

Reader: Rechtvaardigheid, een inleiding

I. Wat is rechtvaardigheid?

1. Rechtvaardigheid, moraal en praktische rede

Wat is rechtvaardigheid? Die vraag is nog niet zo eenvoudig te beantwoorden, maar ik zal hieronder proberen om althans een begin van een antwoord te geven. Maar voordat ik daar aan toe kom wil ik eerst wat mogelijke verwarringen proberen te voorkomen. Dat leidt onvermijdelijk tot wat begripsmatige onderscheidingen waarvan het belang later pas duidelijk zal worden.

Rechtvaardigheid en moraal Om te beginnen wil ik onderscheid maken tussen rechtvaardigheid en moraal. Rechtvaardigheid heeft iets met moraal te maken. Als iets rechtvaardig is, is het meestal ook moreel juist.¹ Als bijvoorbeeld een misdadiger een rechtvaardige straf heeft gekregen, dan is het – in beginsel² althans - moreel juist dat de misdadiger deze straf heeft gekregen. Omgekeerd is wat onrechtvaardig is *prima facie* ook moreel onjuist. Een onrechtvaardige verdeling van belastingen is moreel niet juist.

Maar niet alle morele oordelen zijn oordelen over rechtvaardigheid. Als iemand zonder goede reden liegt is dat *prima facie* moreel gezien onjuist, maar het is niet per se onrechtvaardig. Hetzelfde geldt voor roddelen: dat kan moreel onjuist zijn, maar is daarmee nog niet onrechtvaardig.

Wat moreel juist is, is daarmee nog niet per se rechtvaardig is. We zullen later (in par. IV.9) nog zien dat de Engelse filosoof John Stuart Mill (1806-1873) van mening was dat rechtvaardigheid te maken heeft met subjectieve rechten. Het is niet automatisch zo dat als iemand een plicht heeft, iemand anders een daarmee corresponderend subjectief recht heeft. Zo kan het zijn dat elke rijke persoon de morele plicht heeft om geld aan de armen te geven, maar dat betekent nog niet dat een bepaalde arme er recht op heeft geld van die rijkheid te krijgen. Enkel als er tegenover een morele plicht ook een corresponderend subjectief recht staat kunnen we, volgens Mill, spreken van rechtvaardigheid of onrechtvaardigheid. Rechtvaardig is dan het respecteren van die rechten; onrechtvaardig het schenden ervan. Of de theorie van Mill over rechtvaardigheid helemaal juist is, kunnen we nu in het midden laten. Maar die theorie illustreert wel dat rechtvaardigheid niet exact samenvalt met wat moreel juist is. Een deel van de morele voorschriften heeft betrekking op rechtvaardigheid, maar een ander deel niet.

Juist en onjuist Het is mogelijk om onderscheid te maken tussen twee soorten morele maatstaven. De ene soort geeft aan wat we moreel gezien moeten doen, of juist niet mogen doen. Voorbeelden zijn dat we de waarheid moeten spreken en niet mogen stelen. Deze maatstaven bepalen wat moreel gezien juist of onjuist is. Tussen juist en onjuist ligt precies één tussencategorie, namelijk ‘onverschillig’ of – met een moeilijker maar gangbaarder woord – ‘indifferent’. Als ik zou besluiten om vanmiddag een wandeling te maken is dat *prima facie* moreel indifferent: het is niet onjuist, maar ook niet iets dat ik per se zou moeten doen (juist).

Goed en slecht De andere soort van morele maatstaven geeft aan wat goed of slecht is, zonder direct te impliceren dat we alles moeten doen wat goed is en alles moeten nalaten wat slecht is. Zo is het in beginsel goed

¹ Let op de formulering: ‘moreel *juist*’, niet ‘moreel *goed*’. Later (in par. I.2 en VI.6) zal nadrukkelijk onderscheid worden gemaakt tussen het goede en het juiste. Rechtvaardigheid behoort tot de categorie van het juiste, niet tot die van het goede.

² In discussies over ethiek is het, net als in het recht, vaak zo dat oordelen aan een voorbehoud zijn onderworpen: meestal is het *zoo*, maar niet altijd. Er kunnen altijd uitzonderingen zijn en bijzondere omstandigheden die maken dat het net iets anders is dan gewoonlijk. In verband hiermee is de conventie ontstaan om te schrijven over *prima facie* oordelen. *Prima facie* is Latijn voor ‘op het eerste gezicht’. Ik had dus ook kunnen schrijven dat wat rechtvaardig is, *prima facie* moreel juist is.

om zieken te bezoeken, geld aan armen te geven, of – meer in het algemeen - mensen in nood te helpen, maar dat wil nog niet zeggen dat we de morele plicht hebben om dat allemaal te doen. Het is prima facie niet moreel onjuist om iemand die in nood is niet te helpen, al zijn er omstandigheden denkbaar waarin dat wel moreel onjuist is. Ook is het prima facie slecht om onvriendelijk te zijn, maar dat wil niet automatisch zeggen dat we de morele plicht hebben om altijd vriendelijk te zijn en dat het moreel bezien onjuist is om onvriendelijk te zijn.

Moraal Onder “praktische rede” wordt verstaan het gebruik van het verstand om te bepalen wat te doen. Een eenvoudig voorbeeld is Annette die zich op café afvraagt of ze thee zal bestellen of witte wijn. Het nadenken over welke redenen voor gedrag er zijn en welk gedrag moet worden gekozen in het licht van deze redenen is het gebruik van de praktische rede.

Hoewel de praktische rede beoogt antwoord te geven op de vraag wat je moet doen, gaat het daarbij niet per se om morele kwesties.³ Het voorbeeld van Annette die zich afvraagt of ze thee of witte wijn zal bestellen laat dit al zien. Maar moreel denken is ook vaak gericht op het beantwoorden van de vraag wat gedaan moet worden (Moet ik geld aan deze bedelaar geven of niet?) en dan is moreel redeneren tevens praktisch redeneren.

De grens tussen moreel denken en praktisch redeneren is niet altijd eenvoudig te trekken. Bij moreel redeneren spelen niet alleen de belangen een rol van de persoon die aan het bedenken is wat hij⁴ zal doen, maar ook de belangen - en misschien zelfs wel de morele rechten – van andere mensen. Dat ligt anders bij praktisch redeneren. Wie zich afvraagt wat hij zal doen is vooral bezig met de vraag wat voor zichzelf verstandig is en niet met de vraag wat goed is voor ‘de mensheid’ of zoiets. Praktische rede heeft vooral te maken met prudentie.

Prudentie Prudent is wat verstandig is voor een bepaalde persoon, of groep personen. Prudentie is daarom per definitie relatief; prudent handelen is datgene doen dat verstandig is voor X, waarbij de X staat voor een concrete persoon, of een groep personen. Zo kan het prudent (verstandig) zijn voor Annette om thee te bestellen in plaats van de witte wijn (waar ze eigenlijk meer zin in heeft), kan het verstandig zijn voor arbeiders (een groep personen) om zich aan te sluiten bij een vakorganisatie, en kan het prudent zijn voor Israël (een staat) om actief te streven naar vrede met de Palestijnen.

Wat prudent is voor iemand hangt af van de belangen van die persoon. Prudentie is in wezen niets anders dan eigenbelang. Maar dat eigenbelang is niet noodzakelijkerwijs egoïstisch. Belangen van anderen kunnen een rol spelen voor zover ze van invloed zijn op de belangen van de persoon wiens prudentie aan de orde is. Zo is het denkbaar dat de belangen van Elisabeth van invloed zijn op wat prudent is voor haar ouders Mathilde en Philippe.

Omdat het bij prudentie gaat om wat verstandig is voor iemand, kan het zijn dat prudentie niet in overeenstemming is met iemands voorkeuren. Een kind dat bang voor de tandarts is, wil niet naar de tandarts gaan, hoewel het verstandig (prudent) zou zijn om dat toch te doen.

2. Twee soorten rechtvaardigheid

In navolging van de filosoof Aristoteles (384-322 v. Chr.) worden gewoonlijk twee hoofdvarianten van rechtvaardigheid onderscheiden, te weten *verdelende rechtvaardigheid* en *vergeldende rechtvaardigheid*.

³ De woorden “moraal” en “ethiek” worden wel door elkaar gebruikt, maar hier zal ik proberen ze systematisch voor verschillende dingen te gebruiken. De moraal bestaat uit maatstaven voor wat juist en wat goed is. Over die maatstaven kan worden nagedacht (“Zijn het wel goede maatstaven?”) en als dat op een enigszins systematische manier wordt gedaan, spreken we van “ethiek”. De moraal is volgens deze conventie dus het onderwerp van de ethiek, vergelijkbaar met de wijze waarop het recht het onderwerp is van de rechtswetenschap.

⁴ Bij rechtsfilosofie en ethiek gaat het om (onder meer) alle mensen en niet alleen om vrouwen of om mannen. Maar het herhaald gebruik van de uitdrukking “hij of zij”, of - nog meer geëmancipeerd – “zij of hij” is wat moeizaam. Daarom bezwijk ik toch maar voor de conventie die rolpatronen bevestigt en schrijf ik verder “hij” waar de sekse van de persoon er niet toe doet.

Verdelende rechtvaardigheid Verdelende rechtvaardigheid speelt een rol als er iets te verdelen valt. Deze vorm van rechtvaardigheid is op veel terreinen van belang. Een heel simpel voorbeeld is het verdelen van een taart. Wie kan aanspraak maken op een stuk en hoe groot moet dit stuk dan zijn? Van grotere betekenis is het verdelen van de maatschappelijke welvaart. Moet deze verdeeld worden naar behoefte, naar verdienste, of gelijk?

Het hoeft overigens bij verdeling niet steeds te gaan om materiële zaken: ook banen en politieke functies moeten worden verdeeld. Vandaar dat de vraag wie president moet worden behandeld kan worden als een kwestie van verdelende rechtvaardigheid. En ook de verdeling van zetels in het parlement is een kwestie die in de sleutel van de verdelende rechtvaardigheid kan worden geplaatst.

Tenslotte kunnen ook plichten verdeeld worden. Belastingheffing is daar een voorbeeld van, maar het kan ook gaan om de vraag wie moet afwassen, of welk land troepen moet leveren voor een internationale vredesmacht. De vraag is dan wie wat moet doen en wie aanspraak kan maken op wat. De algemene regel in dit verband is dat “ieder het zijne” moet krijgen. Dit zegt nog niet veel, want het is nog maar de vraag wat voor ieder “het zijne” is. Het is deze laatste vraag die bij de verdelende rechtvaardigheid centraal staat.

Vergeldende rechtvaardigheid Vergeldende rechtvaardigheid speelt een rol als een evenwicht is verstoord en hersteld moet worden. “Vergelden” moet in dit verband ruim worden opgevat en is dan het herstellen van het evenwicht. De vergeldende rechtvaardigheid geeft antwoord op de vraag wat nodig is om het evenwicht te herstellen.

Een klassiek voorbeeld van vergeldende rechtvaardigheid is te vinden in het strafrecht. Het gaat dan om de vraag wat een rechtvaardige, passende straf is. Als men deze vraag plaatst in de sleutel van de vergeldende rechtvaardigheid, zal het antwoord luiden dat de straf moet aansluiten bij de aard en de ernst van het gepleegde feit en eventueel de mate van verwijtbaarheid van de dader.

Deze opvatting kan worden gesteld tegenover de opvatting dat die straf moet worden opgelegd die de beste maatschappelijke gevolgen heeft, zoals de preventie van nieuwe strafbare feiten.

Een ander voorbeeld van vergeldende rechtvaardigheid treffen we in de sfeer van het aansprakelijkheidsrecht. Als iemand een ander schade heeft berokkend, wat is dan een passende schadevergoeding? Dient het enkel te gaan om de vergoeding van materiële schade, of komt ook immateriële schade (smartengeld) voor vergoeding in aanmerking of kan zelfs worden gedacht aan een extra hoge schadevergoeding bij wijze van straf (*punitive damages*)?

Ik zal in deze syllabus de vergeldende rechtvaardigheid verder buiten beschouwing laten en vooral ingaan op de verdelende rechtvaardigheid.

3. Overzicht

Wat is een rechtvaardige verdeling van lasten en lusten? Op deze vraag worden heel verschillende antwoorden gegeven. Zo is er de natuurrechtelijke variant van het liberalisme, waarvan de aanhangers vinden dat overheidsingrijpen in het natuurlijke proces van de samenleving principieel onjuist is omdat dit inbreuk maakt op rechten die mensen hebben. Omdat deze variant van het liberalisme de vraag naar de rechtvaardigheid van overheidsingrijpen het meest principieel aan de orde stelt, wordt deze opvatting het eerste besproken (hoofdstuk II).

Als we aannemen dat overheidsingrijpen niet principieel verkeerd is, rijst de vraag wanneer overheidsingrijpen gerechtvaardigd is en welke vormen dat dan mag aannemen. Liberalen zijn van mening dat de rol van de overheid in de samenleving (heel) beperkt dient te zijn. Sommigen zijn die opvatting toegedaan omdat overheidsingrijpen principieel verkeerd zouden zijn, maar andere liberalen zijn tegen (veel) overheidsingrijpen omdat het de maatschappij vaak slechter maakt en de voordelen ervan niet tegen de nadelen opwegen. Deze meer pragmatische vorm van liberalisme komt aan de orde in hoofdstuk III.

Liberalen stellen het individu centraal, maar het valt te verdedigen dat de staat het algemeen belang moet behartigen. Dit algemene belang overstijgt, zo zou men kunnen betogen, de individuele belangen. De zogenaamde “utilisten” stellen het algemeen belang centraal en doen dat door de nadruk te leggen op alle

positieve en negatieve gevolgen van handelingen en dus ook van overheidsingrijpen. Hun ideeën komen aan de orde in hoofdstuk IV.

Een veel genoemd punt van kritiek op het utilisme (de opvatting van de utilisten) is dat het de rechten en belangen van individuen opoffert aan het algemeen belang. Wellicht het meest fundamenteel is deze kritiek verwoord door de Duitse filosoof Kant (1724-1804), die vond dat mensen niet mogen worden opgeofferd aan de belangen van andere mensen. De opvattingen van Kant komen aan de orde in hoofdstuk V.

De Kantiaanse kritiek op het utilisme heeft in de twintigste eeuw geleid tot een ‘sociale’ versie van het liberalisme, die enerzijds opkomt voor de rechten van het individu, maar anderzijds ook probeert de belangen te beschermen van diegenen in de samenleving die het slechtst af zijn. De meest bekende vertegenwoordiger van dit sociale liberalisme is Rawls (1921-2002). Op zijn opvattingen over hoe een rechtvaardige samenleving eruit zou moeten zien zullen we ingaan in hoofdstuk VI.

De ethiek van Rawls is bijzonder invloedrijk, maar heeft daardoor ook geleid tot kritiek. De critici, waaronder Sandel, grijpen vaak terug op een oude benadering van de ethiek die een minder centrale rol toekent aan de wensen van individuele mensen. Het werk van de Griekse filosoof Aristoteles (384-322 v. Chr.) speelt daarbij een centrale rol. Ik ga daar in hoofdstuk VII nader op in. In hoofdstuk VIII komt dan de moderne kritiek op Rawls aan de orde, in de vorm van een bespreking van het zogenaamde “communitarisme”.

In hoofdstuk VIII wordt nog kort ingegaan op de vraag hoe je verantwoord een keuze kunt maken tussen de verschillende theorieën over rechtvaardigheid die aan de orde zijn geweest.

Hoofdstuk IX bevat een samenvattende conclusie.

II. Natuurlijke rechten

1. Natuurrechtelijk liberalisme

Er zijn vele varianten op het liberalisme⁵, maar in al die varianten staan het individu en zijn vrijheid centraal. Eén variant van het liberalisme gaat er van uit dat mensen rechten hebben - vrijheden, maar ook eigendommen - die niet afhankelijk zijn van de staat. Mensen hebben die rechten als het ware “van nature” en men kan deze variant van het liberalisme dan ook aanduiden als het “natuurrechtelijk liberalisme”.

Het uitgangspunt van natuurrechtelijke liberalen is dat de mens van nature de baas is over zichzelf. Dat wordt wel uitgedrukt door te zeggen dat iedereen zichzelf “bezit”. Niemand heeft wat over een ander te zeggen en iedereen mag doen wat hij wil, zolang hij maar niet de rechten van een ander aantast. Dat een mens *van nature* de baas is over zichzelf wil zeggen dat mensen die status niet ontlenen aan enige feitelijk bestaande normatieve orde. Ook zonder staat of overheid of iets dergelijks – filosofen spreken dan wel van de *natuurtoestand* – is de mens volgens deze liberalen de baas over zichzelf. Vrijheid en bezit zijn natuurlijke rechten die een staat enkel maar hoeft te beschermen.

Vrijheid Liberalen zijn van mening dat mensen de baas zijn over zichzelf en dat ze mogen doen wat ze willen zolang ze de rechten van anderen maar niet schaden. Let wel: men mag de rechten van een ander niet schaden, maar men mag wel de belangen van anderen aantasten zolang die belangen niet door rechten worden beschermd. Zo mag men iemand niet van zijn voedsel beroven, maar het is wel toegestaan iemand in dienst te hebben tegen een loon waarvan de werknemer niet kan leven.

Liberalen menen dat veel verboden en geboden onjuist zijn, bijvoorbeeld geboden en verboden op het gebied van:

- vrijwillig seksueel gedrag;
- het gebruik van alcohol, rookwaren en andere drugs;
- godsdienstige opvattingen en praktijken;
- dienstplicht;
- overeenkomsten die mensen kunnen sluiten;
- het gebruik dat mensen kunnen maken van hun eigendommen;
- belastingheffing.

Rechten Dat komt omdat dergelijke geboden en verboden de vrijheid van mensen inperken en hun eigendommen afnemen zonder dat de mensen daarvoor toestemming hebben gegeven. Het enkele feit dat een bepaald vorm van gedrag ‘immoreel’ zou zijn is onvoldoende om dat gedrag te verbieden. Waar het om gaat is of het gedrag de rechten van andere mensen aantast. Is dat niet het geval, dan is er geen grond om dat gedrag te verbieden.

Let wel, het gaat hierbij om het aantasten van *rechten* van anderen; belangen mogelijk wel degelijk worden aangetast als het niet om rechten gaat. Het is bijvoorbeeld toegestaan om, binnen de grenzen van het recht, een concurrent zodanig het leven zuur te maken dat deze failliet gaat.

2. Locke over de natuurtoestand

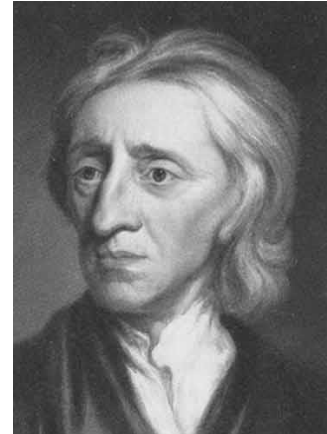
Een goede illustratie van het liberale gedachtegoed, althans van bepaalde aspecten daarvan, is te vinden in het werk van de filosoof John Locke (1632-1704), die wel wordt beschouwd als een van de grondleggers van het liberalisme. Hieronder volgen enkele fragmenten uit Locke’s boek *Second Treatise of Government* (1690).

⁵ Er zijn veel verschillende varianten op het liberalisme en sommige van die varianten worden ook wel met andere termen aangeduid, zoals “libertarisme” en “neoliberalisme”. “Libertarisme” en “neoliberalisme” zijn net zo min helder gedefinieerd als “liberalisme”. Daarom houd ik het in deze tekst maar op “liberalisme” en geef door omschrijvingen aan welke variant ik precies bedoel als dat nodig is.

Natuurrecht Om te beginnen vraagt Locke zijn lezers om zich voor te stellen hoe een samenleving zou zijn als er geen overheid was. Volgens hem was dat een toestand van volledige vrijheid en gelijkheid:

Sect. 4. To understand political power right, and derive it from its original, we must consider, what state all men are naturally in, and that is, a state of perfect freedom to order their actions, and dispose of their possessions and persons, as they think fit, within the bounds of the law of nature, without asking leave, or depending upon the will of any other man.

A state also of equality, wherein all the power and jurisdiction is reciprocal, no one having more than another; there being nothing more evident, than that creatures of the same species and rank, promiscuously born to all the same advantages of nature, and the use of the same faculties, should also be equal one amongst another without subordination or subjection, unless the lord and master of them all (God – JH) should, by any manifest declaration of his will, set one above another, and confer on him, by an evident and clear appointment, an undoubted right to dominion and sovereignty.⁶



John Locke

Bevoegdheid om te straffen Maar volledige vrijheid wil nog niet zeggen volledige willekeur. De mens weet door zijn verstand hoe hij zich dient te gedragen. Ook zonder staat is er recht, natuurrecht, en iedereen mag overtreders van dit natuurrecht straffen:

Sect. 6. (...) The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions: for men being all the workmanship of one omnipotent, and infinitely wise maker; all the servants of one sovereign master, sent into the world by his order, and about his business; they are his property, whose workmanship they are, made to last during his, not one another's pleasure: and being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such subordination among us, that may authorize us to destroy one another, as if we were made for one another's uses, as the inferior ranks of creatures are for our's. Every one, as he is bound to preserve himself, and not to quit his station wilfully, so by the like reason, when his own preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of mankind, and may not, unless it be to do justice on an offender, take away, or impair the life, or what tends to the preservation of the life, the liberty, health, limb, or goods of another.

Sect. 7. And that all men may be restrained from invading others rights, and from doing hurt to one another, and the law of nature be observed, which willeth the peace and preservation of all mankind, the execution of the law of nature is, in that state, put into every man's hands, whereby every one has a right to punish the transgressors of that law to such a degree, as may hinder its violation: for the law of nature would, as all other laws that concern men in this world be in vain, if there were no body that in the state of nature had a power to execute that law, and thereby preserve the innocent and restrain offenders. And if any one in the state of nature may punish another for any evil he has done, every one may do so: for in that state of perfect equality, where naturally there is no superiority or jurisdiction of one over another, what any may do in prosecution of that law, every one must needs have a right to do.

⁶ In zijn *First Treatise of Government* had Locke uitvoerig betoogd dat de koningen die aanspraak maakten op een van God afkomstig recht om te heersen, ongelijk hadden.

Alles is van iedereen Later legt Locke uit hoe het mogelijk is dat mensen van een stukje van de werkelijkheid kunnen zeggen dat het van hen is en dat anderen daar dus niet zonder meer aan mogen komen. De basisgedachte is dat alles in beginsel van allen gezamenlijk is.

Sec. 25. Whether we consider natural reason, which tells us, that men, being once born, have a right to their preservation, and consequently to meat and drink, and such other things as nature affords for their subsistence: or revelation, which gives us an account of those grants God made of the world to Adam, and to Noah, and his sons, it is very clear, that God, as king David says, Psal. cxv. 16. has given the earth to the children of men; given it to mankind in common. But this being supposed, it seems to some a very great difficulty, how any one should ever come to have a property in anything(...)

Sec. 26. God, who hath given the world to men in common, hath also given them reason to make use of it to the best advantage of life, and convenience. The earth, and all that is therein, is given to men for the support and comfort of their being. And tho' all the fruits it naturally produces, and beasts it feeds, belong to mankind in common, as they are produced by the spontaneous hand of nature; and nobody has originally a private dominion, exclusive of the rest of mankind, in any of them, as they are thus in their natural state: yet being given for the use of men, there must of necessity be a means to appropriate them some way or other, before they can be of any use, or at all beneficial to any particular man. The fruit, or venison, which nourishes the wild Indian, who knows no enclosure, and is still a tenant in common, must be his, and so his, i.e. a part of him, that another can no longer have any right to it, before it can do him any good for the support of his life.

Eigendomsverrijging Maar hoewel oorspronkelijk alles van iedereen was, ontstaat er na verloop van tijd toch private eigendomsrechten. Dit gebeurt doordat mensen iets van zichzelf, hun arbeid, toevoegen aan delen van de natuur die oorspronkelijk van iedereen waren:

Sec. 27. Though the earth, and all inferior creatures, be common to all men, yet every man has a property in his own person: this nobody has any right to but himself. The labour of his body, and the work of his hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the state that nature hath provided, and left it in, he hath mixed his labour with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property. It being by him removed from the common state nature hath placed it in, it hath by this labour something annexed to it, that excludes the common right of other men: for this labour being the unquestionable property of the labourer, no man but he can have a right to what that is once joined to, at least where there is enough, and as good, left in common for others.

