

3: Sociale rechtvaardigheid en andere leuke dingen voor de mensen

Marcel Wissenburg

Paragraaf 1: Wat is rechtvaardigheid?

In het dagelijks leven gebruiken we de termen (on)recht, (on)rechtvaardig en (on)rechtvaardigheid gemakkelijk als synoniemen van ‘goed’ en ‘slecht’. Die termen worden dan ook overal opgeplakt: op verschillen in salaris, op de bio-industrie, op hervormingen in de verzorgingsstaat, deelname aan internationale vredesoperaties, de globalisering van de wereldeconomie, het vakantieweer en de spuitjes die je ouders je als kind door de keel wilden duwen. Eén gemeenschappelijke factor in al deze retoriek is dat het steeds om een *morele verdediging* of *aanklacht* gaat. Deze goedheid of slechtheid van wat gebeurt of van de manier waarop het gebeurt is één aspect van wat politicologen *legitimiteit* noemen – andere aspecten van legitimiteit zijn bijvoorbeeld wettigheid, efficiëntie, effectiviteit, en de feitelijke acceptatie van een toestand of handeling. Merk op dat ‘wettigheid’, ‘feitelijke acceptatie’ en ‘goedheid’ dus niet per definitie hetzelfde zijn.

Rechtvaardigheid speelt een cruciale rol in het alledaagse taalgebruik – en daarmee ook in het spreken over politiek. Zoals een schilder een kleur echter niet snel ‘gewoon geel’ zal noemen, maar eerder zal spreken over citroengeel, kanariegeel, enzovoort, zo zullen specialisten (filosofen, in dit hoofdstuk vooral politiek filosofen) ook niet snel de term rechtvaardigheid gebruiken. Met dit gegeven mag het geen verbazing wekken dat het *politieke* debat over rechtvaardigheid en het *politiek-filosofische* debat daarover zich op twee heel verschillende planeten *lijken* af te spelen. Of dat ook echt zo is? In ieder geval kunnen we die vraag niet beantwoorden zonder eerst te weten wat specialisten onder rechtvaardigheid verstaan en hoe ze er in de afgelopen veertig jaar over gedebatteerd hebben; pas daarna kunnen we weer naar onze eigen planeet terugkeren.

Voor specialisten heeft (on)rechtvaardigheid een veel preciezer betekenis dan het primitieve goed of slecht. Het filosofische begrip rechtvaardigheid is ten eerste beperkt tot morele oordelen over *sociale relaties*, relaties tussen wezens die op de een of andere manier elkaar beïnvloeden, en ten tweede tot relaties die *bewust* vormgegeven kunnen worden; er moet sprake kunnen zijn van keuze en van vrije wil. Dat een wolf een vrolijk dartelend jong bokje opvreet in plaats van een oude manke geit is dus, in strikte zin, niet onrechtvaardig te noemen.

Ten slotte gaat het bij rechtvaardigheid altijd om de *toekenning van een schaars goed* – en dan niet noodzakelijk alleen een materieel goed of alleen een goed dat economisch schaars is. Respect is bijvoorbeeld geen materieel goed, en het is ook niet te koop – maar het is wel schaars, want niet zo maar te krijgen.

Samengevat: (on)rechtvaardigheid is een moreel oordeel dat alleen uitgesproken kan worden over de vrijwillige en doelbewuste verdeling van schaarse goederen binnen sociale relaties.

Waarom doen filosofen zo moeilijk? Waarom gebruiken zij het begrip rechtvaardigheid niet gewoon voor ieder moreel oordeel, zoals 'wij allemaal'? De reden is dat we anders morele oordelen zelf niet kunnen begrijpen. Er zijn namelijk meer aspecten dan rechtvaardigheid alleen waarop we een toestand of handeling beoordelen. Een overheid kan naast (of in plaats van) rechtvaardig ook vergevingsgezind of gul zijn: een misdadiger die berouw heeft beter behandelen dan een die geen berouw toont, is vergevingsgezindheid tonen; burgers toestaan hun belastingaangifte in hun eigen voordeel op hele euro's af te ronden, is gul zijn. Naast rechtvaardigheid, gulheid en vergevingsgezindheid zijn er nog talloze criteria waaraan we goed en slecht kunnen afmeten. Omdat we vaak van mening verschillen over het gewicht dat we die afzonderlijke criteria (de 'waarden' uit de beroemde uitdrukking 'waarden en normen') toekennen, beoordelen we handelingen en toestanden even zo vaak verschillend. Willen we begrijpen waarom we zo verschillend oordelen, *misschien* een zinvolle discussie voeren over de vraag welke waarden waardevoller zijn dan andere, en *heel misschien* zelfs tot een gefundeerd eindoordeel komen – dan moeten we om te beginnen de verschillende waarden wel kunnen onderscheiden en benoemen.

Een alternatief voor zo'n debat over (normen en) waarden is er niet. Het is weliswaar heel *gebruikelijk* (en beleefd) om meningsverschillen over waarden af te doen als verschillen van smaak (of 'het is een keuze', of 'dat is jouw mening en dat respecteer ik') – maar het is ook klinkklare onzin. Waar twee 'smaken' of 'keuzes' tegenover elkaar staan heeft geen van beide partijen ergens een reden voor – niet alleen geen reden om de andere 'keuze' te 'respecteren' (wat dat dan ook moge betekenen) maar zelfs niet om achter de *eigen* 'keuze', de eigen voorkeur te staan.

Rechtvaardigheid moet dus van andere waarden, andere aspecten van 'het Goede', onderscheiden worden, maar rechtvaardigheid zelf kan ook nog verder opgesplitst worden. Zo kan men een onderscheid maken tussen (bijvoorbeeld) de *sferen* van de familie, de maatschappij en de politiek; je kunt rechtvaardig zijn in de ene sfeer en tegelijk onrechtvaardig in de andere (denk aan het dilemma van Antigone – en wie dit niets zegt: zoek haar verhaal op in een encyclopedie).

