maar er moeten voortdurend nieuwe competenties worden aangeboord en ontwikkeld. In dit *competentie-model* van veroudering wordt het begrip competentie zo ruim gedefinieerd dat ouderen in het algemeen als competente indivi-

duen beschouwd kunnen worden. Het model draagt daardoor niet bij tot een specifiekere normatieve bepaling van de identiteit van ouderen (par. 3.5). Terecht wordt de sociale gerontologie van nu dan ook wel aangeduid als *differentiële gerontologie*: men benadrukt de variabiliteit van verouderingsverschijnselen. De identiteit van ouderen is in dit perspectief die van autonome individuen, die naar eigen inzicht en mogelijkheden hun individuele leven vormgeven en in dat opzicht gelijkwaardig zijn aan anderen en even divers. Deze vorm van liberalisme komt dus niet tegemoet aan de communitaristische roep om een normatief bepaalde specifieke identiteit van ouderen (par. 3.6).

In het vierde hoofdstuk wordt het filosofische debat tussen liberalen en communitaristen geanalyseerd. Opgemerkt wordt dat het liberalisme veelal als zo vanzelfsprekend wordt beschouwd, dat liberale theoretici hun uitgangspunten dikwijls niet systematisch uiteenzetten. Als gangbare liberale ideeën worden onder andere het negatieve vrijheidsbegrip, de scheiding tussen publieke sfeer en privé-sfeer, mensenrechten, egalitarisme en universalisme aangeduid. Vervolgens wordt nader ingegaan op de toonaangevende hedendaagse liberale theorie, de rechtvaardigheidstheorie van Rawls. Deze wil liberale rechtvaardigheidsprincipes funderen op het beginsel van rationele keuze. Hij stelt ook dat het idee van een rechtvaardige samenleving nog geen keuze voor een bepaalde visie op het goede impliceert (par. 4.1). Volgens Sandel, die het communitarisme heeft geprofileerd als anti-liberale stroming, gaat Rawls ten onrechte uit van een situatie waarin individuen proberen zo rationeel en rechtvaardig mogelijk sociale goederen te verdelen. Sandel stelt dat Rawls de constitutieve rol van de gemeenschap voor de individuen en de te verdelen goederen over het hoofd ziet. In het algemeen pleit hij voor een sterke, normatief inhoudsrijke opvatting van 'community'. Sandel maakt echter niet duidelijk hoe die er uit moet zien (par. 4.2).

Het meest uitgesproken communitaristische programma vinden we bij MacIntyre. Deze stelt dat de hedendaagse liberaal-individualistische samenleving a-moreel is: werkelijk besef van moraal is vrijwel verloren gegaan. MacIntyre wil aannemelijk maken dat elke samenleving een sterk overkoepelend normatief kader (*telos*) nodig heeft. In de hedendaagse liberale samenleving, die zo'n *telos* ontbeert, is iedere optie of keuze arbitrair geworden. MacIntyre probeert zelf de contouren van een kader te schetsen in termen van deugden, praktijken en tradities. Het probleem met dit voorstel is dat het geen alternatief voor het liberalisme biedt, omdat het door MacIntyre geschetste kader hechte sociale wortels vooronderstelt. Als die deugden, praktijken en tradities in onze liberale samenleving verloren zijn gegaan, dan

kunnen wij dit gemis ook niet op afzienbare termijn herstellen (par 4.3).

Ook Charles Taylor legt de nadruk op de constitutieve rol van een gedeeld normatief kader. Hij suggereert echter dat juist het liberale individualisme kan worden beschouwd als zo'n constitutief kader en niet als een rationeel arrangement dat de preferenties van individuen optimaliseert. Taylor combineert een communitaristische theorie over de aard van mensen en sociale goederen met een liberale definitie van de inhoud van die goederen. Deze positie wordt in vier stappen ontvouwd. Ten eerste meent Taylor dat mensen, handelingen, theorieën en praktijken geïnterpreteerd dienen te worden in termen van het goed of de goederen die zij vertegenwoordigen. Ten tweede stelt hij vast dat ook onze huidige, schijnbaar atomistische samenleving gemeenschappelijke goederen kent, waaronder autonomie, gelijkwaardigheid en universele welwillendheid. Ten derde concludeert hij dat atomistische en proceduralistische varianten van het liberalisme een verkeerde beschrijving bieden van onze morele, sociale en politieke toestand. Ten vierde meent hij dat onze samenleving expliciet met haar morele kapitaal dient te werken, omdat het anders aan effectiviteit zal inboeten. Met onze goederen is niets mis, als ze maar worden onderhouden. Deze positie wordt omschreven als *gemeenschapsliberalisme* (par. 4.4).