Sec. 28. He that is nourished by the acorns he picked up under an oak, or the apples he gathered from the trees in the wood, has certainly appropriated them to himself. No body can deny but the nourishment is his. I ask then, when did they begin to be his? when he digested? or when he eat? or when he boiled? or when he brought them home? or when he picked them up? and it is plain, if the first gathering made them not his, nothing else could. That labour put a distinction between them and common: that added something to them more than nature, the common mother of all, had done; and so they became his private right. And will anyone say, he had no right to those acorns or apples, he thus appropriated, because he had not the consent of all mankind to make them his? Was it a robbery thus to assume to himself what belonged to all in common? If such a consent as that was necessary, man had starved, notwithstanding the plenty God had given him. We see in commons, which remain so by compact, that it is the taking any part of what is common, and removing it out of the state nature leaves it in, which begins the property; without which the common is of no use. And the taking of this or that part, does not depend on the express consent of all the commoners. Thus the grass my horse has bit; the turfs my servant has cut; and the ore I have digged in any place, where I have a right to them in common with others, become my property, without the assignation or consent of any body. The labour that was mine, removing them out of that common state they were in, hath fixed my property in them.

Sec. 29. By making an explicit consent of every commoner, necessary to any one's appropriating to himself any part of what is given in common, children or servants could not cut the meat, which their father or master had provided for them in common, without assigning to everyone his peculiar part. Though the water running in the fountain be every one's, yet who can doubt, but that in the pitcher is his only who drew it out? His labour hath taken it out of the hands of nature, where it was common, and belonged equally to all her children, and hath thereby appropriated it to himself.

Sec. 30. Thus this law of reason makes the deer that Indian's who hath killed it; it is allowed to be his goods, who hath bestowed his labour upon it, though before it was the common right of every one. And amongst those who are counted the civilized part of mankind, who have made and multiplied positive laws to determine property, this original law of nature, for the beginning of property, in what was before common, still takes place; and by virtue thereof, what fish any one catches in the ocean, that great and still remaining common of mankind; or what ambergrise any one takes up here, is by the labour that removes it out of that common state nature left it in, made his property, who takes that pains about it. And even amongst us, the hare that any one is hunting, is thought his who pursues her during the chase: for being a beast that is still looked upon as common, and no man's private possession; whoever has employed so much labour about any of that kind, as to find and pursue her, has thereby removed her from the state of nature, wherein she was common, and hath begun a property.

Beperkingen op private eigendom Betekent dit dat mensen onbeperkt zaken aan de gemeenschappelijke eigendommen kunnen onttrekken en tot privé-eigendom kunnen maken, enkel door er hun arbeid aan toe te voegen? Nee, dat kunnen ze enkel voor zover ze de aldus verworven eigendommen ook kunnen genieten. Dat is de eerste voorwaarde. Bovendien – en dat is de tweede voorwaarde – moet er voldoende overblijven voor de andere mensen om zich toe te eigenen:

Sec. 31. It will perhaps be objected to this, that if gathering the acorns, or other fruits of the earth, &c. makes a right to them, then any one may ingross as much as he will. To which I answer, Not so. The same law of nature, that does by this means give us property, does also bound that property too. God has given us all things richly, 1 Tim. vi. 12. is the voice of reason confirmed by inspiration. But how far has he given it us? To enjoy. As much as any one can make use of to any advantage of life before it spoils, so much he may by his labour fix a property in: whatever is beyond this, is more than his share, and belongs to others. Nothing was made by God for man to spoil or destroy. And thus, considering the plenty of natural provisions there was a long time in the world, and the few spenders; and to how small a part of that provision the industry of one man could extend itself, and ingross it to the prejudice of others; especially keeping within the bounds, set by reason, of what might serve for his use; there could be then little room for quarrels or contentions about property so established.

Sec. 32. But the chief matter of property being now not the fruits of the earth, and the beasts that subsist on it, but the earth itself; as that which takes in and carries with it all the rest; I think it is plain, that property in that too is acquired as the former. As much land as a man tills, plants, improves, cultivates, and can use the product of, so much is his property. He by his labour does, as it were, inclose it from the common. Nor will it invalidate his right, to say every body else has an equal title to it; and therefore he cannot appropriate, he cannot inclose, without the consent of all his fellow-commoners, all mankind. God, when he gave the world in common to all mankind, commanded man also to labour, and the penury of his condition required it of him. God and his reason commanded him to subdue the earth, i.e. improve it for the benefit of life, and therein lay out something upon it that was his own, his labour. He that in obedience to this command of God, subdued, tilled and sowed any part of it, thereby annexed to it something that was his property, which another had no title to, nor could without injury take from him.

Sec. 33. Nor was this appropriation of any parcel of land, by improving it, any prejudice to any other man, since there was still enough, and as good left; and more than the yet unprovided could use. So that, in effect,

there was never the less left for others because of his enclosure for himself: for he that leaves as much as another can make use of, does as good as take nothing at all. No body could think himself injured by the drinking of another man, though he took a good draught, who had a whole river of the same water left him to quench his thirst: and the case of land and water, where there is enough of both, is perfectly the same.

Sec. 34. God gave the world to men in common; but since he gave it them for their benefit, and the greatest conveniencies of life they were capable to draw from it, it cannot be supposed he meant it should always remain common and uncultivated. He gave it to the use of the industrious and rational, (and labour was to be his title to it;) not to the fancy or covetousness of the quarrelsome and contentious. He that had as good left for his improvement, as was already taken up, needed not complain, ought not to meddle with what was already improved by another's labour: if he did, it is plain he desired the benefit of another's pains, which he had no right to, and not the ground which God had given him in common with others to labour on, and whereof there was as good left, as that already possessed, and more than he knew what to do with, or his industry could reach to.

Het belang van een overheid Als Locke heeft aangetoond dat mensen van nature vrij zijn en bepaalde rechten hebben, waaronder eigendomsrechten, rijst de vraag waarom er een overheid zou moeten zijn:

Sect 123. If man in the state of nature be so free, as has been said; if he be absolute lord of his own person and possessions, equal to the greatest, and subject to no body, why will he part with his freedom? why will he give up this empire, and subject himself to the dominion and controll of any other power? To which it is obvious to answer, that though in the state of nature he hath such a right, yet the enjoyment of it is very uncertain, and constantly exposed to the invasion of others: for all being kings as much as he, every man his equal, and the greater part no strict observers of equity and justice, the enjoyment of the property he has in this state is very unsafe, very unsecure. This makes him willing to quit a condition, which, however free, is full of fears and continual dangers: and it is not without reason, that he seeks out, and is willing to join in society with others, who are already united, or have a mind to unite, for the mutual preservation of their lives, liberties and estates, which I call by the general name, property.

Sec. 124. The great and chief end, therefore, of men's uniting into commonwealths, and putting themselves under government, is the preservation of their property. To which in the state of nature there are many things wanting.

First, There wants an established, settled, known law, received and allowed by common consent to be the standard of right and wrong, and the common measure to decide all controversies between them: for though the law of nature be plain and intelligible to all rational creatures; yet men being biassed by their interest, as well as ignorant for want of study of it, are not apt to allow of it as a law binding to them in the application of it to their particular cases.

Sec. 125. Secondly, In the state of nature there wants a known and indifferent judge, with authority to determine all differences according to the established law: for every one in that state being both judge and executioner of the law of nature, men being partial to themselves, passion and revenge is very apt to carry them too far, and with too much heat, in their own cases; as well as negligence, and unconcernedness, to make them too remiss in other men's.

Sec. 126. Thirdly, In the state of nature there often wants power to back and support the sentence when right, and to give it due execution, They who by any injustice offended, will seldom fail, where they are able, by force to make good their injustice; such resistance many times makes the punishment dangerous, and frequently destructive, to those who attempt it.

Wat offeren mensen op ten behoeve van een staat? Wat betekent het als mensen de natuurtoestand opgeven om een staat te vormen? Dit betekent dat:

1. mensen hun natuurlijke vrijheid inruilen voor regels die niet alleen hun eigen gedrag maar ook dat van anderen inperken; en dat
2. mensen hun natuurlijke bevoegdheid om te straffen opgeven en zich committeren om mee te werken aan de handhaving van het recht door de staat:

Sec. 128. For in the state of nature, to omit the liberty he has of innocent delights, a man has two powers.

The first is to do whatsoever he thinks fit for the preservation of himself, and others within the permission of the law of nature: by which law, common to them all, he and all the rest of mankind are one community, make up one society, distinct from all other creatures. And were it not for the corruption and viciousness of degenerate men, there would be no need of any other; no necessity that men should separate from this great and natural community, and by positive agreements combine into smaller and divided associations.

The other power a man has in the state of nature, is the power to punish the crimes committed against that law. Both these he gives up, when he joins in a private, if I may so call it, or particular politic society, and incorporates into any commonwealth, separate from the rest of mankind.

Sec. 129. The first power, viz. of doing whatsoever he thought for the preservation of himself, and the rest of mankind, he gives up to be regulated by laws made by the society, so far forth as the preservation of himself, and the rest of that society shall require; which laws of the society in many things confine the liberty he had by the law of nature.

Sec. 130. Secondly, The power of punishing he wholly gives up, and engages his natural force, (which he might before employ in the execution of the law of nature, by his own single authority, as he thought fit) to assist the executive power of the society, as the law thereof shall require: for being now in a new state, wherein he is to enjoy many conveniencies, from the labour, assistance, and society of others in the same community, as well as protection from its whole strength; he is to part also with as much of his natural liberty, in providing for himself, as the good, prosperity, and safety of the society shall require; which is not only necessary, but just, since the other members of the society do the like.

De functie van een staat Maar dat mensen hun vrijheid en strafbevoegdheid opgeven wil nog niet zeggen dat ze zich met huid en haar aan de staat overleveren. De staat is er om het leven, de vrijheid en de eigendommen van zijn onderdanen te beschermen:

Sec. 131. But though men, when they enter into society, give up the equality, liberty, and executive power they had in the state of nature, into the hands of the society, to be so far disposed of by the legislative, as the good of the society shall require; yet it being only with an intention in every one the better to preserve himself, his liberty and property; (for no rational creature can be supposed to change his condition with an intention to be worse) the power of the society, or legislative constituted by them, can never be supposed to extend farther, than the common good; but is obliged to secure every one's property, by providing against those three defects above mentioned, that made the state of nature so unsafe and uneasy. And so whoever has the legislative or supreme power of any commonwealth, is bound to govern by established standing laws, promulgated and known to the people, and not by extemporary decrees; by indifferent and upright judges, who are to decide controversies by those laws; and to employ the force of the community at home, only in the execution of such laws, or abroad to prevent or redress foreign injuries, and secure the community from inroads and invasion. And all this to be directed to no other end, but the peace, safety, and public good of the people.

Het is volgens Locke de taak van de staat om de reeds bestaande natuurlijke rechten van mensen te beschermen. Dat laat in beginsel geen ruimte open voor herverdeling van eigendommen in de vorm van sociale uitkeringen en belastingheffing.

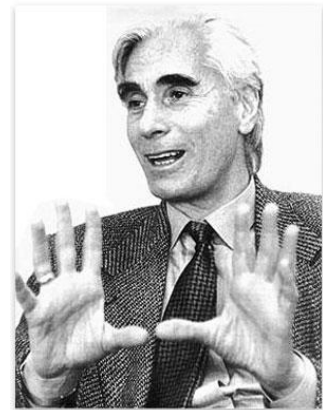
Democratie? Een uitzondering zou gelden als mensen zelf met een dergelijk overheidsingrijpen hebben ingestemd. In de visie van Locke heeft de overheid van nature niets over mensen te zeggen. Dit betekent niet dat er geen overheid kan zijn, maar wel dat een overheid afhankelijk is van de instemming van de onderdanen. Je zou de overheid kunnen beschouwen als een soort bedrijf dat door mensen wordt ingehuurd om bepaalde klusjes op te knappen. Welke klusjes dat zijn en voor welk tarief dit gebeurt, is een kwestie van afspraken maken. Bij die afspraken geldt dat mensen enkel zichzelf kunnen binden. Meerderheidsbesluiten binden dus enkel de meerderheid, tenzij mensen uit de minderheid eerder individueel hebben ingestemd met een dergelijke besluitvormingsprocedure. Overigens is Locke van mening dat mensen die vrijwillig blijven wonen in het land waar ze geboren zijn daarmee impliciet instemmen met het bestaan van de staat. Dat wil niet zeggen dat de staat mag doen wat hij wil, maar het wil wel zeggen dat mensen gebonden zijn aan democratisch genomen besluiten. Daarvoor hebben ze immers - tenminste volgens Locke - toestemming gegeven door in hun geboorteland te blijven wonen.

3. Nozick over eigendom

We vinden dit thema – dat de overheid in beginsel niet in het vrije verkeer van maatschappelijke krachten moet ingrijpen – explicieter terug in het werk van een belangrijke moderne natuurrechtelijke liberaal, Robert Nozick (1938-2002).

Hoewel er verschillende soorten argumenten kunnen worden aangevoerd voor liberale opvattingen, waaronder economische, is het argument gebaseerd op de gedachte dat mensen de baas zijn over zichzelf wel het bekendste. Het is dan ook dit natuurrechtelijke argument dat we terug vinden in Nozicks bekende werk *Anarchy, State and Utopia*.

Als mensen de baas zijn over zich zelf, betekent dit in de eerste plaats dat anderen hun vrijheid niet mogen inperken, tenzij dat nodig is om hun eigen vrijheid te waarborgen. De vrijheid van de een eindigt waar die van de ander begint, maar niet eerder. De overheid mag mensen in beginsel dan ook geen verplichtingen opleggen, tenzij die verplichtingen nodig zijn om de rechten van anderen te handhaven. De overheid heeft dus tot taak om te zorgen voor defensie en politie en om de rechten van burgers te beschermen, *maar verder ook niet*. Nozick pleitte dan ook voor een minimale staat, een beetje langs de lijn waarlangs Locke dat ook deed.



Robert Nozick

Procedurele en inhoudelijke rechtvaardigheid Wat zijn de implicaties van de natuurrechtelijke variant van het liberalisme voor de verdeling van eigendommen over de samenleving? In laatste instantie is het antwoord op deze vraag eenvoudig: elke verdeling die op een eerlijke manier tot stand is gekomen is rechtvaardig. Hoe die verdeling er uit ziet doet er niet toe. We zullen later zien wat de precieze implicaties van deze opvatting zijn, maar eerst zullen we wat dieper ingaan op het verschil tussen inhoudelijke en procedurele rechtvaardigheid. Het woord “verdeling kan zowel staan voor het proces waarbij iets wordt verdeeld”, als voor de uitkomst van de verdeling. In beide betekenissen van het woord kan een verdeling rechtvaardig zijn. Een verdeling van een taart kan rechtvaardig zijn omdat iedereen een even groot stuk heeft gekregen. Het gaat dan om de rechtvaardigheid van het resultaat, het product, van de verdeling. We spreken dan ook wel van “inhoudelijke rechtvaardigheid”. Een verdeling kan ook rechtvaardig zijn omdat deze op een rechtvaardige manier tot stand is gekomen. Als er vijf briefjes van €100 verdeeld moeten worden over 20 mensen, dan kan dat gebeuren via een verloting. Als de regels van de verloting alle deelnemers een gelijke kans bieden en als die regels netjes worden opgevolgd, heeft

de verdeling van de briefjes op een rechtvaardige wijze plaats gevonden. Het gaat dan om de rechtvaardigheid van het proces, van de verdeling. We spreken dan ook wel van “procedurele rechtvaardigheid”.

Vormen van procedurele rechtvaardigheid We zullen zien dat Nozick van mening was dat de verdeling van eigendommen (en belastingen) over de samenleving rechtvaardig is als deze procedureel rechtvaardig is. Maar nu we het hier toch over procedurele rechtvaardigheid hebben, is het handig om alvast een nader onderscheid te maken tussen vormen van procedurele rechtvaardigheid. We zullen dat onderscheid later nodig hebben om de theorie van Rawls over rechtvaardigheid te onderscheiden van die van Nozick.

In theorie zijn inhoudelijke en procedurele rechtvaardigheid heel verschillende dingen, maar in praktijk blijkt er toch verwantschap te bestaan. Dat komt omdat procedures er vaak op gericht zijn om een inhoudelijk rechtvaardig resultaat te bereiken. Neem bijvoorbeeld de procedurele regels van het strafproces. Die zijn er op gericht dat onschuldige verdachten worden vrijgesproken en schuldige verdachten worden veroordeeld. Als een strafproces netjes volgens de regels verloopt, is dat weliswaar geen garantie dat het resultaat inhoudelijk juist is, maar de kans daarop is wel groot. Zo draagt procedurele rechtvaardigheid bij aan inhoudelijke rechtvaardigheid. Als dit het geval is, zullen we hieronder spreken van “semi-procedurele rechtvaardigheid”.

Maar het kan ook zijn dat de regels van een procedure niet gericht zijn op een inhoudelijk rechtvaardig resultaat. Dat is bijvoorbeeld het geval bij een loterij. Er is geen inhoudelijke maatstaf voor wie een loterij hoort te winnen en de regels van de loterij kunnen er dan ook niet op gericht zijn de ‘juiste’ persoon te laten winnen. Wat goede regels zijn moet daarom op een andere manier worden bepaald, bijvoorbeeld door iedere deelnemer een gelijke kans te bieden. Als iets procedureel rechtvaardig is op grond van een procedure met regels die niet gericht zijn op het bewerkstelligen van een inhoudelijk rechtvaardige uitkomst, spreken we in het vervolg van “zuiver procedurele rechtvaardigheid”.

Entitlement Er zijn volgens Nozick drie manieren waarop mensen eerlijk aan eigendommen kunnen komen:

1. Door op een eerlijke manier eerste eigenaar te worden, bijvoorbeeld door iets te maken van materialen waar je recht op had (denk aan Locke’s theorie over eigendomsverkrijging).
2. Via overdracht door een rechthebbende, bijvoorbeeld als je iets koopt van een eigenaar.
3. Door herstel van een oneerlijke wijze van ‘eigendomsverkrijging uit het verleden’, bijvoorbeeld als een dief het gestolene teruggeeft.

Kenmerkend voor de opvattingen van Nozick is dat elke verdeling van eigendommen die op een eerlijke wijze tot stand is gekomen rechtvaardig is, hoe die verdeling er ook uit ziet. De rechtvaardigheid van een verdeling van eigendommen berust dus *niet* op:

- het patroon van de verdeling (bijvoorbeeld iedereen evenveel), of op
- de verdiensten van de persoon die bepaalde eigendommen heeft (bijvoorbeeld wie het hardst werkt, krijgt het meest).

Er is maar één criterium om de juistheid van een verdeling te bepalen en dat is hoe de verdeling is tot stand gekomen. Als de *wijze van totstandkoming* eerlijk was, is de verdeling rechtvaardig; anders niet. Nozick noemt deze opvatting de *entitlement theory*.

De entitlement theory is een zuiver procedurele theorie over de juistheid van een verdeling: de juistheid wordt bepaald door de wijze waarop de verdeling tot stand is gekomen, niet door hoe de verdeling er uit ziet.

Bovendien zijn de criteria voor entitlement er niet op gericht een inhoudelijk rechtvaardige verdeling tot stand te brengen, wat dat ook moge zijn. Het gaat dus om zuiver procedurele, en niet om semi-procedurele, rechtvaardigheid.

Geen herverdeling Een praktische implicatie van de entitlement theory is dat herverdeling van vermogen, via belastingen, voorzieningen van algemeen nut zoals scholen en wegen, sociale uitkeringen en subsidies, ongeoorloofd is. Als mensen op een eerlijke manier aan hun eigendommen zijn gekomen, heeft de overheid niet

het recht om hen hun eigendommen te ontnemen in de vorm van belastingen. Dat zou te vergelijken zijn met diefstal of zelfs slavernij. Het is immers zo dat mensen vaak aan hun eigendommen komen doordat ze die hebben gekocht en dat ze daarvoor geld hebben betaald dat ze met werken hebben verdiend. Daar hebben ze dus een deel van hun leven in geïnvesteerd. Door mensen hun eigendommen af te pakken wordt hen een deel van hun leven ontnomen.

Dezelfde conclusie kan ook worden bereikt langs een andere weg. Velen vinden dat de bezittingen in de samenleving niet al te ongelijk moeten zijn verdeeld en dat er weliswaar verschillen in rijkdom mogen zijn, maar dat die verschillen niet te extreem zouden mogen zijn. Het zou bijvoorbeeld niet goed zijn als sommigen van gekkigheid niet weten waar ze hun geld aan moeten uitgeven, terwijl anderen honger lijden, of ziek zijn omdat ze de dokter en medicijnen niet kunnen betalen. Een systeem van belastingen en sociale voorzieningen maakt dat dergelijke extremen worden vermeden. In de ogen van mensen met deze opvatting zit er tenminste een inhoudelijk aspect aan rechtvaardigheid. Of een verdeling van bezittingen over de samenleving rechtvaardig is zou niet (enkel) afhankelijk zijn van hoe die verdeling tot stand is gekomen, maar (ten dele ook) van hoe die verdeling er uit ziet. Belastingen en sociale voorzieningen moeten er voor zorgen dat zo'n inhoudelijk rechtvaardige verdeling wordt bewerkstelligd.

Maar Nozick verzette zich hiertegen. Het bewerkstelligen van een inhoudelijk rechtvaardige verdeling van bezittingen, hoe die er ook uit zou mogen zien, kan enkel worden bereikt door voortdurend via belastingen en sociale uitkeringen in te grijpen in het procedureel rechtvaardige proces van het verwerven van bezittingen. Inhoudelijke 'rechtvaardigheid' kan enkel worden bewerkstelligd ten koste van procedurele rechtvaardigheid, namelijk door mensen bezittingen af te nemen die ze op een eerlijke wijze hadden verkregen en door ze bezittingen te geven waar ze eerlijkheidshalve geen aanspraak op konden maken. Populair uitgedrukt: wat Robin Hood deed - stelen van de rijken om aan de armen te geven - was niet enkel in strijd met de wet, maar ook onrechtvaardig.

Patroontheorieën Naast de entitlement theorie zijn er ook andere theorieën denkbaar voor de verdeling van eigendommen over de samenleving. Nozick bespreekt er enkele onder de noemer 'patroontheorieën'. Bij een patroontheorie moet een verdeling, bijvoorbeeld de verdeling van rijkdom, aansluiten bij, hetzelfde patroon vertonen als, een verdeling van bepaalde eigenschappen over mensen.

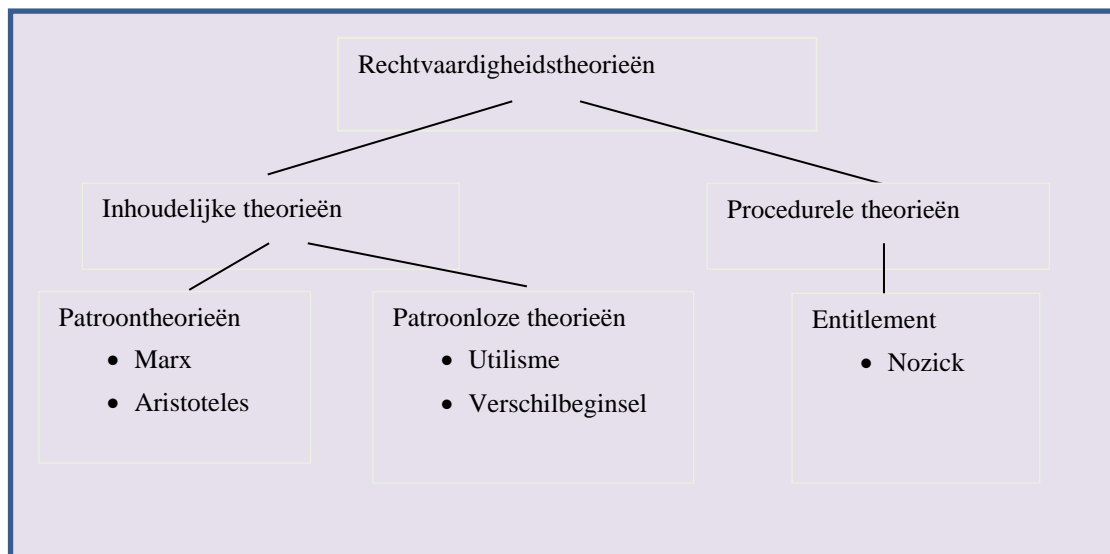
Dat klinkt heel abstract, maar eigenlijk gaat het om bekende opvattingen omtrent eerlijke verdelingen. Eén opvatting is bijvoorbeeld dat rijkdom verdeeld moet worden evenredig aan de inspanning die iemand heeft geleverd. Een ander voorbeeld is dat geld verdeeld moet worden overeenkomstig de behoefte die mensen hebben en door de overheid ingenomen moet worden (belasting) evenredig aan draagkracht, onder het motto 'De sterkste schouders moeten de zwaarste lasten dragen'. Deze laatste opvattingen worden wel aan Karl Marx toegeschreven.

Aristoteles was dan weer van mening was dat een verdeling moet plaats vinden overeenkomstig de geschiktheid van personen. Een voorbeeld zou zijn dat die personen rechter zouden moeten worden die daar het meest geschikt voor zijn. Ook deze opvatting van Aristoteles is een voorbeeld van een patroontheorie.