Een ander belangrijk onderscheid wordt gemaakt tussen drie *typen* rechtvaardigheid: verdelende, vereffenende, en corrigerende rechtvaardigheid. Als een sociaal goed – bijvoorbeeld kiesrecht, burgerschap, gezondheidszorg - vanuit een gezamenlijke pot over de leden van een groep verdeeld wordt (dus door 'de top' naar 'beneden': hiërarchisch) spreken we van verdelende of distributieve rechtvaardigheid. Wanneer A met B, vrijwillig en als gelijken, goederen ruilen – bijvoorbeeld geld en

appels – spreken we van vereffende rechtvaardigheid, of rechtvaardigheid in ruil. Wanneer de ruil ten slotte onvrijwillig is – diefstal, oplichting, chantage – komt de rechter eraan te pas om het onrecht recht te zetten: corrigerende of retributieve rechtvaardigheid.

Er zijn twee redenen waarom deze typen rechtvaardigheid onderscheiden moeten worden. Ten eerste is een van de grootste twistpunten in de politiek de vraag wie verantwoordelijk moet zijn voor deze of gene zaak – de overheid (distributie) of de markt (ruil). Daaronder speelt zich nog een ander conflict af, namelijk over wie oorspronkelijk de eigenaar van het betwiste goed is – de maatschappij als geheel of het individu. De tweede reden om distributieve, vereffende en retributieve rechtvaardigheid te onderscheiden is dat we ze elk kunnen afmeten aan andere maatstaven (de ‘normen’ uit ‘waarden en normen’). Wanneer gezondheidszorg bijvoorbeeld wordt *verdeeld* volgens een norm die behoefte centraal stelt, wordt de ziekste eerst geholpen, maar gebeurt dat op basis van verdienste, dan wordt (bijvoorbeeld) de jongste, de nuttigste, of de gezondst levende het eerst geholpen; wanneer gezondheidszorg zou worden *verkocht* op basis van behoefte, komt degene die het meest betaalt of die zich het ziekst voelt, het eerst aan de beurt; gebeurt het op basis van verdienste, dan maakt de verkoper feitelijk uit welke zieke hij persoonlijk het meest mag.

Het politiek-filosofisch debat over rechtvaardigheid gaat altijd over de vraag hoe sociale goederen toegekend *zouden moeten* worden, en nooit over de vraag hoe ze *feitelijk* toegekend worden; dat laatste is een vraag voor empirische wetenschappers. Zoals we dadelijk zullen zien zijn er, zeker in de laatste veertig jaar, drie onderwerpen waarop het debat geconcentreerd was. Ten eerste is er de vraag welke sociale goederen in welke sfeer (familie, maatschappij of politiek) toegekend zouden moeten worden; dit is eigenlijk hetzelfde debat dat in de politiek, in sterk versimpelde vorm, gevoerd wordt tussen voorstanders van marktregulering en overheidsingrijpen. Het tweede debatonderwerp betreft de vraag hoe belangrijk een gemeenschap voor het individu is, en omgekeerd. Daarvan hangt onder meer af hoe de regels voor toekenning van goederen beoordeeld kunnen worden. Het derde onderwerp is het meest fundamenteel: welke argumenten mogen in het maatschappelijk debat eigenlijk gebruikt worden – en waarom?

Paragraaf 2: Onrecht en sociale rechtvaardigheid

Zo'n 40 jaar geleden was de politieke filosofie op sterven na dood. Onder filosofen heerste de overtuiging dat normatieve oordelen (goed/slecht, rechtvaardig/onrechtvaardig) eigenlijk alleen als smaakoordelen te begrijpen waren: ze zeggen, lijkt het, alleen iets over de subjectieve geestestoestand van de spreker. Wie zegt ‘dit is onrecht’ zou zich eigenlijk alleen maar onnauwkeurig uitdrukken, en bedoelen ‘dit vind ik niet prettig’ – zoals ook ‘dit is lekker’ niet anders betekent dan een puur subjectief

‘dit vind ik lekker’. Over normatieve kwesties, was de overtuiging, valt eigenlijk geen zinnig woord te zeggen: over smaak valt niet te twisten.

Dit verklaart (ten dele) de populariteit van het zogeheten *utilitarisme* op dat moment. Het utilitarisme is een filosofische school die stelt dat er eigenlijk maar een zinnig criterium voor goed en kwaad is: de subjectieve smaak – of om preciezer te zijn: nut, het saldo van plezier minus pijn. Als beschrijvende theorie is het utilitarisme nog steeds uiterst succesvol – het helpt begrijpen wat, bijvoorbeeld, naties beweegt wel of niet in een oorlog te betrekken te raken. Als *voorschrijvende* (normatieve) theorie echter schoot het volgens critici tekort. Utilitarisme impliceert immers dat een goede maatschappij er een is die het nut maximaliseert – maar de consequenties daarvan zijn bizar. Als slavernij, vrouwenhandel of genocide meer nut dan nadeel oplevert, zou het goed zijn – utilitarisme offert het geluk van de ene willekeurige mens op aan dat van een ander. En welke maatschappij is beter: die waarin een persoon 500 eenheden nut heeft en de rest honger lijdt, of die waarin alle 500 individuen ieder een eenheid nut hebben? Utilitarisme heeft geen criterium voor de rechtvaardige toekenning van sociale goederen.