De conclusie wordt getrokken dat de communitaristen er niet in zijn geslaagd aannemelijk te maken dat voor het liberale gedachtengoed een substantieel alternatief bestaat dat hier en nu nastrevenswaardig is. In reactie op de communitaristische kritiek zijn wel veel liberalen, waaronder Rawls, hun ideeën minder gaan verdedigen als universeel geldige rationele principes. Liberalisme wordt nu veel sterker opgevat als het gedeelde goed van een historisch, sociaal en cultureel bepaalde groep mensen (par. 4.5).

In het vijfde hoofdstuk wordt Richard Rorty behandeld, één van de meest prominente filosofen die een liberalisme verdedigt dat is gemodificeerd in de richting van Taylor's gemeenschapsliberalisme. Rorty is pragmatist en meent daarom dat het liberalisme niet moet worden beoordeeld op zijn theoretisch fundament, maar op zijn praktische bruikbaarheid. Liberalisme is volgens hem het ethos van de mensen die aan 'onze' levensvorm deelnemen en die levensvorm heeft naar verhouding ruimschoots haar bruikbaarheid bewezen. Om praktische kwesties te beargumenteren biedt het liberale vocabulaire voldoende mogelijkheden en hoeven we niet op zoek te gaan naar objectieve criteria (par. 5.1). Er zijn volgens Rorty geen absolute of neutrale grondslagen voor (maatschappij-)kritiek. Critici hebben twee opties: hetzij

met behulp van het erkende vocabulaire argumenteren, hetzij een nieuw vocabulaire ontwikkelen. Rorty wordt nogal eens van conservatisme beschuldigd, onder andere omdat hij voor de interactie tussen verschillende sociale praktijken de conversatie-metafoor gebruikt. Hij gebruikt de term conversatie echter juist om aan te duiden dat er geen externe restricties mogen gelden voor het maatschappelijk debat en dat alleen de deelnemers aan dit debat zelf uit mogen maken waar het over gaat. Wel wenst Rorty etnocentristisch te verdedigen dat de relevante conversatie die van 'ons' westerse intellectuelen is. Wie kent een betere? (par. 5.2).

In het politiek relevante werk van Rorty schuilt een zekere spanning tussen individuele autonomie en solidariteit. Enerzijds stelt hij dat het er in de publieke sfeer slechts om gaat optimale mogelijkheden te creëren voor de creativiteit van individuen. Anderzijds benadrukt hij het belang van de *wij-intenties* van de leden van een gemeenschap. Door mij wordt voorgesteld de strenge scheiding die Rorty is gaan maken tussen de publieke sfeer en de particuliere sfeer te relativeren ten gunste van een gemeenschapsliberalisme à la Taylor. Men kan dan uit Rorty afleiden dat een dergelijk liberalisme niet verbonden hoeft te worden met het soort filosofische overwegingen over de aard van de mens dat bij Taylor meespeelt (par. 5.3).

Habermas betoogt dat Rorty te makkelijk de mogelijkheid van rationele kritiek uitsluit. Volgens hem heeft Rorty te weinig oog voor de mogelijkheid en de noodzaak om in het kader van een vocabulaire argumenten aan te dragen, waarvan de geldigheidsaanspraak de context van dit kader te buiten gaat. Rorty hanteert een te simpele dichotomie tussen conversaties binnen of buiten een vocabulaire, praktijk of gemeenschap. Rorty stelt daarop dat hij Habermas' appreciatie van het belang van scherpe argumentatie en kritiek volledig deelt, maar dat dit niet wegneemt dat deze appreciatie een historische verworvenheid is van onze specifieke cultuur (par. 5.4).

Naar aanleiding van deze kritiek dient wel afstand te worden genomen van Rorty's etnocentrisme, maar hoeft niet de rationaliteitsproblematiek te worden heropend. We kunnen ook Herrnstein Smith volgen en Rorty's pragmatisme relativistisch herinterpreteren. Wie met Rorty objectiviteit meta-theoretisch afwijst, hoeft zich niet te committeren aan een bepaalde gemeenschap. Als we uitgaan van de contingentie van elk standpunt impliceert dit dat we alleen van geval tot geval, alnaargelang de situatie, kunnen besluiten welk standpunt op zijn plaats is. In dat geval kan bruikbaarheid pas echt de doorslag geven. Het aldus geconstrueerde *pragmatisch-relativistisch gemeenschapsliberalisme* moet intussen nog bruikbaar blijken. Het heeft be-