De entitlement theorie van Nozick is zelf geen patroontheorie, omdat volgens Nozick de rechtvaardigheid van een verdeling *niet* afhangt van de manier waarop de verdeling aansluit bij een patroon in de samenleving.

Patroonloze theorieën Nozick stelt entitlement en patroontheorieën tegenover patroonloze theorieën die nagaan hoe de verdeling structureel in elkaar steekt zonder daarbij aan te sluiten bij een patroon elders in de samenleving. Het gaat hierbij om theorieën van inhoudelijke rechtvaardigheid.

Ook dit klinkt weer erg abstract, maar het valt wel mee als we naar voorbeelden kijken. Het utilisme is een theorie die abstraheert van bepaalde patronen in de samenleving, want volgens het utilisme moet die verdeling worden gekozen die de hoeveelheid geluk maximaliseert. Het is daarbij niet zo dat individuele personen op wat voor grond dan ook een speciale aanspraak kunnen doen gelden. Het enige dat telt is de hoeveelheid geluk, niet de verdeling daarvan over de mensen. We zullen later (par. VI.4) nog zien dat het door Rawls verdedigde verschilbeginsel ook een voorbeeld is van een patroonloze theorie.



4. De kritiek van Murphy en Nagel

De opvattingen van de natuurrechtelijk geïnspireerde liberalen zoals Nozick hebben veel reacties opgeroepen. Van die reacties behoort de kritiek van de Amerikaanse auteurs Murphy en Nagel tot de meest fundamentele. Deze twee auteurs publiceerden in 2002 een boek over belastingen en rechtvaardigheid, getiteld *The Myth of Ownership* en in dat boek probeerden ze de opvatting van de natuurrechtelijke liberalen dat belastingheffing eigenlijk een vorm van diefstal is, te ontcrachten.

Bestaan natuurlijke rechten? Murphy en Nagel kiezen als beginpunt voor hun kritiek het uitgangspunt van de natuurrechtelijke liberalen, namelijk dat mensen van nature, voorafgaand aan een staat, rechten zouden hebben. Murphy en Nagel ontkennen dat. Natuurlijk hebben mensen bepaalde belangen, waaronder het belang om in leven te blijven, het belang dat hun lichamelijke integriteit niet wordt geschonden en het belang dat ze eigendommen kunnen hebben. Maar belangen zijn nog geen rechten.

Als er geen staat is die bepaalde gedragsregels handhaaft, kunnen en zullen mensen elkaars belangen aantasten. Eigenlijk had Locke, die toch aannam dat er natuurlijke rechten bestaan, dit al toegegeven. Voor Locke was dit een reden om een staat op te richten, die de natuurlijke rechten zou kunnen en moeten beschermen. Maar Murphy en Nagel trekken uit de onzekerheid van de natuurtoestand (als er geen staat is) een verdergaande conclusie, namelijk dat er zonder staat geen rechten zijn, maar enkel belangen, al zeggen ze het niet precies in die bewoordingen. Ze schrijven:

“The feeling of natural entitlement produced by an unreflective sense of what are in fact conventionally (door het statelijk recht – JH) defined property rights can encourage complacency about the status quo, as something more or less self-justifying. But it can also give rise to an even more confused criticism of the existing system on the ground that it violates natural property rights, when, in fact, these ‘natural’ rights are merely misconceptions of the legal consequences of the system itself. It is illegitimate to appeal to a baseline of property rights in, say,

‘pretax income’, for the purpose of evaluating tax policies, when all such figures are the product of a system of which taxes are an inextricable part.”⁷

No property without taxation Volgens Murphy en Nagel zijn de eigendomsrechten die mensen hebben niet iets dat aan de staat en belastingen vooraf gaat (een ‘baseline’), maar iets dat enkel bestaat en zelfs kan bestaan dankzij een staat. En omdat een staat enkel kan bestaan als er belastingen worden geheven, kan er slechts eigendom bestaan als er belasting wordt geheven. Twee andere Amerikaanse auteurs, Stephen Holmes en Cass Sunstein, schreven daar een boek over: *The Cost of Rights*.⁸ In dat boek betogen ze dat rechten, inclusief eigendomsrechten en vrijheid, enkel kunnen bestaan dankzij belastingheffing. In een leuze: ‘*No property without taxation!*’.

Bijziendheid Als we Murphy en Nagel mogen geloven is het dus onjuist om aan te nemen dat er een soort ‘natuurlijke’ toestand is waarin mensen (eigendoms)rechten hebben, een natuurlijke toestand die wordt verstoord door belastingheffing. Sterker nog, de nadruk die liberalen leggen op belastingheffing geeft volgens deze auteurs blijk van een zekere bijziendheid.

Belastingen zijn onvermijdelijk als we rechten willen hebben, maar dat zegt nog niets over welke belastingen precies gerechtvaardigd zijn. Wat de juiste belastingen zijn, is volgens Murphy en Nagel afhankelijk van de vraag wat een juiste samenleving is. Die laatste vraag is waar het eigenlijk om draait; belastingheffing is maar een onderdeel van deze ruimere kwestie. Wie enkel focust op belastingen en geen oog heeft voor de context waarbinnen ze worden geheven en de voordelen die door belastingen mogelijk worden gemaakt (gezondheidszorg, onderwijs, justitie, armoedebestrijding, defensie), is als het ware bijziend. Dat geldt met name ook voor liberalen die enkel maar naar belastingen kijken en geen oog hebben voor wat een goede samenleving is.

⁷ Liam Murphy and Thomas Nagel, *The Myth of Ownership, Taxes and Justice*. Oxford: Oxford University Press 2002, 9.

⁸ Stephen Holmes en Cass R. Sunstein, *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes*. New York: W.W. Norton & Co 1999.

III Efficiëntie

Aanhangers van natuurlijke rechten zijn uit principe tegenstanders van herverdeling van inkomen en vermogen. Het doet er eigenlijk niet zoveel toe of die herverdeling al dan niet goed is voor de burgers of de samenleving als geheel. Belastingen zijn een vorm van diefstal en daarom principieel verkeerd. Maar er zijn ook liberalen die tegen de meeste belastingen zijn omdat belastingen slecht zijn voor de samenleving. De samenleving zou beter af zijn met zo min mogelijk belastingen en – meer in het algemeen – met zo min mogelijk overheidsingrijpen.

Deze visie werd in de tweede helft van de 20ste eeuw gepopulariseerd door Friedrich Hayek (1899-1992), een Nobelprijswinnaar in de economie. Om deze liberale visie op belastingheffing goed te kunnen begrijpen is het nodig om wat dieper in te gaan op economische theorie.

1. De onzichtbare hand

De basisgedachte achter de liberale kritiek op overheidsingrijpen in de samenleving is dat als de overheid de samenleving aan zichzelf over laat en enkel zorgt voor de handhaving van basisregels (zoals die betreffende het nakomen van contracten) de samenleving als het ware vanzelf goed functioneert. Daarbij wordt verondersteld dat een samenleving goed functioneert als hij efficiënt is. Hieronder zullen we wat uitvoeriger nagaan waar deze gedachte op is gebaseerd.

Nut Eén vraagstelling waar economen zich mee bezig houden betreft de verdeling van goederen over de samenleving. De term “goederen” moet in dit verband ruim worden opgevat. Hij staat niet enkel voor materiële goederen, zoals grond, huizen, fabrieken en auto’s, maar ook voor immateriële goederen zoals octrooien, auteursrechten en rechten van hypotheek, en ook voor geld en banen. Hoe verdeel je dit alles het meest efficiënt over de samenleving? Het eenvoudige, maar vooralsnog weinig zeggende antwoord is dat goederen zodanig over de samenleving verdeeld moeten worden dat de verdeling zoveel mogelijk nut oplevert.

Wat is in dit verband nut? Om die vraag te beantwoorden kun je een objectieve en een subjectieve benadering kiezen. De objectieve benadering gaat uit van wat ‘echt’ nut heeft voor mensen. een efficiënte verdeling van goederen zou dan die verdeling zijn die het ‘echte nut’ zo groot mogelijk maakt. Maar wat is nu echt nuttig? Daarover verschillen de meningen. Sommigen zijn geneigd nut te meten in materiële welvaart, geld, of bruto nationaal product, of de afwezigheid van honger en ziekte.⁹ Anderen denken meer aan immateriële dingen, zoals vrijheid, gelijkheid, vriendschap, liefde of geluk.

Juist omdat de meningen over ‘echt’ nut verschillen is het verleidelijk om nut subjectief op te vatten. Nuttig is wat mensen graag willen. En het nut van de ene zaak is groter dan dat van een andere zaak als men bereid is om de andere zaak in te ruilen voor de ene zaak. Bijvoorbeeld, een Renault is nuttiger voor Pierre dan een Audi, als Pierre bereid is om de Audi in te ruilen tegen de Renault. Een ander voorbeeld is dat €5000 nuttiger is voor Petra dan een Ford als Petra bereid is de Ford in te ruilen (“te verkopen”, zeggen we dan) tegen €5000.

De bereidheid om de ene zaak te ruilen tegen een andere zaak geeft aan hoe iemand de ene zaak nut toe kent in verhouding tot een andere zaak. Maar met geld als universeel ruilmiddel wordt het mogelijk om de absolute waarde (nut) van een zaak voor iemand uit te drukken, namelijk door aan te geven hoeveel die persoon voor de zaak wil betalen, of voor welk bedrag hij de zaak wil verkopen. Een huis is voor Patrick €200.000 waard als Patrick bereid is maximaal €200.000 voor dat huis te betalen. Het huis is €180.000 waard voor Quirien als Quirien bereid is het huis voor minimaal €180.000 te verkopen.

Paretoverbetering Alfredo Pareto was een Italiaanse econoom die leefde in het begin van de 20ste eeuw. Hij heeft zijn naam gegeven aan de zogenaamde “Paretoverbetering”. Dat is een transactie (ruil) waarbij tenminste één partij er op vooruit gaat in de zin dat hij meer nut krijgt door de transactie, terwijl geen enkele partij er in die zin op achteruit gaat.

⁹ De afwezigheid van honger en ziekte is al een grensgeval tussen materieel en immaterieel nut.

Meestal zullen alle partijen erop op vooruitgaan. Stel dat Quirien een huis bezit dat voor hem €180.000 waard is en dat hetzelfde huis voor Patrick €200.000 waard is. Als Patrick het huis van Quirien koopt voor €190.000 dan is die transactie een Paretoverbetering, want beide partijen zijn er, in geld uitgedrukt, €10.000 op vooruit gegaan. Als een transactie een Paretoverbetering inhoudt, is het voor alle bij de transactie betrokken partijen rationeel om aan de transactie deel te nemen. Rationele personen zullen daarom zoveel mogelijk van dergelijke transacties aangaan.

Pareto-efficiëntie Met behulp van de notie van een Paretoverbetering is het eenvoudig om een definitie te geven van een efficiënte verdeling van goederen over de samenleving. Zo'n verdeling is efficiënt als er geen Paretoverbetering meer mogelijk is. Voor elke transactie die nog mogelijk is, geldt dat tenminste één van de betrokken partijen er bij de transactie op achteruit gaat. Voor die partij is het dan niet rationeel om aan de transactie mee te werken en normaal gesproken (bijvoorbeeld zonder bedrog) zal hij dat dan ook niet vrijwillig doen.

We noemen een efficiënte verdeling waarin geen Paretoverbeteringen meer mogelijk zijn een "Pareto-efficiënte verdeling". Later (in par. IV.1) zullen we nog een andere vorm van efficiëntie tegenkomen, de zogenaamde "Kaldor-Hicks-efficiëntie".

De onzichtbare hand Onder ideale omstandigheden zullen mensen alle Paretoverbeteringen doorvoeren die maar mogelijk zijn, totdat er geen Paretoverbeteringen meer mogelijk zijn en een Pareto-efficiënte verdeling van de beschikbare goederen tot stand is gekomen. Daar is geen sturing van buitenaf, of altruïsme voor nodig. Zuiver door hun eigenbelang na te streven zullen mensen, als die ideale omstandigheden zich voordoen, een Pareto-efficiënte verdeling van goederen bewerkstelligen.

In dit verband wordt wel de uitdrukking "onzichtbare hand" gebruikt: de deelnemers aan de vrije markt worden als het ware door een onzichtbare hand gedreven naar een efficiënte verdeling van goederen. Die uitdrukking "onzichtbare hand" is afkomstig van de Schotse econoom Adam Smith, die hem gebruikte in onder meer het volgende fragment (dat overigens betrekking heeft op het kopen van in eigen land geproduceerde goederen):

"By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an **invisible hand** to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was not part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it."¹⁰

Het aantrekkelijke van dit vrije marktmechanisme is dat niemand precies hoeft te weten hoe de efficiënte verdeling van goederen er uit ziet. Iedere partij op de markt hoeft enkel te weten wat zijn of haar eigen voorkeuren zijn en wat die zijn van de personen in zijn of haar omgeving. De liberale denker Friedrich Hayek was van mening dat dit een belangrijke reden is om de overheid niet in de vrije markt te laten ingrijpen. De overheid beschikt namelijk niet over de kennis die nodig is om een efficiënte verdeling van goederen te bewerkstelligen. Individuele marktpartijen hebben die kennis ook niet, maar die hebben de kennis ook niet nodig omdat de onzichtbare hand zijn werk doet. Ingrijpen van de overheid verstoort de werking van de onzichtbare hand, terwijl de overheid het werk zelf niet kan doen wegens een gebrek aan kennis over de hele markt.



Friedrich Hayek

Ideale omstandigheden Het onzichtbare hand-mechanisme werkt enkel volmaakt onder 'ideale omstandigheden'. Maar die doen zich nooit voor. Er zijn twee factoren die kunnen misgaan en

¹⁰ Adam Smith, *The Wealth of Nations*, boek IV, hoofdstuk II, paragraaf IX.

maken dat de omstandigheden niet ideaal zijn. De ene is gebrekkige kennis en irrationaliteit. Soms weten mensen niet wat nut voor hen heeft (gebrekkige kennis), of ze laten zich niet leiden door wat goed voor hen is (irrationaliteit).

Zo kan het zijn dat iemand een auto koopt voor €8000 in de veronderstelling dat hij de auto dagelijks gaat gebruiken. In werkelijkheid belandt de auto in de garage en komt hij er eens per maand uit. Dan dacht deze persoon door de koop aan nut te winnen, maar in werkelijkheid verloor hij aan nut. De koop was geen Paretoverbetering.

Wat ook wel voor komt is dat iemand weet dat een transactie niet voordelig is, maar desondanks de verleiding niet kan weerstaan. Denk aan iemand die verslaafd is aan chocolade en chocolade koopt in de wetenschap dat zij die zal opeten en daarmee haar gezondheid zal bederven.

2. Transactiekosten

De tweede factor die nodig is voor ideale omstandigheden is de afwezigheid van zogenaamde “transactiekosten”. Dit zijn kosten die aan een transactie (ruil) zijn verbonden, maar die niet ten goede komen aan een van de bij de transactie betrokken partijen. Eén voorbeeld van transactiekosten zijn de kosten van informatieverwerving en -verschaffing. Wie voor een maand een productiemedewerker zoekt en daarvoor adverteert, maakt kosten die niet ten goede komen aan de aan te trekken medewerker. Die kosten kunnen maken dat de transactie niet door gaat. Stel dat een onderneming maximaal €2500 wil betaling voor de medewerker en dat de medewerker tenminste €2400 wil verdienen. In beginsel is er een transactie mogelijk die een Paretoverbetering oplevert. Maar als de kosten van een advertentie die nodig is om medewerker en onderneming samen te brengen meer dan €100 bedragen, is zo’n transactie niet haalbaar.

Overdrachtsbelasting Vanuit een economisch perspectief vormt overdrachtsbelasting ook een transactiekost. Stel dat Antoinette haar huis wil verkopen voor tenminste €250.000 en dat Tineke het huis wel wil kopen, maar er niet meer voor over heeft dan €260.000. Zonder overdrachtsbelasting is een transactie mogelijk; elke koopprijs tussen €250.000 en €260.000 levert een Paretoverbetering op. Maar als er 5% overdrachtsbelasting zou zijn, is er geen koopprijs te vinden die voor beide partijen aanvaardbaar is. Stel dat de koper de belasting betaalt, dan heeft Tineke een koopprijs beneden de €247.619 nodig. Een koopprijs die voor Antoinette nog net aanvaardbaar is (€250.000) leidt tot een door Tineke te betalen bedrag van €262.500. (Reken dit na.)

Loonbelasting Voor loonbelasting is het verhaal niet wezenlijk anders. Stel dat een onderneming €2500 per maand wil betalen voor een werknemer en dat de werknemer tevreden is met een inkomen van €2000 per maand. Elk loon tussen de €2000 en de €2500 levert een transactie met een Paretoverbetering op. Maar als er 30% loonbelasting wordt geheven, zou de onderneming tenminste €2600 moeten betalen om de werknemer tevreden te stellen, of de werknemer zou tevreden moeten zijn met €1923 loon om op voor de onderneming acceptabele loonkosten te komen.

Transactiekosten kunnen maken dat een transactie die zonder de kosten een Paretoverbetering zou opleveren niet meer zo’n verbetering is. Dat wil zeggen dat die transactie normaal gesproken niet door gaat: het huis wordt niet verkocht en de werknemer wordt niet ingehuurd. Dat is nadelig voor alle bij de transacties betrokken partijen. Bovendien krijgt de overheid geen belastinginkomsten als de transactie niet doorgaat. Het enkele bestaan van de belastingen maakt dus dat twee marktpartijen een voordeel mislopen, terwijl de overheid er niets aan overhoudt. Daarom zijn liberalen in beginsel tegenstanders van belastingheffing: ze zijn inefficiënt.

Bovendien maken ze dat de onzichtbare hand niet meer kan werken. Als Tineke het huis van Antoinette niet koopt vanwege de overdrachtsbelasting dan blijft Antoinette de eigenaar van het huis, hoewel Tineke meer profijt van het huis zou hebben.

3. Collectieve goederen

We hebben hierboven gezien waarom belastingheffing inefficiënt is. Deze inefficiëntie is voor liberalen vaak een reden om tegen (meer) belastingen te zijn. Maar belastingen kunnen de efficiëntie van de samenleving soms ook verhogen. Dat kan bijvoorbeeld het geval zijn bij collectieve goederen.

Liftgedrag Stel je een samenleving voor waar er nog geen scholen zijn. Het besef begint door te dringen dat systematisch onderwijs in taal en rekenen belangrijk is voor de ontwikkeling van de kinderen en een aantal gezinnen besluit om geld bijeen te leggen om een onderwijzer en een leslokaaltje te huren. Als de lessen worden gegeven worden ze populair (onder de ouders) en steeds meer ouders sturen hun kinderen naar het schooltje. Maar ze betalen niet mee, want de onderwijzer en het leslokaaltje ‘zijn er toch al’. De ouders die voor de lessen geld bijeen hebben gelegd zijn niet erg blij met het gedrag van deze ‘lifters’. Ze laten de kinderen van niet-meebetalende ouders niet toe.

Het uitsluiten van ‘lifters’ is in het geval van de scholen mogelijk, maar het wordt al moeilijker als een groep automobilisten besluit geld bijeen te leggen om de bestaande publieke zandwegen te asfalteren, zodat de auto’s er over heen kunnen. Als de wegen eenmaal geasfalteerd zijn, kunnen ook andere automobilisten die niet hebben meebetaald over de wegen rijden. Het zijn immers publieke wegen. De automobilisten die de asfaltering hebben betaald zijn zo ongelukkig over het ‘liftgedrag’ dat ze geen geld meer geven om de wegen te onderhouden. Na een tijdje zijn de wegen weer vervallen in hun oude staat.

Een aantal buurtbewoners betaalt een nachtwacht om de buurt ’s nachts te beschermen tegen rondzwervende dievenbendes. De nachtwacht schrikt de bendes af, maar niet elke buurtbewoner wil meebetalen aan de nachtwacht.

Hierboven staan drie voorbeelden van zogenaamd ‘liftgedrag’: het profiteren van investeringen die door anderen zijn gedaan zonder mee te betalen. Dergelijk liftgedrag kan maken dat mensen die zinvolle investeringen hebben gedaan die investeringen staken omdat anderen daarvan mee profiteren. Uiteindelijk is daardoor iedereen slechter af. Dat is inefficiënt.

Collectieve goederen en belastingen Collectieve goederen zijn goederen (in heel wijde zin) waar iedereen gebruik van kan maken. Wegen zijn daar een voorbeeld van, evenals dijken, maar ook onderwijs, defensie en justitie. Als slechts enkelen daaraan meebetalen, dreigen collectieve goederen te verdwijnen, ten nadele van de gehele bevolking. Iedereen zou beter af zijn in een samenleving met collectieve goederen waar iedereen aan bijdraagt, dan in een samenleving zonder collectieve goederen. Maar het probleem bij collectieve goederen is liftersgedrag: je kunt er vaak ook van profiteren als je er niet aan meebetaalt. Daarom is het (voort)bestaan van collectieve goederen precair: voortdurend dreigt liftersgedrag met als mogelijk gevolg dat de collectieve goederen verdwijnen wegens het wegvallen van de steun van hen die wel betaalden.

Dit probleem met collectieve goederen kan worden opgelost door iedereen te dwingen om eraan mee te betalen. Weliswaar maakt dergelijke dwang inbreuk op de vrijheid van mensen, maar daar staat tegenover dat die inbreuk in ieders belang is. De eenvoudigste vorm om iedereen aan de collectieve goederen te laten bijdragen lijkt te zijn dat de overheid die goederen verschaft en belasting heft om ze te kunnen betalen. De dwang om bij te dragen aan de collectieve goederen krijgt dan de vorm van belastingheffing, die per definitie een vorm van dwang behelst.

We zien hier dat belastingheffing niet per se inefficiënt is. Belastingen vormen transactiekosten en dat maakt ze inefficiënt. Maar ze maken collectieve goederen mogelijk en dat maakt ze dan weer efficiënt. De weerstand van liberalen tegen belastingheffing kan dus niet volledig worden gerechtvaardigd door de inefficiëntie van belastingen.

Daarmee is nog niets gezegd over welke collectieve goederen door de overheid moeten worden aangeboden en via belastingheffing moeten worden gefinancierd. En er is ook nog niets gezegd over de verdeling van de benodigde belastingen over de samenleving. De beantwoording van deze vragen vereist een dieper gaande theorie over wat een rechtvaardige samenleving is, precies zoals Murphy en Nagel al betoogden. Hieronder zullen we twee van die dieper gravende theorieën bespreken: het utilisme van Bentham en Mill (hoofdstuk IV) en de theorie van Rawls die zowel egalitaire (op gelijkheid gerichte) als liberale elementen bevat (hoofdstuk VI).

IV Regelgeving in het algemeen belang

1. Kaldor-Hicks-efficiëntie

Het utilisme is een tegenpool van het liberalisme. Waar in het liberalisme het individu centraal staat en de rechten van het individu worden beschermd tegen de belangen van het collectief, is het in het utilisme net andersom. In het utilisme staat het algemeen belang centraal en de belangen van het individu zijn daaraan ondergeschikt. Dit contrast tussen liberalisme en utilisme staat in nauw verband tussen twee verschillende begrippen van efficiëntie in de economische theorie. Waar voor liberalen de Pareto-efficiëntie een belangrijke rol speelt, een vorm van efficiëntie waarin het individueel belang centraal staat, gaan utilisten uit van Kaldor-Hicks-efficiëntie.

Definitie Een verdeling van goederen over de leden van een groep - en dat kan de hele samenleving zijn - is Kaldor-Hicks-efficiënt als die verdeling de grootst mogelijke hoeveelheid nut oplevert. Als er één exemplaar is van het boek 'Rechtvaardige belastingheffing' en er zijn drie studenten, dan is de verdeling (van dat ene boek) Kaldor-Hicks-efficiënt als het boek wordt toebedeeld aan de student die er het meeste profijt van heeft. Stel dat een andere student dat boek heeft en er wel enige waarde aan hecht, maar minder dan de eerste student. Dan is het een verbetering van de Kaldor-Hicks-efficiëntie als het boek van die laatste student wordt afgenomen om het aan de eerste student te geven. Dit geldt zelfs als er geen tegenprestatie voor het boek wordt geleverd. Maar zonder tegenprestatie is het is geen Pareto-verbetering, want de student die het boek verliest gaat er enigszins op achteruit. Een tegenprestatie – dus als het boek zou worden gekocht of geruild – zou wel tot een Pareto-verbetering kunnen leiden, maar is niet per se nodig voor de verhoging van de Kaldor-Hicks-efficiëntie.

Het nastreven van Kaldor-Hicks-efficiëntie kan dus vereisen dat de belangen van de een worden opgeofferd aan de grotere belangen van een ander. Dat is niet mogelijk bij Pareto-efficiëntie, want daarbij kan niemands belang worden opgeofferd aan het belang van een ander, hoe groot dat andere belang ook moge zijn.

