

4. De democratische mens

Democratie en motivatie

Een zuiver parlementair besluitvormingssysteem is geen democratie. De bevolking kan in zo'n systeem de invoering van een ongewenste wet niet verhinderen. In een authentieke democratie heeft het volk desgewenst altijd het laatste woord.

Toch laten tegenstanders van directe democratie zich door zo'n eenvoudige vaststelling niet altijd overtuigen. Hun verzet tegen de directe democratie is meestal niet enkel rationeel. De weerstand tegen integrale volkssoevereiniteit komt ook uit de buik en wortelt in een fundamenteel wantrouwen tegen de mens. Ook de invoering van het algemeen enkelvoudig stemrecht of tegen het vrouwenstemrecht botsten ooit op zo'n gevoelsmatige weerstand.

Tegenstanders van directe democratie geloven dat mensen zich bij hun stemgedrag in wezen laten leiden door particuliere en egocentrische motieven. Volgens deze visie zullen meerderheden dus minderheden ongenadig verpletteren. Hogere of humane doelstellingen zullen in een directe democratie nooit worden nagestreefd. De representatieve democratie maakt daarentegen mogelijk dat een morele elite de dienst uitmaakt. Die elite wordt dan geacht om wel het algemeen belang te onderkennen en te dienen.

Tegenstanders van de directe democratie hebben dus een welbepaalde kijk op de mens en op de samenleving. Zij zien die samenleving in essentie als een soort jungle, een krabbenmand waarin talloze particuliere belangen elkaar bestrijden. Tegenstanders hanteren dus impliciet een welbepaalde motivatietheorie: de mens wordt volgens hen gemotiveerd door eigenbelang. Zij laten zich niet zomaar overtuigen door de logische argumenten ten voordele van de directe democratie, en zelfs niet door de goed functionerende praktijk in landen waar directe democratie al langer bestaat, omdat zij de doorsnee mensen diep van binnen als moreel kreupele en onbekwame wezens beschouwen.

Wat volgt is – vanwege bovengenoemde redenen – zeer belangrijk om het fenomeen van de menselijke motivatie van dichterbij te bekijken. De haastige lezer kan echter meteen overstappen naar hoofdstuk 5.

Goed en kwaad als politieke grondbegrippen

In de wereld van de materie is het morele nergens te vinden. De wetten van de natuurkunde voorspellen het bestaan van het bewustzijn niet (Searle, 1992; Penrose, 1994). Nergens in de natuurkunde speelt bewustzijn een rol. De natuurkunde beschrijft geen enkel causaal verband waarbij op de factor 'bewustzijn' een beroep wordt gedaan. Men moet veeleer zeggen dat het bewustzijn een voorwaarde is om natuurkundige wetten of verbanden te kunnen beschrijven. Het bewustzijn is niet vervat in de natuurkunde, al is het wel een voorwaarde voor de totstandkoming van natuurkundig inzicht.

Omdat iedere morele keuze bewustzijn vooronderstelt, kan de natuurkunde nooit een fundering bieden voor enig onderscheid tussen 'moreel goed' en 'moreel kwaad'. En politiek is op zijn beurt niet mogelijk zonder voortdurende verwijzing naar goed en kwaad. Politiek gaat over keuzes tussen moge-

lijke maatregelen. Indien niet op een of andere fundamentele manier de ene maatregel 'moreel beter' kan zijn dan de andere, heeft politiek geen zin. Integendeel, we moeten de werkelijkheid van deze morele verschillen juist als uitgangspunt nemen voor onze politieke activiteit. Omdat het morele buiten het bereik valt van de natuurwetenschappen, en toch het uitgangspunt vormt van de politiek, is politiek principieel autonoom ten opzichte van de natuurwetenschappen. Dat is geen onwetenschappelijk of antiwetenschappelijk standpunt. Het is niets anders dan een bevestiging van het feit dat de natuurwetenschappen de menselijke werkelijkheid niet volledig kunnen beschrijven, omdat zij zich beperken tot de materie.

De herkomst van het morele wordt vaak verklaard vanuit het darwinistische selectieproces (de Waal, 1996; Ridley, 1996). Men stelt dan bijvoorbeeld dat volksstammen met een sterker ontwikkeld moreel 'instinct' een grotere interne samenhang vertoonden en daardoor superieur waren ten opzichte van een volksstam met zwak ontwikkeld moreel instinct. Een stam waarvan de leden bij gebrek aan moreel instinct elkaar voortdurend onderling bestrijden, zal verzwakken en het onderspit delven in de strijd met een stam waarvan de leden elkaar onderling helpen en steunen. Darwin zelf heeft de herkomst van de 'morele instincten' van de mens op die manier verklaard. Deze zienswijze is ondertussen wijd verbreid. Maar toch zijn er fundamentele problemen met deze visie. Darwinistische selectie kan het verschijnsel van het bewustzijn niet verklaren. Dat een antilope een leeuw opmerkt en vervolgens wegvlucht, is in de mechanistisch-causale visie (waarop het darwinisme is gebaseerd) volledig verklaarbaar via een reeks zuiver natuurkundige mechanismen. Licht valt op het netvlies van de antilope, een signaal wordt over de gezichts-zenuwen naar de hersenen geleid, waar de prikkel via bepaalde mechanismen wordt omgezet in een motorische reactie enz. Het vluchtgedrag van de antilope, en het selectief voordeel dat hieruit voortvloeit, hangt volledig en uitsluitend af van het stoffelijk organisme van de antilope. De bewustzijnsinhouden van het dier, zijn gevoelens van angst of agressie, spelen geen enkele rol en kunnen dus ook geen selectief voordeel opleveren.

In het geval van de antilope schiet de mechanistisch-causale visie dus op twee niveaus tekort. Ten eerste voorspellen de wetten van de natuurkunde het fenomeen van het bewustzijn helemaal niet. Ten tweede biedt deze visie geen ruimte voor de stelling dat bewustzijn enig selectief voordeel kan opleveren.

Het angstgevoel van de antilope is dus fysisch onverklaarbaar en kan de antilope bovendien geen voordeel opleveren in de strijd om het bestaan.

Wat voor het angstgevoel van de antilope geldt, is mutatis mutandis ook van toepassing op het moreel oordeel van de mens. Dit moreel oordeel is ook een bewustzijnsinhoud, blijft als zodanig fysisch onverklaard, en kan ook geen selectief voordeel meebrengen. Indien de mens „een chemisch proces als een ander“ (de schrijver W.F. Hermans) is, dan komt het selectief voordeel dat uit samenwerking voortspruit tot stand op een wijze die iedere rol voor bewustzijn of moreel oordeel uitsluit. Omdat bewustzijn en moreel oordeel geen rol spelen bij de totstandkoming van het selectief voordeel, kunnen zij ook niet verklaard worden door een darwinistisch selectieproces.

De mechanistische visie op de werkelijkheid levert bovendien een soort logische kortsluiting op. Indien ons denken inhoudelijk volledig bepaald is door fysico-chemische processen in onze hersenen, is ons streven naar waarheid en inzicht noodzakelijkerwijze een illusie. We kunnen dan nooit achterhalen of een inzicht dat ons logisch en correct toeschijnt, ook daadwerkelijk juist is. We kunnen die juistheid niet uitsluiten, maar het zou evengoed kunnen dat die schijn van logische correctheid vals is en ons enkel voorgespiegeld wordt door het verloop van de chemische en fysische processen in onze hersenen. Indien we geloven dat ons denken volledig door zo'n fysico-chemische processen is bepaald, moeten we ook aannemen dat iedere indruk van logische juistheid in werkelijkheid een illusie zou kunnen zijn, die ons wordt voorgetoverd door de stoffelijke processen in onze hersenen. Deze onzekerheid geldt voor al onze opvattingen, met inbegrip van onze overtuiging dat het denken volledig tot fysico-chemische verschijnselen herleidbaar is. Zoals Popper (1982) terecht opmerkt, is deze mechanistische visie op de herkomst van het denken dus zelfvernietigend.

De waarneming leert ons dat het goed functioneren van de hersenen zeker een noodzakelijke voorwaarde is om gedachten en oordelen in het menselijk leven en de menselijke activiteit tot uitdrukking te laten komen. Maar dit betekent niet dat het denken in inhoudelijk opzicht volledig herleidbaar is tot de stoffelijke processen in de hersenen. Opdat ik een radioprogramma zou kunnen beluisteren is het noodzakelijk dat mijn radiotoestel goed functioneert. Maar daaruit volgt niet dat het programma inhoudelijk verklaarbaar is vanuit het functioneren van het radiotoestel.

Integendeel: bij het stapsgewijs volgen van bijvoorbeeld een wiskundige bewijsvoering zijn het alleen inhoudelijke, intrinsiek wiskundige overwegingen die ons ertoe brengen om van de ene stap in de redenering naar de volgende over te gaan. En inhoudelijke overwegingen kunnen als zodanig nooit afgeleid worden uit een puur stoffelijke configuratie. De betekenis van een verkeersbord kan bijvoorbeeld nooit afgeleid worden uit de stoffelijke eigenschappen van dat bord. De betekenis van een op een schoolbord geschreven woord kan nooit worden afgeleid uit de vorm en samenstelling van de krijtlijntjes. Het verkeersbord of de krijtlijntjes kunnen a priori immers met oneindig veel verschillende betekenissen verbonden worden; ze leiden op zichzelf dus niet tot één bepaalde betekenis of gedachte-inhoud. Een Marsbewoner zou uit de fysische en chemische analyse van een verkeersbord (bijvoorbeeld een metalen schijf, witgeverfd met rode rand) nooit de betekenis van het bord kunnen afleiden. Op precies dezelfde manier kan het inhoudelijk aspect van een overweging of gedachte nooit worden afgeleid uit een welbepaalde stoffelijke configuratie in de hersenen. Genoemde Marsbewoner zou uit de fysische en chemische analyse van een stel hersenen ook nooit de gedachte-inhoud kunnen reconstrueren die de eigenaar van de hersenen op dat ogenblik als bewustzijnsinhoud had. Er is op dat punt geen enkel principieel verschil tussen het verkeersbord en de hersenen.