hoeft aan een heuristiek om aan te geven waar kansen liggen en waar bedreigingen. Rorty meent dat theorieën een dergelijke diagnostische rol niet kunnen vervullen en niet hoeven te vervullen. Hij verwacht op dit vlak meer van journalisten en romanschrijvers. Dat Rorty theorie reduceert tot een louter utopische exercitie strookt echter niet met zijn meermalen betuigde inhoudelijke overeenstemming met Rawls en Habermas (par. 5.5). Rorty's pragmatistisch meta-standpunt en zijn opvatting van liberalisme als een met historisch gesitueerde praktijken en instituties verbonden ethos worden door mij onderschreven. Zijn etnocentrisme houdt echter een onnodige beperking in van de argumenten en deelnemers die relevant zijn voor het liberale vocabulaire. Praktische bruikbaarheid is het criterium voor de beoordeling van argumentatiestrategieën. De vraag staat nu nog open welke heuristische rol theorieën kunnen spelen voor het liberalisme en wat deze heuristiek ten aanzien van de identiteit en de maatschappelijke positie van ouderen kan opleveren (par. 5.6).

In het zesde hoofdstuk wordt onderzocht in hoeverre het raamwerk van MacIntyre's deugdentheorie als liberale heuristiek kan functioneren en wat deze heuristiek ten aanzien van ouderen oplevert. Dit raamwerk gaat uit van praktijken met interne en externe goederen, die functioneren in het kader van een morele traditie die een *telos* biedt voor een mensenleven en voor de samenleving. Eerst wordt vastgesteld dat de liberale waarden wel degelijk deel uitmaken van een morele traditie met een *telos*. Individuele autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme blijken niet alleen als procedurele spelregels, maar ook als constitutieve waarden te kunnen worden opgevat. Deze waarden vormen een gemeenschappelijk richtinggevend kader voor de deelnemers aan een liberale samenleving. Zij doen precies wat MacIntyre van een *telos* vereist: zij leggen het goede leven inhoudelijk niet vast, maar specificeren in welke richting onze zoektocht dient te verlopen (par. 6.1). Vervolgens blijkt dat de waarden van de liberale traditie als *telos* specifiek ook de functie van bedding voor praktijken kunnen vervullen. In MacIntyre's schets van vele nevengeschikte praktijken, vrije toegang tot praktijken en autonome zelfontplooiing binnen praktijken, zijn de liberale waarden voor een belangrijk deel zelfs al voorondersteld (par. 6.2). Om de voorgestelde heuristiek nader te kunnen profileren wordt eerst besproken tot welke accenten een procedurele verdediging van liberale waarden ten aanzien van ouderen leidt. Uit de casus oudereneducatie blijkt dat het dan vooral gaat om verdelingsvraagstukken, zoals de gelijke toegankelijkheid van bestaande voorzieningen. De liberale theorie en maatschappijkritiek hebben in het algemeen de neiging zich op verdelingsvraagstukken te

concentreren. Mijs inziens zijn bij dit soort maatschappijkritiek inderdaad zinvolle en belangrijke kwesties omtrent de status van mensen, waaronder ouderen, als volwaardig burger in het geding. De inzet is echter doorgaans nogal globaal en defensief en het gaat meestal ook alleen om bepaalde sociale goederen, zoals welvaart, macht en aanzien. Daarnaast zouden analyses met behulp van MacIntyre's heuristiek op het niveau van praktijken moeten kunnen bijdragen tot een kwalitatief rijkere invulling van begrippen als participatie en integratie. We kunnen dan bijvoorbeeld onderzoeken hoe het staat met de toegankelijkheid en de balans van *externe goederen* als welvaart etcetera enerzijds en van de voor een praktijk specifieke *interne goederen* anderzijds (par. 6.3).

Bij oudereneducatie hoeven we als liberalen niet alleen aandacht te hebben voor de subsidiëring, het niveau of de status van het aanbod. Er blijkt sprake van een als gemeenschappelijk goed functionerend ethos van *niet meer hoeven en toch kunnen*. Dit ethos is motiverend en stimuleert de deelnemers, in milde onderlinge wedijver, tot het ontplooiën van kwaliteiten waar anders minder beroep op zou worden gedaan. Het deelnemen aan deze praktijk levert met autonomie en zelfontplooiing verbonden goederen op die men zich niet licht elders zou kunnen verwerven. Daarnaast dienen we bij de evaluatie van deze praktijk ook, maar niet uitsluitend of primair, te letten op externe goederen als status. In het algemeen lijkt het voor het uitdagingsaspect en de daarmee verbonden goederen wel bevorderlijk als speciaal voor ouderen aantrekkelijke praktijken ook toegankelijk zijn voor anderen die aan het gemeenschappelijk goed kunnen bijdragen (par. 6.4). Naast oudereneducatie kunnen we verschillende andere mogelijke praktijken onderscheiden, waarin juist ouderen zich zouden kunnen ontplooiën in het kader van gemeenschappelijke goederen. Te denken valt aan verschillende vormen van vrijwilligerswerk, waaronder bestuurswerk en 'mantelzorg', en het ontwikkelen van een bewuste leefstijl op het gebied van milieu en voeding. Hier liggen mogelijkheden om begrippen als integratie en participatie te situeren tussen de Scylla van de op jong-volwassenen georiënteerde maatschappij en de Charybdis van een in zichzelf gekeerde subcultuur. Ten aanzien van het thema *goede ouderdom*, oftewel de identiteit van ouderen, houdt de heuristiek van MacIntyre in een liberaal kader het volgende in: de aandacht verschuiven van globaal naar lokaal en van percepties naar praktijken en binnen die praktijken letten op creatieve wedijver om gemeenschappelijk gedeelde goederen en op de balans van interne en externe goederen (par. 6.5).