Terwijl utilitaristen onderling soebatten over diepe levensvragen als ‘is geluk de zintuiglijke ervaring van plezier, of moet die ervaring ook echt en terecht zijn?’, ging de buitenwereld bijna aan smaakoordelen ten onder: het waren de woelige jaren '60 van Vietnam, studentenopstanden en straatgevechten, maatschappelijke, politieke en seksuele revoluties, een ontluikende verzorgingsstaat, en op de achtergrond de constante angst voor een atoomoorlog die in één flits alle leven op aarde veertig maal kon uitroeien. De enige filosofische school die op dat moment enige voeling met ‘het grote gebeuren’ leek te hebben, het Marxisme, kon echter ook niet goed overweg met een begrip als onrecht. Enerzijds was woede over onrecht een van de grootste motiverende krachten achter het Marxisme, maar anderzijds paste het idee eigenlijk helemaal niet in een orthodox Marxistisch wereldbeeld. In dit type Marxisme dacht men dat ideeën, en vooral normen en waarden, het product waren van de economische positie die een individu inneemt. Wie als lid van de bezittende klasse in Nederland anno 1850 opgroeit, *kan* de wereld niet begrijpen zoals een slaaf in Rome anno 150, een Papoea in 1600, of een arbeider uit 1850. De normen en waarden die de kapitalist of de proletariër aanvaardden moeten bij hun wereldbeelden passen – met andere woorden: normen en waarden zijn (deels onbewust) ontworpen als excuses, smoezen, om de bestaande verhoudingen te rechtvaardigen (de kapitalist) of af te keuren (de proletariër). Onpartijdigheid is onmogelijk – en ‘rechtvaardigheid’ of ‘eerlijke verdeling van schaarse goederen’ is een uitvinding van kapitalisten, een idee dat de aandacht afleidt van het feit dat het kapitalisme is dat goederen in de eerste plaats schaars *maakt*. Maar als normatieve oordelen ook voor een Marxist smaakoordelen zijn – letterlijk: wiens brood men eet... – waarom zou je je dan nog druk maken over onrecht?

Op dat moment duikt John Rawls (1921-2002) op, wiens boek *A Theory of Social Justice* (1971) tot de dag van vandaag het maatschappelijke én het filosofische debat over rechtvaardigheid domineert. Wie verwacht dat Rawls over Vietnam schreef, over emancipatie, rechtvaardigheid tussen Noord en Zuid, communisten of over De Bom, komt echter bedrogen uit. Rawls' theorie is een abstract verhaal over de 'principes' die de verdeling moeten regelen van 'primaire sociale goederen'; die principes, stelt hij, worden gerechtvaardigd door een 'reflectief evenwicht' tussen onze 'weloverwogen oordelen' en de 'onpartijdigheid garanderende randvoorwaarden die de oorspronkelijke positie definiëren'. Die termen vragen enige uitleg.

Oorspronkelijk was Rawls een utilitarist. Rond 1953 boog hij zich over het zo-even al genoemde probleem van het ontbrekende criterium voor rechtvaardige verdeling. Aangezien de 'smaak' van ieder individu even goed of slecht is, en we dus niet van één bepaalde smaak kunnen zeggen dat zij hoort te bepalen hoe sociale goederen verdeeld moeten worden, stelde Rawls voor het rechtvaardigheids criterium te laten kiezen door de betrokken partijen zelf. Men stelt zich gewoon voor dat een hele samenleving zich onder een grote boom verzamelt en een contract sluit over zo'n criterium, een contract dat voor iedereen zo voordelig mogelijk is.

Naarmate hij verder dacht, en de commentaren van collega's las, kwam Rawls meer tekortkomingen in deze oplossing op het spoor. Er was, bijvoorbeeld, geen garantie dat zo'n contract ook voor nieuwe leden eerlijk zou uitwerken; geen garantie dat iedereen bij het overleg zijn of haar toekomst realistisch zou inschatten, en geen garantie dat sommigen niet volkomen onverdiend meer zouden profiteren van het contract dan anderen. Twintig jaar schrijven en herschrijven leverden Rawls ten slotte een theorie op waarin het begrip nut geen rol meer speelde: een volstrekt nieuwe theorie van rechtvaardigheid.

De eerste eis die we aan een rechtvaardige maatschappij stellen, zegt Rawls, is dat ze sociale goederen *eerlijk* verdeelt. Eerlijkheid veronderstelt onpartijdige regels, maar hoe kunnen wij, normale mensen van vlees en bloed, echt onpartijdige regels opstellen? We zijn man of vrouw, slim of dom, krachtig of zwak, mooi of lelijk – maar nooit beide tegelijk. We hangen geloof X of Y aan, of geen geloof, volgen ethiek A of B, enzovoort. Zelfs als we zouden *willen*, zouden we geen onpartijdige regels voor een samenleving kunnen kiezen, eenvoudig omdat we ons vaak niet of niet volledig kunnen voorstellen hoe het is alle andere mensen te zijn, en wat onze behoeften en noden dan zouden zijn. We kunnen ons echter wel *puur hypothetische* mensen voorstellen die onpartijdig zijn en onder de grote boom een eerlijk contract sluiten. We doen dat door ons af te vragen onder welke fictieve omstandigheden wij onpartijdig zouden kunnen zijn (zelfs als dat fysiek onmogelijk is). Ieder van die voorwaarden leggen we, een voor een, op aan onze hypothetische mensen, die we telkens weer een contract laten sluiten. Soms zullen we vinden dat het eindresultaat nog niet onpartijdig genoeg is, soms zullen we merken dat het resultaat onpartijdig is maar gebaseerd op een incompleet of verkeerd idee van onpartijdigheid. In het eerste geval passen we de

voorwaarden aan waaronder hypothetische mensen kiezen, in het tweede geval passen we onze eigen ideeën aan. Uiteindelijk, na lange reflectie, zullen we een ('reflectief') evenwicht bereiken tussen onze steeds verder geperfectioneerde ideeën over onpartijdigheid (weloverwogen oordelen) en de randvoorwaarden waaronder hypothetische mensen onpartijdig over rechtvaardigheid kunnen beslissen (die randvoorwaarden samen vormen de zogeheten 'oorspronkelijke positie').