We kunnen dus niet anders dan gedachteninhouden als autonome werkelijkheden beschouwen, die niet tot materiële processen herleidbaar zijn. Wie de juistheid van een wiskundig betoog wil aantonen, moet niet met de microscoop de hersenprocessen onderzoeken van de wiskundige die het betoog geleverd heeft. Hij moet ingaan op de wiskundige argumentatie, met het eigen denkvermogen als waarnemingsorgaan.

Op dezelfde manier moeten we, indien we op een rationele wijze politieke of maatschappelijke activiteit willen ontwikkelen, het onderscheid tussen goed en kwaad als een onherleidbaar basisgegeven beschouwen. Politieke of maatschappelijke vragen zijn in hun kern altijd ethische vragen, en politieke antwoorden zijn altijd ethische antwoorden. Ethiek gaat altijd, hoe men het ook draaien of keren wil, over het onderscheid tussen goed en kwaad. Het begrip van het 'moreel goede' staat altijd in het centrum van de politieke discussie. Omdat morele oordelen, net als bewustzijnsinhouden in het algemeen, niet tot fysico-chemische processen te herleiden zijn, en omdat morele oordelen de kern uitmaken van alle politieke activiteit, is politieke activiteit principieel niet te herleiden tot fysico-chemische processen, en zijn politieke wetenschappen principieel niet te herleiden tot natuurkunde en chemie.

Benjamin Barber (1984) hecht groot belang aan dit onherleidbaar karakter van de politieke wetenschappen en van de politieke activiteit. Politiek is meer dan het pragmatisch zoeken naar de optimale oplossing vanuit een gegeven uitgangssituatie. In politiek zit een scheppend moment, een moment van vrije morele keuze. Wat een goede oplossing is, volgt niet zomaar uit de gegeven situatie. De goede oplossing ontstaat doordat de mensen aan de gegeven situatie iets totaal nieuws toevoegen. Politieke wetenschappen zijn autonoom ten opzichte van de natuurwetenschappen, omdat ze draaien rond het ethisch gegeven (dat in de natuurwetenschappen geen plaats vindt) en omdat een ethische oplossing altijd ook een scheppend element omvat. Politieke activiteit is iets anders dan bijvoorbeeld de activiteit van een ingenieur die een optimale oplossing zoekt voor een technisch probleem. De ingenieur past alleen maar de natuurwetten toe op een gegeven situatie. Wat technisch gezien de beste brug is, volgt ondubbelzinnig uit de materiële gegevens. De politiek actieve mens voegt zijn morele schepping toe aan de uitgangssituatie. Dat is een principieel verschil.

Drie mensvisies, drie visies op democratie

De meest fundamentele vraag, de kernvraag van de politiek, is de vraag naar wat het 'moreel goede' eigenlijk is. En deze vraag leidt naar een buitengewoon interessante paradox.

Het begrip van het 'moreel goede' heeft slechts zin als we aanvaarden dat het goede de individuele willekeur overstijgt. We kunnen niet zomaar willekeurig kiezen wat we goed noemen en wat niet. In het begrip van 'het morele' schuilt een element dat de individuele willekeur overstijgt.

Maar de individuele vrijheid is juist een essentieel aspect van het begrip van het 'moreel goede'. Vrijheid impliceert de mogelijkheid te kiezen. Een daad of keuze kan alleen maar 'moreel goed' zijn in de mate dat die daad uiteindelijk wortelt in de vrije keuze van het individu. Indien de daad in laatste instantie het product is van een externe dwang, hoe subtiel ook, dan zijn de categorieën 'goed' en 'kwaad' niet van toepassing.

Aan het morele zitten dus twee kanten. Het morele overstijgt wezenlijk de individuele willekeur. Dat is het *bovenpersoonlijk* aspect van het morele. En het morele kan enkel voortspuiten uit de vrijheid van het handelend individu, en uit niets anders. Dat is het *individueel* aspect van het morele. Beide aspecten staan in een paradoxale relatie tot elkaar. Hoe kan het morele tegelijk individueel en bovenpersoonlijk zijn?

Op dit punt is het cruciaal om het onderscheid te maken tussen *vrijheid* en *willekeur*. Vrijheid onderscheidt zich van willekeur door *betrokkenheid*.

Wij duiden onze eigen individualiteit aan met het woordje 'ik'. Zonder 'ik' geen morele vrijheid, geen onderscheid tussen goed en kwaad, en dus ook geen politiek. Maar wat is eigenlijk deze individualiteit, die we als 'ik' plegen aan te duiden? Het 'ik' moet zeker onderscheiden worden van zijn 'bezittingen'. Ik heb een lichaam, een geslacht, een moedertaal. Ik heb lust of pijn. Ik heb herinneringen en ambities. Maar het woordje 'ik' drukt juist uit dat ik dit alles niet ben, maar me er als subject tegenover kan plaatsen. In eerste instantie duidt het woordje 'ik' dus een leegte aan. Die leegte is bij alle mensen identiek, zo identiek als twee leegtes maar kunnen zijn. Hier vinden we de objectieve basis voor het principe van gelijkberechtiging, voor de rechtsgelijkheid die tussen alle mensen moet heersen ongeacht de verschillen die ze hebben. *Mensen hebben verschillen, maar mensen zijn gelijk*.

Toch is het 'ik' niet het absolute niets. Het menselijk 'ik' is een verwachtingsvolle, scheppingskrachtige leegte; het is de leegte van de morele wil, voordat die wil een moreel besluit heeft voortgebracht. Wat in die leegte sluimert, is het nog ongedifferentieerd vermogen tot betrokkenheid. Het menselijke 'ik' is niets anders dan de verschijningsvorm van de betrokkenheid in de wereld. En het is precies betrokkenheid die het verschil uitmaakt tussen vrijheid en willekeur.

Zonder betrokkenheid ben ik even vrij als een astronaut die eenzaam en zonder houvast in het luchtledige rond zijn zwaartepunt kantelt. Die astronaut kan wel willekeurige bewegingen uitvoeren, maar de positie van zijn zwaartepunt ten opzichte van andere objecten kan hij niet beïnvloeden omdat hij iedere verbinding met de buitenwereld mist. Indien ik niet betrokken ben bij de ander, zal zelfs de meest verheven daad mij innerlijk niet raken en mij 'onbewogen' achterlaten. Zonder betrokkenheid ben ik niet vrij om te veranderen. Pas door mijn betrokkenheid verander ik zelf door wat ik doe.

De mens is pas vrij als betrokken wezen. Men kan zeggen dat de menselijke betrokkenheid, of de morele warmte die de individuele mens kan ontwikkelen, de wijze is waarop het morele in de wereld verschijnt. Buiten de individueel betrokken mens is het morele nergens in de wereld te vinden. De mens valt in zijn diepste, eigenlijke wezen, samen met deze betrokkenheid. Wij kunnen ons als subject plaatsen niet alleen tegenover de buitenwereld, maar ook tegenover ons lichaam, onze gewoontes, zelfs ons karakter (we kunnen bijvoorbeeld proberen om te vermageren, of om ons karakter te veranderen, of om een opkomende driftbui te onderdrukken). Maar we kunnen ons per definitie niet als subject tegenover onze betrokkenheid (bijvoorbeeld met het leed van de andere) plaatsen. Wanneer we onze betrokkenheid willen objectiveren, nemen we als subject toch onvermijdelijk die betrokkenheid weer mee. We kunnen eigenlijk niet koel neerkijken op onze genegenheid voor iemand. Wanneer we dat toch proberen te doen, moeten we een schijnbeeld van die genegenheid scheppen, door een abstractie te maken van het essentieel gegeven dat het onze genegenheid is. Wanneer we een reëel beeld van die genegenheid of betrokkenheid voor ogen willen krijgen, inclusief het feit dat het onze genegenheid is, worden we er per definitie mee vervuld. We zijn dan onze genegenheid. Hetzelfde gebeurt niet wanneer wij bijvoorbeeld een van onze gewoontes onder ogen nemen (met inbegrip van het feit, dat het onze gewoonte is). Onze betrokkenheid is datgene waarvan we geen afstand kunnen

nemen, maar waarmee we in ons diepste wezen samenvalen. We *hebben* een lichaam, gewoontes, een karakter; we *zijn* onze betrokkenheid.

We kunnen dit nog scherper inzien wanneer we de meest elementaire verschijningsvorm van betrokkenheid beschouwen, namelijk de *aandacht*. De aandacht is het vermogen van de menselijke geest, om de andere of het andere ruimte te bieden voor verschijning in de eigen geest. De aandacht is door zijn aard zelf gericht op de waarheid. De aandacht vormt de preambule van het denken. Hij biedt zowel ruimte voor zintuiglijke indrukken als voor gedachten en gedachtengangen. Wij betrekken ons op de ander of op het andere door, eerst en vooral, onze aandacht erop te richten. Welnu, wij kunnen onze aandacht door zijn natuur zelf niet van ons losmaken. Weliswaar kunnen wij onze aandacht richten op alle mogelijke objecten, met inbegrip van de eigenschappen of het wezen van onze aandacht zelf, maar juist door die activiteit zijn we tegelijk toch niet gescheiden van de aandacht. Onze aandacht heeft wel het vermogen tot reflexiviteit (hij kan op zichzelf worden betrokken) maar wij kunnen onze aandacht niet objectiveren op dezelfde wijze waarop wij dit doen met onze eigenschappen. Wij kunnen bijvoorbeeld wel onze aandacht richten op onze luiheid, zonder op dat moment lui te zijn. Maar wij kunnen niet onze aandacht richten op onze aandacht, zonder tegelijk ook aandachtig te zijn. Onze luiheid is iets wat we *hebben*; in een diepe en fundamentele zin is de aandacht een verschijningsvorm van ons wezen zelf. Wanneer we aandachtig zijn, dan *zijn* we effectief deze aandacht. En aandacht is betrokkenheid.