Heeft het voorgaande alleen betrekking op relatief vitale en actieve ouderen? Loopt het liberale ethos van autonomie en zelfontplooiing niet stuk op de hoge ouderdom en de dood? De dubbele vergrijzing maakt juist ook de allerlaatste levensfase actueel. Verschillende auteurs hebben kritisch opgemerkt dat mensen in de moderne westerse samenleving op hun sterfbed op zichzelf worden teruggeworpen. In de laatste decennia is echter gebleken dat in de stervensbegeleiding talrijke ontwikkelingen plaatsvinden met als doel dat ook in de stervensfase liberaal-individualistische waarden als de waardigheid van de persoon, autonomie of zelfs de zelfontplooiing van het individu voorop staan. Sommige van deze ontwikkelingen lijken zelfs aanzetten te bevatten voor een stervenspraktijk in de zin van MacIntyre. Er is geen reden te vooronderstellen dat een liberale samenleving met lege handen staat als het gaat om de identiteit en zingeving van zeer ouden en stervenden (par. 6.6).

De algemene conclusie luidt dat het liberalisme een geschikt normatief kader biedt om kwesties van rechtvaardigheid en identiteit inzake de maatschappelijke positie van ouderen aan de orde te stellen. Het communitarisme biedt geen aanknopingspunten voor een alternatief. Wel is het wenselijk en mogelijk de liberale uitgangspunten niet alleen op te vatten als procedurele regels, maar ook als waarden die constitutief zijn voor de identiteit van individuen en voor de gemeenschappelijke goederen van de praktijken waaraan zij deelnemen. Het liberalisme hoeft niet te worden gefundeerd als een politieke theorie die objectief het meest rationeel is, maar kan worden verdedigd als een historisch, cultureel en sociaal gesitueerd ethos waarvan de geldigheid berust op de praktische bruikbaarheid. Ten aanzien van ouderen houdt dit twee conclusies in:

1. Ouderen dienen te worden beschouwd als autonome individuen en dienen zo veel mogelijk in de gelegenheid te worden gesteld om te participeren in reguliere maatschappelijke praktijken.

2. Voor de ontplooiing van de identiteit van ouderen is het wenselijk dat een aantal van deze praktijken voor hen bij uitstek aantrekkelijk zijn en een uitdaging bieden om de gemeenschappelijke goederen van die praktijken te verwerven.

SUMMARY: IN SEARCH OF A GOOD OLD AGE

In social gerontology it is often stated there that the elderly are insufficiently integrated into Dutch society and into Western societies in general. It is claimed that negative stereotypes of old age abound. Old people do not sufficiently participate in the labour market and in social institutions. Such conditions, according to advocates for the elderly, wrongly suggest that the aged should per se be considered as a problem group. These authors suggest that the aged, when given equal opportunities, will in general be able to take care of themselves. This position results in calls for emancipation, integration and participation of the elderly in our western societies. Such calls can be found in social gerontology and in Dutch governmental documents on old age policy (1.1).

Philosophical variants of such political, ethical and social debates are to be found mainly in theories of justice. As a rule these theories are rooted in ideas such as the equality of men, respect for the autonomy of individuals and the importance of equal opportunities. There are also theories with more encompassing claims: society should be able to provide its citizens with the support of a shared tradition of ideas concerning good and bad and with shared meanings, role-definitions and identities. Concerning the social position of the aged, the main issues are justice and identity. The possible tension between these issues is explored in feminist debates (1.2).

Individual autonomy, equality and pluralism are central in the normative framework of liberalism. It is held that the public sphere must render people, including the elderly, equal opportunities to shape their life in their own way. Specifically it is often argued that the aged merely have their age in common and that old age should not be a reason to be treated differently. To liberals old age is not a constitutive, but a contingent property of the elderly: old people are individuals of a certain age. In education for the elderly, the goal for liberals is to enable old people to keep up with society, just like others (1.3).