Een van Rawls' vele tientallen randvoorwaarden maakt ook gelijk duidelijk waarom alleen *hypothetische* mensen onpartijdig kunnen zijn. Om te garanderen dat we nooit, bewust of onbewust, bepaalde mensen bevoordelen laat Rawls zijn contractpartijen leven achter een 'sluier van onwetendheid', een sluier die wel toelaat dat we weten dat mensen man of vrouw, slim of dom (etc.) kunnen zijn (algemene kennis) maar niet dat we weten wie we *zelf* zijn (persoonlijke identiteit). Zo wordt men gedwongen te kiezen voor rechtvaardigheidscriteria die gunstig zijn voor *elke* mogelijke mens, en niet alleen de mens die u of ik puur *toevallig* zijn. Een andere randvoorwaarde is de gedachte dat er überhaupt iets te verdelen valt – dat er een 'pot' met sociale goederen is die de gemeenschap en niet afzonderlijke individuen toebehoort, omdat individuen die sociale goederen nooit alleen hadden kunnen produceren.

Welke principes kiezen mensen in de oorspronkelijke positie dan wel? Om te beginnen zullen ze nut afwijzen. Er zijn bijvoorbeeld omstandigheden denkbaar waaronder we niet bereid zijn ons stemrecht in te leveren in ruil voor welvaart, ook al zou het 'nuttiger' zijn. Aan de andere kant hoeven we niet voor ieder afzonderlijk sociaal goed een verdelingsprincipe te kiezen. Volgens Rawls waarderen we een muntstuk van 1 euro niet omdat het zomaar een stukje metaal is, maar omdat het 'geld' representeert, een *eigenschap* van bepaalde goederen (zoals stukjes metaal, papier en plastic) die het mogelijk maakt onze plannen voor ons leven te realiseren. In de oorspronkelijke positie wordt daarom gekozen voor de verdeling van die *eigenschappen* van goederen: geld en rijkdom, rechten en mogelijkheden, respect, enzovoort – Rawls noemt deze eigenschappen de 'primaire' sociale goederen. Om een verder lang verhaal (het boek telt ruim 600 pagina's) kort te maken, uiteindelijk zullen twee principes gekozen worden:

- (1) ieder mens dient een zo groot mogelijke verzameling rechten en vrijheden te krijgen, mits deze verenigbaar zijn met de rechten en vrijheden van anderen;
- (2) een ongelijke verdeling van overige primaire sociale goederen is alleen acceptabel wanneer
 - (2a) ongelijkheid in het voordeel is van diegenen die het slechts af zijn, en
 - (2b) er eerlijke gelijkheid van kansen op elke carrière voor iedereen is.

Deze lange en nog steeds verre van complete uitleg van Rawls' theorie was nodig niet alleen om Rawls te begrijpen – maar vooral omdat ieder element ervan aanleiding werd voor talloze filosofische debatten én omdat ieder element soms bijna woordelijk werd overgenomen in politieke debatten. Op die laatste

debatten kom ik in de volgende paragraaf terug; voorlopig zal ik nog even doen alsof de buitenwereld niet bestond, en filosofen alleen uit belangstelling voor puur abstracte argumenten aan het debatteren sloegen. Van de vele debatten die Rawls' theorie aanstichtte, zal ik er bovendien maar een paar kunnen noemen. Ik zal verder niet ingaan op het hete maar uiterst technische debat over het begrip gelijkheid dat ten grondslag ligt aan Rawls' Tweede Principe, of op het debat over de prioriteit van vrijheid boven gelijkheid (Eerste boven Tweede Principe). Beide zijn interne debatten tussen Rawls' geestverwanten, de zogeheten 'liberale hoofdstroom'.

Voor de goede orde: Rawls' stroming 'liberaal' noemen betekent niet dat de aanhangers liberalen zijn zoals we die uit het parlement kennen (VVD, D66); er worden ook sociaal-democraten, conservatieven, groenen en zelfs communisten toe gerekend. De stroming heet 'liberaal' omdat ze drie uitgangspunten deelt: geloof in zogeheten *irreduciebaar moreel pluralisme* (het feitelijk bestaan van verschillende visies op wat een goed leven en goede maatschappij is), in *onpartijdigheid* (een overheid kan geen goede reden hebben één van die vele visies op het goede leven te bevoorrechten) en in *individuele vrijheid* (een overheid hoort burgers zoveel mogelijk in staat te stellen hun individuele visie op het goede leven te realiseren).

De eerste belangrijke reactie op Rawls kwam, letterlijk, van heel dichtbij: Robert Nozick (1938-2002), die op Harvard University een werkkamer vlak naast Rawls had. Nozick wordt tegenwoordig gezien als de belangrijkste woordvoerder van het *libertarisme*, een radicale versie van het liberalisme. In zijn *Anarchy, State, and Utopia* (1974) stelde Nozick dat Rawls' theorie een interne tegenspraak bevatte. Enerzijds wil Rawls namelijk individuele vrijheid verdedigen en vermijden dat het geluk van de ene mens opgeofferd wordt aan dat van de ander (zoals het utilitarisme deed) – maar anderzijds staan Rawls' twee principes toe dat vrijheid en materiële welvaart *herverdeeld* worden, dat wil zeggen dat via bijvoorbeeld belastingen hardwerkende mensen hun eerlijk- maar zuurverdiende geld kwijtraken, en dat de overheid datzelfde geld geeft aan 'diegenen die het slechts af zijn', zelfs als die er niets voor gedaan hebben. Achter Rawls' theorie zit een heel nobele gedachte, de gedachte dat individuen, hun ideeën over een goed leven, hun inspanningen en verantwoordelijkheid oneindig respect verdienen – maar Rawls offert die gedachte uiteindelijk op aan een ander, ongefundeerd ideaal: gelijkheid. Nozick stelde dat, als je utilitarisme verwerpt en individuele vrijheid serieus neemt, er maar één taak voor de overheid overblijft: corrigerende rechtvaardigheid. Burgers horen dan hun zaken onderling te regelen op basis van vrijwilligheid: de markt regeert, en op de markt regeert de vereffende rechtvaardigheid. Voor verdelende rechtvaardigheid is in een vrije samenleving geen plaats.