In de betrokkenheid wordt het paradoxale karakter van het morele opgelost. Enerzijds ben ik mijn betrokkenheid. Betrokkenheid is hyperindividueel en kan alleen maar van een individu uitgaan. Maar anderzijds is mijn betrokkenheid altijd betrokkenheid op de ander. Zonder de ander kan mijn betrokkenheid niet bestaan. In die zin dank ik mijn bestaan aan de ander, ieder ogenblik opnieuw. Betrokkenheid of morele warmte kan alleen bestaan tussen mensen. De echte samenleving is niet de staat of het geheel van maatschappelijke structuren en organisaties. De echte samenleving is het weefsel van betrokkenheid en onverschilligheid, van morele warmte en koude tussen de mensen. Het is niet eenvoudig omtrent betrokkenheid een scherp begrip te ontwikkelen, omdat in de stoffelijke wereld (waaraan we de meeste begrippen ontleen) geen werkelijkheden te vinden zijn die tegelijk objectkarakter en relatiekarakter hebben.

Uit deze beschouwing omtrent het dubbel karakter van het morele en van de betrokkenheid volgen drie visies op democratie:

- Wie vooral oog heeft voor het bovenpersoonlijk aspect van het morele, en het individueel aspect verwaarloost, zal neigen tot een beperkte vorm van democratie waarin de bijdrage van ieder individu wordt geminimaliseerd. Benjamin Barber (1997) schetst deze 'communitaristen' als volgt: „Omdat zij ervan uitgaan dat mensen verankerd zijn in een netwerk van gemeenschappen en banden met elkaar hebben die aan hun individualiteit voorafgaan en deze conditioneren, zien communitaristen de 'civil society' niet als een speelruimte voor individuen en hun vrijwillige verbanden en contractuele organisaties, maar als een complexe mengeling van onontkoombare sociale relaties die mensen samenbinden tot families, clans, buurten, gemeenschappen en hiërarchieën.“ Het morele wordt in dit communitaristische perspectief gezien als iets wat van bovenaf wordt gedecreteerd. Men verkiest een subsidiaire staatsvorm, met hoogstens representatieve vormen van democratie en met

maximale speelruimte voor de besturende elite. Deze elite moet dan het volk 'opvoeden'. 'Middenveldorganisaties' worden vooral gezien als instrumenten waarmee de elite op een zachte manier de bevolking kan controleren, sturen en 'opvoeden'.

- Wie slechts oog heeft voor de individuele pool van het morele, zal de wisselwerking tussen de mensen als niet of weinig relevant ervaren. Barber (1997) karakteriseert het 'liberataire' model als volgt: „... de sociale relaties, zowel binnen de privé-sector als tussen de privé- en overheidssector, (zijn) contractrelaties die zijn aangegaan door vrije individuen, omwille van hun belangen en goederen en ter verdediging van hun vrijheden. (...) Door zich te concentreren op de autonome, solitaire, egoïstische consument, die zich heeft ingegraven in een fort van rechten en zich daar alleen buiten waagt om iets gedaan te krijgen van een staat die iets weg heeft van een servicestation (...) kan het liberale 'civil society'-model zich slechts een rudimentaire vorm van sociale relaties voorstellen, die oppervlakkig instrumenteel blijft. De vrijheidsopvatting in dit model is dan ook hyper-individualistisch: negatief en oppositioneel. Het kan niet inspelen op het verlangen naar gemeenschapsvorming en solidariteit dat moderne volken in mobiele, postindustriële maatschappijen overvalt.“ Vanuit dit zogenaamd 'liberataire' standpunt komt men gemakkelijk tot een beeld van 'push button'-directe democratie, televoting enz. De individuele opinie van de geatomiseerde individuen stroomt dan direct in de besluitvorming, zonder gemeenschappelijke beeldvorming.
- Barber (1997) pleit voor 'sterke democratie': „In het sterk-democratische perspectief worden burgers als leden van een 'civil society' gezien omdat ze actieve, verantwoordelijke, betrokken leden van groepen en gemeenschappen zijn. (...) Burgers (...) begrijpen dat democratie juist die staatsvorm is waarin niet politici en bureaucraten, maar een met macht bekleed volk zijn wettige bevoegdheden gebruikt om de boten van hun vrijheden van vlees te voorzien; waarin vrijheid zowel de verplichting van maatschappelijke verantwoordelijkheid en burgerschap meebrengt, als de rechten van rechtspersonen. In deze staatsvorm zijn rechten en verantwoordelijkheden twee kanten van één burgeridentiteit, die noch aan de overheidsbureaucraten noch aan de privé-consumenten toebehoort, maar uitsluitend aan de burgers.“

Wie op een evenwichtige manier beide polen (het individuele en het boven-individuele) van het morele in het oog vat, komt uit op een democratisch proces van collectieve beeldvorming, gevolgd door individuele beslissing. We zien hier opnieuw hoe radicale en directe democratie én radicaal federalisme elkaar organisch aanvullen. Het bovenpersoonlijk aspect van het morele leeft zich van nature uit *tussen* de mensen. Het kan in een democratische samenleving niet van bovenaf worden aangedragen, door een koning, een president of een clubje partijleiders. Het verschijnt in de discussie en de omgang tussen de mensen die niet als geatomiseerde individuen tegenover elkaar staan, doch zich in een maatschappelijk weefsel hebben verbonden, gefedereerd. In een sterke democratie luisteren mensen naar elkaar, vinden maatschappelijke discussies plaats, corrigeren de mensen elkaar. Maar de uiteindelijke beslissing, het moment van de stemming, is een individuele aangelegenheid. Want uiteindelijk moet er gestemd worden naar best inzicht en geweten, en alleen individuen hebben een verstand en een geweten. Hier ligt de individuele pool van het morele en van de betrokkenheid. Directe democratie maakt die individuele uitspraak mogelijk. De voorafgaande beeldvorming in een federatieve samenleving maakt mogelijk dat die individuele uitspraak de beperkingen en eenzijdigheden van het geïsoleerde individu overstijgt.

Maslow: een fenomenologische motivatietheorie

We moeten nog nagaan of de mens inderdaad, in de loop van het democratisch besluitvormingsproces, oog zal hebben voor het gemeenschappelijk belang. Welke motieven drijven de mens bij zijn handelingen, inbegrepen bij zijn politieke besluitvorming? Om ons hierover een beeld te vormen doen we een beroep op de invloedrijke motivatietheorie van Abraham Maslow (Maslow, 1943a).

Volgens Maslow treffen we bij de mens een hiërarchie van noden of behoeften aan. Zolang een meer primaire nood niet bevredigd is, blijft deze laatste de motivatie bepalen en komen verdere noden als motief weinig of niet aan bod. Maslow onderscheidt twee soorten noden: de basisnoden, die van buitenaf worden bevredigd, en de noden tot zelfverwerkelijking ('metanoden'), die door innerlijke activiteit worden bevredigd. Daarbij komen de basisnoden eerst aan bod. Enkel wanneer zij in grote lijnen zijn bevredigd, zal de nood tot zelfverwerkelijking de hoofdmotivator worden.

Maslow maakt onderscheid tussen de volgende basisbehoeften:

De fysiologische behoefte

De nood aan voedsel, lucht enz. „Bij een mens die gevaarlijk hongerig is, wekt alleen voedsel belangstelling. Hij droomt van voedsel, herinnert zich voedsel, denkt aan voedsel, windt zich op over voedsel; hij ziet en wil alleen maar voedsel.“ (Maslow 1943a, p.374) Zolang aan deze behoeften niet tegemoet is gekomen, blijven zij de menselijke motivatie beheersen, maar wanneer zij bevredigd zijn, duiken weer andere behoeften op: „Wat gebeurt met de verlangens van een mens wanneer hij brood genoeg heeft en zijn buikje chronisch is gevuld? Dadelijk zullen andere ('hogere') noden opduiken en die nieuwe noden zullen nu, in plaats van de fysiologische honger, het organisme gaan beheersen. En wanneer op hun beurt die nieuwe noden zijn bevredigd, zullen opnieuw (nog 'hogere') noden opduiken. Dat is wat we bedoelen met onze stelling dat de menselijke noden zijn georganiseerd in een hiërarchie met voorrangsvolgorde.“ (Maslow, 1943a, p. 375)

De behoefte aan veiligheid

De fysiologische behoeften hebben betrekking op de onmiddellijke noden. Wie kreunt van honger en dorst, maakt zich geen zorgen over de toekomst. Hij wil nu eten en drinken. Maar wanneer deze directe nood aan voedsel is bevredigd, zal de zorg voor de toekomstige voorrading opduiken. Er ontstaat een behoefte aan verzekerde voedselvoorziening, aan een permanent dak boven het hoofd, aan bescherming tegen koude, tegen gevaren. We willen blijven leven en daartoe hebben we veiligheid en zekerheid nodig. De fysiologische behoeften zijn nog gebonden aan de directe situatie; de behoefte aan veiligheid heeft betrekking op heel onze verdere toekomst. De behoefte aan veiligheid omvat een behoefte aan regelmaat en ritme, en aan de afwezigheid van onvoorziene bedreigingen. Volgens Maslow (1943a) hebben vooral kinderen een sterke behoefte aan een ritmisch verlopend levenspatroon, waarin ze zich veilig en geborgen kunnen voelen.