Afnemend grensnut Voor veel goederen geldt dat men er minder waarde aan gaat hechten als men er al veel van heeft. Bijvoorbeeld, als een gezin al twee auto's heeft, is de waarde van een derde auto voor dat gezin normaal gesproken minder groot dan de waarde die de eerste auto voor hen had. Dit verschijnsel staat bekend als 'afnemend grensnut'. Als dit verschijnsel zich voordoet, heeft dat gevolgen voor de Kaldor-Hicks-efficiëntie van de verdeling van goederen over de samenleving. Het volgende voorbeeld, dat gaat over de verdeling van geld, laat dit zien.

A, B en C hechten alle drie evenveel waarde aan geld in die zin dat ze alle drie evenveel geld nodig hebben om van te leven en om luxeartikelen te kopen. A bezit €10.000.000, B bezit €100.000 en C bezit €1000. De overheid heeft €3000 nodig en moet belasting heffen ter hoogte van dat bedrag. Op wie moet die belasting drukken?

Als A, B en C allen €1000 moeten betalen is C al haar geld kwijt, verliest B één procent van zijn geld en verliest A een tiende promille van haar geld. Tenzij A aan geld verslaafd is, zal deze belastingheffing haar nauwelijks raken. B zal het enigszins pijn doen, maar C zou al haar geld kwijt raken. Als iedereen hetzelfde bedrag betaalt, zou dit vanwege het afnemend grensnut van geld onevenredig zwaar drukken op C en nauwelijks op A.

Evenredige en progressieve belastingen Als men een belastingheffing zou kiezen die de druk op alle belastingplichtigen tezamen zou minimaliseren, zou dat heel goed een zogenaamde "evenredige" belasting kunnen zijn, waarbij rijken meer betalen dan armen naar evenredigheid van hun respectieve vermogen. Dus iemand die twee keer zoveel geld heeft, moet twee keer zoveel belasting betalen.

Maar het is zelfs denkbaar dat een hoger percentage belastingen voor hen die het grootste vermogen hebben de druk van de belastingen zo klein mogelijk zou maken. We spreken dan van "progressieve belastingen". Als een hoger percentage belastingen voor de superrijken inderdaad maakt dat de druk van de belastingen op de bevolking als geheel wordt geminimaliseerd en als we allerlei complicaties zoals belastingvlucht buiten beschouwing laten, zou een progressief systeem van vermogensbelasting de Kaldor-Hicks-efficiëntie van de verdeling van geld maximaliseren.

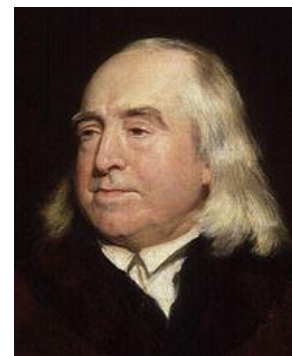
Dat is heel anders voor wat betreft de Pareto-efficiëntie, want voor elke vorm van belastingheffing geldt dat, als we de belastingheffing op zichzelf bekijken, degene die de belasting moet betalen er op achteruit gaat. Voor een aantal mensen zal het zo zijn dat het anders wordt als we niet enkel de belastingheffing op zich bekijken, maar ook tegenprestaties in ogenschouw te nemen. Voor degenen die weinig belasting betalen zou het zo kunnen zijn dat de ‘tegenprestaties’ voor de belastingen in de vorm van collectieve goederen opwegen tegen de betaalde belasting. Maar waarschijnlijk geldt voor echt rijke mensen dat ze voordeliger af zouden zijn als ze geen belasting hoefden te betalen en de gewenste collectieve goederen zelf zouden financieren, dan als ze profiteren van de bestaande collectieve goederen maar veel belasting moeten betalen. Voor hen is de combinatie belastingen met collectieve goederen dan geen Pareto-verbetering ten opzichte van de variant geen belastingen maar ook geen collectieve goederen. Voor de Kaldor-Hicks-efficiëntie maakt dat allemaal niets uit, want het voordeel voor de armeren kan het nadeel voor de rijkere compenseren.

Samenvattend We zien dat het streven naar Kaldor-Hicks-efficiëntie relatief meer aandacht heeft voor het algemeen belang (in de zin van collectieve nutsmaximalisering), ook als dat ten koste gaat van de belangen van sommigen, terwijl het streven naar Pareto-efficiëntie meer aandacht heeft voor individuele belangen, zelfs als dat ten koste gaat van het algemeen belang. Dit verschil tussen Kaldor-Hicks-efficiëntie en Pareto-efficiëntie zien we terug in een verschil tussen het utilisme van Bentham en Mill en de rechtvaardigheidstheorie van Rawls.

2. Het utilisme volgens Bentham

“I. Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire: but in reality he will remain subject to it all the while. The *principle of utility* recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law. Systems which attempt to question it, deal in sounds instead of sense, in caprice instead of reason, in darkness instead of light. ...

II. The principle of utility is the foundation of the present work: it will be proper therefore at the outset to give an explicit and determinate account of what is meant by it. By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness. I say of every action whatsoever, and therefore not only of every action of a private individual, but of every measure of government.”



Jeremy Bentham

Genoegen en ongenoegen In dit citaat, dat afkomstig is uit het begin van het eerste hoofdstuk van Jeremy Bentham's boek *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* zet de auteur (1748-1832) het uitgangspunt van het utilisme uiteen. Het utilisme is gebaseerd op het beginsel dat een handeling goed- of afkeuring verdient, al naar gelang deze het geluk van de persoon waar het om gaat vermeerderd, respectievelijk vermindert.

In plaats van het woord “geluk” (happiness) gebruikt Bentham ook wel de woorden “pleasure” en “pain”. Over genoegen (pleasure) en ongenoegen (pain) schrijft Bentham dat ze twee functies vervullen.¹¹ In de eerste plaats

¹¹ Als ‘pleasure’ wordt vertaald als ‘plezier’ wordt de indruk gewekt dat het zou gaan om onbenullige pleziertjes, zoals het bijwonen van een opwindende show. (Critici van het utilisme, zoals Sandel, doen dat ook graag.) Dat zou misleidend zijn, zoals ook blijkt uit het feit dat Bentham pleasure ziet als het tegendeel

bepalen ze wat mensen *zullen* doen, namelijk het nastreven van genoeg en – wat op hetzelfde neerkomt - het vermijden van ongenoeg. Daarom kan menselijk gedrag worden *verklaard* in termen van genoeg en ongenoeg. Verklaring behoort tot het domein van de wetenschappen en de verklaring van menselijk gedrag behoort tot de psychologie en de sociologie. Het gaat dan helemaal niet over wat goed of slecht is, of over wat mensen zouden moeten doen. Maar Bentham kiest er expliciet voor om zijn ethische theorie te laten aansluiten bij wetenschappelijke theorieën over menselijk gedrag. Genoeg en ongenoeg, die menselijk gedrag verklaren, vormen ook de maatstaf voor wat moet en wat goed is.

In de tweede functie geven genoeg en ongenoeg aan wat mensen *moeten* doen, namelijk wederom genoeg nastreven. Misschien klinkt het wat vreemd als Bentham stelt dat mensen genoeg *moeten* nastreven. Er bestaat toch geen plicht om dat te doen? Maar het wordt al begrijpelijker als we het “moeten” hier opvatten als wat verstandig is om te doen, als in de vraag “Moet ik de studiestof nog eens doorlezen, of is het zo wel voldoende?”. Wat Bentham hier stelt is eigenlijk weinig meer dan dat het verstandig is voor ieder mens om genoeg na te streven en ongenoeg te vermijden. Bovendien is dat sowieso al wat mensen plegen te doen (ze zijn meestal verstandig) en daarom kunnen genoeg en ongenoeg het gedrag van mensen ook verklaren.

Prudentie en morele plicht Wat verstandig is om te doen – en daar heeft Bentham het in de eerste plaats over - noemt men wel “prudent” (zie ook par. I.1.3). Bentham claimt in de aangehaalde alinea’s dat genoeg en ongenoeg bepalen wat prudent is. Dat heeft op zich nog niets te maken met wat moreel juist is, of met wat mensen behoren te doen. Prudentie is gericht op het eigenbelang; het gaat enkel maar om wat goed is voor één bepaalde persoon. Zo zou het onder omstandigheden, bijvoorbeeld als je geen last hebt van je geweten en als de pakkans klein is, prudent kunnen zijn om geld te stelen.¹² In de moraal gaat het om maatstaven die gericht zijn op een groep mensen, op alle mensen, of misschien zelfs wel op mensen en (bepaalde soorten) dieren.¹³ In dat opzicht lijkt moraal meer op recht dan op prudentie, want ook recht gaat over regels die de verhoudingen tussen mensen onderling regelen.

Opvallenderwijs legt Bentham een nauw verband tussen prudentie en moraal:

IV. The interest of the community is one of the most general expressions that can occur in the phraseology of morals: no wonder that the meaning of it is often lost. When it has a meaning, it is this. The community is a fictitious *body*, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its *members*. The interest of the community then is, what?—the sum of the interests of the several members who compose it.

V. It is in vain to talk of the interest of the community, without understanding what is the interest of the individual. A thing is said to promote the interest, or to be *for* the interest, of an individual, when it tends to add to the sum total of his pleasures: or, what comes to the same thing, to diminish the sum total of his pains.

VI. An action then may be said to be conformable to the principle of utility, or, for shortness sake, to utility, (meaning with respect to the community at large) when the tendency it has to augment the happiness of the community is greater than any it has to diminish it.

VII. A measure of government (which is but a particular kind of action, performed by a particular person or persons) may be said to be conformable to or dictated by the principle of utility, when in like manner the tendency which it has to augment the happiness of the community is greater than any which it has to diminish it.

van pain. Om soortgelijke redenen is het minder goed om ‘pain’ te vertalen als ‘pijn’, omdat het niet enkel gaat om fysieke pijn. Daarom is er voor gekozen om de woorden ‘genoeg’ en ‘ongenoeg’ te gebruiken. Uit dit woordgebruik wordt ook duidelijk dat pleasure en pain elkaars tegendeel vormen.

¹² We zullen later (par. V.1) nog zien dat sommige filosofen hebben betoogd dat het niet prudent kan zijn om immoreel te handelen. Maar op het eerste gezicht lijkt dat toch wel degelijk mogelijk.

¹³ In het navolgende zullen we dieren niet meer in onze beschouwingen betrekken, maar zeker vanuit een utilistisch perspectief is er alles voor te zeggen om niet alleen het nut voor mensen, maar ook het nut voor dieren mee te tellen.

In par. IV stelt Bentham dat een groep een verzameling mensen is en dat het belang van een groep niets anders is dan de som van de belangen van de individuele mensen die van de groep deel uitmaken. In par. V wordt het belang van een individu gedefinieerd in termen van genoeg en ongenoeg: iets is in het belang van iemand als het de tendens heeft om de som van zijn genoegens te vergroten. Hier stelt Bentham impliciet ook dat ongenoeg een soort ‘negatief genoeg’ is en dat het optellen van het genoeg automatisch het ongenoeg verdisconteert. We zullen in het vervolg daarom ook het ongenoeg buiten beschouwing laten en het behandelen als negatief genoeg.

Als we de resultaten van de paragrafen IV en V combineren kunnen we vaststellen dat het belang van een groep gedefinieerd is in termen van de genoegens van alle groepsleden tezamen. In de paragrafen VI en VII stelt Bentham dat een handeling, en dus ook een overheidsmaatregel, in overeenstemming is met het nutsbeginsel, als die handeling de tendens heeft om de hoeveelheid geluk in de groep te bevorderen. Bentham schrijft hier over het nutsbeginsel, niet over wat moreel juist is, maar wat hij schrijft over groepen, in tegenstelling tot individuele mensen, komt het dichtst in de buurt van wat men gewoonlijk moraal zou noemen. Bentham noemde zijn boek dan ook niet voor niets *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Het was hem erom te doen om een ethische theorie te formuleren die zou kunnen dienen als richtlijn voor de wetgever.

Als we de paragrafen IV tot en met VII in samenhang beschouwen, komt het er op neer dat Bentham morele plicht definieert als de som van het eigenbelang van de leden van een groep. Wat moreel juist is, is dus een soort van prudentie en bovendien relatief ten opzichte van een groep. Als je het in een slagzin zou willen samenvatten zou je kunnen zeggen dat volgens Bentham de moraal bestaat uit het eigenbelang van een groep. Die groep kan heel groot zijn en alle mensen omvatten.

3. Gevolgenethiek

Enkel de gevolgen tellen Om een handeling te beoordelen volgens het nutsbeginsel moeten we volgens utilisten (waaronder Bentham) kijken naar de gevolgen van die handeling. Op zich is dat niet zo opmerkelijk; gevolgen zijn belangrijk voor of een handeling goed of minder goed is. Maar het gaat volgens utilisten *enkel* om de gevolgen.

Wat niet belangrijk is voor de morele waarde van een handeling is de soort van de handeling, of het motief van waaruit de handeling werd verricht. Het doet er dus niet toe of een handeling bestaat uit het nakomen van een contract, het helpen oversteken van een bejaarde, het bedriegen van een vriend, of het plegen van een moord. Niet dat al deze soorten handelingen even goed of slecht zijn, maar de redenen waarom ze goed of slecht zijn, zijn *niet* dat het ze van de soort zijn die hierboven werd aangegeven. Ze zijn goed of slecht enkel en alleen omdat ze goede of slechte gevolgen hebben, dat wil zeggen tot meer of minder geluk¹⁴ leiden. Het kan dus zijn dat een moord goed is. Een voorbeeld zou zijn dat Adolf Hitler op jeugdige leeftijd vermoord was. Wellicht kon de moordenaar toen niet weten dat zijn daad goed was, maar achteraf bezien zou het een moreel goede daad zijn geweest, tenminste vanuit een utilistisch perspectief.

Het is ook niet van belang voor de morele waarde van een handeling of deze werd verricht met goede of met slechte bedoelingen. Die bedoelingen kunnen van belang zijn om de *persoon* te beoordelen die de handelingen verrichtte, maar een *handeling* op zich wordt er niet beter of slechter van als die wordt verricht met goede, respectievelijk slechte bedoelingen. Stel bijvoorbeeld dat iemand een huis in brand steekt teneinde de inwoners te vermoorden maar enkel bewerkstelligt dat de inwoners het brandende huis ontvluchten en daardoor niet het slachtoffer worden van de instorting van hun huis ten gevolge van een aardbeving die toevallig op het zelfde

¹⁴ Ik stap hier over van ‘genoeg’ naar ‘geluk’, omdat de hier beschreven variant van utilisme meestal in termen van geluk wordt gedefinieerd en niet in termen van genoeg. Maar het valt te betwijfelen of Benthams ‘genoeg’ wezenlijk anders is dan het ‘geluk’ waar ik het verder over zal hebben. Ik kom er zo nog op terug.

moment plaats vindt. Die handeling heeft uiteindelijk positieve gevolgen, al werd hij verricht vanuit een slecht motief. De dader was misschien slecht, maar de daad was goed.¹⁵

Geluk Het utilisme beoordeelt een handeling enkel op zijn gevolgen. Maar welke gevolgen? Het gaat enkel om het nut dat een handeling heeft voor een groep personen en Bentham definieerde dat nut in termen van genoegen en ongenoegen, of - en dat kwam volgens Bentham op hetzelfde neer – in termen van geluk. Het gaat dus om een gevoel en niet om meer objectieve gevolgen zoals bijvoorbeeld materiële welvaart, de beschikbaarheid van voldoende voedsel, of het aantal mensen dat in leven blijft. Deze objectieve gevolgen zijn weliswaar van groot belang, maar ze zijn van belang omdat ze leiden tot positieve gevoelens.

Intrinsieke en instrumentele waarden Utilisten ontkennen niet dat andere dingen dan geluk waardevol zijn, maar stellen dat die andere dingen enkel waarde hebben omdat ze bijdragen tot het geluk. Ze zijn als het ware instrumenten om geluk te bewerkstelligen.

Als iets waardevol is omdat het bijdraagt tot iets anders, dan noemt men dat een instrumentele waarde. In de ogen van utilisten zou vriendschap bijvoorbeeld een instrumentele waarde kunnen zijn, omdat vriendschap bijdraagt aan het geluk van mensen.

Een instrumentele waarde ontleent zijn waarde aan datgene waartoe het een instrument is. Stel dat lagere belastingen zouden leiden tot meer economische activiteit. Dan is een belastingverlaging enkel een instrumentele waarde als meer economische activiteit waardevol is. Wellicht is dat het geval, als meer economische activiteit leidt tot grotere materiële welvaart. Dan is die economische activiteit zelf ook een instrumentele waarde, namelijk ten behoeve van materiële welvaart. Dat veronderstelt natuurlijk dat materiële welvaart ook waardevol is. Utilisten zouden van mening zijn dat materiële welvaart hooguit een instrumentele waarde zou kunnen zijn, die zijn waarde ontleent aan het feit (als het een feit is) dat materiële welvaart leidt tot meer geluk. Op die manier zou een belastingverlaging zijn waarde uiteindelijk ontleenen aan zijn bijdrage aan het menselijk geluk “Uiteindelijk”, want volgens utilisten is geluk zelf geen instrumentele waarde die zijn waarde moet ontleenen aan nog weer wat anders. Geluk zou een zogenaamde “intrinsieke waarde” zijn, iets dat op zichzelf waardevol is.

4. Waardenmonisme

Het is niet alleen zo dat volgens utilisten geluk een intrinsieke waarde is, geluk is volgens hen ook de *enige* intrinsieke waarde. Alles dat waardevol is, is volgens utilisten enkel instrumenteel waardevol, namelijk voor zover het bijdraagt aan geluk. Vriendschap, liefde, intelligentie, rijkdom, vrijheid, gelijkheid, dat alles mag waardevol zijn, maar is slechts dan echt waardevol als en voor zover het bijdraagt aan geluk. Alleen geluk is waardevol op zichzelf.

Utilisten zijn daarom *waardenmonisten*: er is maar één intrinsieke waarde. Waardenpluralisten gaan er daarentegen vanuit dat er meer intrinsieke waarden zijn. Zij zijn van mening dat niet alleen geluk intrinsiek waardevol is, maar bijvoorbeeld ook vrijheid, gezondheid, of vriendschap.

Vergelijkbaarheid Als utilisten gelijk hebben met hun waardenmonisme, is dat wel handig, want dan kan er nooit een fundamenteel conflict van waarden optreden. Als je zowel vrijheid en geluk als intrinsieke waarden ziet, kan er een probleem optreden als meer vrijheid leidt tot minder geluk en andersom. Dan moet er een afweging worden gemaakt tussen vrijheid en geluk en het is niet duidelijk op grond waarvan zo’n afweging rationeel kan worden gemaakt. Men zegt dan wel dat vrijheid en geluk *onvergelijkbaar* zijn: er ontbreekt een

¹⁵ Het verdient opmerking dat volgens Benthams omschrijving van nut de daad verkeerd is. Het in brand steken van een huis heeft immers *de tendens* om de inwoners te schaden en niet de tendens om hen te redden van de gevolgen van een aardbeving. Maar als we afgaan op de concrete gevolgen bleek de daad wel goed uit te pakken en daarom goed te zijn. De verschil tussen de gevolgen waartoe een handeling tendert en de werkelijke gevolgen zullen we nog tegen komen bij de bespreking van het regelutilisme in paragraaf IV.6.

gemeenschappelijke schaal waarop vrijheid en geluk tegen elkaar kunnen worden afgewogen. Het lijkt uiteindelijk willekeurig te zijn of men geluk prefereert boven vrijheid of andersom.

Als er maar één intrinsieke waarde is vervalt dit probleem van onvergelijkbaarheid, want alles kan worden afgewogen op de schaal van die ene intrinsieke waarde. Laten we dit weer bekijken vanuit het voorbeeld van de belastingverlaging. Daar is een voor- en een nadeel aan verbonden.¹⁶ Het voordeel is dat belastingverlaging leidt tot meer economische activiteit. Het nadeel is dat de overheid minder geld heeft voor (onder meer) verzorgingstehuizen. Als economische activiteit en de beschikbaarheid van verzorgingstehuizen intrinsieke waarden zouden zijn, zou de keuze of de belastingen verlaagd moeten worden niet zuiver rationeel genomen kunnen worden, want het zou nodig zijn om economische activiteit af te wegen tegen de beschikbaarheid van verzorgingstehuizen zonder dat daartoe een gemeenschappelijke schaal beschikbaar zou zijn.

Voorspelbaarheid Maar als de utilisten gelijk zouden hebben en als er maar één intrinsieke waarde zou bestaan in de vorm van geluk, is zo'n gemeenschappelijke schaal wel beschikbaar. We kunnen ons dan afvragen wat tot meer geluk leidt: meer economische activiteit of de beschikbaarheid van verzorgingstehuizen. Die vraag is weliswaar moeilijk te beantwoorden, want het is niet eenvoudig om de gevolgen van feiten en gebeurtenissen te voorspellen, maar die moeilijkheid is niet zo principieel als die van het tegen elkaar afwegen van onvergelijkbare waarden. Bovendien speelt ook bij die afweging waarschijnlijk het probleem dat rekening moet worden gehouden met moeilijk voorspelbare gevolgen van gebeurtenissen. Zo is het bijvoorbeeld bij het instellen van een verbod op haat zaaiende uitingen van meningen niet allen nodig om vrijheid van meningsuiting af te wegen tegen het bewaren van de maatschappelijke vrede, maar ook om de effecten te voorspellen die een eventueel verbod zou hebben op de maatschappelijke vrede.

Kortom, waardenmonisme heeft één probleem minder dan waardenpluralisme (enkel onvoorspelbaarheid tegenover onvoorspelbaarheid en onvergelijkbaarheid). Maar dat zegt niets over de vraag of waardenmonisme correct is, laat staan over de vraag of geluk inderdaad de enige intrinsieke waarde is.¹⁷

5. Collectivisme

Het utilisme is collectivistisch. Wat moreel goed is wordt bepaald door de totale hoeveelheid geluk, waarbij het geluk van individuele mensen bij elkaar wordt opgeteld. Die handeling is goed, of moet worden verricht, die de totale hoeveelheid geluk maximaliseert. Daarbij geldt dat minder geluk bij de ene persoon kan worden gecompenseerd door meer geluk bij een ander. Het doet er, met andere woorden, niet toe hoe de totale hoeveelheid geluk over de samenleving wordt verdeeld. Enkel de totale hoeveelheid geluk doet er toe.

Egalitarisme Het gegeven dat in het utilisme het mindere geluk van de een kan worden gecompenseerd door meer geluk bij een ander maakt dat de belangen van arme mensen in theorie kunnen worden opgeofferd aan die van rijkere mensen, met name als het aantal van die rijkere mensen groter is. Een samenleving waarin een aantal mensen erg arm is kan gerechtvaardigd zijn als die samenleving als geheel welvarend is, want dan zijn zowel het totale geluk als het gemiddelde geluk in die laatste samenleving groter.¹⁸ Vanuit een utilistisch perspectief is het dan niet goed om meer gelijkheid na te streven als dat de samenleving als geheel slechter af zou maken.

¹⁶ We nemen ten behoeve van een eenvoudig voorbeeld maar aan dat er precies één voordeel en één nadeel zijn.

¹⁷ Ik kom daar nog op terug n par. IV.8.

¹⁸ Het onderscheid tussen het totale geluk en het gemiddelde geluk is niet zonder belang. Stel dat het beter is om te leven dan om niet te leven en dat een normaal mensenleven een positieve waarde aan geluk vertegenwoordigt. Als je dan probeert de totale hoeveelheid geluk te vergroten zou een uitbreiding van de bevolkingsomvang een geschikt middel kunnen zijn: hoe meer zielen hoe meer vreugd. Maar het is denkbaar dat die strategie leidt tot een kleiner gemiddeld geluk ten gevolge van overbevolking. Afhankelijk van de vraag of de totale of de gemiddelde hoeveelheid geluk moet worden gemaximaliseerd, moet er dan een ander beleid worden gevoerd.

Egalitarisme is de opvatting dat het wenselijk is om gelijkheid tussen mensen na te streven. Het utilisme kan in theorie dus anti-egalitair werken.

Maar het omgekeerde is waarschijnlijker en dat komt door de wet van het afnemende grensnut. €100 meer maakt een arm mens gelukkiger dan een rijk mens. De kans is daarom groot dat als van een rijk mens €100 wordt afgenomen om dat aan een arme te geven, de totale hoeveelheid geluk toeneemt. De wet van het afnemend grensnut maakt het aannemelijk dat een samenleving met veel ongelijkheid minder gelukkig is dan een samenleving met weinig ongelijkheid. Daarom zit er een egalitairistische tendens in het utilisme. Dat zou tot uiting kunnen komen in een systeem van progressieve belastingen, veel collectieve goederen en een uitgebreid stelsel van sociale voorzieningen. Het utilisme zou sterk egalitairistisch kunnen zijn.