Communitarians claim that society cannot do without a strong and shared framework of norms and goods. They think the liberal

framework is too individualistic and procedural. The public sphere is merely concerned with the rules of the game, while individuals should take care of their own good. The general communitarian call for shared meanings corresponds with the idea that our society lacks valuable roles for the aged and a scenario for a good old age. Communitarians claim that, as compared to the past and to non-western societies, the identity of our aged is too much of a private matter. In education for the elderly, the goal for communitarians is to assist old people to experience a meaningful old age (1.4).

The main question posed in this book is what bearing liberalism and communitarianism have on the social position of the aged. A specific inquiry concerns the practical clues which liberalism and communitarianism offer the elderly regarding their identity and the meaning of old age (1.5).

The second chapter deals with the sources of inspiration for a communitarian view on old age. Cultural gerontologists often claim that in pre-modern cultures old people enjoy high status and fulfil important social functions such as priesthood. In my opinion the definition of who is aged and the valuation of old age is too much enmeshed in local culture and social structure to draw practical suggestions from pre-modern cultures. Moreover, it is noted that even there only a fraction of the old fulfil estimable roles (2.1).

The second source of communitarian inspiration is western history. From the Greeks, through the Romans and the Middle Ages and into the 19th century, however, the impression prevails that the aged were hardly noticed as such. In general, old people did not receive specific attention or treatment. When historical sources exceptionally speak about the elderly or old age, they fall back upon the stereotype of the wise old man as symbolized by Nestor the one hand, and that of the malicious, foolish or doting old man as symbolized by Geras on the other. In daily life, however, old age was simply late adulthood. It is only as a result of the processes of industrialization, urbanization and the rationalization of labour that the aged acquired a specific social identity. This, however, implied that old people were regarded as outsiders, has-beens and people that should be taken care of, which image is today considered unjustified (2.2).

Another component of communitarian inspiration is the concept of a meaningful life course, of which old age is an integral part. Reference is often made to the medieval and early-modern tradition of the *cursus aetatis*, where each stage of life has its characteristic portrayal. Here, however, the meaning of man's life course by correspondence derived from the wider divine and cosmic order of the planets, the na-

tural elements and the seasons. Such transcendent order can no longer serve us moderns as an example. Moreover, old age in this tradition was generally seen as a period of decline (2.3.1).

Contemporary developmental psychology has witnessed a resurgence of a somewhat comparable life course perspective. 'Classical' authors such as Bühler, Havighurst and Erikson described a normative order of stages, which might have served communitarian purposes. This order was shattered, however, by the rising popularity of the *life event*-concept and the *coping*-approach. The life course is now commonly regarded as a succession of transactions between individual and environment, in which the individual strives for optimal adaptation to potentially harmful circumstances. Stages of life and their characteristics have thereby become totally contingent (2.3.2). It is concluded that there are hardly any historical and cultural starting points for communitarians to design specific roles and identities for the aged (2.4).

The third chapter deals with the way in which social gerontologists have tried to develop normative ideas of a liberal kind concerning the identity of the aged and the meaning of old age. Since the beginning of social gerontology, negative attitudes and stereotypes have been the object of liberal gerontological critique. A major target was the so called *deficit-model* of aging, which defines aging as a process of decline. Hundreds of questionable surveys subsequently sought to prove the abundance of negative attitudes toward the aged. In general, the questionnaires were unsatisfactory and the results inconclusive. Closer investigation of the items used and of the interpretation of the results, shows that many gerontologists in fact wanted to promote the idea of older people as active though heterogeneous individuals (3.1).

A scrutiny of American gerontology in the fifties confirms the fact that gerontologists functioned as an activist pressure group on behalf of the aged. It was only after the *disengagement-theory* of aging had challenged the reigning 'orthodoxy' that gerontological common sense crystallized into an explicit *activity theory* of aging (3.2). The ensuing debate took place in a context where gerontologists still strived for normative pronouncements on a *good old age*. Extensive empirical research into *successful aging*, however, confounded this normative approach through scores of questionnaires and results that were difficult to interpret (3.3). In general, a normative approach to aging would seem incompatible with the reigning methodology of empirical research. Such research tends to reduce the process of aging to developments correlated with the age variable, the latter serving as a neutral index. Much knowledge has been accumulated about variables corre-

lated with age under specific circumstances. In defeat of the gerontological dedication to normative accounts of successful aging, our present knowledge of older people in summary is that they differ from younger people by their age (3.4).