De behoefte aan affectiviteit

„Wanneer de fysiologische behoeften en de behoefte aan zekerheid zijn bevredigd, duikt een volgend complex van noden op, namelijk de behoefte aan gezelligheid, affectie en verbou-

denheid, (...). De persoon zal nu scherp de eventuele afwezigheid aanvoelen van vrienden, van een geliefde, van vrouw of kinderen. Hij zal in het algemeen hongeren naar affectieve relaties; hij zal zijn plaats willen innemen in een groep, en daar met kracht naar streven.“ (Maslow, 1943a, p. 381). Een belangrijk punt is volgens Maslow dat het hier gaat zowel om het ontvangen als om het geven van genegenheid. Op het vlak van het onmiddellijke bewustzijn, waar zich onze gevoelswereld situeert, speelt de beleving van onverschilligheid dezelfde rol als honger op het fysiologisch-lichamelijke vlak. Te noteren valt dat Maslow seksuele behoeften als niet-elementair beschouwt: fysiologische en affectieve noden kunnen hier in verschillende verhoudingen als drijfveer fungeren.

De behoefte aan inbedding en waardering

Deze behoefte sluit natuurlijk zeer nauw aan bij de vorige, maar onderscheidt zich door het verlangen naar continuïteit. De mens heeft nood aan een maaltijd, maar ook aan de zekerheid van voedselvoorziening (behoefte aan veiligheid). Zo ook heeft de mens nood aan directe affectieve contacten (behoefte aan affectiviteit) en ook aan een maatschappelijke inbedding die hem verzekert dat hij ook in de toekomst in verbondenheid met anderen zal kunnen leven.

De behoefte om te weten en te begrijpen

Maslow stelt dat „... het verlangen om te weten en te begrijpen (...) evengoed een behoefte van de persoonlijkheid is als de reeds besproken ‘basisnoden’.“ (Maslow, 1943a, p. 385) Vaak ziet men dat het streven naar bevrediging van deze behoefte wordt voortgezet ondanks grote kosten en risico's. Maar Maslow blijft onduidelijk over de precieze plaats die deze behoefte inneemt ten opzichte van de andere behoeften. Vaak laat hij de behoefte om te weten en te begrijpen weg wanneer hij de hiërarchie van de behoeften opsomt. In zijn artikel van 1943 bespreekt hij de behoefte aan kennis en begrip uitvoerig en hij onderstreept dat het om een basisbehoefte gaat. Hij blijft echter onzeker over de plaats die deze behoefte inneemt in de hiërarchie der noden. Volgens ons is de ‘behoefte om te begrijpen’ logischerwijs op te vatten als een vijfde basisbehoefte. De behoefte om te weten en te begrijpen zal pas met volle kracht opduiken wanneer de behoeften aan affectie en maatschappelijke inbedding minstens ten dele zijn bevredigd. Iedere kennis zal als hol en irrelevant beleefd worden indien zij niet wordt verworven tegen de achtergrond van een menswaardig affectief leven. Maar de behoefte om te weten en te begrijpen moet toch nog opgevat worden als een basisnood, in de zin dat de mens zich voor de bevrediging van deze nood op de buitenwereld moet richten (terwijl de behoefte aan zelfactualisatie door innerlijke productiviteit wordt bevredigd – zie verder). Men kan ook stellen dat er een zekere mate van weten en begrijpen moet verworven zijn vooraleer zelfverwerkelijking kan optreden: in die zin komt de behoefte aan weten en begrijpen hiërarchisch zeker vóór de behoefte tot zelfverwerkelijking.

De metabehoeft: behoefte aan zelfverwerkelijking

Een centrale stelling bij Maslow luidt: *ieder talent is ook een behoefte, en wel een behoefte aan verwerkelijking van dat talent.* De zich normaal ontwikkelende mens blijft niet steken bij de laatste basisnoden, zoals de nood aan inbedding en kennisverwerving. Wanneer deze behoeften voldoende zijn bevredigd, duikt onmiddellijk een nieuwe behoefte op: de wens

om de eigen aanleg en de eigen talenten te valoriseren. Deze nieuwe behoefte verschilt fundamenteel van de vijf vorige, in de zin dat ze niet van buitenaf kan bevredigd worden, doch slechts door eigen, innerlijk initiatief. Daarom spreekt Maslow hier van een metabehoeft.

De scheidingslijn tussen deze metabehoeft en de basisbehoeften, die moeten bevredigd worden door elementen uit de buitenwereld, valt samen met de scheidingslijn tussen intrinsieke en externe motivatie [zie kader 3-1 en 3-2]. Op het ogenblik dat de metabehoeft tot hoofdmotief wordt, manifesteert de mens zich ten volle als betrokken wezen. De verhouding tot de buitenwereld vertoont een ‘omstulping’. Zolang de basisnoden als motivator optreden, is de buitenwereld een middel om een eigen behoefte te bevredigen. Wanneer de meta-nood tot hoofdmotief wordt, wordt men zelf een middel om aan de behoeften van de buitenwereld tegemoet te komen. Terwijl de basisnoden ontstaan uit datgene wat het ‘ik’ heeft (lichamelijkheid, gevoelens), ontstaan de metanoden uit de betrokkenheid die zich in het ‘ik’ manifesteert.

De behoefte aan zelfverwerkelijking moet dus niet in de hedonistische zin worden opgevat. Het gaat niet om een behoefte aan egotripperij, maar om een behoefte aan zin, die enkel kan gevonden worden in de dienst aan de andere. De metabehoeft is een behoefte aan zingeving. De vraag of het bestaan zin heeft, kan op puur verstandelijk niveau geen positief of negatief antwoord krijgen. Zingeving ontstaat in existentiële dienst aan de andere, waarbij die dienst als een hoogst persoonlijke schepping wordt ervaren. Een politicus, een kunstenaar, een timmerman of een cassière die gedreven wordt door de behoefte aan zelfverwerkelijking zal in de kern van zijn gedrevenheid steeds dit concept van dienst aan de ander terugvinden. Die gedrevenheid tot de dienst maakt deel uit van het wezen van de mens, en in de mate dat deze gedrevenheid tot daden voert, schept de mens de zin van zijn bestaan.

Gratificatie

Bij de mens die zich gezond en evenwichtig heeft kunnen ontwikkelen, is ten opzichte van de basisbehoeften gratificatie opgetreden. „Dit betekent dat een mens bij wie de basisnoden gelenigd zijn niet langer behoefte heeft aan bevestiging, veiligheid, affectie enz. (...) Wanneer we geïnteresseerd zijn in wat ons daadwerkelijk motiveert, en niet in wat ons gemotiveerd heeft, of zou kunnen gemotiveerd hebben, dan kan een gelenigde nood niet als motivator gelden. Praktisch gezien houdt zo'n bevredigde nood op met bestaan; ze is verzwonden. Dit punt moet benadrukt worden, omdat het in iedere motivatietheorie die ik ken over het hoofd wordt gezien of wordt tegengesproken. De volledig gezonde, normale, gelukkige mens heeft geen nood aan seks of voedsel of veiligheid, affectie, prestige of zelfwaardering, behalve op losse ogenblikken die snel voorbijgaan. (...) Een gezonde mens wordt, als ik me zo mag uitdrukken, primair gemotiveerd door de behoefte om zijn capaciteiten en mogelijkheden zo verregaand mogelijk te verwerkelijken. Indien een mens in de actieve, chronische zin andere behoeften heeft, dan is hij simpelweg ongezond.“ (Maslow, 1943a, p. 393-394)

Gratificatie van een basisbehoefte moet dus onderscheiden worden van ingaan op een occasioneel opduikende behoefte. Iedere mens zal bijvoorbeeld dagelijks eten, maar voor zover de voedselbevoorrading geen probleem is, zal honger geen finaal motief vormen. In een situatie waar de voedsel- en drankbehoefte als vanzelfsprekend bevredigd zijn, geldt dat

de basisbehoefte aan eten en drinken is *gegratificeerd*. De behoefte treedt dan niet op als motivator, ook al moet ze af en toe worden bevredigd. Men kan ook zeggen dat de basisnoden enkel nog als afgeleide motivaties een rol spelen. Er zal natuurlijk wel nog naar veiligheid of kennisverwerving worden gestreefd, maar dit gebeurt in wezen tegen de achtergrond van of in verband met de diepere en als meer wezenlijk ervaren nood tot verwerkelijking van zichzelf als betrokken wezen.

Volgens Maslow treedt voor een aantal noden gratificatie op in de eerste levensjaren. Maslow was onder de indruk van het feit dat bepaalde mensen als volwassene hoofdzakelijk gemotiveerd leken door het streven naar zelfverwerkelijking, ook als dit gepaard ging met ernstige tekorten op het vlak van de basisbehoeften. Dit leek een uitzondering te vormen op de hiërarchische volgorde waarin de behoeften als motivator optreden: „De belangrijkste uitzondering is misschien diegene waarbij idealen, hoge sociale normen of waarden en dergelijke op het spel staan. Mensen geleid door zo'n waarden kunnen martelaren worden; ze zullen soms alles opgeven omwille van een ideaal of een waarde. Mensen waarvan de basisbehoeften doorheen hun leven, met name in hun vroegere levensjaren, bevredigd werden, lijken een bijzonder vermogen te kunnen ontwikkelen om huidige en toekomstige basisontberingen te doorstaan, eenvoudig omdat ze een sterke en gezonde karakterstructuur hebben ontwikkeld ten gevolge van die bevrediging. Zij zijn 'sterke' mensen die gemakkelijk meningsverschillen en oppositie kunnen verdragen, die tegen de stroom van de publieke opinie kunnen inzwemmen en die de waarheid kunnen blijven verdedigen ondanks zware persoonlijke consequenties. Juist diegenen die hebben kunnen beminnen, en bemind werden, die diepe vriendschappen hebben gekoesterd, kunnen het beste haat, verwerping en vervolging weerstaan. (...) Het lijkt waarschijnlijk dat de belangrijkste gratificaties in de eerste twee levensjaren optreden. Mensen die zekerheid en sterkte hebben kunnen opdoen in de eerste levensjaren, vertonen de tendens om later ook zekerheid en sterkte tegenover bedreigingen aan de dag te leggen.“ (Maslow, 1943a, p. 388)

Bij de zelfverwerkeliende mens treedt dus een soort omkering van de Maslow-piramide op: wat zich als laatste manifesteert in de reeks behoeften en motivaties, wordt nu primair. Wat eerst de top van de piramide is, wordt de nieuwe basis. Ook in dit opzicht treedt dus een 'omstulping' op bij de overgang van basisnoden naar metanoden (zie 4-1).