“Zou”, want de werkelijkheid is weerbarstig. Mensen zijn jaloers op elkaar en dat kan maken dat rijke mensen zich vergelijken met andere rijke mensen. Dat kan maken dat ze ongelukkig worden van het verlies van geld als dat maakt dat ze minder hebben dan hun ‘peer group’ (de mensen waarmee ze zich vergelijken). Analooft kan de toename in geluk ten gevolge van meer geld bij arme mensen leiden tot een geringere toename in geluk dan puur economisch te verwachten zou zijn. Dat komt dan weer omdat je je verwachtingen aanpast als je arm bent en niet eens zou weten wat je met (veel) extra geld zou moeten doen.

Verdeling van geluk? Hoewel in het utilisme enkel de totale hoeveelheid geluk telt, en niet de verdeling van het geluk over de mensen, is de verdeling van welvaart over mensen wel degelijk van belang. Dat verschil tussen de verdeling van geluk en de verdeling van welvaart komt omdat geluk een intrinsieke waarde zou zijn en welvaart een instrumentele waarde. Dingen die instrumenteel waardevol zijn, zoals welvaart, kunnen worden herverdeeld teneinde hetgeen waarvoor ze waardevol zijn te maximaliseren. Maar herverdeling van geluk leidt per definitie niet tot meer of minder geluk en daarom maakt het vanuit een utilistisch perspectief niets uit hoe geluk is verdeeld.

Aantallen Een mogelijk misverstand met betrekking tot het utilisme is dat het minderheden opoffert aan meerderheden, omdat het zou gaan om het geluk van de grootste aantallen. Het is een misverstand omdat het niet gaat om het geluk van zoveel mogelijk mensen, maar om zoveel mogelijk geluk. Aantallen mensen spelen daarbij onmiskenbaar een rol, maar wat ook telt is de hoeveelheid geluk per persoon.

Stel bijvoorbeeld dat vier mensen samen met vakantie gaan en dat ze moeten bepalen waar ze naar toe zullen gaan. Eén van de vier wil heel graag naar het strand, maar haat city-trips. De andere drie hebben geen problemen met een strandvakantie, maar voelen toch iets meer voor een city-trip. Het is dan heel goed mogelijk dat het grote ongeluk van de ene persoon die niet naar het strand kan zwaarder weegt dan de lichte ontevredenheid van de drie personen die weliswaar een leuke vakantie op het strand gaan meemaken, maar toch nog net iets meer plezier zouden hebben gehad op city-trip.

Bij het maximaliseren van de totale hoeveelheid geluk is het dus niet alleen de kwantiteit van mensen die telt, maar ook de kwantiteit van individueel geluk.

Eigenbelang Omdat het uitgaat van de totale hoeveelheid geluk en geen rekening houdt met de verdeling van het geluk over de mensen, is het utilisme collectivistisch. Individuele mensen tellen enkel als plaatsen waar het collectieve geluk wordt opgeslagen, maar het doet er eigenlijk niet zoveel toe waar het geluk wordt opgeslagen, als er maar zoveel mogelijk van is. Waar het utilisme egalitairistische tendensen heeft als het gaat om de verdeling van instrumenteel waardevolle dingen, is het absoluut niet egalitairistisch als het gaat om de verdeling van geluk, het enige dat intrinsiek waardevol zo zijn.

Toch zit er ook een individualistisch element in het utilisme en dat komt omdat het utilisme eigenlijk een vorm van prudentie is, zij het dan prudentie voor groepen van mensen in plaats van individuele mensen. Als geluk wordt gemaximaliseerd is dat altijd het geluk van een bepaalde groep. Bentham zag zijn theorie vooral als een hulpmiddel voor een wetgever en de wetgever moest het geluk van zijn onderdanen maximaliseren. Prudentie is het bevorderen van je eigenbelang en ook het utilisme is een vorm van het bevorderen van eigenbelang, zij het dan het eigenbelang van een groep mensen. In het extreme geval zou die groep alle mensen omvatten en dan kan het utilisme worden opgevat als een morele theorie in plaats van enkel een prudentiële theorie.

6. Praktische toepasbaarheid van het utilisme

In de loop der jaren zijn er vele bezwaren tegen het utilisme geformuleerd. Drie van de belangrijkste zijn de volgende:

1. Het utilisme is praktisch niet toepasbaar, ten eerste omdat het onmogelijk is om de gevolgen van handelingen te voorspellen en ten tweede omdat geluk niet is te meten.
2. Het utilisme neemt aan dat er maar één intrinsieke waarde bestaat, terwijl er in werkelijkheid meer bestaan. Die andere waarden worden verwaarloosd.
3. Het utilisme staat toe dat sommige mensen worden opgeofferd aan de belangen van andere mensen. Dat is verkeerd.

In deze paragraaf komt het eerste van die bezwaren aan de orde. De andere bezwaren worden behandeld in de paragrafen IV.7-9.

De problemen Om te weten of een handeling goed is, of verricht moet worden, is het volgens het utilisme nodig om de gevolgen van die handeling vast te stellen en dan met name de gevolgen in termen van geluk. Dat is moeilijk om tenminste twee redenen. De eerste reden is dat het niet zo eenvoudig lijkt om geluk te meten. De ene mens wordt van iets anders gelukkig dan de andere en daarom is het echt nodig om de geluksbeleving van mensen te meten en kan men niet volstaan met het vaststellen van objectieve feiten in de veronderstelling dat die feiten mensen gelukkig of ongelukkig maken.

Het tweede probleem is dat het nodig is de gevolgen van een handeling vast te stellen. Aangezien het draait om de vraag wat gedaan moet worden, moeten de gevolgen worden voorspeld en het volstaat niet om achteraf vast te stellen wat de gevolgen waren.

Beide problemen bevatten een kern van waarheid, maar beide zijn ze niet beslissend.

Metten van geluk Geluk is een gevoel en gevoelens zijn niet eenvoudig te meten. Niet eenvoudig, maar wellicht toch doenlijk. Ten eerste kan dat door enquêtes en ten tweede door het meten van hersenactiviteit.¹⁹ Men kan proefpersonen vragen hun mate van geluk te scoren op een schaal voor 0-100. En men kan mensen in hun omgeving ook vragen om het geluk van de proefpersonen te scoren. Het blijkt dat er een duidelijke samenhang bestaat tussen de scores van de proefpersonen zelf en die van hun omgeving, en dat suggereert dat ze het over hetzelfde hebben. Dan zijn de scores die de proefpersonen en de mensen in hun omgeving geven blijkbaar een redelijke maatstaf voor het geluk van de proefpersonen.

Ten tweede kan men geluk meten via hersenscans. Het blijkt dat proefpersonen die rapporteren zich gelukkig te voelen andere hersenactiviteit vertonen dan proefpersonen die zich niet gelukkig voelen. In principe zou het dus mogelijk zijn om geluk te meten via hersenscans.

Indicatoren Geluk lijkt dus in principe meetbaar te zijn, maar vooralsnog is het niet doenlijk om op grote schaal het geluk van mensen te meten. Maar wellicht kan geluk bij benadering indirect worden gemeten. Als zou blijken dat bepaalde meetbare feiten plegen samen te gaan met geluk – en dat zou men kunnen vaststellen op basis van een relatief klein aantal experimenten – dan kan men de hoeveelheid geluk benaderen aan de hand van die andere feiten. Zo is het goed denkbaar dat de aanwezigheid van voldoende sociale samenhang in de samenleving (bijvoorbeeld een rijk verenigingsleven), de beschikbaarheid van werk, voeding en huisvesting en de afwezigheid van ziekte plegen te leiden tot geluksgevoelens.²⁰ Dan kan men voorspellen dat een samenleving die goed scoort op deze punten ook goed zal scoren op het punt van geluk. De betreffende feitelijke omstandigheden fungeren dan als indicatoren van geluk. Ze zijn niet het geluk zelf, want geluk is een gevoel. Maar de indicatoren gaan er in voldoende mate samen met het geluksgevoel om te kunnen fungeren als een

¹⁹ De claims in dit paragraafje zijn gebaseerd op R. Layard, *Happiness. Lessons from a new science*, Londen: Penguin 2006, 13-22.

²⁰ Dit is natuurlijk maar een oppervlakkige theorie, die getest en waarschijnlijk ook verfijnd moet worden. Maar het voorbeeld volstaat om de idee van geluksindicatoren uit te leggen.

meetinstrument voor de hoeveelheid geluk. De conclusie is daarom dat de meetbaarheid van geluk weliswaar een complicatie oplevert voor het utilisme, maar geen principieel onoplosbaar probleem vormt.

Voorspelbaarheid Het is ondoenlijk om voor elke concrete handeling vooraf een berekening te maken hoeveel geluk die handeling zal opleveren. Maar dat is ook niet nodig. Om te beginnen gaat het vaak om een keuze tussen twee, of in ieder geval een beperkt aantal handelingen. Dan is het niet nodig om precies te weten hoeveel geluk elk van de alternatieven oplevert. Het volstaat te weten welk alternatief het meeste geluk oplevert, zelfs al weet men niet precies hoeveel geluk dat is.

Ook is het niet altijd nodig om rechtstreeks geluk te voorspellen; het kan ook volstaan om – bij wijze van benadering – geluksindicatoren te voorspellen. Zo zou een belastingverlaging onder bepaalde omstandigheden voorspelbaar kunnen leiden tot meer economische activiteit en meer werkgelegenheid. Als werkloosheid een belangrijke oorzaak van ongeluk was, valt met een zekere mate van waarschijnlijkheid te voorspellen dat een belastingverlaging de samenleving gelukkiger zal maken. Allicht moet dit nog wel worden afgewogen tegen mogelijke nadelige gevolgen, zoals bijvoorbeeld de verminderde aanwezigheid van collectieve goederen (slechtere scholen; onvoldoende zorg voor bejaarden en hulpbehoevenden).

Regelutilisme De onvoorspelbaarheid van de gevolgen van individuele handelingen is onmiskenbaar een probleem voor het utilisme. Een belangrijke methode om de omvang van dit probleem te beperken is het vervangen van handelingsutilisme door regelutilisme. Het utilisme zoals tot nog toe beschreven is een vorm van *handelingsutilisme*. De geluksmaatstaf wordt gebruikt om de waarde van individuele handelingen aan af te meten. Het gaat om de vraag of *deze individuele handeling* leidt tot meer of minder geluk.

Dat vraagt om meer voorspellende vermogens bij mensen dan realistisch kan worden verwacht en daarom werd al door Bentham voorgesteld om de utilistische benadering toe te passen op regels in plaats van individuele handelingen. De idee is dat individuele handelingen worden beoordeeld aan de hand van regels. Maar dan niet willekeurig welke regels, maar die regels waarvan het gebruik de totale hoeveelheid geluk maximaliseert. Het is dan bijvoorbeeld verboden om moorden te plegen omdat er een regel is dat dat verbiedt. En die regel zou moeten worden gebruikt omdat moorden de hoeveelheid geluk plegen te verminderen.

We zien dit terug in de manier waarop Bentham het “principle of utility” definieert:

By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question ...

Het gaat in deze formulering niet om de echte gevolgen van een handeling, maar om de gevolgen die een *dergelijke* handeling naar het lijkt *pleegt* te hebben. Bentham heeft hier blijkbaar al een wetgever in gedachten die regels moet opstellen. Die wetgever weet natuurlijk ook niet zeker wat de gevolgen van een regel zullen zijn en moet afgaan op zijn beste kennis: het gaat om de gevolgen die een regel *lijkt* te hebben. En als het om de toekomst gaat, gaat het om waarschijnlijke gevolgen, de gevolgen die een handeling *pleegt* te hebben. Het kan best zo zijn dat een enkele moord de hoeveelheid geluk in de wereld vergroot (denk aan Hitler toen hij nog jong was), maar moorden plegen in het algemeen de hoeveelheid geluk te verminderen. Daarom moet er een regel zijn die moorden verbiedt. Aan de hand van die regel moeten volgens het regelutilisme dan individuele gevallen van moord worden beoordeeld.

Een bijkomend voordeel van regelutilisme, zeker als dat fungeert als ethische theorie voor een wetgever, is dat een wetgever meer tijd en geld kan investeren in het voorspellen van de gevolgen van een regel dan een individuele persoon kan. De kans dat de goede, dat wil zeggen: de geluk maximaliserende, regels worden gebruikt, is dan groter.

7. Hoger en lager geluk

Het tweede belangrijke bezwaar tegen het utilisme is dat er meer dan één intrinsieke waarde zou zijn. Zijn liefde, vriendschap, vrijheid, gelijkheid en het vermogen zichzelf te realiseren niet ook waardevol op zichzelf en niet enkel als instrument ten behoeve van meer geluk. En is alle geluk even waardevol? Is het geluk dat iemand kan

ontlenen aan het bekijken van een soap op televisie niet minder waard dan het geluk dat iemand ontleent aan het bekijken van een toneelstuk van Shakespeare of het beluisteren van de *Mattheüs Passion* van Bach?

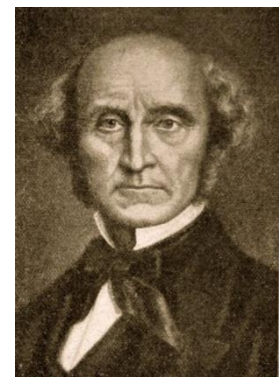
Benthams opvatting Laten we beginnen met de tweede vraag, de vraag of er hogere en lagere soorten van geluk zijn. Bentham staat er om bekend dat hij die vraag ontkennend beantwoordde. Volgens hem zou een kinderspelletje (push-pin) net zo goed zijn als poëzie, als ze maar tot evenveel geluk zouden leiden. Zo schreef hij:

“The utility of all these arts and sciences, – I speak both of those of amusement and curiosity, - the value which they possess, is exactly in proportion to the pleasure they yield. Every other species of preeminence which may be attempted to be established among them is altogether fanciful. Prejudice apart, the game of push-pin is of equal value with the arts and sciences of music and poetry. If the game of push-pin furnish more pleasure, it is more valuable than either. ...”

Mills opvatting Maar een leerling van Bentham, John Stuart Mill, dacht daar heel anders over. In zijn boekje *Utilitarianism* schreef hij:

“The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure. (...)

Now, such a theory of life excites in many minds, and among them in some of the most estimable in feeling and purpose, inveterate dislike. To suppose that life has (as they express it) no higher end than pleasure- no better and nobler object of desire and pursuit- they designate as utterly mean and groveling; as a doctrine worthy only of swine, to whom the followers of Epicurus (voorloper van het utilisme – JH) were, at a very early period, contemptuously likened; and modern holders of the doctrine are occasionally made the subject of equally polite comparisons by its German, French, and English assailants.



John Stuart Mill

When thus attacked, the Epicureans have always answered, that it is not they, but their accusers, who represent human nature in a degrading light; since the accusation supposes human beings to be capable of no pleasures except those of which swine are capable. If this supposition were true, the charge could not be gainsaid, but would then be no longer an imputation; for if the sources of pleasure were precisely the same to human beings and to swine, the rule of life which is good enough for the one would be good enough for the other. The comparison of the Epicurean life to that of beasts is felt as degrading, precisely because a beast's pleasures do not satisfy a human being's conceptions of happiness. Human beings have faculties more elevated than the animal appetites, and when once made conscious of them, do not regard anything as happiness which does not include their gratification. I do not, indeed, consider the Epicureans to have been by any means faultless in drawing out their scheme of consequences from the utilitarian principle. To do this in any sufficient manner, many Stoic, as well as Christian elements require to be included. But there is no known Epicurean theory of life which does not assign to the pleasures of the intellect, of the feelings and imagination, and of the moral sentiments, a much higher value as pleasures than to those of mere sensation. It must be admitted, however, that utilitarian writers in general have placed the superiority of mental over bodily pleasures chiefly in the greater permanency, safety, uncostliness, etc., of the former- that is, in their circumstantial advantages rather than in their intrinsic nature. And on all these points utilitarians have fully proved their case; but they might have taken the other, and, as it may be called, higher ground, with entire consistency. *It is quite compatible with the principle of utility to recognise the fact, that some kinds of pleasure are more desirable and more valuable than others. It would be absurd that while, in estimating all other things, quality is considered as well as quantity, the estimation of pleasures should be supposed to depend on quantity alone.*” (cursivering toegevoegd – JH)

Deze opvatting van Mill – dat sommige vormen van geluk meer waard zijn dan andere – spreekt op het eerste gezicht velen aan. Maar er zijn wel complicaties aan verbonden. Hoe zou je onderscheid kunnen maken tussen hoger en lager geluk zonder dat te doen door naast geluk nog een extra intrinsieke waarde toe te voegen die bepaalt welk geluk hoger is? En als er een extra intrinsieke waarde aan de theorie wordt toegevoegd, wordt een definiërend kenmerk van het utilisme, het waardenmonisme, terzijde geschoven.

Mill realiseerde zich dit probleem en hij schreef daarover het volgende:

“If I am asked, what I mean by difference of quality in pleasures, or what makes one pleasure more valuable than another, merely as a pleasure, except its being greater in amount, there is but one possible answer. Of two pleasures, if there be one to which all or almost all who have experience of both give a decided preference, irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it, that is the more desirable pleasure. If one of the two is, by those who are competently acquainted with both, placed so far above the other that they prefer it, even though knowing it to be attended with a greater amount of discontent, and would not resign it for any quantity of the other pleasure which their nature is capable of, we are justified in ascribing to the preferred enjoyment a superiority in quality, so far outweighing quantity as to render it, in comparison, of small account.”

Voorkeuren en geluk Blijkbaar wordt hoger van lager geluk onderscheiden op grond van de voorkeur die mensen hebben voor het eerste boven het laatste. Dat lijkt misschien een aannemelijke aanpak, maar er is een serieus probleem aan verbonden en dat is het probleem van irrationele voorkeuren. Normaal gesproken zullen mensen als ze tussen twee handelwijzen moeten kiezen de voorkeur geven aan wat hen het meest gelukkig maakt. Sterker nog, vaak kunnen mensen het best zelf beoordelen wat hen gelukkig maakt en dan is het vragen naar iemands voorkeur de beste manier om uit te vinden wat die persoon gelukkig maakt.

Maar dat is niet altijd zo. Als je een kind vraagt of het naar de tandarts wil, is de kans groot dat het er de voorkeur aan geeft om niet te gaan, ook al leidt dat op langere termijn tot minder geluk. Kortom, afgaan op voorkeuren leidt niet altijd tot dezelfde resultaten als het maximaliseren van geluk. En wat is dan beter, het eerste of het laatste? Een belangrijk punt van verschil tussen liberalen en utilisten is dat liberalen meer waarde hechten aan voorkeuren (iedereen is in beginsel vrij om te doen wat hij wil), terwijl utilisten meer waarde hechten aan geluk.

Maar wat we nu zien bij Mill als hij onderscheid maakt tussen hogere en lagere vormen van geluk is dat hij terugrijpt op voorkeuren. Dan zijn er twee mogelijkheden. De eerste mogelijkheid is dat iemands voorkeur zuiver rationeel is en leidt tot de maximale hoeveelheid geluk. In dat geval komt Mills test voor hoger geluk impliciet neer op een test voor maximaal geluk en dan is hoger geluk niet anders dan meer geluk. Maar dat is precies wat Mill *niet* wilde.

De tweede mogelijkheid is dat iemands voorkeur niet zuiver rationeel is en dat hij de voorkeur geeft aan iets dat leidt tot minder geluk. Maar dan is voorkeur een onafhankelijke waarde naast geluk en zou Mill een van de uitgangspunten van het utilisme over boord hebben gezet, namelijk het uitgangspunt dat er één intrinsieke waarde is.

Dat zou de juiste aanpak zijn, als de opvatting dat er meer dan één intrinsieke waarde is correct zou zijn. Of dat zo is zullen we nu bespreken.

8. Waardenpluralisme

Conflicten van waarden Als er maar één intrinsieke waarde is, zijn echte conflicten van waarden uitgesloten. Stel dat economische welvaart, gemeten in termen van het bruto nationaal product (BNP), een waarde zou zijn. Zowel werkgelegenheid als goede beloning voor werk dragen op zich beschouwd bij aan het maximaliseren van het BNP en zijn daarom instrumenteel waardevol. Maar het is denkbaar dat hogere lonen leiden tot minder banen. Dan lijkt er een conflict te zijn tussen de ene waarde, werkgelegenheid, en de andere waarde, goede beloning.

Oppervlakkig beschouwd is er inderdaad zo'n conflict, maar als de kwestie wat diepgravender wordt bekeken, verdwijnt het conflict. Uiteindelijk gaat het namelijk om het maximaliseren van het BNP. Als wordt overwogen om de lonen te verlagen teneinde meer werkgelegenheid te scheppen, draait het uiteindelijk om de vraag of dit leidt tot een groter BNP. Zo ja, dan moeten de lonen worden verlaagd; zo nee, dan moeten ze niet worden verlaagd en misschien zelfs wel worden verhoogd.

Meer in het algemeen geldt dat een schijnbaar conflict tussen twee waarden die instrumenteel zijn ten behoeve van een en dezelfde hogere waarde steeds opgelost kan worden door terug te grijpen op die hogere waarde. In dit verband doet het er niet toe of die hogere waarde een intrinsieke waarde is of zelf ook een instrumentele waarde.

Als er maar één intrinsieke waarde is, zijn alle andere waarden, rechtstreeks of indirect, instrumenteel ten behoeve van die ene intrinsieke waarde. Dit betekent dat alle conflicten tussen deze instrumentele waarde opgelost kunnen worden door terug te grijpen op die ene intrinsieke waarde. Als geluk die ene intrinsieke waarde is, kunnen alle waardenconflicten worden opgelost door na te gaan wat geluk maximaliseert.

Meerdere intrinsieke waarden Als er meer dan één intrinsieke waarde is, zullen normaal gesproken waardenconflicten optreden. Vrijheid is op het eerste gezicht een aantrekkelijke kandidaat om naast geluk als intrinsieke waarde te fungeren. Dan is het denkbaar dat er een conflict ontstaat tussen vrijheid en geluk, als het nodig is om wat geluk op te offeren teneinde meer vrijheid te verkrijgen, of andersom.

Stel bijvoorbeeld dat contractsvrijheid in bepaalde gevallen leidt tot uitbuiting en dat die uitbuiting de hoeveelheid geluk in de wereld verkleint. Met andere woorden, de voordelen die de contractsvrijheid meebrengt op het punt van geluk wegen niet op tegen de nadelen op het punt van geluk. Moet de contractsvrijheid dan worden ingeperkt? Als geluk de enige intrinsieke waarde zou zijn, is die vraag eenvoudig te beantwoorden: ja, de contractsvrijheid moet dan worden ingeperkt, want de contractsvrijheid is er om geluk te bevorderen en als dat niet gebeurt, dan verliest de contractsvrijheid zijn (instrumentele) waarde.

Maar als vrijheid een intrinsieke waarde is naast geluk valt de vraag niet meer zo eenvoudig te beantwoorden. Het is niet meer vanzelfsprekend dat vrijheid moet worden opgeofferd aan geluk, net zomin als het vanzelfsprekend is dat geluk moet worden opgeofferd aan de vrijheid. Vrijheid en geluk kunnen niet op één gemeenschappelijke schaal worden afgemeten; ze zijn onvergelijkbaar en het conflict tussen de twee is een echt conflict.

Dit inzicht, dat een echt conflict van waarden duidt op het bestaan van meer dan één intrinsieke waarde, kan worden gebruikt om de vraag te beantwoorden of er inderdaad meer dan één intrinsieke waarde is, of er sprake is van een pluraliteit van waarden. Als er omstandigheden zijn waaronder het goed is om geluk, als is het nog zo weinig, op te offeren aan vrijheid, als je daar maar voldoende van terug krijgt, dan is geluk niet de enige intrinsieke waarde. Maar als het nooit goed is om geluk op te offeren teneinde meer vrijheid te verwerven, vrijheid waar je dus niet gelukkiger van wordt, dan is vrijheid geen intrinsieke waarde.

9. Is het verstandig om moreel te handelen?

Stel dat een hoge vermogensbelasting de totale hoeveelheid geluk in een land zou verhogen, waarbij een relatief kleine hoeveelheid geluk van rijke mensen wordt opgeofferd teneinde een veel grotere hoeveelheid geluk bij minder vermogende mensen te bewerkstelligen. Valt dan te verwachten dat de rijke mensen met dit stelsel zouden instemmen? Sommigen zouden ongetwijfeld instemmen, maar het is aannemelijk dat veel rijken een dergelijk stelsel zouden verwerpen. Dat zou zelfs het geval zijn als ze zouden weten dat daardoor de totale hoeveelheid geluk wordt gemaximaliseerd.