Terwijl libertairen eigenlijk Rawls' belangrijkste vooronderstellingen accepteerden maar de uitwerking ervan verwierpen, ging het zogeheten *communitarisme* (vanaf 1980) veel verder: het verwierp beide. Om met de vooronderstellingen te beginnen: communitaristen maken vooral bezwaar tegen het mensbeeld

van liberalen (en libertairen). Liberalen lijken de mens te zien als een soort lege huls die zijn inhoud *kiest*: men kiest ervoor een bepaald idee van het goede leven te volgen, en accepteert tegelijk dat anderen een ander ideaal kunnen kiezen – maar hoe kun je nu tegelijk geloven dat jouw goede leven goed is en dat de idealen van anderen goed zijn? Ofwel je idealen zijn goed, en dan zijn ze goed voor iedereen, ofwel het zijn alleen maar smaakoordelen, en dan is er (zie eerste paragraaf) geen reden waarom een ander, laat staan jij zelf, ze serieus zou moeten nemen. Bovendien, een theorie die mensen als lege hulzen ziet kan geen principes van rechtvaardigheid verdedigen. Leeg is leeg is leeg. Denk aan Rawls' oorspronkelijke positie: als de mensen daarin echt lege hulzen waren, zouden ze bijvoorbeeld ook geen ideeën mogen hebben over wat een goede en een slechte keuze tussen zulke principes is. Een van de belangrijkste communitaristen, Michael Sandel, concludeerde daarom dat het filosofisch liberalisme een verborgen agenda heeft: het verdedigt wel degelijk één bepaalde theorie van het goede leven. In het liberalisme staan, stelde hij, waarden centraal die niet-liberalen niet kunnen of willen accepteren – zoals het idee dat keuzevrijheid altijd beter is dan, bijvoorbeeld, leven in overeenstemming met de regels van een geloof. Het liberalisme is dus helemaal niet onpartijdig.

Communitaristen hadden ook problemen met de *consequenties* van de liberale visie. In hun ogen kon deze maar tot een resultaat leiden: chaos. Enerzijds zou iedereen willekeurig (immers zonder 'objectieve' reden) zijn of haar moraal kiezen en daarvoor tolerantie van anderen afdwingen door te roepen dat het nu eenmaal je 'recht' is zo te leven als je wilt: de samenleving zou een hele koude, kille plek worden voor individuen die uitsluitend hun eigenbelang nastreven. Anderzijds, als het je 'recht' is te leven naar eigen inzicht, zullen gemeenschappelijke waarden alleen bestaan zolang iedereen er puur toevallig zin in heeft erin te geloven – en geen enkele rechtsregel, zelfs niet de meest fundamentele verkeersregel, zal respect afdwingen. Het wordt een wereld van rechten zonder plichten. De samenleving wordt anomisch – van het Grieks *an* (zonder) en *nomos* (wet of regel).

Het communitaristische alternatief begint, uiteraard, bij een ander uitgangspunt: de mens is *geen* lege huls. Op ieder gegeven ogenblik in ons volwassen leven hebben we al normen en waarden, we hebben idealen, en die idealen *definiëren* wie we zijn: als we ze, zoals in Rawls' oorspronkelijke positie, zouden wegdenken zijn we geen mens meer – en zeker niet ons individuele zelf. We kunnen alleen bestaan als we van jongs af aan met een duidelijk en consistent stelsel van normen en waarden worden opgevoed, en we kunnen alleen functioneren wanneer de hele samenleving die normen en waarden deelt – wanneer er één cultuur is, met andere woorden, en de samenleving een echte gemeenschap is, een *community* (vandaar: communitarisme). Welke cultuur we delen is niet zo belangrijk – sterker, we kunnen niet beoordelen welke cultuur beter is of slechter omdat we dat nu eenmaal alleen vanuit onze eigen, partijdige cultuur zouden beoordelen. Wat belangrijk is, is *dat* er een gedeelde cultuur is. De taak van de overheid is dan ook zo'n gedeelde cultuur te bevorderen en beschermen – en dat sluit in dat de overheid

ideeën (en mensen) die een gevaar vormen voor de fundamenten van de gedeelde cultuur tot de orde moet roepen.

Filosofisch bleek het communitarisme een doodgeboren kindje: liberalen vonden het vrij eenvoudig de meeste kritiekpunten te weerleggen of, als dat niet ging, te absorberen. Zo wezen zij erop dat geen enkele liberaal ooit gesuggereerd heeft dat mensen lege hulzen zijn, of dat de oorspronkelijke positie weerspiegelt hoe liberalen over het individu denken. Zonder normen en waarden kan een individu inderdaad niet bestaan; zonder gedeelde normen en waarden (liberalen spreken liever over een ‘context of choice’ dan ‘cultuur’) is samenwerken en samenleven onmogelijk. Maar daar volgt niet uit dat *iedereen alle* normen en waarden moet delen – en zoals de communitaristische positie over het beoordelen van culturen zelf al duidelijk maakt, de communitarist heeft geen poot om op te staan wanneer hij zou proberen in een moreel verdeelde wereld één moraal op te leggen. Het communitarisme miste de kern van het liberale verhaal: het ging erom een forum te ontwerpen waar het mogelijk is een zinvolle dialoog *tussen* verschillende theorieën van het goede leven te voeren.