Een belangrijk element in de motivatietheorie van Maslow is de vaststelling dat de basisnoden wel degelijk kunnen gegratificeerd worden. Deze noden zijn niet onuitputtelijk. Consequent doorgedacht betekent dit dat over de basisnoden in negatieve zin moet worden gedacht. Het gaat in wezen om het wegnemen van tekorten en irritaties, niet om de vervulling van de onbeperkte verlangens van de homo economicus. Wanneer deze tekorten zijn weggenomen, treedt de omstulping op en worden de metanoden de eigenlijke drijfveer van het handelen.

Het autoritaire karakter volgens Maslow

Volgens Maslow is de kern van de autoritaire persoonlijkheid te vinden in een welbepaald mens- en wereldbeeld: „... zoals vele psychologisch onzekere personen leeft de autoritaire persoon in een kosmos die hij zich voorstelt als een soort jungle waarin de mensen elkaar per definitie bevechten, zodat de hele wereld een gevaarlijke, bedreigende of minstens uitdagende

plaats is. In dit wereldbeeld zijn de mensen primair zelfzuchtig of slecht of dom. De analogie kan doorgetrokken worden: ook deze jungle is bevolkt met dieren die ofwel eten ofwel gegeten worden, die ofwel gevreesd ofwel misprezen worden. Veiligheid hangt af van kracht, en kracht bestaat voornamelijk uit het vermogen om te domineren. Indien men niet sterk genoeg is, blijft het alternatief van een sterke beschermer. Als die beschermer voldoende machtig en betrouwbaar is, dan is ook een soort vrede voor het individu mogelijk. (...) Zodra men dit wereldbeeld accepteert, wordt alles wat de autoritaire persoonlijkheid doet logisch en begrijpelijk. (...) Als de wereld voor het individu echt een soort jungle is, en als mensen zich tegenover hem inderdaad gedragen als wilde dieren, zijn de vermoedens, vijandigheden en angsten van de autoritaire persoon volledig terecht. Enkel en alleen als de wereld geen jungle is en mensen niet grenzeloos wreed, egoïstisch en egoïstisch zijn, kan men zeggen dat de autoritaire persoonlijkheid ongelijk heeft.“ (Maslow, 1943b, 1973, p. 141) Maslow stelt echter dat slechts weinig mensen (met name uitgesproken psychopaten) overeenkomen met het mensbeeld dat door de autoritaire persoonlijkheid wordt gehanteerd.

Maslow karakteriseert het verschil tussen de 'autoritaire persoonlijkheid' en de 'democratische persoonlijkheid' onder meer als volgt:

- De autoritaire persoonlijkheid vertoont een voorkeur voor hiërarchie. „Mensen worden gerangschikt langs een verticale schaal, op een ladder. Zij worden onderverdeeld in twee groepen: zij die hoger dan en zij die lager dan het subject op de ladder staan. De democratische persoon daarentegen neigt ertoe om de mensen niet als beter of slechter, maar als verschillend te zien. Hij is bereid om meer ruimte te bieden voor hun aparte smaken en doeleinden en voor persoonlijke autonomie (zolang daardoor niemand anders wordt geschaad). Verder heeft de democratische persoon eerder sympathie dan antipathie voor de mensen; hij neemt aan dat zij, wanneer ze de kans krijgen, eerder goede dan kwaadaardige individuen zullen blijken.“ (Maslow 1943b, 1973, p.142)
- De autoritaire persoonlijkheid vertoont de tendens om 'meerderwaardigheid' en 'minderwaardigheid' te veralgemenen. De sterkere wordt beschouwd als superieur op alle domeinen. In zijn meest karikaturale vorm vinden we dit terug in de personencultus rond dictators van het type Mao of Kim il Sung. Zo'n figuren groeien in de propaganda gaandeweg uit tot bekwame leiders en tot superieure schrijvers, kunstenaars, wetenschappers en sportlui. Zo'n personencultus speelt in op de neiging tot veralgemening die bij autoritair aangelegde personen aanwezig is. Het democratisch ingestelde individu vertoont deze neiging tot veralgemening niet, maar ziet superioriteit of inferioriteit op specifieke, functionele domeinen, en in relatie tot het vermogen om taken efficiënt op te nemen.
- De autoritaire persoonlijkheid vertoont sterke machtshonger (macht is essentieel om te overleven in een jungle). De democratische persoonlijkheid zoekt eerder sterkte dan macht.
- De autoritaire persoonlijkheid vertoont een sterke tendens om anderen te zien als „... werktuigen, middelen voor zijn doel, pionnen, te exploiteren objecten.“ (Maslow, 1943b, 1973, p.145) Hier vinden we nog een andere reden waarom een autoritaire persoon meestal tegen directe democratie zal gekant zijn.

Een belangrijk element, dat Maslow ook vermeldt, is de tendens van autoritaire personen om zienswijzen die haaks op zijn junglefilosofie staan, in autoritaire zin te herinterpreteren. Maslow geeft als voorbeeld „... het christelijk ideaal dat werd gecorrumpeerd en geperverteerd tot zijn tegendeel,

door diverse kerken en georganiseerde groepen.“ (Maslow 1943b, 1973, p.147)

Innerlijke motivatie en democratische ingesteldheid

Maslow maakte ook een studie van wat hij ‘zelfrealiserende mensen’ noemde. Het zijn mensen waarvan het dagelijkse handelen en het levensgevoel niet gedomineerd worden door onbevredigd gebleven basisnoden. Zelfrealiserende persoonlijkheden handelen vanuit innerlijke, zeer sterk gepersonaliseerde drijfveren: „Net zoals een boom zonlicht, water en voedingsstoffen nodig heeft, zo hebben de meeste mensen behoefte aan liefde, veiligheid, en dergelijke; noden die enkel van buitenaf kunnen bevredigd worden. Maar wanneer deze noden voldoende bevredigd zijn en de innerlijke tekorten van buitenaf zijn aangevuld, begint pas het échte probleem van de individuele menselijke ontwikkeling, namelijk de zelfverwerkelijking.“ (Maslow 1950,1973 , p.188)

Een van de meest opvallende kenmerken die Maslow bij dit type mensen onderscheidt, is hun ‘democratische karakterstructuur’: „Al mijn subjecten kunnen in de diepste mogelijke zin democratische mensen worden genoemd. (...) Deze mensen vertonen alle vanzelfsprekende en uiterlijke democratische kenmerken. Zij kunnen vriendelijk omgaan, en doen dat ook, met iedereen die geen pathologisch karakter vertoont, en dit los van klasse, beroep, politieke overtuiging, ras of kleur. Dit soort verschillen, waaraan anderen zoveel belang kunnen hechten, lijken ze niet eens op te merken. Maar het blijft niet bij deze opvallende eigenschap. Hun democratisch gevoel gaat dieper. Zij kunnen bijvoorbeeld leren van iedereen die hen iets te leren heeft en ze zullen daarbij niet proberen om naar buiten toe een ‘waardigheid’ of status van ouderdomsprestige en dergelijke op te houden. Mijn subjecten hebben een bepaald soort ‘nederigheid’ gemeen. Zij zijn zich weliswaar volledig bewust van hun waarde; er is geen kunstmatige, kruiperige of berekende nederigheid. Maar ze beseffen hoe weinig ze weten in verhouding met wat er te weten valt, of in verhouding tot de kennis die anderen hebben verworven. Daardoor kunnen ze zonder pose en volkomen eerlijk respect of ontzag vertonen voor mensen die hen iets kunnen leren wat ze niet weten, of die hen een vaardigheid kunnen bijbrengen die ze niet bezitten. (...) Deze individuen vormen eigenlijk een elite, en zoeken als vrienden ook leden van die elite, maar het gaat om een elite op het vlak van karakter, bekwaamheid, talent; niet om een elite op basis van geboorte, ras, naam, familie, leeftijd, jeugdigheid, bekendheid of macht. Het diepste maar ook het meest ongrijpbaar is de tendens om iedere mens te respecteren, enkel omwille van het feit dat hij een menselijk individu is ...“ (Maslow 1950, 1973 p.193-194)

Maslow beschouwt de ‘zelfrealiserende mens’ dus als een essentieel democratisch wezen; de autoritaire ingesteldheid is een houding die uit onvervuldheid van de basisnoden voortkomt.

De karakterisering door Maslow van democratische en autoritaire persoonlijkheden valt samen met Putnams onderscheid tussen ‘civicness’ en ‘amoral familialism’.

Merkwaardig is dat mensen en samenlevingen van beide types zichzelf lijken te bestendigen. Burgerzin en democratie brengen méér burgerzin en democratie voort. De autoritaire persoonlijkheid zal volgens Maslow de samenleving in minder democratische zin doen evolueren. Hij zal die samenleving

omvormen naar het maatschappelijk ‘jungle’-beeld waarin hij gelooft en waarin de machtige de zwakkere ongeremd uitbuit.

Aristoteles over geluk

Noch democratie, noch economische activiteit zijn doelen op zich. Ze zijn slechts van belang in de mate dat ze het menselijk geluk en het menselijk welzijn dienen. Goede politiek moet de mensen niet gelukkig maken, maar politiek heeft wel tot taak om maatschappelijke hindernissen voor de totstandkoming van geluk weg te nemen. Maar wat is geluk?