Betekent dit dat die rijke mensen er een ander moreel oordeel op nahouden? Dat zou kunnen, maar er is een andere verklaring mogelijk. Die andere verklaring is dat ze niet geneigd zijn moreel te handelen. Dat klinkt ernstig, alsof deze mensen moreel verdorven zouden zijn. Maar dat is niet het punt. Het punt is dat zij niet geneigd zijn hun gedrag steeds door morele overwegingen te laten bepalen. Het is immers niet per definitie verstandig (prudent) om moreel te handelen.

Bentham over prudentie en moraal We zien het verschil tussen wat verstandig is en wat moreel juist is duidelijk terug bij Bentham. Die maakte immers onderscheid tussen wat verstandig is voor individuele mensen en wat verstandig is voor een groep. Dat laatste zou, mits de groep groot genoeg wordt gekozen, neerkomen op wat moreel juist is. Maar een verstandig individu maximaliseert zijn eigen geluk, niet dat van zijn groep. Rijke mensen die een hoge vermogensbelasting verwerpen zouden dus wel eens verstandig kunnen handelen, ook al is dat niet moreel juist.

Of het verstandig is om moreel onjuist te handelen, hangt van veel factoren af, zoals de vraag of medemensen door hebben dat niet moreel wordt gehandeld en hoe zij er op reageren als iemand niet moreel handelt. Maar zoals Bentham prudentie en moraal definieert, is het zeker denkbaar dat het niet prudent (dus onverstandig) is om moreel juist te handelen.

10. Utilisme en rechten

Het utilisme, dat uit gaat van het maximaliseren van geluk zonder daarbij rekening te houden met de verdeling van geluk over individuele mensen, kan van mensen verlangen dat ze tegen hun eigen belang handelen. Maar het gaat nog verder. Als liberalen gelijk hebben en mensen van nature bepaalde rechten hebben, dan kan het utilisme zelfs verlangen dat op die rechten inbreuk wordt gemaakt. Het volgende, nogal extreme en onrealistische, voorbeeld illustreert dat.

Iemand zonder familieleden of vrienden wordt met tamelijk onschuldige klachten in een ziekenhuis opgenomen. In dat ziekenhuis bevinden zich drie patiënten die dringend behoefte hebben aan respectievelijk een hart-, nier- en levertransplantatie. Zonder zo'n transplantatie zullen ze binnenkort sterven, maar met zo'n transplantatie kunnen ze nog lang en gezond verder leven. De zojuist binnengebrachte persoon heeft precies de organen die de levens van de drie patiënten kunnen redden, maar als zijn organen worden weggenomen zal hij komen te overlijden. Het is natuurlijk lang niet zeker, maar toch denkbaar dat de totale hoeveelheid geluk wordt gemaximaliseerd als de nieuwe patiënt, zich van geen kwaad bewust, onder verdoving wordt gebracht en als dan zijn organen worden weggenomen om de levens van de drie andere patiënten te redden. Als het echt zo zou zijn dat een dergelijke gang van zaken het geluk in de samenleving – ook op lange termijn – zou maximaliseren, zou het utilisme voorschrijven dat dit zou gebeuren, ook al wordt daarmee zelfs het recht op leven van die ene patiënt geschonden.

Mill over rechten en rechtvaardigheid Het lijkt er op dat het utilisme op gespannen voet staat met rechten van individuele mensen. Het utilisme bepleit immers de maximalisering van geluk en dat criterium noemt rechten niet eens. Utilisme lijkt dus toe te laten dat rechten worden geschonden. Toch zag John Stuart Mill een plaats voor rechten van individuen binnen het kader van het utilisme.

Mill spreekt rechten in het kader van de vraag wat rechtvaardigheid is. Hij schrijft daarover²¹:

“It seems to me that this feature in the case - a right in some person, correlative to the moral obligation - constitutes the specific difference between justice, and generosity or beneficence. Justice implies something which it is not only right to do, and wrong not to do, but *which some individual person can claim from us as his moral right*. No one has a moral right to our generosity or beneficence, because we are not morally bound to practise those virtues towards any given individual. (...) *Wherever there is right, the case is one of justice, and not of the virtue of beneficence*: and whoever does not place the distinction between justice and morality in general, where we have now placed it, will be found to make no distinction between them at all, but to merge all morality in justice. (...) *When we call anything a person's right, we mean that he has a valid claim on society to protect him in the possession of it*, either by the force of law, or by that of education and opinion. If he has what we consider a sufficient claim, on whatever account, to have something guaranteed to him by society, we say that he has a right to it. If we desire to prove that anything does not belong to him by

²¹ J.S. Mill, *Utilitarianism*, hoofdstuk 5. Cursiveringen toegevoegd.

right, we think this done as soon as it is admitted that society ought not to take measures for securing it to him, but should leave him to chance, or to his own exertions. Thus, a person is said to have a right to what he can earn in fair professional competition; because society ought not to allow any other person to hinder him from endeavouring to earn in that manner as much as he can. But he has not a right to three hundred a-year, though he may happen to be earning it; because society is not called on to provide that he shall earn that sum. On the contrary, if he owns ten thousand pounds three per cent stock, he has a right to three hundred a-year; because society has come under an obligation to provide him with an income of that amount.”

Gedrag is dus moreel onrechtvaardig als het inbreuk maakt op een moreel recht, als een of meer concrete personen worden geschaad en als dat een sanctie (punishment) rechtvaardigt. Maar dat roept direct de vraag op welke morele rechten er dan wel zijn en hoe ze zich verhouden tot het nutsbeginsel. Ook die vragen beantwoordt Mill²²:

“To have a right, then, is, I conceive, to have something which society ought to defend me in the possession of. If the objector goes on to ask, why it ought? I can give him no other reason than general utility. If that expression does not seem to convey a sufficient feeling of the strength of the obligation, nor to account for the peculiar energy of the feeling, it is because there goes to the composition of the sentiment, not a rational only, but also an animal element, the thirst for retaliation; and this thirst derives its intensity, as well as its moral justification, from the extraordinarily important and impressive kind of utility which is concerned. The interest involved is that of security, to every one's feelings the most vital of all interests. All other earthly benefits are needed by one person, not needed by another; and many of them can, if necessary, be cheerfully foregone, or replaced by something else; but security no human being can possibly do without on it we depend for all our immunity from evil, and for the whole value of all and every good, beyond the passing moment; since nothing but the gratification of the instant could be of any worth to us, if we could be deprived of anything the next instant by whoever was momentarily stronger than ourselves. Now this most indispensable of all necessities, after physical nutriment, cannot be had, unless the machinery for providing it is kept unintermittedly in active play. Our notion, therefore, of the claim we have on our fellow-creatures to join in making safe for us the very groundwork of our existence, gathers feelings around it so much more intense than those concerned in any of the more common cases of utility, that the difference in degree (as is often the case in psychology) becomes a real difference in kind. The claim assumes that character of absoluteness, that apparent infinity, and incommensurability with all other considerations, which constitute the distinction between the feeling of right and wrong and that of ordinary expediency and in expediency. The feelings concerned are so powerful, and we count so positively on finding a responsive feeling in others (all being alike interested), that ought and should grow into must, and recognised indispensability becomes a moral necessity, analogous to physical, and often not inferior to it in binding force exhorted.”

In dit fragment stelt Mill om te beginnen dat morele rechten zijn gebaseerd op het algemene nut, dat wil zeggen op de maximalisering van geluk. En daarna probeert hij uit te leggen waarom velen ten onrechte denken dat rechten belangrijker zijn dan geluk en dat ze daarom niet op het geluksbeginsel gebaseerd kunnen zijn. Dat zou te maken hebben met dierlijke instincten en met name de behoefte aan zekerheid.

Omdat rechten in de opvatting van Mill zijn gebaseerd op het geluksbeginsel is het niet zozeer fout om rechten van sommigen op te offeren aan het geluk van anderen, het is logisch gezien onmogelijk. Immers, als rechten aan de maximalisering van geluk in de weg zouden staan, zouden ze niet bestaan. Rechten zijn ‘enkel maar’ hulpmiddelen om de totale hoeveelheid geluk te maximaliseren; ze zijn instrumenteel. Een moreel recht kan enkel bestaan waar dat voortvloeit uit het geluksbeginsel, maar dan kan het geluksbeginsel ook geen inbreuk maken op dat recht. We zullen deze opvatting later nog tegen komen onder de noemer “prioriteit van het goede boven het juiste”.

²² Ibidem.

Individuele belangen en de motivatie om moreel te handelen We zien dat utilisten consequent de belangen van het individu ondergeschikt maken aan dat van het collectief. Wellicht valt dit te verdedigen als theorie over wat moreel juist is, maar het komt niet ten goede aan de motivatie van mensen om moreel te handelen. Moreel handelen kan immers onverstandig zijn.

Velen zien hierin een belangrijk bezwaar tegen het utilisme. Er zou geen tegenstelling mogen zijn tussen wat moreel juist is en wat in het eigenbelang van mensen is om te doen. Met andere woorden: het zou verstandig moeten zijn om moreel te handelen. En als dat verstandig is, ligt het ook voor de hand dat mensen, voor zover niet irrationeel, geneigd zullen zijn om moreel te handelen. Als ze overtuigd zijn dat een bepaalde handeling moreel juist is, zullen ze normaal gesproken ook gemotiveerd zijn om die handeling te verrichten. Deze gedachten liggen ten grondslag aan de idee dat morele voorschriften normen moeten zijn waarmee iedereen die rationeel is mee zou moeten instemmen. Mensen zouden als het ware bereid moeten zijn om met elkaar te contracteren dat ze zich allen aan de moraal zullen houden. Ik kom daar in hoofdstuk VI nog op terug.

V Kantiaanse ethiek

De ethiek van Kant (1724-1804) heeft met het liberalisme gemeen dat het onderscheid tussen individuele mensen serieus wordt genomen. Kant had grote moeite met het utilisme, omdat dit er toe kan leiden dat de ene mens aan de andere wordt opgeofferd. Maar hij zou evenzeer moeite hebben met liberalisme dat de nadruk legt op de vrijheid van de mens om te doen wat hij wil. Die wil kan namelijk dom of egoïstisch zijn en als iemand dan doet wat hij wil, handelt hij fout.

Kantiaanse ethiek is niet eenvoudig, mede omdat Kant heeft geprobeerd om een aantal inzichten met elkaar te verenigen die op het eerste gezicht weinig met elkaar te maken hebben, of niet goed te verenigen zijn. Toch is het de moeite waard om er dieper op in te gaan, al was het maar omdat Kant veel invloed heeft gehad op de moderne ethiek, waaronder het werk van John Rawls.



Immanuel Kant

1. Kritische moraal en de rede

Positieve moraal Als mensen met elkaar samenleven zullen er binnen die samenleving al snel normen groeien die richting geven aan hoe die mensen leven en met elkaar om gaan. Er ontstaan morele maatstaven die aangeven wat goed en slecht is en normen die bepalen wat mensen al dan niet mogen doen. De belangrijkste van deze maatstaven en normen noemt men wel “morele normen”. Het gaat hierbij om normen die *feitelijk* worden gehanteerd binnen een bepaalde samenleving. Daarmee is niets gezegd over de kwaliteit ervan. Deze feitelijk bestaande morele normen noemt men wel de positieve moraal van de samenleving, analoog aan positief recht.

Kritische moraal Het is niet vanzelfsprekend dat de positieve moraal van een samenleving ook ‘echt’ goed is. Men kan deze feitelijk bestaande normen aan de toets der kritiek onderwerpen. Zo kan men zich bijvoorbeeld afvragen of het consequent is om de verkoop van alcohol min of meer vrij te laten en de verkoop van andere drugs in grote lijnen te verbieden. Zou het niet beter zijn om beide toe te laten, of beide te verbieden? De moraal die op dergelijke wijze kritisch is bekeken en naar aanleiding daarvan is aangepast, noemt men wel de kritische moraal. De kritische moraal bestaat ook uit morele normen, maar dan normen die de toets der kritiek kunnen doorstaan.

Het is overigens denkbaar dat grote delen van de positieve moraal de toets der kritiek kunnen doorstaan. In dat geval overlappen positieve en kritische moraal elkaar in belangrijke mate

Relevantie van feiten Als men de positieve moraal kritisch wil evalueren, op welke gronden zou men dan kritiek kunnen oefenen? Het enkele feit dat een bepaalde norm – bijvoorbeeld dat de verkoop van alcohol verboden dient te worden- iemand niet aan staat, is nauwelijks een reden tot kritiek. Het is begrijpelijk dat mensen het oneens zullen zijn over bepaalde normen, maar dat zegt weinig over de vraag of die normen al dan niet juist zijn.

Een belangrijke complicatie in dit verband is dat normen immaterieel zijn. Je kunt ze niet waarnemen en het is daarom niet mogelijk om door middel van zintuiglijke waarneming vast te stellen welke normen de juiste zijn.²³ Hierin verschilt de moraal wezenlijk van feiten, die vaak wel waargenomen kunnen worden.

²³ De normen van de positieve moraal kunnen wel worden waargenomen, zij het indirect. Dat kan door te kijken hoe mensen zich gedragen, welke redenen ze voor hun gedrag geven (“Dat zou moord zijn!”) en op welke gronden ze kritiek op andermans of eigen gedrag uitoefenen. Dit alles werkt niet voor de kritische

Dit wil echter niet zeggen dat feiten geen rol spelen bij de evaluatie van normen. Stel dat de verkoop van alcohol verboden zou worden in de overtuiging dat het gebruik van alcohol wordt bevorderd door de vrije beschikbaarheid ervan, terwijl het in werkelijkheid zo is dat bij een verbod de handel in en het gebruik van alcohol in gelijke mate zouden doorgaan, maar dan in het illegale circuit. Dan is het verbod op de verkoop van alcohol op het eerste gezicht toch niet zo verstandig, omdat het is gebaseerd op een onjuiste voorstelling van zaken. Eén reden waarom morele normen bekritiseerd kunnen worden is dus dat ze aanvaard worden op grond van onware opvattingen over de feiten.

Consistentie Een andere reden, die we al zijn tegen gekomen, is een gebrek aan consistentie. Als de verkoop van alcohol wel is toegestaan, maar de verkoop van andere drugs niet, dan is er op zijn minst de schijn van inconsistentie. Of beide zouden toegestaan moeten worden, of beide verboden. Het is natuurlijk mogelijk dat er relevante verschillen zijn tussen beide soorten drugs en dat deze verschillen gevolgen moeten hebben voor de verkoop ervan. Maar die verschillen moeten wel aangetoond worden, want anders vereist de consistentie dat de verschillende soorten drugs gelijk worden behandeld. Een tweede reden waarom morele normen bekritiseerd kunnen worden is dus dat ze niet consistent zijn.

Naleefbaarheid Een derde reden is dat sommige normen niet nageleefd kunnen worden. Als mensen verplicht zouden worden om al hun inkomsten aan belasting te betalen, zonder dat daar een tegenprestatie tegenover staat, zouden de mensen dood gaan van de honger. Een dergelijke norm kan niet worden nageleefd, of althans niet lang. Een ander voorbeeld, dat afkomstig is van Kant, is dat het moreel gezien niet toelaatbaar is dat mensen hun beloften niet hoeven na te komen. Als dat niet meer zou hoeven, kunnen anderen er niet meer op rekenen dat beloftes worden nagekomen en dan kan de praktijk van het beloven niet meer bestaan. Als het doen van een belofte niet meer leidt tot een verplichting, is het uitspreken van de woorden “ik beloof dat ik X zal doen” weinig meer dan het produceren van wat geluiden.

Rationalistische moraal Al deze mogelijke gronden van kritiek op morele normen hebben gemeen dat ze zuiver door middel van het verstand kunnen worden beredeneerd. Verkeerde morele normen zijn *onverstandig*. Met dit inzicht zijn we bij de kern van de kritische moraal gekomen. Anders dan de positieve moraal, zijn normen van de kritische moraal verstandige normen.

In meer algemene termen geldt dat kritische moraal in wezen een *rationalistische* moraal is; het gaat om morele normen waarvan het *verstandig* is om ze na te leven. De *rede* is het instrument waarmee we de inhoud van de kritische moraal kunnen vaststellen. Die mening was Kant tenminste toegedaan. Maar we zullen zien dat de verstandigheid die Kant in gedachten heeft niet helemaal hetzelfde is als de prudentie die eerder (in par. 1.3 en IV.9) aan de orde kwam.

2. Hypothetische en categorische imperatieven

Bij de beantwoording van de vraag wat moreel gezien goed of juist is, moeten we onderscheid maken tussen positieve en kritische moraal. We hebben gezien dat het bij de kritische moraal niet zozeer gaat om de normen die in een bepaalde samenleving de facto gelden, maar om de normen die zouden gelden als we zouden afgaan op ons verstand. Daarmee is de kritische moraal afgebakend van de positieve moraal. Maar het is ook nodig om de moraal af te bakenen van andere richtlijnen voor gedrag zoals het eigenbelang (prudentie). In dit verband is het onderscheid dat Kant maakte tussen hypothetische en categorische imperatieven van cruciaal belang.

Hypothetische imperatieven Als je een ei wilt bakken, moet je een pan nemen, daarin een bakmiddel doen zoals margarine, boter of olie, het bakmiddel verhitten en dan daarin een ei breken. Dit is een recept voor het

moraal, omdat het bij dat laatste niet gaat om normen die echt bestaan, maar om normen die idealiter zouden moeten bestaan.

bakken van een ei. In dit recept staat wat je moet doen. Wil dit zeggen dat het recept een verplichting weergeeft om iets te doen? Nee, en dat komt omdat het enkel gaat om wat je moet doen *als je een ei wilt bakken*. Als je geen ei hoeft te bakken, kun je het recept negeren.

Stel nu dat je een ei wilt bakken om een vriend te plezieren met het gebakken ei. Om hem te plezieren moet je een ei bakken, en om een ei te bakken moet je het recept volgen. Betekent dit dan dat je een plicht hebt om het recept te volgen? Nee, want er is geen plicht om je vriend te plezieren.

Dergelijke gedragsvoorschriften, die enkel maar aangeven wat je moet doen als je een bepaald doel wilt bereiken, noemde Kant *hypothetische imperatieven*. Het zijn imperatieven, omdat ze aangeven wat je ‘moet’ doen. De imperatieven zijn hypothetisch, omdat het ‘moeten’ er enkel is uitgaande van de hypothese dat je een bepaald doel wilt bereiken.

Categorische imperatieven Tegenover hypothetische imperatieven stelde Kant *categorische imperatieven*. Dit zijn gedragsvoorschriften die onvoorwaardelijk gelden. Dat zou bijvoorbeeld het voorschrift kunnen zijn om andere mensen niet te doden, of het voorschrift om niet te liegen. Deze voorschriften gelden zonder meer en zijn niet afhankelijk van een doel dat iemand toevallig nastreeft.

Onder deze doelen, die maken dat een imperatief enkel hypothetisch is en niet categorisch, telde kant nadrukkelijk ook het doel om gelukkig te worden. Dit doel, dat volgens de utilisten van centrale betekenis is, leidt enkel maar tot hypothetische imperatieven. Wat je moet doen om gelukkig te worden is nog geen morele plicht.

Morele normen en vermeend eigenbelang Morele plichten zijn volgens Kant normen die onvoorwaardelijk gelden. Het zijn, om het in Kantiaanse termen te zeggen, categorische imperatieven. Als je een morele plicht hebt om iets te doen of na te laten, dan valt er niets meer te kiezen. Je moet zonder meer doen wat die morele plicht inhoudt.

Als een ‘plicht’ toch afhangt van een bepaalde voorwaarde die van je wil afhankelijk is, dan is die plicht geen categorische imperatief en dus ook geen morele plicht. Denk bijvoorbeeld aan de bekende voetballer die geen dief van zijn eigen portemonnee wilde zijn en het daarom als ‘plicht’ zag om een lucratieve transfer naar een andere club na te streven. Wellicht zag hij de transfer als een soort plicht, maar het zou geen morele plicht zijn in de zin van Kant, omdat hij afhankelijk is van een doel dat de voetballer zichzelf heeft gesteld (veel geld verdienen).

Dit brengt mee dat er een duidelijk verschil is tussen de rationaliteit van het vermeende eigenbelang en de rationaliteit van de moraal.²⁴ De rationaliteit van het vermeende eigenbelang, geeft aan wat je moet doen als datgene wilt nastreven waarvan je denkt dat het in je eigenbelang is. Je zou bijvoorbeeld kunnen denken dat het in je eigenbelang is om rijk te worden en dan lijkt het rationeel om daar je best voor te doen, bijvoorbeeld door belastingrecht te studeren. Daarmee correspondeert een hypothetische imperatief: om rijk te worden moet je belastingrecht studeren.

Maar aangezien je het voor het kiezen hebt of je rijk wilt worden, gaat het inderdaad slechts om een hypothetische imperatief. Er is geen plicht om belastingrecht te studeren, zelfs niet als dat de enige manier is om je doel te bereiken. Bij de moraal gaat het om plichten die je *moet* nakomen, of je nu wilt of niet.

3. Vrijheid en rede

Kant was een voorstander van vrijheid: mensen zouden datgene moeten doen waar ze vrijheid voor hebben gekozen. Maar de vrijheid die Kant hierbij in gedachten had is een heel ander soort vrijheid dan die van de liberalen. Die laatste is de vrijheid om (binnen zeker grenzen) te doen wat je wilt. Want Kant voor ogen stond is de vrijheid om te doen wat je zou willen als je rationeel was.

²⁴ In par. V.4 zal ik ingaan op de relatie tussen de moraal en het echte eigenbelang (prudentie).

Onvrije wil Op het eerste gezicht lijkt het dat je vrij bent als je kunt doen wat je wilt. Iemand die in een winkel een fiets koopt is vrij, omdat hij de mogelijkheid heeft om door de koop eigenaar van de fiets te worden. Als je iets wilt en je kunt het niet, dan ben je niet vrij. Zo is een gevangene niet vrij, omdat hij niet kan gaan en staan waar hij wil. Maar waar de gegeven omschrijving van vrijheid geen rekening mee houdt, is hoe je wil is gevormd. Ben je bijvoorbeeld vrij als je er voor kiest om €1000 te betalen aan de kidnappers van je kind, of als je er voor kiest om een oude dame van haar tasje te beroven om aan geld voor heroïne te komen? Volgens Kant ben je enkel dan vrij als je niet alleen je wil kunt volgen, maar als die wil ook vrij is gevormd.

Dat roept de vraag op wanneer iemands wil vrij is gevormd. Stel dat je, als je helemaal rationeel zou zijn, iets zou willen doen, maar dat je door je persoonlijkheid, omstandigheden, of wat dan ook toch iets anders wilt, is je wil dan vrij gevormd? Je bent bijvoorbeeld verslaafd aan heroïne en daarom wil je graag je laatste geld aan heroïne besteden. Je weet dat het niet verstandig is en dat je beter hulp kunt zoeken, maar toch wil je de heroïne. Kant zou zeggen dat je dan niet vrij bent, maar een slaaf van de heroïne. Je bent enkel vrij als je wil in overeenstemming is met je verstand. Mensen zijn volgens Kant enkel dan vrij als ze verstandig handelen, of – om het wat plechtiger te zeggen – als ze de rede hun gedrag laten bepalen. Maar hoe is dat mogelijk? Hoe kan de rede je gedrag bepalen?

Intrinsieke doeleinden Mensen handelen om redenen. Die redenen ‘vertellen’ mensen wat ze moeten doen; het zijn een soort imperatieven. Veel redenen komen er op neer dat het verrichten van een bepaalde handeling een doel realiseert. Bijvoorbeeld hard studeren leidt er toe dat je je examen haalt. Als je je examen wilt halen is dat daarom een reden om hard te studeren.

De kwaliteit van dergelijke redenen hangt af van de kwaliteit van de nagestreefde doelen. Het halen van het examen rechtsfilosofie is natuurlijk een goed doel en de daarop gebaseerde reden om hard te studeren is daarom een goede reden. Maar het doel om indruk te maken op je huisgenoot is mogelijk een minder goed doel en het feit dat je indruk kunt maken door je studie te verwaarlozen is dan geen goede reden om je studie te verwaarlozen.

In het algemeen kun je stellen dat het een goede reden voor een handeling is dat je daarmee een doel bevordert dat je zou *moeten* nastreven. Een doel is slechts dan nastrevenswaardig als er goede redenen zijn om het na te streven. En die goede redenen zijn op hun beurt ook weer gebaseerd op een achterliggend goed doel. Je moet bijvoorbeeld je examen rechtsfilosofie halen om een goed jurist te worden. En je moet een goed jurist worden om de samenleving te verbeteren en je moet de samenleving verbeteren omdat ... Het lijkt wel oneindig door te gaan met een reeks van doeleinden en achterliggende doeleinden. Deze schijnbaar oneindige reeks moet ergens eindigen en dat kan alleen als er een doel is dat intrinsiek nastrevenswaardig is, dat niet afhankelijk is van een achterliggend doel dat het eerste doel nastrevenswaardig maakt. Volgens utilisten is er zo'n intrinsiek doel en dat is geluk. Volgens Kant volstaat geluk niet als intrinsiek doel. Alleen het belang van de mensheid als geheel, of – beter nog - de verzameling van alle rationele wezens, is goed genoeg.