Desondanks leeft het communitarisme voort (of weer op) in een recenter politiek-filosofisch debat. Toen communitaristen en liberalen het min of meer eens waren geworden over het belang van een gedeelde cultuur voor de ontwikkeling van het individu, en over de realiteit van een onuitroeibaar moreel pluralisme, voerden ze (vanaf circa 1990) een nieuw debat over de multiculturele samenleving. Centraal in dit debat staat de vraag hoeveel (en welke) normen en waarden gedeeld moeten worden door een samenleving als geheel, en hoeveel (morele en politieke) autonomie gegeven kan worden aan de zo diverse ‘culturen’ binnen die ene grote maatschappij. De achtergrond bij dit debat vormt vaak Canada, als schoolvoorbeeld van een multiculturele samenleving met twee groepen oorspronkelijke bewoners, een groep oude immigranten die de meerderderheidscultuur definiëren (Britten), een even oude minderheidsgroep (de Fransen in Quebec), en talloze ‘nieuwe’ groepen immigranten.

Kritiek op argumenten kan vier vormen aannemen. Men kan de consequenties verwerpen, de redenering die tot die consequenties leidt, of de premissen waarop de redenering gebaseerd is – drie vormen van kritiek die we al voorbij hebben zien komen. Men kan echter ook nog iets dieper graven en de *selectie* van premissen zelf bekritisieren – bijvoorbeeld door te stellen dat de ‘grote vraag’ niet is of de markt dan wel de staat verantwoordelijk is voor de toedeling van rechten in de publieke sfeer banen, maar waarom er *alleen* over de publieke sfeer gesproken zou moeten worden. Dit soort kritiek wijst op *onbewuste* vooronderstellingen – en het is precies die kritiek die feministen vanaf ongeveer 1980 op alle partijen in elk rechtvaardigheidsdebat hadden.

Nu is feminisme een verzamelnaam voor een rijke groep benaderingen van ‘de’ politiek. Ik beperk me tot één stroming: de zogeheten ‘zorgethiek’, die wijst op de onbewuste vooronderstellingen achter het

begrip rechtvaardigheid. Wie een samenleving aan rechtvaardigheid afmeet, veronderstelt namelijk gelijk dat een samenleving bestaat uit min of meer anonieme individuen, die ofwel alleen een relatie hebben met de Grote Verdeler, de staat, ofwel alleen anonieme, zakelijke contacten op de markt hebben met andere anonieme individuen. Wie over rechtvaardigheid denkt, denkt over abstracte principes, kille regels en geautomatiseerde bureaucraten. Wie rechtvaardigheid zegt, zegt dat (als typisch mannelijk en 'daarom' superieur afgeschilderde) waarden als onpartijdigheid, objectiviteit en zelfstandigheid belangrijker zijn dan (zogenaamd vrouwelijke waarden als) liefde, verantwoordelijkheid en medemenselijkheid.

De zorgethiek bepleit daarom ook niet een andere theorie van rechtvaardigheid, maar veel fundamenteler: een andere manier om over ethische problemen zelf na te denken, met ruimte voor 'vrouwelijke' waarden. Het uitgangspunt zouden de maatschappij en de mens moeten zijn zoals ze echt zijn: mensen die in of juist zonder relaties van vriendschap en liefde leven, een maatschappij die een netwerk is van wederzijds afhankelijke wezens, wier behoefte aan elkaars zorg soms wel, soms niet beantwoord wordt. Eén gevolg van zo'n verandering van perspectief zou kunnen zijn dat politiek filosofen ophouden te kissebissen over de vraag welke concrete uitwerking van welk rechtvaardigheidsprincipe nu precies voldoet aan de formele eisen van interne en externe logische consistentie – en ze zich weer af gaan vragen waar mensen echt behoefte aan hebben.

Zo spatte in de loop van 25 jaar 'het' debat over de rechtvaardige verdeling van welvaart in de verzorgingsstaat uiteen in tientallen debatten: tussen liberalen over de verhouding van vrijheid en gelijkheid, tussen liberalen en communitaristen over de kip en het ei (gemeenschap en individu), tussen liberalen en libertairen over de rol van de vrije markt, tussen liberale en communitaristische multiculturalisten over autonomie voor minderheidsvolken, en tussen feministen en alle anderen over onbewust machismo in de filosofie.

In 1993 sloeg John Rawls echter terug met een nieuw boek: *Political Liberalism*. Van alle kritieken op zijn oorspronkelijke theorie had Rawls er één als fundamenteel juist erkend: de oorspronkelijke positie, zo gaf hij toe, is helemaal niet zo onpartijdig als men aanvankelijk dacht. Er zijn, en daarmee gaf hij feministen en communitaristen gelijk, bepaalde waarden die we al moeten delen vóór we onpartijdigheid zelf kunnen aanvaarden als een ideale voorwaarde voor een debat over de rechtvaardige (of goede) samenleving. Critici beweerden zelfs dat Rawls vroeger voor eigen parochie preekte: je moest al liberaal zijn om tot Rawls' soort liberalisme bekeerd te worden. In *Political Liberalism* probeert Rawls daarom aan te tonen dat ook anderen zijn oorspronkelijke positie zouden kunnen aanvaarden, waarmee hij in zekere zin ook multiculturalisten gelijk geeft. Rawls verdedigt nu een aantal criteria van redelijkheid die een beschaafd politiek debat tussen liberalen en niet-liberalen mogelijk maken. Zelfs wanneer niet al die

criteria gehaald worden, is soms nog overeenstemming mogelijk over een maatschappij die *bijna* rechtvaardig is (Rawls noemt dit een ‘decent society’, een fatsoenlijke maatschappij).

Het kostte enkele jaren voor *Political Liberalism* effect had – het is een lastig boek dat sommigen letterlijk jaren kost om te begrijpen. Sinds het einde van de 20^{ste} eeuw is Rawls echter weer helemaal ‘in’: het belangrijkste debat onder politiek filosofen draait tegenwoordig om de vragen wat ‘redelijkheid’ precies vereist, en hoe een zo breed mogelijk ‘redelijk’ debat eruit zou zien.