Aristoteles gaf in de *Ethica Nicomachea* een van de oudste antwoorden. De *Ethica Nicomachea* is zijn rijpste werk op het vlak van ethiek en het eerste boek ervan is gewijd aan het vraagstuk van het geluk. Aristoteles begint met de evidente waarneming dat we zeer uiteenlopende handelingen stellen, met alle mogelijke directe doeleinden. Een medische behandeling is bijvoorbeeld gericht op genezing, het werk van de zadelmaker beoogt de fabricatie van een zadel enz. Maar die onmiddellijke doelstellingen zijn op hun beurt weer ondergeschikt aan andere, ruimere of hogere doelstellingen. De zadelmaker maakt het zadel om dezelfde hogere reden als waarom de paardenkweker een paard grootbrengt: namelijk om het paardrijden mogelijk te maken. Maar waarom streven die mensen naar het paardrijden? Aristoteles vraagt zich af: is er niet een hoogste, uiteindelijk doel achter al deze intermediaire doelstellingen? Is er iets dat we nastreven omdat het goed is op zich? Deze uiteindelijk motivatie noemt Aristoteles het geluk. Geld en rijkdom bijvoorbeeld worden uiteindelijk niet omwille van zichzelf nagestreefd, maar omdat ze geacht worden geluk te brengen. Geluk daarentegen is een doel dat geen verdere verklaring behoeft.

Waarin bestaat dit geluk? Om dit te achterhalen, gaat Aristoteles op zoek naar wat de mens in wezen is, wat hem onderscheidt van dieren of planten. Het geluk bestaat in die handeling die in overeenstemming is met het eigenlijke wezen van de mens en daarom geen verdere verantwoording behoeft. En omdat de mens in zijn kern een betrokken en moreel wezen is, komt Aristoteles tot de definitie van geluk als „... een zekere activiteit van de ziel in overeenstemming met de deugd.“ In een diepe zin zijn deugdzaam handelingen, die altijd neerkomen op een of andere vorm van dienstvaardigheid tegenover de ander, op zich aangenaam. Onze daadwerkelijke betrokkenheid is ons geluk. Deze opvatting van Aristoteles komt overeen met Maslows theorie over metanoden: het geluk van de gegratificeerde mens bestaat in de dienstbaarheid of ‘deugd’.

Maar Aristoteles weet ook dat vele mensen een ander concept huldigen en dat dezelfde mens in verschillende situaties een ander concept kan huldigen. Aristoteles kent perfect het belang van datgene wat Maslow de ‘basisnoden’ noemt: „Toch heeft het geluk (...) klaarblijkelijk de uitwendige goederen erbij nodig. Want het is onmogelijk of althans niet gemakkelijk schone daden te verrichten als men de nodige middelen daartoe mist; veel daden worden ten uitvoer gelegd door middel van vrienden, rijkdom en politieke macht en door middel van instrumenten. En er zijn enige dingen die, als ze ons ontbreken, ons geluk bederven, bijvoorbeeld goede afkomst, het bezit van goede kinderen en schoonheid. (...) Het geluk schijnt dus, zoals we zeiden, een dusdanige voorspoed erbij nodig te hebben. Vandaar vereenzelvigen enigen het geluk en voorspoed, terwijl anderen het gelijk stellen met deugd.“

In de terminologie van Maslow kan deze opvatting van Aristoteles als volgt geherformuleerd worden: zolang de basisnoden niet gegratificeerd zijn, zal het genot dat uit de bevrediging van deze basisnoden voortvloeit gemakkelijk als 'Ersatz' (vervanging) optreden voor het eigenlijke geluk, dat voortvloeit uit de bevrediging van de metanoden, dit wil zeggen uit het streven naar betrokkenheid.

Volgens Aristoteles vloeit het geluk niet voort uit de verzadiging van de basisnoden. Een voldoende bevrediging van die noden is voor geluk een noodzakelijke, maar geen voldoende voorwaarde. De mens heeft ook de meta-behoefte om de deugd te kunnen beoefenen en om het goede te kunnen nastreven, wat op algemeen-maatschappelijk vlak betekent dat hij behoefte heeft aan democratie. De mens moet ook op dit gebied 'het schone in zichzelf' (zie 4-2) kunnen nastreven. Terecht merkt Frank (1997) op, dat de meeste mensen liever een ontevreden Socrates zouden zijn dan een volkomen verzadigd en diep tevreden zwijn. Het zwijn kent geen geluk omdat het niet naar het goede streven kan; maar het kent ongetwijfeld wel het genot van de verzadiging. In 1954 ontdekten Olds en Milner dat de prikkeling van bepaalde delen van de hersenschors van ratten een intens gevoel van genot bij deze dieren lijkt te veroorzaken. Ratten die de mogelijkheid hebben om zelf die prikkeling te bewerkstelligen verliezen hun belangstelling voor al het andere. Ng (1997) suggereert dat we een substantiële sprong voorwaarts zouden kunnen maken in de realisatie van het 'geluk voor allen', door aan mensen de technische mogelijkheid te bieden tot zo'n voortdurende hersenschorsprikkeling. Zo'n massale productie van 'geluk' zou goedkoop zijn en erg milieuvriendelijk. Alleen: het menselijk geluk heeft veel minder met zo'n gegarandeerd genot te maken dan bijvoorbeeld veel reclame ons wil doen geloven. Geluk is niet hetzelfde als genot. Gelukkig zijn betekent: scheppend en dienstbaar kunnen zijn. De vragen van Frank en Ng laten duidelijk zien dat Aristoteles gelijk heeft met zijn opvatting over het geluk, hoe idealistisch en utopisch zijn stelling op het eerste zicht ook moge klinken.

Wellicht zijn er twee redenen voor het feit dat Aristoteles' opvatting omtrent het geluk (waarover verder nog meer) niet algemeen gedeeld wordt. Enerzijds leidt niet-gratificatie van de basisbehoeften tot fixatie op de bevrediging van deze noden, waardoor de 'omstulping' naar de bevrediging van de metanoden niet optreedt. Streven naar genot wordt dan een surrogaat voor het streven naar geluk. Maar anderzijds is er ook het gegeven van het boosaardige. Maslow spreekt van het 'Jonascomplex': het vrijwillig blijven staan bij de basisnoden en het bewust afzien van de metanoden als drijfveer voor ons handelen. Dat lijkt voor hem de kern van het boosaardige te zijn. Ook Aristoteles kent het boze: „Er blijkt (in de mens) nog een ander element te zijn, dat van nature buiten de rede staat, dat tegen haar ingaat en zich tegen haar verzet. Want zoals wanneer men verlamde ledematen naar rechts wil bewegen, deze zich naar links wenden, zo gaat het ook met de ziel: de driften van de onbeheerste mens gaan in tegengestelde richting; maar in het lichaam zien we wat zich verkeerdt beweegt, doch in de ziel niet. Ongetwijfeld moeten we aannemen dat er ook in de ziel iets naast de rede bestaat dat aan deze is tegengesteld en ertegenin gaat.“

De realiteit van het boosaardige vraagt van de politicus *moed*. Meestal bedoelt men met de vraag naar 'politieke moed' dat 'impopulaire maatregelen' moeten doorgevoerd worden tegen de wil van de bevolking. Dat is echter geen moed, maar ondemocratisch machtsmisbruik. Het is geen moed, maar lafheid om de directe confrontatie te ontwijken met een idee dat men verkeerdt of boosaardig vindt. Zulke ideeën kunnen alleen in

een open democratisch debat, in een ideeënstrijd worden overwonnen. Wie zo'n strijd ontwijkt en zijn slag wil slaan door een machtsgreep, versterkt op termijn alleen maar het boosaardige in de samenleving. Want een politieke cultuur waarin machts-grepen van de ene mens over de andere worden aanvaard, is de natuurlijke biotoop voor het boosaardige. De echte politieke moed bestaat erin om ideeën die als verkeerdt of boosaardig beschouwd worden, niet door machts-grepen maar via open ideeënstrijd te bekampen. Wie politieke moed heeft, leert het boosaardige kennen, maar laat zich daardoor niet afschrikken. Politieke moed streeft, tegen het boosaardige in, toch naar een samenleving waarin het menselijk verlangen naar sterke democratie en echte betrokkenheid wordt bevredigd.

Democratie en geluk

Het geluk wordt ook kwantitatief bestudeerd. Frey en Stutzer (2002) geven een goed overzicht van de belangrijkste bevindingen.

Geluk kan natuurlijk worden gemeten, in de zin dat je mensen gewoon kunt vragen hoe gelukkig ze zijn. Bevestigingen van mensen, waarbij ze hun globaal geluksgevoel aanduiden op een schaal van 'helemaal ongelukkig' tot 'volmaakt gelukkig' leveren consistente en zeer bruikbare resultaten op. Mensen die zichzelf meer dan gemiddeld gelukkig noemen, blijken inderdaad ook door anderen als meer gelukkig te worden ingeschat. Ze glimlachen meer, zijn gezonder, vertonen minder absentisme op het werk, leggen gemakkelijker sociale contacten, enz. (Frey en Stutzer, 2002, p.33) Er zijn diverse factoren die een invloed hebben op het geluk.

Absolute rijkdom heeft geen invloed op het geluk, zodra een zeker minimaal niveau is bereikt dat toelaat om de primaire noden te bevredigen. In Japan bijvoorbeeld is het reële inkomen per hoofd tijdens de tweede helft van de twintigste eeuw verzesvoudigd, maar dit bracht geen stijging teweeg in de gemiddelde geluksscore van de Japanners. Relatieve rijkdom heeft daarentegen wel een invloed op het geluksgevoel. Wie armer is dan de burens, ziet gemiddeld zijn geluksgevoel afnemen. Vrouwen zijn gemiddeld gelukkiger dan mannen, gehuwde mensen zijn gelukkiger dan ongehuwden, godgelovigen zijn wat gelukkiger dan ongelovigen, zware televisiekijkers zijn gemiddeld ongelukkiger dan matige kijkers, en inwoners van rijkere landen zijn doorgaans gelukkiger dan inwoners van armere landen.