4. De categorische imperatief

Een categorische imperatief is volgens Kant een gedragsvoorschrift dat onvoorwaardelijk geldt. Het is niet afhankelijk van een bepaald doel dat toevallig wordt nagestreefd. Deze eis aan een categorische imperatief is niet onproblematisch. Hoe kun je door middel van de rede vaststellen wat je moet doen, als je moet abstraheren van elk doel? Dan lijkt het utilisme realistischer, want dat abstraheert weliswaar van bijna alle doelen, maar laat één onomstreden doel over, namelijk het nastreven van geluk. Met dat doel is in ieder geval een uitgangspunt gegeven, op grond waarvan kan worden beredeneerd wat goede handelingen zijn.

Maar Kant wil zelfs van dat doel abstraheren. Enkel de rede mag dienen als grondslag om vast te stellen wat we moeten doen. De rede moet dus niet enkel aangeven welke middelen geschikt zijn om onafhankelijk bestaande doeleinden te bereiken; nee, de rede moet los van elk achterliggend doel aangeven wat we moeten doen. Is dat mogelijk?

Eerste formulering Volgens Kant is dat mogelijk en wel volgens de volgende redenering:

- Als een handeling goed is, is dat omdat hij om de goede redenen werd verricht.
- Goede redenen kunnen niet afhankelijk zijn van de voorkeuren, of wensen van individuele personen, maar moeten betrekking hebben op de mens als rationeel wezen in het algemeen.
- Een reden kan steeds worden veralgemeend tot een regel.

Bijvoorbeeld het feit dat het regent is enkel een reden waarom ik mijn paraplu moet meenemen als het feit dat het regent in het algemeen een reden is om een paraplu mee te nemen.

Aangezien de regel die aan een reden ten grondslag ligt moet abstraheren van persoonlijke voorkeuren enzovoort, moet die regel kunnen gelden voor iedereen. Daarom geldt het volgende criterium voor morele redenen:

Handel enkel volgens regels waarvan je zou kunnen willen dat die als regels voor iedereen zouden gelden.

Dit criterium is *de* categorische imperatief. De categorische imperatief geeft zelf niet aan wat je moet doen, want dat wordt aangegeven door de concrete regels die menselijk gedrag moeten sturen. Kant noemde die regels “maximen”. De categorische imperatief is een test waarmee morele maximen kunnen worden onderscheiden van maximen die moreel niet aan de maat zijn.

Algemeenheid van de categorische imperatief De categorische imperatief zoals hierboven geformuleerd is algemeen in twee opzichten, beide belangrijk. Om te beginnen moet het gaan om regels waarvan je zou kunnen willen dat iedereen die volgt. Daarmee worden regels uitgesloten die mogelijk goed zouden uitpakken als sommigen ze zouden volgen, maar niet als iedereen die zou volgen.

Een eenvoudig voorbeeld zou zijn de regel die toe laat om over het gras te lopen als je naar de andere kant van het grasveld wilt. Als een enkeling dat doet is er enkel het voordeel van de tijdwinst, terwijl het gras er niet noemenswaardig onder lijdt. Maar als iedereen die naar de overkant wil over het gras zou lopen, zou het gras dood gaan (nemen we aan). Daarom is het als algemene regel beter als iedereen over het pad om het gras heen loopt. Zo’n regel zou daarom in overeenstemming kunnen zijn met de categorische imperatief.

Praktisch relevanter is de regel dat het niet is toegestaan meer dan een bepaalde hoeveelheid vis te vangen. Als een enkeling meer vis vangt, dan is er enkel het voordeel van meer gevangen vis, terwijl de vissenpopulatie het wel overleeft. Maar als iedereen de vangstquota zou negeren, sterven de vissen uit en dan is iedereen slechter af. De regel die toe staat om vangstquota te negeren is daarom niet acceptabel in het licht van de categorische imperatief.

Het tweede opzicht waarin de categorische imperatief algemeen moet zijn is dat hij vraagt om regels die voor iedereen moeten kunnen gelden. Dit betekent dat de regels niet kunnen worden toegesneden op de voorkeuren of doeleinden van specifieke personen. Als iemand graag zijn hele leven in boeken verdiept wil zijn, is de regel dat hij iedere dag een boek moet lezen voor die persoon mogelijk aanvaardbaar. Maar dezelfde regel is voor de meeste mensen niet aanvaardbaar en daarom kun je niet willen dat deze regel voor iedereen zou gelden. Zou het anders zijn, dan zouden alle mensen die niet zo gek op lezen zijn worden opgeofferd aan de leesfanaten.

Het is deze tweede vorm van algemeenheid die maakt dat de categorische imperatief in de boven gegeven formulering op zijn minst nauw verwant is aan de categorische imperatief in de tweede formulering die Kant daaraan gaf.

Tweede formulering Kant was van mening dat hij er in was geslaagd om enkel op grond van de rede een maatstaf te formuleren waaraan morele redenen zouden moeten voldoen. Deze maatstaf is erg abstract, maar dat viel te verwachten van een maatstaf die enkel op basis van de rede moest worden geformuleerd.

Er is echter nog een andere formulering van *dezelfde* maatstaf, dat wil zeggen van de categorische imperatief, en die luidt als volgt:

Handel zodanig dat je de mensheid, of die nu wordt vertegenwoordigd in jezelf of in een ander, nooit enkel behandelt als een middel tot een doel, maar steeds als doel in zichzelf.

Waarom is dit in de ogen van Kant dezelfde categorische imperatief? Omdat er enkel dient te worden uitgegaan van de rede en niet van persoonlijke voorkeuren. Als redenen zouden worden gebaseerd op persoonlijke voorkeuren zou niet aan de eis van zuivere rationaliteit worden voldaan. Die zuivere rationaliteit kan immers niet zijn gebaseerd op voorkeuren of doeleinden die iemand toevallig heeft.

Maar tevens zouden mensen dan worden onderworpen aan de gevolgen van de gebruikte persoonlijke voorkeuren en dat zou betekenen dat ze als middel zouden worden gebruikt voor het realiseren van die voorkeuren. De eis dat mensen steeds als doeleinden in zich en niet als middel moeten worden beschouwd is niet anders dan de eis dat morele voorschriften moeten abstraheren van persoonlijke voorkeuren. Dus hoewel Kant in de tweede formulering van de categorische imperatief voorschrijft om de mensheid als doel te behandelen, gaat het er eigenlijk om de morele normen onafhankelijk te maken van elk concreet doel.

5. Conclusie over Kant

Kritiek op utilisme Met name uit de tweede formulering van de categorische imperatief blijkt duidelijk welke kritiek Kant heeft op het utilisme. Die is namelijk dat het bij utilisme gaat om het gebruik van mensen om een doel – namelijk de maximalisering van geluk – te realiseren, terwijl Kant wil dat van alle doeleinden wordt geabstraheerd.

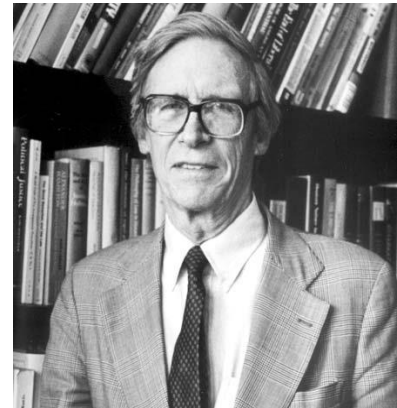
Geen gevolgenethiek Maar Kants kritiek is niet enkel gericht tegen het utilisme als vorm van gevolgenethiek die bovendien uitgaat van één intrinsieke waarde. Elke gevolgenethiek, ook als die meer dan een waarde zou erkennen, is volgens Kant foutief. De reden daarvoor is dat elke gevolgenethiek slechts kan aangeven wat je moet doen om de nagestreefde waarde te realiseren. Gevolgenethiek kan enkel leiden tot hypothetische imperatieven; nooit tot categorische imperatieven. En omdat het volgens Kant in de moraal gaat om categorische imperatieven is een gevolgenethiek een innerlijk tegenstrijdig idee.

VI Rawls' theorie over rechtvaardigheid

In 1971 verscheen John Rawls' boek *A Theory of Justice*, een boek over wat een rechtvaardige samenleving is, dat niet alleen grote impact had onder de beroepsethici, maar ook bij politici. Door de nadruk die Rawls legde op vrijheid is zijn theorie aanvaardbaar voor veel liberalen en door de nadruk die ook ligt op gelijkheid is Rawls' theorie mede aantrekkelijk voor socialistisch geïnspireerde politici.

Rawls' uitgangspunt is dat een samenleving rechtvaardig is als deze eerlijk is in de zin dat hij voor iedereen aanvaardbaar *zou moeten zijn*. De precieze formulering is hier belangrijk, want in werkelijkheid zullen mensen, die verschillende voorkeuren en belangen hebben, het nooit allen eens worden. Maar het gaat niet om de vraag waar mensen het de facto over eens worden, maar om de vraag waar mensen het over eens zouden worden als ze onder eerlijke omstandigheden zouden moeten onderhandelen.

Rawls is op zoek naar enkele beginselen waaraan de basisstructuur van een rechtvaardige samenleving zou moeten voldoen. (We komen daar nog op terug in par. VI.5.) Deze beginselen zouden gekozen worden door vrije en rationele mensen als beginselen voor hun samenleving als ze die keuze moesten maken in een situatie van gelijkheid. Al de elementen van deze karakterisering van rechtvaardigheid als eerlijkheid verlangen nadere uitleg.



John Rawls

1. Rechtvaardigheid als eerlijkheid

Contracttheorieën Rawls' theorie over rechtvaardigheid is een zogenaamde *contracttheorie*. Dat wil zeggen dat de beginselen van rechtvaardigheid waar Rawls voor pleit gekozen zouden worden door mensen die de voorwaarden van hun onderlinge samenleven zouden willen regelen.

In de politieke filosofie komen twee soorten contracten voor: echte contracten en hypothetische. Bij een *echt contract* worden de contractpartijen gebonden omdat ze zelf bepaalde afspraken hebben gemaakt. John Locke was bijvoorbeeld de opvatting toegedaan dat alle mensen die in een land wonen door er te gaan of blijven wonen impliciet hebben ingestemd om de overheid en het recht van dat land te gehoorzamen. Dat zou een echt contract zijn en de mensen zouden er aan gebonden zijn omdat ze er echt mee hebben ingestemd.

Bij een *hypothetisch contract* gaat het er om wat mensen zouden overeenkomen als ze rationeel zouden zijn. De gedachtegang is dat de inhoud van zo'n contract mensen bindt voor zover ze rationeel zijn. Het sociaal contract waar Rawls het over heeft is ook zo'n hypothetisch contract. Het is een contract dat mensen zouden sluiten over de inrichting van een samenleving waarin ze later zelf zullen moeten leven. Het contract bepaalt de inrichting van de samenleving niet in detail, maar geeft enkel de grote lijnen aan in termen van zogenaamde "rechtvaardigheidsbeginselen".

Rechtvaardigheid als eerlijkheid Rawls claimt dat de gekozen beginselen rechtvaardigheid definiëren. Dat zouden ze doen omdat ze gekozen zouden worden door rationele mensen die de keuze onder eerlijke omstandigheden maken. Daarom heeft Rawls het ook over "rechtvaardigheid als eerlijkheid" (*justice as fairness*). Rawls claimt dat een contract dat onder dergelijke omstandigheden zou worden gesloten rechtvaardigheid definieert, omdat de omstandigheden waaronder de beginselen zouden worden gekozen abstraheren van alle persoonlijke voorkeuren van mensen. Het zou gaan om de beginselen die worden gekozen door mensen die zich enkel door hun verstand laten leiden.

Maar hoe stel je vast waar mensen voor zouden kiezen als ze zich enkel door hun verstand zouden laten leiden? En wat zijn de eerlijke omstandigheden waaronder de keuze moet worden gemaakt? Om die vragen te beantwoorden stelt Rawls een gedachtenexperiment voor. We zouden moeten vaststellen waar mensen voor zouden kiezen als ze die keuze zouden moeten maken van achter een "sluier van onwetendheid".

2. De sluier van onwetendheid

Als je een stel mensen samen zet om ze beginselen te laten kiezen voor een rechtvaardige samenleving, is de kans niet zo groot dat ze het eens zullen worden. Dat komt omdat mensen verschillende persoonlijkheden hebben, verschillende idealen, verschillende religieuze opvattingen en omdat ze verschillende belangen hebben: de een is rijk, de ander niet; de een heeft veel capaciteiten, de ander niet; de een is van goede komaf, de ander niet. Rawls is van mening dat al dergelijke verschillen tussen mensen niet van belang zijn voor de vraag wat een rechtvaardige samenleving is. Daarom stelt hij voor dat de personen die de rechtvaardigheidsbeginselen moeten kiezen dit zouden doen van achter een sluier van onwetendheid (*veil of ignorance*). Deze sluier kenmerkt de mensen die in de zogenaamde beginsituatie (*original position*) de rechtvaardigheidsbeginselen zullen kiezen.

Wat verbergt de sluier? De sluier verbergt verschillende soorten kennis:

- a. kennis omtrent de plaats die je inneemt in de samenleving, je sociale klasse of sociale status, je vermogen zowel in termen van geld als in termen van aanleg, je intelligentie en je kracht;
- b. kennis over je opvattingen over wat goed is, over je levensplan, of over je psychische kenmerken, zoals of je een optimist of een pessimist bent en of je van een gokje houdt of juist bang bent voor risico's;
- c. kennis over de samenleving als geheel, zoals bijvoorbeeld of die rijk of arm zal zijn, welke economische of politieke toestand die zal hebben, of wat de stand van de cultuur en de civilisatie zijn.

Toch verbergt de sluier niet alles, want de mensen weten wel dat ze in werkelijkheid al deze kennis en voorkeuren wel zullen hebben. Ze moeten dus een keuze maken voor een samenleving van mensen die zullen verschillen in kennis en voorkeuren, terwijl ze zelf niet weten wat hun eigen kennis en voorkeuren zullen inhouden. Bovendien wordt aangenomen dat de mensen in de beginsituatie rationeel zijn.

De mensen in de beginsituatie moeten niet alleen rechtvaardigheidsbeginselen kiezen voor een samenleving, maar ze moeten dit doen in de veronderstelling dat ze later zelf in die samenleving zullen moeten leven, maar nog niet weten als welke persoon ze dat zullen doen. Ze zouden dus de rijkste persoon kunnen zijn, maar ook de armste; de meest begaafde, maar ook degene die zwaar invalide is en nooit werk zal kunnen doen.

Kantiaanse inspiratie De sluier van onwetendheid heeft twee soorten effecten:

1. de keuze die mensen zullen maken wordt niet beïnvloed door factoren die (in de ogen van Rawls) irrelevant zijn;
2. door te abstraheren van allerlei verschillen tussen mensen wordt het mogelijk dat mensen het eens zullen worden over de te kiezen beginselen.

Met name het eerste van deze twee punten weerspiegelt de Kantiaanse inspiratie van Rawls. Kant benadrukte dat de maximen van de moraal in vrijheid moeten worden gekozen. Daarmee bedoelde Kant dat de keuze niet beïnvloed zou moeten worden door de toevallige voorkeuren van mensen. De sluier van onwetendheid zou je kunnen zien als de invulling die Rawls geeft aan dit Kantiaanse vereiste dat de morele maximen in vrijheid moeten worden gekozen. De onwetendheid zorgt, enigszins paradoxaal, voor de benodigde vrijheid.

Ook het tweede punt is van belang. De mensen in de beginpositie zijn geen echte mensen, want alle voorkeuren en kennis die echte mensen karakteriseren zijn weggedacht via de sluier van onwetendheid. Wat overblijft zijn abstracte vertegenwoordigers van de mensheid. De beginselen die gekozen zullen worden zullen daarom idealiter beginselen zijn voor mensen in het algemeen, niet voor bepaalde soorten mensen. Daardoor wordt bewerkstelligd dat niemand wordt opgeofferd aan de belangen van een ander. Alle mensen worden als doeleinden beschouwd en niet als middelen tot andermans doeleinden. (De tweede formulering van de categorische imperatief.)

3. Rechtvaardigheidsbeginselen

Welke beginselen zouden de mensen volgens Rawls in de beginsituatie kiezen? Het gaat om twee beginselen en twee voorrangsregels:

Beginsel I:

Iedereen moet een gelijk recht hebben op het meest uitgebreide systeem van gelijke basisvrijheden dat verenigbaar is met een gelijk systeem van vrijheid voor iedereen.

Beginsel II:

Sociale en economische ongelijkheden moeten zo worden geregeld dat ze beide

- a. strekken tot het grootste voordeel van hen die het minst bevoordeeld zijn (voor zover verenigbaar met het beginsel van juiste besparingen), en
- b. verbonden zijn aan banen en posities die voor ieder open staan onder voorwaarde van een eerlijke gelijkheid van kansen (om die banen en posities te verwerven).

Vorrangsregels:

1. Vrijheid kan enkel worden beperkt omwille van vrijheid zelf. Dit wil zeggen dat
 - a. een minder uitgebreide vrijheid het geheel van vrijheden die door allen worden gedeeld moet versterken;
 - b. een minder dan gelijke vrijheid aanvaardbaar moet zijn voor degenen met de mindere vrijheid.
2. Bovendien geldt dat ongelijke kansen enkel toegestaan zijn als dat de kansen van de minder bevoorrechten vergroot.

4. Het verschilbeginsel

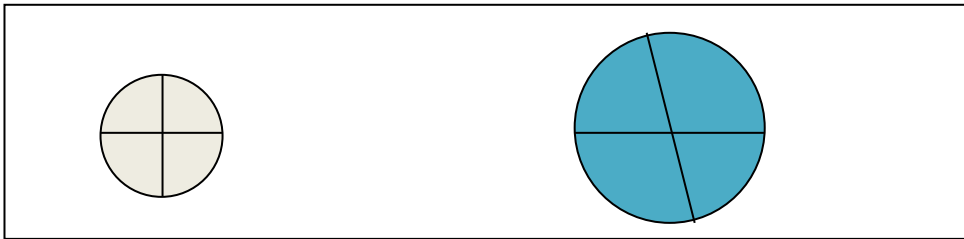
Centrale gedachte Bovenstaande formuleringen zijn enigszins vereenvoudigde versies van de door Rawls zelf geformuleerde beginselen, maar nog steeds tamelijk ingewikkeld. De centrale gedachte is evenwel tamelijk eenvoudig:

De dingen die voor mensen belangrijk zijn bij de vervulling van hun levensplannen, zoals vrijheden, kansen, inkomen en vermogen, moeten gelijk worden verdeeld, tenzij een ongelijke verdeling ten goede komt aan degenen die een minder dan gelijke hoeveelheid krijgen.

Deze centrale gedachte is een uitwerking van wat Rawls het *verschilbeginsel* heeft genoemd: ongelijkheden zijn toegestaan, maar enkel als die ten goede komen aan wie het minst krijgt.

Dit lijkt wat vreemd, want hoe kan een minder dan gelijke portie van iets aantrekkelijks ten goede komen aan degene die de kleinere portie krijgt? Als je iets verdeelt, bijvoorbeeld een taart, en je wilt zorgen dat de kleinste portie zo groot mogelijk is, dan moet je gelijke porties maken. Bij elke andere verdeling wordt de kleinste portie kleiner.

Bij de verdeling van een taart klopt dit ook, want de omvang van de taart wordt niet beïnvloed door de wijze waarop hij in stukken wordt gedeeld. Maar bij maatschappelijk rijkdom kan dat anders zijn. Het is bijvoorbeeld denkbaar dat sommige leden van de samenleving enkel dan harder gaan werken als ze een extra groot aandeel krijgen van de meeropbrengst. De verdeling van de opbrengsten voor de samenleving als geheel wordt dan ongelijk. Maar omdat er ten gevolge van de ongelijkheid harder wordt gewerkt en meer wordt geproduceerd, kan het zijn dat ook de kleinere aandelen in de opbrengst groter zijn dan wanneer gelijkheid zou zijn nagestreefd. Om de metafoor van de taart nog even vast te houden: een minder dan gemiddeld aandeel in een grote taart kan groter zijn dan een gelijk aandeel in een kleine taart.



Als een dergelijke situatie zich voordoet, laat het verschilbeginsel toe dat de taart ongelijk wordt verdeeld, anders niet.

Als bijvoorbeeld een meer dan gemiddeld salaris voor juristen leidt tot een betere samenleving waar ook degenen met minder inkomsten van profiteren, dan zou het verschilbeginsel toelaten dat juristen meer dan gemiddeld verdienen. Maar als die hogere inkomens voor juristen slechts betekenen dat de rechtshulp voor minderbedeelden achteruit gaat omdat die te duur wordt, dan zijn die hogere inkomsten niet gerechtvaardigd.

Vergelijking met egalitarisme en utilisme De werking van het verschilbeginsel kan worden geïllustreerd aan de hand van twee personen A en B en de hoeveelheid welvaart die hen wordt toebedeeld.

We nemen gemakshalve even aan dat welvaart gelijk is aan geluk. Dit is onjuist, maar de aanname is nodig om de vergelijking tussen egalitarisme, utilisme en het verschilbeginsel te kunnen maken.

Er zijn drie verdelingen van welvaart:

	A	B	totaal
I. egalitarisme	3	3	6
II. utilisme	9	2	11
III. verschilbeginsel	5	4	9

Bij verdeling I, die egalitaristisch is, krijgen A en B ieder evenveel eenheden, namelijk 3. Er is gelijkheid, maar die wordt gekocht door een kleiner totaal aan welvaart in vergelijking met II en III en een kleinere hoeveelheid welvaart voor de minst bedeelde (B) in vergelijking met verdeling III.

Bij verdeling II, die utilistisch is, is de totale hoeveelheid welvaart gemaximaliseerd. Het betekent wel dat de minstbedeelde, B, wordt opgeofferd aan de meestbedeelde, A, want B gaat er ten opzichte van de gelijke verdeling op achteruit. Kant zou hier dus problemen mee hebben en Rawls ook.

Verdeling III voldoet aan het verschilbeginsel. Weliswaar is er geen gelijke verdeling, maar de minstbedeelde krijgt 4 eenheden welvaart en dat is meer dan bij de egalitaristische verdeling I. Maar de samenleving als geheel heeft minder welvaart dan bij het utilisme.

Patroonloos Het door Rawls voorgestane verschilbeginsel levert een patroonloze theorie op zoals gedefinieerd door Nozick (zie par. II.3). Het verschilbeginsel is gericht op het bereiken van een bepaalde uitkomst en is niet zuiver procedureel, zoals Nozicks entitlement. Maar het beoogde resultaat kent geen rechten toe aan bepaalde individuen; het is abstract. Degenen in de samenleving die het slechtst af zijn, moeten het zo goed mogelijk hebben. Maar bij de toepassing van deze maatstaf wordt geen aandacht besteed aan de vraag wie precies de personen zijn die het slechtst af zijn, of wie precies moet worden beschermd door het verschilbeginsel. In dit opzicht wijkt het verschilbeginsel af van de patroontheorieën van bijvoorbeeld Aristoteles en Marx.

Rawls' vooronderstellingen Rawls beschrijft tamelijk uitvoerig de redenering die de mensen in de beginsituatie er toe zou leiden om de genoemde beginselen te aanvaarden. We zullen daar niet diep op ingaan, maar slechts één cruciale vraag opwerpen: Stel dat de mensen in de beginsituatie inderdaad de twee genoemde beginselen zouden kiezen. Dan is de beginsituatie blijkbaar zo gedefinieerd dat deze twee beginselen gekozen zouden worden. Maar wil dit niet zeggen dat de twee beginselen als het ware het betoog zijn binnengesmokkeld door de manier waarop de beginsituatie werd gedefinieerd?

Een voorbeeld kan dit illustreren. Volgens Rawls zouden mensen kiezen voor het verschilbeginsel in plaats van voor het utilisme. Dit betekent dat ze onder omstandigheden de voorkeur geven aan een gelijkere verdeling boven een zo hoog mogelijk gemiddelde. In het voorbeeld van de vorige paragraaf: ze zouden verdeling III verkiezen boven verdeling II, omdat dit in het voordeel is van B.

Volgens Rawls zouden ze dit doen omdat ze niet kunnen leven met het risico dat ze de minstbedeelde in de samenleving zouden zijn en opgeofferd worden aan de beter bedeelde. Maar dat is een impliciete aanname over de persoonlijkheid van de mensen in de beginsituatie. Stel dat je wel in bent voor een gokje en bereid bent het risico te lopen om slecht af te zijn als daar de kans tegenover staat om heel welvarend te zijn. De gemiddelde welvaart per persoon is het grootst in een utilistische samenleving. Is het dan niet rationeel om daarvoor te kiezen, in plaats van voor een samenleving gebaseerd op het verschilbeginsel?