Paragraaf 3: De opbrengst

Het politiek-filosofisch debat over rechtvaardigheid, dat de afgelopen veertig jaar werd gedomineerd door de liberale school van Rawls en de kritiek daarop, lijkt zich op een andere planeet dan de onze af te hebben gespeeld. Het ging niet over Vietnam en de bom, niet over de afbraak van de verzorgingsstaat, niet over Europa en niet over islamitische en andere terroristen. Politiek filosofen lijken niet beïnvloed te worden door de dagelijkse politieke ontwikkelingen, en omgekeerd, hun eventuele bijdrage aan het publiek debat lijkt betekenisloos te zijn: principes als die van Rawls bijvoorbeeld lijken té abstract om een leidraad te geven aan de politiek van alledag. Maar eerste indrukken bedriegen meestal...

In feite heeft het debat wel degelijk een ‘nuttige’ opbrengst gehad (of ‘bruikbaar’ - de meeste politiek filosofen gruwen tegenwoordig van het woord nut). Filosofen zien het als onderdeel van hun werk om schema’s, modellen, theorieën (of hoe men het ook noemen wil) te produceren die het mogelijk maken de werkelijkheid te ordenen, te begrijpen waar ze veranderd zou kunnen worden, en te verantwoorden hoe ze veranderd zou moeten worden. Vanuit dat perspectief *is* er een opbrengst: we begrijpen sommige maatschappelijke problemen nu (of op z’n minst beter dan zonder filosofische inbreng), we begrijpen beter hoe ze aangepakt zouden kunnen worden, en we begrijpen ook beter welke consequenties die mogelijke oplossingen zouden kunnen hebben.

Een voor de hand liggend voorbeeld is de ontwikkeling van de verzorgingsstaat. John Rawls’ eerste boek verscheen op een moment dat de verzorgingsstaat aan een ongekende bloei begon. Pensioenen voor ouderen, weduwen en wezen werden aangevuld met steeds uitgebreider collectieve voorzieningen voor ziekte, handicap, werkloosheid, scholing en bijscholing voor kansarmen, enzovoort. Staten gingen zelfs welvaart exporteren in de vorm van ontwikkelingshulp aan volstrekt vreemde mensen in landen die (in juridische zin) geen enkel recht op hulp hadden. Zonder Rawls en het debat over zijn theorie zouden we die ontwikkeling mogelijk alleen hebben kunnen begrijpen als (1) toevallige welwillendheid van de kant van de rijken en sterken of (2) diefstal van de rijken door machtsvorming van hebberige armen en

zwakken. Al de tekortkomingen die deze verklaringen vertonen zouden we niet hebben kunnen begrijpen of oplossen.

Rawls én zijn critici lieten bijvoorbeeld zien dat herverdeling van welvaart ook gerechtvaardigd kan worden met redenen die een stuk minder toevallig, onzeker en egoïstisch zijn dan vrijgevigheid of hebzucht. Hervreiding kan een moreel recht, en niet alleen een gunst, zijn wanneer het gaat om de herverdeling van zaken die alleen dankzij samenwerking op de gigantische schaal van een maatschappij geproduceerd hadden kunnen worden. Het wordt zelfs een plicht wanneer we ons (naar aanleiding van de oorspronkelijke positie) realiseren dat ieder individu alleen maar door het pure, *onverdiende* toeval van een gelukkige of ongelukkige geboorte (als slim of dom, sterk of zwak, gezond of ziek) in staat is voordeel (*onverdiend* voordeel, dus) uit zijn of haar maatschappelijke positie te halen.

Rawls en de zijnen creëerden zo een *legitimatie* voor de verzorgingsstaat, redenen om haar te accepteren ook als ze niet steeds in het voordeel van het egoïstische individu uitwerken (zie de beschrijving van legitimatie in de eerste paragraaf). Aan het debat rond Rawls hebben politici en maatschappelijke actoren (werkgevers en werknemers, de zorg- en onderwijsgevendenden, etc.) daarnaast ook veel van de begrippen ontleend waarmee ze over de exacte inrichting van de verzorgingsstaat konden debatteren. Er is, bijvoorbeeld, geen politicus meer te vinden die niet gebruik weet te maken van het idee dat elk beleid mede zou moeten worden beoordeeld op het effect op ‘de zwaksten in de samenleving’. Principes die Rawls formuleerde (evenals alternatieven die zijn critici opstelden) mogen dan abstract en voor interpretatie vatbaar zijn – precies dat is hun kracht gebleken: zonder zulke principes zou het niet eens *mogelijk* zijn de ene praktische regel (geef iedere invalide €1000 per maand) als beter of slechter te beoordelen dan een andere (geef invaliden zoveel als ze nodig hebben, of zoveel als ze vragen, of zoveel als nuttig is voor X).

Politieke filosofie in het algemeen en de debatten over rechtvaardigheid in het bijzonder maken het mogelijk intuïtieve, nog ondoordachte ideeën over politiek en wenselijk beleid (zogenaamde ‘gut feelings’) duidelijk onder woorden te brengen en te toetsen. Ze maken het daarmee ook mogelijk de problemen met (ooit) gewenst beleid te begrijpen, en soms zelfs te voorspellen.

Een voorbeeld zijn de twee grote tekortkomingen die libertairen in Rawlsiaanse herverdeling zagen: het doet de welvaart kleiner worden dan ze kan zijn, en beperkt de menselijke vrijheid. Hervreiding ontmoedigt immers prestatie (de belasting pakt veel van je extra inzet af en geeft het aan mensen die er niets voor hebben gedaan), en het leidt tot een overregulering van de samenleving (logge, onpersoonlijke bureaucratieën, miljoenen ambtenaren die geen werkelijk productief werk doen). Deze kritieken werden later door de zogeheten neo-liberalen overgenomen en inspireerden mensen als Reagan en Thatcher bij het ‘herstructureren’ van de verzorgingsstaat. De kritiek die (onder anderen) feministen uitten op het

ontbreken van zorg, verantwoordelijkheid en persoonlijke relaties in de ideeën die ten grondslag liggen aan de verzorgingsstaat, helpt ten minste voor een deel ook weer te begrijpen waarom linkse politici een neo-liberale hervorming van de verzorgingsstaat soms zijn gaan ondersteunen, en soms zelfs nog verder doorvoerden.