Werkloosheid induceert een zeer aanzienlijk verlies van geluk. Op een schaal gaande van 1 ('helemaal niet tevreden') tot 4 ('zeer tevreden') brengt werkloosheid een gemiddelde daling teweeg van ongeveer 0,33 eenheden. Dit is het verlies in het geluksgevoel dat ontstaat nadat voor andere factoren, zoals bijvoorbeeld inkomen, werd gecorrigeerd (Frey en Stutzer, 2002, p.97). We kunnen het effect begrijpen in het licht van de theorieën van Maslow en Aristoteles. Voor vele mensen is arbeid een belangrijke mogelijkheid tot zelfrealisatie. Het biedt de mogelijkheid om, in de Aristotelische zin, de deugd te beoefenen. Dit wordt bevestigd door andere studies, die aantonen dat mensen die zelfstandig werken zich gelukkiger voelen dan mensen die in dienstverband werken en die dus minder controle hebben op het concreet verloop van hun arbeidsactiviteit. Niet enkel de eigen werkloosheid, doch ook die van anderen tast het geluksgevoel aan: „Een toename van een-procent-punt in het algemene niveau van werkloosheid van 9 procent (het Europese gemiddelde) naar 10 procent, vermindert het gerapporteerde levensgeluk met 0,028 eenheden op de gebruikte schaal van 4 eenheden.“ (Frey en Stutzer, 2002, p.101).

Voelen burgers zich gemiddeld gelukkiger wanneer ze over de mogelijkheid beschikken om per referendum direct te beslissen? Een onderlinge vergelijking tussen de 26 Zwitserse kantons, die onderling nogal sterk verschillen in de mate, waarin ze de burgers mogelijkheden bieden tot directe deelname in wetgevend werk, liet toe om deze vraag te beantwoorden. Frey en Stutzer reduceerden de mate waarin directe besluitvorming mogelijk is tot één parameter, die waarden kon aannemen van 1 (weinig democratisch) tot 6 (zeer democratisch). Het kanton Basel-Landschaft scoort het hoogst (5,69) en het kanton Genève het laagst (1,75). Naast allerlei andere factoren, die de demografische en economische verschillen tussen de kantons weerspiegelen, namen Frey en Stutzer ook een andere schaal op, die loopt van 1 tot 10 en die de verschillen in gemeentelijke autonomie weerspiegelt in de diverse kantons.

Het resultaat is dat de burgers in de meer democratische kantons gemiddeld significant gelukkiger zijn. Een stijging van één punt op de schaal van 1 tot 6 correspondeert met een stijging in het geluksgevoel met 0,11 eenheden, wat overeenkomt met het effect van een overgang van de laagste inkomenscategorie (tot 2000 Zwitserse frank per maand) naar de inkomenscategorie daarboven (van 2000 tot 3000 Zwitserse frank per maand).

Ook een grotere gemeentelijke autonomie leidt tot een toename van het zelfgerapporteerd geluk. Frey en Stutzer vonden evenwel dat beide parameters niet onafhankelijk zijn: in kantons met meer directe democratie blijkt metertijd ook grotere gemeentelijke autonomie te zijn ontstaan. Dit komt overeen met de algemene bevinding, dat de politieke klasse over het algemeen minder lokale economie en meer centralisatie nastreeft, terwijl burgers doorgaans meer lokale autonomie wensen.

De stijging in het geluksgevoel heeft een algemeen karakter: „De positieve effecten van directe democratie op het geluksgevoel bestaan in alle inkomensgroepen, en is niet beperkt tot één bepaalde. (...) De opbrengsten zijn behoorlijk evenwichtig verdeeld over de sociale klassen.“ (Frey en Stutzer, p.145 en 149)

De beschikbaarheid van het referendum op volksinitiatief kan op twee manieren leiden tot meer geluk. Enerzijds kan de directe besluitvorming leiden tot maatregelen en wetten die beter de wensen van de burgers weerspiegelen ('outcome utility'). Maar anderzijds kan de participatiemogelijkheid als zodanig een bron van geluk zijn. In dat laatste geval spreekt men van 'procedural utility' (voordeel voortspuitend uit de beslissingsprocedure op zich). Het effect van beide componenten kan tot op grote hoogte apart gemeten worden, door de geluksscores te bekijken van vreemdelingen die in de diverse kantons wonen. Deze niet-Zwitsers kunnen niet meestemmen, en missen dus de 'procedural utility', maar ze ondergaan wel de gevolgen van een beter of minder goed bestuur. Het blijkt dat ook niet-Zwitsers een hoger geluk rapporteren in de meer democratische kantons, maar de stijging is minder groot dan bij de Zwitserse burgers. De vergelijking tussen het effect bij Zwitsers en niet-Zwitsers leidt tot het besluit dat het grootste deel van de gelukstoename voortvloeit uit het naakte feit dat men mag meebeslissen; het voordeel voortvloeiend uit het feit dat de getroffen beslissingen meer met de wensen van de burgers overeenkomen is weliswaar reëel, maar toch minder groot dan de 'procedural utility': „... tweederde van het positieve effect van een meer uitgebreide direct-democratische participatierechten wordt veroorzaakt door 'procedural utility'. (...) Het positieve effect van participatierechten is drie keer hoger voor burgers dan voor de buitenlanders – dat betekent dat een groot deel van de welvaartsstijging wordt veroorzaakt door 'procedural utility'.“ (Frey en Stutzer, 2002, p. 161-162, 167)

Het hoeft niet te verbazen dat democratie op zich reeds als een bron van geluk functioneert. Dit effect kan in het licht van Maslows theorie worden verwacht. De mens leeft immers niet van brood alleen. Hij heeft ook de meta-behoefte om, samen met zijn medemensen, zijn maatschappelijk lot in handen te kunnen nemen en om als individueel moreel wezen te kunnen deelnemen aan de vormgeving van de samenleving. In Aristotelische termen: de mens heeft democratie nodig om ook op maatschappelijk vlak de deugd te kunnen nastreven en aldus het geluk te kunnen vinden.

4-1: Niet van brood alleen

Hoe de Maslowiaanse behoefte aan zelfverwerkelijking het gedrag kan leiden, wordt geïllustreerd door de volgende anekdote (verschenen in de Süddeutsche Zeitung, 22 januari 1997; zie Schuster e.a., 1997, p. 581): „Manuel Lubian, een Mexicaanse taxichauffeur, heeft omgerekend circa 44.000 euro teruggegeven die een passagier had vergeten. Twee dagen lang dweilde Lubian de hotels in de Mexicaanse hoofdstad af om de bezitter van de tas met baar geld, juwelen en belangrijke papieren terug te vinden. Het vindingsloon dat de eigenaar – een Boliviaanse senator – hem wou geven, weigerde hij. 'Ik dacht dat ik het schonen in mezelf zou verliezen als ik dat loon zou aannemen'.“

Kohn (1990) citeert twee voorbeelden van levensreddende tussenkomsten. Een man die in de ondergrondse in New York op de sporen sprong om een kind te redden voor een aanrijdende trein, verklaarde aan een reporter: „Indien ik niet had gehandeld, zou ik vanbinnen gestorven zijn. Ik zou vanaf dat ogenblik in mijn eigen ogen niets meer waard geweest zijn.“ (p. 243)

De aangehaalde motieven verwijzen naar een behoefte, die intens kan worden beleefd, om een innerlijke oproep te volgen tot dienst aan de ander. Eigenlijk wordt het essentieel belang van Maslows metabehoeft al in de Bijbel vermeld: „Niet van brood alleen leeft de mens, maar van alles wat uit de mond van God voortkomt.“ (Mattheus 4:4) De mens leeft werkelijk van het volgen van deze oproep en 'sterft van binnen' indien hij daarvan afziet.

Oliner en Oliner (1988) ondervroegen 406 personen die tijdens de nazi-bezetting in de Tweede Wereldoorlog joden hielpen onderduiken ('helpers'), en ook een controlegroep van 126 mensen die niet bij zulke activiteiten waren betrokken. In de meeste gevallen duurde de periode van het onderduiken verschillende jaren. De Oliners kwamen tot de conclusie dat 'helpers' één opvallende eigenschap vertoonden: ze konden gemakkelijk menselijke banden creëren met personen buiten de eigen kring ('extensieve banden'). „Wat de helpers onderscheidt is niet hun verminderde zelfbetrokkenheid, of ongevoeligheid voor waardering van buitenaf of voor prestaties. Zij hadden wel een bijzonder vermogen om

extensieve relaties te vormen, ze voelden zich sterker verbonden met anderen en voelden zich meer verantwoordelijk voor het welzijn van anderen, ook die buiten hun directe familiale kring of dorpsgemeenschap.“ (p. 243)

Het onderzoek van de Oliners bracht hen tot de conclusie dat deze ‘extensieve persoonlijkheid’ opbloeit in een specifieke familiale omgeving, die ze als volgt karakteriseren: „Het ouderlijk gezag is zacht, bijna niet waarneembaar voor de kinderen. Er wordt gezegd waarom een bepaald gedrag onoorbaar is, wat de gevolgen zijn voor anderen. Fysische straffen zijn zeldzaam; als ze voorkomen, zijn ze eenmalig en geen routine. Willekeurige straffen komen bijna nooit voor. Tegelijk stellen die ouders hoge normen inzake zorg voor anderen. Impliciet en expliciet bevestigen ze de noodzaak om anderen genereus te helpen, zonder bekommernis over de vraag of men wel iets zal terugkrijgen. De ouders geven daarbij het voorbeeld, niet alleen in de omgang met hun kinderen zelf, maar ook door hun omgang met familieleden en burens. Kinderen zien dit, voelen dat voor hen gezorgd wordt en dat van henzelf bekommernis voor anderen wordt verwacht. Ze worden aangemoedigd om voor anderen te zorgen. Betrouwbaarheid, verantwoordelijkheidszin en zelfstandigheid worden gewaardeerd omdat zij het makkelijker maken om zowel voor zichzelf als voor de anderen te zorgen. Mislukkingen worden gezien als leergeld ter verwerving van meesterschap en niet als bewijs voor onverbeterbare tekorten in karakter, verstand of bekwaamheid. Op basis van zo’n weldadige ervaringen leren kinderen de wereld rondom hen vertrouwen. Stevig in hun familie verankerd, durven ze nauwe relaties aangaan met mensen buiten die kring.“ (p. 249-250)

De achtergrond van het tegenovergestelde type (de ‘restrictieve’ persoonlijkheid) wordt volgens de Oliners doorgaans gekenmerkt door zwakke familiale banden, veel meer lijfstraf (vaak willekeurig), familiewaarden die sterk op conventies berusten en weinig banden met buitenstaanders, waarover vaak in stereotiepen wordt geoordeeld.