In the eighties the *coping*-model has been used to develop a normative account of aging. According to that model, competence in coping does not generally decline with aging. The coping competence of the aged should not be measured against that of the young, but against what is required in old age. The resulting image is one of shifting competences, not declining competence. This *competence-model* of aging broadens the concept of competence and permits the aged to be generally regarded as competent individuals. It does not, however, contribute to a more specific normative definition of the identity of the aged (3.5). Today, social gerontology is often rightly referred to as *differential gerontology*. This emphasizes the variability of aging. The identity of the aged is one of autonomous individuals, equal to others in their attempts to shape their lives according to their wants and possibilities. This gerontological form of liberalism does not succeed in answering the communitarian call to support the aged by developing specific notions of the identity of the aged and the meaning of old age (3.6).

The fourth chapter deals with the philosophical debate between liberals and communitarians. In our society, the ideas of philosophical liberalism are often held to be selfevident to the point that they are often no longer specified. Current liberal ideas are, amongst others, the negative concept of liberty, the distinction between public and private sphere, human rights, egalitarianism and universalism. Two points are discussed from John Rawls' theory of justice, the most prominent and ambitious current liberal theory. Both are central to the communitarian critique of liberalism: its foundation upon the principle of rational choice and the claim that the concept of justice does not imply a specific idea of the good (4.1). Michael Sandel, the first of the communitarian critics to be discussed, claims that Rawls is blind to the constitutive role of the community for individuals and for the goods to be distributed. In opposition to Rawls' *unencumbered self*, Sandel calls for a *strong concept of community*, without making clear what such a concept would look like and how it relates to liberal society (4.2).

The most outspoken communitarian philosopher, Alasdair MacIntyre, depicts our present liberal-individualist society as lacking a real notion of morality and the good. Without an overarching normative framework, a *telos*, every option basically becomes arbitrary. MacIntyre tries to draw the contours of such a framework in terms of vir-

tues, practices and traditions. The fundamental problem with MacIntyre's proposal is that it cannot offer an alternative to liberalism: should his diagnosis be right, we would lack exactly those elements that are vital to the reconstruction of a viable moral tradition (4.3). Charles Taylor supports the communitarian idea that society cannot do without a shared normative framework. He suggests, however, that liberal individualism may be viewed as such a framework, rather than a rational arrangement for optimizing individual preferences. Taylor combines a communitarian view of the nature of man and social goods with a liberal definition of the substance of those goods. Firstly, Taylor wants to interpret people, actions, theories and practices in terms of the good that they embody. Secondly, he concludes that in our seemingly atomist society several common goods are available, such as autonomy, equality, universal benevolence and the moral value of ordinary life. Thirdly, he argues that atomism and proceduralism give a wrong picture of our moral, social and political condition. Fourthly, Taylor believes our society should work more explicitly with its moral capital, because otherwise it would lose effectiveness. Taylor's position, which I want to defend, is here labelled *communal liberalism* (4.4).

My conclusion is that communitarians have not been able to sketch an alternative to liberalism of any foreseeable attraction and practicability. A beneficial effect of communitarian criticism has been that most liberal philosophers, including Rawls, have stopped defending liberal ideas as universally valid principles to be chosen by rational individuals. They now define liberalism as the common good and heritage of a specific group of people with a common historical, social and cultural background (4.5).

The fifth chapter deals with Richard Rorty, one of the most prominent contemporary philosophers defending a communal liberalism. According to Rorty's pragmatism, liberalism should be judged by its comparative practical results, rather than by its foundation. To Rorty, liberalism does not represent a specific doctrine at all. Liberalism is a catchword for a whole set of divergent beliefs and institutions that we modern westerners believe to have in common. This liberal vocabulary does not require absolute or neutral foundations (5.1). Rorty opposes the idea of objective knowledge or of an objective critique of society. Critics can either reason with the recognized vocabulary of a certain group or society, or develop their own vocabulary. Rorty is often accused of conservatism. The fact that he uses the metaphor of *conversation* to characterize the interaction between social practices, smells of complacency. But Rorty merely uses the term conversation to indicate that there should be no external restriction to societal debate: only the

participants may decide what the conversation is about. Rorty does claim that 'we' western intellectuals can stick to our liberal conversation: who knows a better one? (5.2).

In the politically relevant work of Rorty, a tension between individual autonomy and solidarity may be discerned. In the public sphere, we should merely strive to make as much room as possible for the self-creation of individuals. On the other hand, Rorty identifies morality with the *we-intentions* of the members of a community. I propose to replace Rorty's sharp split between the public and the private sphere by a Taylorian communal liberalism. One can learn from Rorty to defend such liberalism without drawing upon strong metaphysical or anthropological presuppositions (5.3). One of Rorty's most prominent critics is Habermas, who attacks Rorty's simple dichotomous view of critique as taking place either within or outside a recognized vocabulary. Habermas argues that within a vocabulary we normally use arguments with validity claims that transgress the boundaries of the vocabulary. Rorty says he fully shares Habermas' appreciation of the vital importance of sharp argument and critique, but nevertheless maintains that such appreciation is a specifically western and liberal attainment (5.4).