Wie verder gaat graven in de geschiedenis van de debatten rond rechtvaardigheid zal ontdekken dat hier de woorden en theorieën zijn bedacht waarin de meeste politieke debatten uiteindelijk ook gevoerd worden. Dat geldt voor de verzorgingsstaat, maar ook, bijvoorbeeld, voor het debat over integratie, Islam en de multiculturele samenleving. Conservatieven maken graag gebruik van het communitarisme om te pleiten voor het unaniem accepteren van gedeelde normen en waarden. Het communitarisme biedt daarnaast een scala aan argumenten om een ‘glijdende schaal’ te voorspellen van verdeeldheid over waarden via waardrelativisme naar onverschilligheid, normloosheid en criminaliteit. Multiculturalisme wordt in politieke debatten gebruikt om posities te formuleren tussen de eenheids-boerenkool-met-worst van de communitaristen en de anarchie waar zij voor waarschuwen. Het nu lopende filosofische debat over redelijkheid, ten slotte, lijkt nog geen directe weerslag op de politiek te hebben, maar het zou in de nabije toekomst bijvoorbeeld kunnen worden gebruikt als ‘gereedschapskist’ voor politici die willen betogen dat sommige compromissen tussen Islam en het seculiere Westen wel degelijk mogelijk zijn, omdat beiden wel degelijk de belangrijkste criteria voor redelijkheid in het politiek debat accepteren. Of niet natuurlijk – en dan zal dezelfde gereedschapskist gebruikt worden om redelijkheid ‘af te dwingen’.

Paragraaf 4: Interpretieren en veranderen

De praktische relevantie, en daarmee de politieke opbrengst, van het debat over rechtvaardigheid is niet altijd op het eerste oog duidelijk: het debat gaat vaak over zeer technische, abstracte vragen. Waar filosofen willen begrijpen (en dus ‘het’ probleem steeds willen herdefiniëren), willen politici oplossingen (en geen gezeur over probleemdefinities). Het kost soms tijd – dat wil zeggen, men moet fouten maken om te leren – om erachter te komen dat ogenschijnlijk esoterische debatten over gelijke verdeling van capaciteiten versus gelijkheid van mogelijkheden kunnen helpen begrijpen waarom bijvoorbeeld succesvol integratiebeleid geen kwestie is van dwang of vrijwilligheid, maar van de kosten en baten voor de immigrant en de inboorling. Dat de opbrengst van de filosofie daardoor soms moeilijk op te speuren is betekent echter niet dat ze niet bestaat – in tegendeel, zoals we net zagen. Op de vraag *waarom* het filosofisch debat zo abstract is, zijn twee antwoorden mogelijk – en ik zal betogen dat beide een deel van de verklaring vormen.

Enerzijds is het wel enigszins waar dat filosofen van een andere planeet komen. Het criterium voor een goede of zinvolle bijdrage aan een filosofisch debat is nooit of het resultaat praktisch bruikbaar is –

filosofen maken nu eenmaal filosofieën en geen stofzuigers. Goed of zinvol is een bijdrage die een tegenspraak in een theorie ontdekt, of die tegenspraak oplost, of een nieuwe, alternatieve theorie oplevert. In die zin zijn filosofische debatten heel erg narcistisch: filosofen kijken nogal veel naar zichzelf en niet naar de buitenwereld.

Anderzijds is het toch opmerkelijk dat filosofische debatten uiteindelijk wel maatschappelijk relevant blijken te zijn – of om het anders te zeggen, opmerkelijk is dat die debatten zo vaak ver op maatschappelijke ontwikkelingen vooruitlopen. Feminisme lijkt een tijdloos probleem te bespreken, maar Rawls schreef al jaren voor de verzorgingsstaat echt alomtegenwoordig was geworden, filosofen spraken over multiculturalisme vijf jaar voor het een heet politiek issue werd, het libertarisme ontstond tien jaar voor Reagan en het yuppentijdperk, en het inmiddels al vrijwel verdwenen communitarisme liep zelfs vijftien jaar voor de muziek uit. Hetzelfde kan worden gezegd over debatten die in dit hoofdstuk niet aan de orde konden komen – denk aan milieufilosofie, globalisering of genetica. Wordt de filosofische agenda dan misschien toch door de maatschappij gedicteerd?

We komen zo terecht bij een vraagstuk waar filosofen zelf al eeuwen over twisten, zonder veel resultaat. Volgens sommigen heeft de filosoof een directe maatschappelijke verantwoordelijkheid, en moet hij of zij ernaar streven de wereld niet alleen te *interpreteren*, maar haar ook te *veranderen*. Volgens anderen is de enige taak van de filosoof het interpreteren van de werkelijkheid. De maatschappij reikt soms onderwerpen aan waarop filosofen met bestaande theorieën antwoord proberen te geven, onbevredigd achterblijven, waarna ze gaan zoeken naar de theoretische wortels van dit probleem. Ze ontdekken zo soms diepere problemen die zich in de werkelijkheid nog niet hebben voorgedaan, en die daarom abstract *lijken*. Sommige van die problemen worden realiteit, en dan kan het maatschappelijk debat ideeën lenen van filosofen; andere problemen doen zich nooit voor, en het filosofisch debat daarover lijkt dan achteraf irrelevant. De maatschappelijke relevantie van filosofie is, vanuit dit oogpunt, eigenlijk puur toeval. Beide perspectieven – interpreteren en veranderen – komen hierop neer: filosofen willen niet gevangen zitten in de populaire vooroordelen van vandaag.

(6363 woorden)