Hoewel van een deterministisch verband geen sprake was, liet de karakterisering van iemand als een ‘extensieve’ of ‘restrictieve’ persoonlijkheid toe om met 70% zekerheid te bepalen of de betrokkene al dan niet als ‘helper’ optrad bij de jodenvervolging. In Maslows terminologie kan men zeggen: gebrek aan gratificatie van de basisnoden in de jeugd jaren produceert autoritaire persoonlijkheidstrekken, die leiden tot gedrag dat weer dezelfde trekken voortbrengt in de volgende generatie. We herkennen hier tevens opnieuw de door Putnam beschreven tegenstelling: ‘burgerzin’ versus ‘amoreel familiecentrisme’. Zowel burgerzin als amoreel familiecentrisme hebben de neiging om zich van generatie tot generatie te bestendigen. Of ‘het schone in mij’ (Manuel Lubian) wordt gevaloriseerd, hangt voor een groot deel af van het sociaal kapitaal in de samenleving waarin ik ben opgegroeid.

4-2: Directe democratie, welzijn en sociaal kapitaal

Een van de weinige plaatsen op aarde waar het effect van directe democratie op sociaal kapitaal direct kan worden onderzocht, is Zwitserland. De uitbouw van de directe democratie verschilt sterk van kanton tot kanton. Sommige van de 26 kantons hebben een doorgedreven systeem van

directe democratie, andere hebben een bestuurswijze die veel dichter staat bij het zuiver representatief systeem.

Frey (1997b) onderzocht in diverse kantons of er een verband bestaat tussen het democratisch systeem en het fiscaal gedrag van de burgers. In kantons waar de burgers veel direct-democratische medezeggenschap hebben, is het verzwegen inkomen per jaar en per belastingbetaler CHF 1.600 (ongeveer EUR 1.000) lager dan het gemiddelde voor de 26 kantons; in kantons met weinig directe democratie ligt het verzwegen inkomen dan weer CHF 1.500 CHF (ongeveer EUR 900) hoger dan dit gemiddelde. Het verschil in verzwegen inkomen in beide soorten kantons bedroeg dus ongeveer EUR 1.900 per jaar en per belastingbetaler. Aan een marginale belastingvoet van 30 à 35% komen deze cijfers neer op een jaarlijks belastingverschil van zowat EUR 625 betaalde belasting per belastingbetaler. Op Belgische schaal (pakweg 3 miljoen belastingbetalers) komt dit overeen met een jaarlijks verschil van ongeveer EUR 1,9 miljard.

Frey onderzocht of andere factoren, zoals de hoogte van de boetes of de welvaartsverschillen tussen de kantons, het effect konden verklaren. Dit bleek niet het geval. Het verschil inzake belastingontduiking is zeer waarschijnlijk het gevolg van het feit dat belastingbetalers in kantons met een sterke direct-democratische traditie een groter gevoel van maatschappelijke betrokkenheid en verantwoordelijkheid tegenover de staat kunnen ontwikkelen.

4-3: Naïef cynisme

Naïef cynisme is in verband met directe democratie een belangrijk begrip. De naïeve cynicus gelooft dat andere mensen pogen om zoveel mogelijk pluimen op de eigen hoed te steken, en de verantwoordelijkheid voor negatieve zaken zoveel mogelijk op anderen af te wentelen.

Onderzoek toont inderdaad aan dat mensen geen erg nauwkeurige perceptie hebben van hun bijdrage bij de totstandkoming van positieve of negatieve prestaties. Klassiek is de studie van Ross en Sicoly (1979) over de toekenning van verantwoordelijkheid bij getrouwde stellen. Je kan aan beide partners bijvoorbeeld vragen wat hun aandeel is bij het uitlaten van de hond. De echtgenoot en de echtgenote kunnen dan bijvoorbeeld antwoorden: 70% respectievelijk 50%. Die antwoorden zijn niet verenigbaar, want de som van de reële percentages moet uiteraard 100% zijn. Bijna altijd blijkt de som van de twee scores echter groter dan 100%.

Men zou kunnen denken dat dit komt omdat beide partners hun verdiensten willen uitvergroten, maar dit klopt niet. Ook voor negatieve daden blijkt de som der geschatte bijdragen doorgaans boven de 100% te liggen. Een meer waarschijnlijke verklaring is dat mensen zich hun eigen prestaties beter herinneren dan de prestaties van anderen. De eigen bijdrage – positief of negatief – lijkt daardoor groter in verhouding tot wat in totaal werd gepresteerd.

Een andere vraag is nu hoe de mensen dit fenomeen interpreteren. Hier ligt het gevaar op de loer dat men de neiging van de ander om de eigen positieve bijdrage te overschatten, interpreteert als een neiging om onterechte pluimen op de eigen hoed te steken. Deze interpretatie wordt met de term ‘naïef cynisme’ aangeduid.

De studie van fenomenen als naïef cynisme is erg belangrijk voor de directe democratie, omdat tegenstanders van radicale democratie zich meestal beroepen op het vermeende egocentrisch gedrag van de meeste mensen teneinde zelfbeschikkingsrecht te weigeren. Een reeks nieuwe studies (behandeld door Kruger en Gilovich, 1999) brengt dit fenomeen van het naïef cynisme nauwkeuriger in kaart.

In een eerste studie werd de toewijzing van positieve en negatieve activiteiten bij echtparen onderzocht. Men liet beide partners voor tien activiteiten – vijf positieve en vijf negatieve – de eigen bijdrage en de bijdrage van de partner inschatten. Positieve activiteiten waren bijvoorbeeld ‘energie besparen in huis, b.v. door overbodige verlichting uit te schakelen’ of ‘conflicten tussen u beiden oplossen’. Daarentegen waren ‘huisraad breken’ of ‘ruzie tussen u beiden veroorzaken’ twee negatieve activiteiten.

Vervolgens liet men beide partners ook voorspellen wat de andere partner als de eigen bijdrage zou opgeven. Het blijkt inderdaad, in overeenstemming met vroeger onderzoek, dat de eigen bijdragen systematisch worden overschat. Voor de positieve activiteiten bedraagt de overschatting gemiddeld 5,2% en voor de negatieve activiteiten 3,8%.

Belangrijker echter is de wijze, waarop men de inschattingen van de ander voorspelt. De partners voorspellen van elkaar, dat ze de eigen positieve bijdrage zullen opblazen en de negatieve bijdrage zullen wegmoffelen. De inschatting door de ene partner wordt, voor wat de positieve bijdragen betreft, door de andere met 9,7% overschat, terwijl de inschatting inzake negatieve bijdragen door de andere partner met 16,1% wordt onderschat.

De mensen gedragen zich dus niet zelfzuchtig, maar ze hebben wel een ideologisch beeld over de andere als zelfzuchtig wezen (zie hierover ook het onderzoek van Miller en Ratner, 1998 dat in hoofdstuk 3 is behandeld). Interessant is in dit verband ook recent, door de auteurs geciteerd onderzoek, waaruit blijkt dat stellen die meer tevreden zijn over hun relatie, ook minder zelfzucht bij hun partner aanwezig achten.

Kruger en Gilovich verrichtten dit onderzoek niet alleen bij stellen, maar ook in een reeks andere situaties. Het resultaat is telkens hetzelfde, maar er komt één belangrijke nieuwigheid aan het licht. In situaties waarbij mensen actief samenwerken aan eenzelfde doel, blijkt men niet alleen de eigen verdiensten niet te overschatten, maar ook geen overschatting door de ander te verwachten. In competitieve situaties treedt daarentegen een sterke vertekening op: de neiging om iemand waarmee men in een competitieve verhouding staat, van zelfoverschatting te verdenken is zeer sterk. Beide situaties kunnen zich ook gecombineerd voordoen. Kruger en Gilovich bestudeerden bijvoorbeeld vogelpik-spelers die in ploegen van twee tegen elkaar speelden (vogelpik is een vorm van darten). Het bleek dat de spelers die in dezelfde ploeg samenwerkten niet alleen geen tendens vertoonden om de eigen verdiensten en tekortkomingen te overschatten respectievelijk te onderschatten; ze voorspelden ook goed de inschattingen door de medespeler, die ze dus niet van egoïstische claims verdachten. De spelers uit het tegenstrevende team daarentegen werden er van verdacht de eigen verdiensten met gemiddeld 24,8% te overschatten.

Dit soort onderzoeksresultaten is voor de zaak van de directe democratie op twee wijzen van belang.

Ten eerste wordt nog eens geïllustreerd dat de meeste mensen een neiging vertonen om aan de andere mens lagere morele normen toe te schrijven dan aan zichzelf. Er bestaat dus een onterecht wederzijds wantrouwen (waarop tegenstanders van directe democratie beroep doen om het huidige bevoogdende systeem te verdedigen).

Maar ten tweede laat dit onderzoek ook zien dat het onderling wantrouwen door gezamenlijke activiteit wordt overwonnen. Op dit punt verschijnt dan een logische brug tussen dit onderzoek van Kruger en Gilovich en het in kader 4-2 vermelde onderzoek van Frey over de impact van directe democratie op fiscale fraude. Actieve democratie komt neer op een gezamenlijke activiteit van de burgers bij het vormgeven van de samenleving. Door deze activiteit kunnen burgers elkaar nauwkeuriger waarnemen en beter inschatten, en ebt het wederzijds wantrouwen weg. De weinig democratische en op competitie gerichte samenleving die wij momenteel kennen, is daarentegen een voedingsbodem voor wederzijds wantrouwen.