Habermas' critique leads me to try to avoid Rorty's ethnocentrism without reopening the rationality debate. We can follow Barbara Herrnstein Smith and interpret Rorty's pragmatism from a relativistic point of view. Contra Rorty, meta-theoretically dismissing objectivity does not imply committing oneself to a specific community. Recognizing the contingency of standpoints does imply that we can not decide on their correctness except from case to case and in accordance with the situation. Only thus will practical utility be the final criterium. This *pragmatic-relativistic communal liberalism* still has to prove its usefulness. It needs some heuristic. Rorty rightly recognizes the great diagnostic role of journalists and writers, but he underestimates the need for social theory. His reduction of social theory to utopian exercises does not cover his agreement, stated time and again, with the social thinking of Rawls and Habermas (5.5).

I accept Rorty's pragmatic metatheory and his view of liberalism as being no more or less than the ethos connected to certain traditions, practices and institutions. Still, his ethnocentrism unduly limits the arguments and participants in the liberal conversation. Also, questions remain as to the heuristic potential of social theory in the context of pragmatic liberalism and the application of such heuristics to the case of the identity and social position of the aged (5.6).

In the final chapter, the framework of MacIntyre's theory of the virtues is tested as a liberal heuristics for the good of the aged. The key notion is a practice where participants strive for internal and external goods as part of a moral tradition offering a *telos* for individual life and for society. First it is concluded that liberal values such as individual autonomy, equality and pluralism are part of a moral tradition offering such a *telos*. They form a constitutive framework for the members of a liberal society. They do not spell out the good life, but they do specify which direction our search should take (6.1). Secondly, liberal values are able to function as a *telos* for practices as intended by MacIntyre. They are even presupposed in his sketch of many coordinate practices, with free access to and autonomous selfdevelopment within a practice (6.2).

To compare the proposed heuristics, it is first explored what a procedural defense of liberal values looks like. In the case of education for the elderly, this leads to questions of distribution, such as equal access for young and old to the existing educational system. In general, liberal theory and social criticism are inclined to focus on questions of distributional justice. I recognize that this implies fundamental questions concerning the social and moral status of individuals, including older people, as full-fledged citizens. The effort, however, is often too global and defensive in character. Also, it usually concerns a limited range of goods such as income and wealth, power and social standing. Supplementing such efforts with analyses at the level of practices, utilizing MacIntyre's heuristics, should contribute to a richer and more substantive interpretation of such concepts as participation and integration. We can then not only explore the accessibility, to the elderly for example, of the *external goods* of a practice, e.g. power. We can also explore the accessibility of the *internal goods* specific to a practice, as well as the balance between external and internal goods (6.3).

In the field of education for the elderly, liberals need not limit their concern to financial accessibility and level or status of the provisions supplied. They may also encourage the ethos in which the old are free to choose but are actively enabled to implement their choice. This ethos motivates and stimulates the participants, in mild competition, to explore qualities that would otherwise remain dormant. Participation in this practice offers internal goods related to autonomy and selfdevelopment. Evaluating the practice we should also mind external goods such as social status. In general, practices that are particularly attractive to older people should also be open to others. This renders participation more challenging to the elderly and requires them to stretch their capabilities in order to acquire goods (6.4). Apart

from education, we can discern several other practices where the aged could specifically develop themselves through participation in the common goods of such a practice. We may think of voluntary jobs, including welfare work and the management and administration of voluntary societies. Older people might also be able to set an example of conscious living in areas such as environmental care and good food. If anywhere, here are the opportunities to realize participation and integration, in defiance of both the Scylla of youth-oriented society and the Charybdis of a closed subculture of the aged. Concerning the theme of *a good old age* the heuristics of MacIntyre within a liberal framework implicates a shift of attention from global to local and from perceptions to practices. Within those practices it also provides for creative competition for commonly shared goods and for a balance between external and internal goods (6.5).

Does this proposal merely apply to the relatively vital and active aged? Does the liberal ethos of autonomy and selfdevelopment end where high old age and the prospect of death begin? We have demographic reasons to give specific attention to the very old. Several authors, such as Ariés and Elias, have critically claimed that on their deathbed people in western society are left to themselves. In the last decades, however, a trend has developed to realize liberal individualistic values such as personal dignity and autonomy or even selfdevelopment, right up to the moment of death. Witness the practices and literature dealing with care for the dying and euthanasia. Some of these developments seem to contain the seeds of a practice of dying in the sense of MacIntyre. There is no reason why a liberal society should not be able to face the challenge of the very old and dying (6.6).

My general conclusion is that liberalism offers a suitable normative framework for questions of justice and identity relating to the aged. Communitarianism offers no clues for a viable alternative. It is possible and desirable, however, to consider the liberal values not merely as procedural rules, but also as values constitutive of the identity of individuals and of the common goods of the practices in which they participate. It is not necessary that liberalism be proved the most rational political theory. It can be defended as a historically, culturally and socially situated ethos, which derives its validity from practical utility. Concerning the aged this leads to two conclusions:

- 1 Old people are to be regarded as autonomous individuals and need to be enabled to participate as much as possible in regular social practices.

- 2 For older people to obtain and maintain their identity, it is desirable that a sufficient number of social practices be particularly attractive to them and offer a challenge to acquire the common goods of those practices.

Rob Montepan is geboren op 16 oktober 1937 te Tilburg (Hij) Looft
vanaf 1959 middelbaar onderwijs aan het Lyceum van Tilburg. In
1975 behaalde hij het diploma gymnasium B. Van 1975 tot 1983 was
hij docent bij Wijkbeveiliging aan de Universiteit van Amsterdam. In 1983
studeerde hij af in de Systematische Wetenschappen met een doctoraat
op de titel "Persoonlijke identiteit en levenswijze".
Het onderzoek richtte zich op de problematiek van de identiteit
1986 vertrok naar de vakgroep Geneeskunde en Wetenschappen van
de Rijksuniversiteit Limburg te Maastricht. Tot 1991 was hij aan deze
vakgroep verbonden als Assistent in Opleiding, daarna als universi-
teit docent.

Curriculum Vitae

Rob Houtepen is geboren op 15 oktober 1957 te Tilburg. Hij genoot vanaf 1969 middelbaar onderwijs aan het Pauluslyceum te Tilburg. In 1975 behaalde hij het diploma gymnasium B. Van 1976 tot 1983 studeerde hij Wijsbegeerte aan de Universiteit van Amsterdam. In 1983 studeerde hij af in de Systematische Wijsbegeerte met een doctoraalscriptie 'Persoonlijke identiteit en levensverhaal'.

Het onderzoek resulterend in dit proefschrift is vanaf december 1986 verricht aan de vakgroep Gezondheidsethiek en Wijsbegeerte van de Rijksuniversiteit Limburg te Maastricht. Tot 1991 was hij aan deze vakgroep verbonden als Assistent In Opleiding, daarna als universitair docent.

His personal philosophy is that education offers a moral - normative framework for questions of justice and identity relating to the need to construct a society as a viable alternative. It is possible and desirable for one to construct a moral value, not merely as a cultural rule, but as a value constitutive of the identity of individuals and of the common goods of the practice in which they participate. It is not necessary that there will be good the moral rational practical theory. It can be defined as a rational, culturally and socially mediated value, which defines the entities that practice culture. Concerning the good this leads to two conclusions:

1. Good people are to be regarded as autonomous, to live and lead to be enabled to participate as much as possible in regular social practices.

Dit boek gaat over de vraag welke argumentatiestrategie het meeste perspectief biedt om de participatie, integratie en emancipatie van ouderen in onze samenleving te bepleiten, is dat het liberale perspectief van ouderen als autonome individuen die gelijke rechten en gelijke kansen verdienen, waarbij een rechtvaardige behandeling van ouderen de centrale kwestie vormt? Of is dat de communitaristische roep om een maatschappelijk scenario voor een goede ouderdom, waarin de identiteit van ouderen en de betekenis van de ouderdom centraal staat? Deze vraag wordt enerzijds beantwoord aan de hand van een analyse van het filosofische debat tussen liberalen en communitaristen, waarbij onder anderen John Rawls, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor en Richard Rorty aan de orde komen. Anderzijds wordt onderzocht welke aanknopingspunten voor de genoemde strategieën te vinden zijn in de sociale gerontologie, het ouderenbeleid en het beeld en de positie van ouderen in het verleden en in andere culturen. De auteur concludeert dat het communitarisme geen geschikt alternatief vormt voor het liberalisme, maar kan bijdragen aan een andere opvatting over de aard van het liberalisme. Ten aanzien van ouderen houdt dit in dat we binnen een liberaal kader niet alleen moeten letten op een rechtvaardige verdeling van sociale goederen. We moeten ook onderzoeken hoe deze sociale goederen het best bij zouden kunnen dragen aan een eigen identiteit van ouderen en een eigen betekenis van de ouderdom.

Rob Houtepen is universitair docent aan de vakgroep Gezondheids-ethiek en Wijsbegeerte van de Rijksuniversiteit Limburg. Hij heeft gepubliceerd op het gebied van de ethiek, de vergrijzing en de sociale filosofie.

KOK AGORA, KAMPEN
ISBN 90 391 0572 3

ISBN 90-391-0572-3

9 789039 105726