Door een extreem voorbeeld te bekijken kan dit duidelijk worden. Stel dat u zou moeten kiezen tussen enerzijds een samenleving waarin 1.000.000 mensen welvarend zijn en een gelukkig leven leiden en waarin één persoon zwaar ongelukkig dood gaat van de honger en anderzijds een samenleving waarin alle 1.000.001 mensen net overleven, maar een miserabel leven leiden. Wat zou u kiezen?

5. Implicaties voor de verdeling van welvaart

Stel dat men zou proberen de ideeën van Rawls in praktijk te brengen, wat zouden dan de consequenties zijn voor de verdeling van welvaart binnen een samenleving, in de vorm van belastingheffing, sociale zekerheid en andere collectieve voorzieningen?

Procedurele rechtvaardigheid Om te beginnen is het van belang op te merken dat Rawls zijn theorie zag als iets dat zou moeten gelden voor de basisstructuur van de samenleving. De rechtvaardigheidsbeginselen zouden niet moeten worden toegepast op individuele gevallen, maar zouden door de wetgever gebruikt moeten worden om goede regelgeving te maken. Dat is vergelijkbaar met hoe Bentham de functie van het utilisme zag, namelijk als theorie voor goede wetgeving.

Het is ook vergelijkbaar met Nozicks idee van procedurele rechtvaardigheid. Een verdeling van welvaart in de samenleving is rechtvaardig als die op de juiste wijze tot stand is gekomen, dat wil zeggen in overeenstemming met het recht.

Maar Rawls en Bentham verschillen van opvatting met Nozick over de aard van de regels die gevolgd moeten worden. Nozick was van mening dat die regels er niet op gericht zouden moeten zijn om een bepaald resultaat te bewerkstelligen. De regels van entitlement benadrukken de vrijwilligheid van transacties en niet de kwaliteit van de resulterende uitkomst. Het gaat bij Nozick om wat we (in par. II.3) zuiver procedurele rechtvaardigheid hebben genoemd. Dat ligt anders bij Bentham en Rawls. Hoezeer ze ook in andere opzichten van mening verschillen, zijn die het er over eens dat de regels die de processen van de samenleving beheersen gericht moeten zijn op het zo goed mogelijk benaderen van een ideale situatie. Voor Bentham is die ideale situatie een samenleving waar de totale hoeveelheid geluk maximaal is. Voor Rawls is dat een samenleving die voldoet aan de twee rechtvaardigheidsbeginselen en de voorrangsregels. Zowel bij Bentham als bij Rawls gaat het niet om zuiver procedurele rechtvaardigheid, maar om semi-procedurele rechtvaardigheid.

Gelijkheid als uitgangspunt Rawls' eerste rechtvaardigheidsbeginsel heeft betrekking op basisvrijheden. Meer relevant voor de verdeling van welvaart is het tweede beginsel dat stelt dat sociaaleconomische ongelijkheden ten goede moeten komen aan diegenen die het slechtst af zijn. Gelijkheid is het uitgangspunt en afwijkingen daarvan zijn slechts toegestaan voor zover dat de maatschappelijke 'koek' groter maakt. Zonder ingrijpen zal het vrije spel van maatschappelijke krachten niet tot gelijkheid leiden. Vanuit een Rawlsiaans perspectief zal het daarom een taak voor het recht zijn om gelijkheid te bevorderen, zolang dat niet ten koste gaat van diegenen die het minste hebben.

Zonder uitvoerig economisch en sociologisch onderzoek is het niet mogelijk om precies vast te stellen welke vorm van overheidsingrijpen door middel van rechtsregels de positie van hen die het slechtst af zijn zo goed mogelijk zal maken. Het is goed denkbaar dat een systeem van progressieve belastingen en omvangrijke sociale

voorzieningen en andere collectieve goederen, zoals bijvoorbeeld gratis onderwijs en gezondheidszorg, daaraan zouden kunnen bijdragen. Maar de belastingdruk zal niet zo groot mogen worden dat die leidt tot belastingvlucht of dat die de economische activiteit zozeer afremt dat de armsten er onder zullen lijden. Er moet worden gezocht naar een optimum van precies zoveel egaliserende maatregelen dat daarmee de resultaten voor de onderkant van de samenleving zo goed mogelijk zijn. Maar dat laatste, wat optimaal is voor degenen die het slechtst af zijn, is de enige test. Het is niet zo dat mensen aanspraak op inkomen of vermogen kunnen maken omdat ze hard hebben gewerkt, of omdat ze bijzondere kwaliteiten hebben.

Geen morele verdiensten Een voor de hand liggende tegenwerping tegen Rawls' theorie is dat deze geen rekening houdt met morele verdiensten. Het feit dat iemand hard heeft gewerkt om bepaalde inkomsten te verwerven, of dat iemand haar bijzondere capaciteiten aan de samenleving ter beschikking heeft gesteld, zou geen aanspraak geven op meer inkomen. Rawls' theorie zou toelaten dat de extra inkomsten die daaruit voortvloeien volledig worden weg belast als dat ten goede zou komen aan degenen die het minste hebben.

Velen zouden hier problemen mee hebben. Als iemand iets bijzonders kan, of bereid is heel hard te werken, dan verdient zij toch wel een beloning daarvoor? Niet per se, vindt Rawls. Als een beloning er toe leidt dat de samenleving als geheel er beter op wordt en dat wordt vertaald naar een betere situatie voor degenen die het slechtst af zijn, dan is zo'n hogere beloning voor wie harder werkt dan gemiddeld, of voor wie bijzondere talenten heeft, gerechtvaardigd. Maar als die hogere beloning niet uiteindelijk ook iets oplevert voor de onderkant van de samenleving, dan is er geen reden om die beloning fiscaal te sparen.

Achter deze opvatting van Rawls zit een bepaald soort mensbeeld. Dit mensbeeld gaat er van uit dat als iemand bepaalde gaven heeft, op sportief vlak, intellectueel, of op het punt van ijver, dat niet de verdienste is van de persoon die deze gaven heeft. De erfelijke aanleg die je hebt meegekregen en de omgeving waarin je leeft en waarin je bent opgegroeid zijn niet jouw verdiensten; ze zijn in zekere zin toeval. Dat wil niet zeggen dat er geen gebruik mag worden gemaakt van die gaven, maar het betekent wel dat iedereen er in gelijke mate van mag meeprofiten. De gaven die de mensheid heeft gekregen in de vorm van persoonlijke kwaliteiten ziet Rawls als een gemeenschappelijke pool die zo goed mogelijk moet worden aangewend. En dat houdt in de ogen van Rawls in dat de positie van degenen die het slechtst af zijn zo goed mogelijk moet worden gemaakt. Daarom moet beloning van persoonlijke capaciteiten, inclusief het niet wegbelasten van de opbrengst daarvan, een instrument worden om de armsten te beschermen.

6. De prioriteit van het juiste boven het goede

Prioriteit van het goede Volgens utilisten als Mill worden de maatstaven van rechtvaardigheid bepaald door het algemeen belang. De eisen van de rechtvaardigheid worden bepaald door rechten die mensen tegenover elkaar hebben en wat die rechten zijn wordt weer bepaald door de maximalisering van geluk. Op die manier is het maximaliseren van geluk bepalend voor wat rechtvaardig is; rechtvaardigheid is in deze zin onderschikt aan geluk.

Rawls zou dat de "prioriteit van het goede boven het juiste" noemen. Het juiste betreft dan de onderlinge verhoudingen van mensen in de samenleving. Daar gelden regels voor en die regels bepalen welk gedrag juist is. Het centrale punt van de utilisten is nu dat de regels die de verhoudingen van mensen onderling bepalen uiteindelijk afhankelijk zijn van het geluk van individuele mensen. In een goede samenleving wordt dat individuele geluk van alle mensen bij elkaar opgeteld, gemaximaliseerd. De regels die gelden tussen mensen onderling zijn daar een afgeleide van. Dit maakt dat het juiste wordt afgeleid van wat een goede samenleving is (volgens utilisten: een samenleving die geluk maximaliseert) en dat bedoelt Rawls met de prioriteit van het goede boven het juiste.

Een gevolg van deze prioriteit van het goede boven het juiste is dat de verhoudingen tussen mensen onderling afhankelijk worden van wat individuele mensen een goed leven vinden, of – in geval van de utilistische benadering – van wat individuele mensen gelukkig maakt. Dit brengt mee dat de rechtspositie van individuele mensen ondergeschikt is aan de belangen van het collectief, iets dat dramatisch kan worden omschreven als de opoffering van individuen aan het collectief. Dat is precies waar Kant en Rawls problemen mee hadden.

Rechten Ook de natuurrechtelijke liberalen hebben problemen met het ondergeschikt maken (de opoffering) van het individu aan het collectief. Bij hen is dat zelfs nog principiëler dan bij Kant en Rawls, want zij zien niet enkel een opoffering van het individu aan het collectief, maar zelfs een schending van natuurlijke rechten. Deze rechten zouden het juist onmogelijk moeten maken dat mensen worden opgeofferd aan anderen.

Het principiële verschil tussen de liberalen enerzijds en Kant en Rawls anderzijds is dat volgens de liberalen de rechten van individuen van nature bestaan - ze zijn er als het ware kant en klaar om ontdekt te worden - terwijl Kant en Rawls van mening waren dat beredeneerd moest worden welke rechten mensen tegenover elkaar hadden. (Dat vonden Murphy en Nagel ook.)

Prioriteit van het juiste Rawls geeft een redenering over welke rechten mensen tegenover elkaar hebben in zijn betoog over het sociale contract achter de sluier van onwetendheid. Doordat mensen achter die sluier niet weten welke voorkeuren ze in hun echte leven zullen hebben, of wat hen gelukkig zal maken, zullen ze kiezen voor regels die neutraal zijn ten opzichte van de voorkeuren, inclusief godsdiensten en andere wereldbeschouwingen, die echte mensen hebben. Deze neutraal gekozen regels zijn onafhankelijk van wat mensen goed vinden en ze definiëren de basisstructuur van de samenleving. Die basisstructuur gaat dus vooraf aan hoe mensen hun leven op basis van hun eigen idealen zouden invullen.

Dit is wat Rawls bedoelde met de prioriteit van het juiste boven het goede: de basisregels van de samenleving worden gedefinieerd zonder deze afhankelijk te maken van persoonlijke ideeën over wat een goede samenleving zou zijn. Dat wil niet zeggen dat mensen hun persoonlijke idealen niet zouden mogen nastreven. Dat mag juist wel en de vrijheidsrechten die mensen volgens Rawls' eerste beginsel zouden moeten hebben zijn juist bedoeld om dat mogelijk te maken. Maar dat nastreven van persoonlijke idealen zou moeten gebeuren binnen een kader van regels dat is opgesteld zonder die idealen als uitgangspunt te nemen. In Rawls' theorie wil dat zeggen: van achter een sluier van onwetendheid.

Pluriforme samenleving De rechtvaardigheidstheorie van Rawls lijkt in het bijzonder geschikt voor een pluriforme samenleving, waarin mensen heel verschillende ideeën hebben over hoe een ideale samenleving er uit zou zien. Eén manier om de orde in zo'n samenleving te handhaven zou zijn om één bepaald model van een goede samenleving aan iedereen op te leggen. Dat zou bijvoorbeeld het model van het vrije markt kapitalisme kunnen zijn, van een socialistische planeconomie, of van een christelijke of islamitische theocratie. Welk model dat zou zijn kan democratisch worden bepaald, of door geluk te maximaliseren. Maar voor een dergelijke aanpak zouden Kant en Rawls niet te vinden zijn, omdat hij een aantal mensen opoffert aan de visie van anderen over hoe een ideale samenleving eruit zou zien.

Door de basisregels voor de samenleving te laten kiezen van achter een sluier van onwetendheid moeten die regels voor ieder aanvaardbaar gemaakt worden. Iedereen in de beginpositie loopt immers het risico te behoren tot de groep van mensen wier ideaal niet overeenkomt met dat van de samenleving als geheel. Daarom zullen mensen in de beginpositie ervoor kiezen om een samenleving te maken waarin ze ook fatsoenlijk kunnen leven als ze niet tot de meerderheid behoren. Vandaar Rawls' voorkeur voor een samenleving met maximale vrijheden die verenigbaar zijn met gelijke vrijheden voor een ieder en voor gelijkheid tenzij ongelijkheid ten goede komt aan wie het slechtst af is, in combinatie met gelijke kansen voor iedereen om op basis van talenten een goede maatschappelijke positie te verwerven. Binnen een samenleving die aan deze randvoorwaarden voldoet staat het vervolgens iedereen vrij om de eigen idealen na te streven binnen de grenzen die voortvloeien uit de rechtvaardigheidsbeginselen.

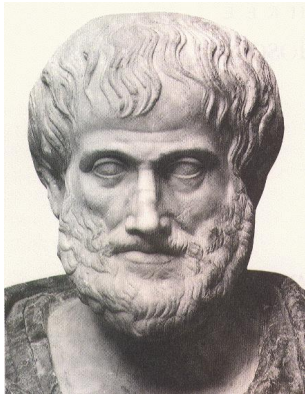
VII Kritiek op Rawls

1. De Aristotelische visie op de goede samenleving

Kant was niet de eerste die er naar streefde om te abstraheren van persoonlijke opvattingen. Anderhalve eeuw eerder had Hobbes er al op gewezen dat als er geen overheid is die de vrede handhaaft, mensen vanwege hun verschillende strevingen leven in een oorlog van allen tegen allen. Door de overheid te laten bepalen welke regels er zouden gelden, zou die strijd kunnen overwonnen. Belangrijk daarbij was voor Hobbes dat de overheid niet gebonden was aan inhoudelijke beperkingen. Maar als we nog verder terug gaan in de tijd, bijvoorbeeld naar de tijd van Griekse filosoof Aristoteles (384-322 v Chr.) zien we een heel andere benadering van wat een goede samenleving is. Volgens Aristoteles is een ideale samenleving die samenleving die er het beste in slaagt om de aard van de mens te realiseren. Mensen delen allen dezelfde natuur (de menselijke natuur) en ze zijn van nature geneigd om met elkaar samen te leven. Een goede samenleving is er op gericht de aard van de mens optimaal tot zijn recht te laten komen.

De menselijke aard Volgens Aristoteles delen alle dingen die tot dezelfde soort behoren dezelfde aard of natuur. Dit maakt dat alles wat die natuur deelt tot dezelfde soort behoort. Dus alle mensen delen de menselijke natuur, alle olifanten de olifanten-natuur, alle pinda's de pinda-natuur en alle boeken de boeken-natuur. Aristoteles had voor die natuur alleen een ander woord: hij noemde het de 'vorm', het 'wezen' of de 'essentie'.

De gedachte dat alle dingen van dezelfde soort iets gemeenschappelijks hebben komt ook nu nog veel voor. Maar Aristoteles voegde daar iets aan toe dat we tegenwoordig minder gemakkelijk aanvaarden en dat is dat de essentie van iets tevens een maatstaf is voor perfectie en dat daarin, in ieder geval voor levende dingen, een doel is gelegen dat wordt nagestreefd. De essentie van pinda's – om maar een triviaal voorbeeld te nemen – bepaalt wat een ideale (een typische) pinda is. De essentie van boeken bepaalt wat een typisch boek is en de essentie van olifanten bepaalt wat een typische olifant is.



Aristoteles

Essentie Volgens Aristoteles is de natuur doelgericht. Dingen streven naar hun ideale toestand, die wordt bepaald door hun essentie. Dat wil bijvoorbeeld zeggen dat olifanten streven om een optimale olifant te zijn. Dat zullen ze niet bewust doen, want hoewel olifanten slimme dieren zijn, kunnen we niet van ze verwachten dat ze bewust zullen proberen de Aristotelische filosofie te realiseren. Maar onbewust doen ze dat wel, want als ze bijvoorbeeld eten, wordt dat voedsel

omgezet in meer olifant en niet in bijvoorbeeld een krokodillenstaart.

Tegenwoordig zouden we zeggen dat de essentie van levende wezens is gelegen in de genetische aanleg. Die aanleg bepaalt om wat voor een soort levend wezen het gaat en stuurt de ontwikkeling van het wezen ook die kant op. Typerend voor Aristoteles was nu dat deze lijn van denken, die voor de levende natuur nog steeds iets aantrekkelijks heeft, op alles werd toegepast. Om een voorbeeld te geven: stenen zouden vallen, omdat hun natuurlijke positie op de grond zou zijn.

Ook mensen zouden een essentie ('natuur') hebben en zouden er naar streven om die natuur te realiseren. En omdat mensen bewuste wezens zijn, die ook nog verstand hebben, kunnen ze er bewust naar streven om hun natuur te realiseren. 'Je moet jezelf zijn' zeggen ze wel eens en daar zit wel wat van Aristoteles in. Maar er zit ook iets post-Aristotelisch in, want tegenwoordig denken mensen bij 'zichzelf zijn' vooral aan het tot uitdrukking brengen van hun individuele natuur. Volgens Aristoteles zou het daarentegen niet gaan om de individuele natuur van mensen, maar om de aard (essentie) die mensen gemeenschappelijk hebben en die hen tot mensen maakt.

Moderne tijd De overgang van de Middeleeuwen naar de moderne tijd (grotendeels de 16^e eeuw en later) wordt mede gekenmerkt doordat men afstapt van de Aristotelische opvatting dat dingen (en dus ook mensen) een gemeenschappelijke natuur hebben. Dat zien we duidelijk terug bij Hobbes. Als mensen iets gemeen hadden

volgens Hobbes, was het wel dat ze allen iets anders wilden. De staat zou volgens Hobbes de natuurlijke conflicten die er tussen mensen zouden bestaan moeten pacificeren. De staat is er niet om de gemeenschappelijke menselijke aard tot uitdrukking te laten komen, maar om de conflicten die uit de verschillende aard van verschillende mensen voortvloeit tot hanteerbare proporties terug te brengen. De opvattingen van Kant en Rawls zijn heel anders dan die van Hobbes, maar ze hebben gemeen dat ze niet meer uit gaan van een gemeenschappelijke menselijke aard.

De goede samenleving Als je als uitgangspunt neemt dat er zoiets is als *de* aard van de mens en dat uit die aard voortvloeit hoe een ideale samenleving er uit ziet, is er alle reden om een theorie over de ideale samenleving te baseren op de aard van de mens. De minimalistische benadering van onder meer Hobbes, Kant en Rawls is vanuit dit perspectief minder zinvol, want waarom zou je een samenleving nastreven die neutraal is ten opzichte van de verschillende opvattingen over het goede leven, als één van die opvattingen de juiste is?

Het is overigens nog niet zo eenvoudig om een theorie over de ideale samenleving te baseren op de aard van de mens, want het veronderstelt dat er niet alleen een objectief ideale samenleving zou bestaan, maar ook dat we kunnen weten hoe die er uit ziet. Wat is de aard van de mens en wat zijn de implicaties daarvan voor de samenleving? De eenvoudige oplossing – vraag mensen hoe de ideale samenleving er volgens hen uit ziet – werkt niet, want er is geen garantie dat mensen zelf weten wat goed voor hen is.

Aristotelisch utilisme Aristoteles had wel bepaalde ideeën over de aard van de mens en de implicaties daarvan voor de ideale samenleving, maar erg ver heeft hij die niet uitgewerkt. Het utilisme, althans in een bepaalde variant ervan, zou men ook kunnen zien als een uitwerking van het Aristotelische gedachtegoed. In deze variant gaat het er om de hoeveelheid geluk te maximaliseren (utilisme), maar de Aristotelische toevoeging is dat de aard van mens, zoals bijvoorbeeld neergelegd in zijn genoom, bepalend is voor wat mensen gelukkig maakt. Door studie van de biologie, psychologie en sociologie zou men wetenschappelijke kennis kunnen vergaren over wat mensen gelukkig maakt en wat dus (in utilistische ogen) de ideale samenleving zou zijn. Maar het is niet duidelijk of dergelijk onderzoek ooit tot resultaten zal leiden.

Prioriteit van het goede Een belangrijk verschil tussen enerzijds de opvattingen van Aristoteles over een goede samenleving en hoe een mens zou moeten leven - en die twee hangen volgens Aristoteles nauw met elkaar samen, omdat een mens enkel goed kan leven in een goede samenleving – en anderzijds de opvattingen van Hobbes, Kant en Rawls, is dat Aristoteles uit gaat van een bepaalde visie op het goede leven, terwijl de andere drie daar juist van proberen te abstraheren. Rawls schreef dat volgens hem het juiste zou moeten prevaleren boven het goede: regels die samenleving mogelijk maken gaan boven regels die een bepaalde morele of godsdienstige visie belichamen.

Aristoteles ging juist de andere kant op. Weliswaar gebruikte hij nog geen terminologie over het juiste en het goede; die tegenstelling komt pas in de 20^{ste} eeuw in de mode. Maar als we dit moderne begrippenpaar toepassen op Aristoteles, dan zou men kunnen zeggen dat volgens Aristoteles het goede medebepalend is voor wat het juiste is en dat daarom het juiste niet *kan* prevaleren over het goede. Zelfs de ‘randvoorwaarden’ voor menselijk samenleven worden volgens Aristoteles medebepaald door een visie op het goede leven. We zijn deze opvatting al eerder tegengekomen bij de bespreking van het werk van John Stuart Mill (par. IV.10), en we komen dit thema ook weer tegen bij de zogenaamde “communitaristen”.

2. Communitaristische kritiek

Rawls' boek *A Theory of Justice* heeft een zwaar stempel gedrukt op de ethiek en politieke filosofie van na 1970. Er zijn veel artikelen en boeken geschreven met uitwerking van, maar ook met kritiek op, het gedachtegoed van Rawls. Een aantal van die critici kregen de naam ‘communitaristen’ opgeplakt, omdat ze allen zouden vinden dat Rawls' ideaal van de mens die, geheel vrij van zijn opvattingen over het goede leven, rechtvaardigheidsbeginselen zou kunnen kiezen onrealistisch is. De gemeenschap (“community”) waarin mensen zouden zijn geworteld zou niet genegerd mogen worden.

Enkelen van deze communitaristische critici zijn:

- Michael Sandel, met zijn boek *Liberalism and the Limits of Justice*;
- Alisdair McIntyre, met zijn boek *After Virtue*;
- Charles Taylor, met zijn boek *Sources of the Self*; en
- Michael Walzer, met zijn boek *Spheres of Justice*.

Een goed overzicht van de communitaristische kritiek op Rawls is te vinden in het boek *Liberals and Communitarians*, van Mulhall en Swift.

Onrealistisch mensbeeld Het is niet eenvoudig om nauwkeurig aan te geven wat de communitaristische kritiek op Rawls inhoudt, omdat de genoemde auteurs niet precies hetzelfde betoogden, maar het volgende geeft een globale indruk. Rawls' uitgangspunt is dat een rechtvaardige samenleving er een is die gekozen zou worden door mensen als die hun keuze onder *eerlijke* omstandigheden zouden moeten maken. Dit roept de vraag op welke omstandigheden als eerlijk zouden gelden. De theorie over het sociaal contract dat zou worden gesloten van achter een sluier van onwetendheid geeft aan wat Rawls in dit verband eerlijk zou vinden. Eerlijkheid brengt mee dat mensen bij het bepalen van wat rechtvaardig is geen rekening houden met allerlei 'persoonlijke' omstandigheden, waaronder:

- hun opvattingen over wat een goed leven inhoudt;
- de idealen die ze bepalend achten voor hun leven;
- de godsdienst die ze aanhangen;
- (de geschiedenis van) de groep of het volk waarvan ze deel uitmaken.

Nu kan men zich afvragen wat er nog voor een mens overblijft die een keuze moet maken, als van al deze factoren wordt geabstraheerd. Een keuze moet zijn gebaseerd op voorkeuren en is met deze abstractie niet elke basis voor een voorkeur weggehaald? En als zo'n basis er nog zou zijn, is het dan nog een reële mens die een keuze maakt voor bepaalde rechtvaardigheidsbeginselen, of enkel een abstracte constructie?

Met name Sandel vindt dat dit laatste het geval is. Volgens Sandel zijn sommige van de aspecten van het mens-zijn die door Rawls achter de sluier van onwetendheid worden weggewerkt zo cruciaal voor mensen, dat als van die aspecten wordt geabstraheerd er geen echte mens meer overblijft. Voor veel mensen zijn hun idealen, hun godsdienstige overtuigingen, of hun banden met volk, familie of nationale identiteit zo belangrijk dat ze daarzonder niet meer dezelfde mens zouden zijn. Die idealen, overtuigingen en banden zijn geen voorkeuren die ze 'toevallig' hebben en waarvan andere mensen er even toevallig andere hebben. Nee, ze zijn bepalend voor wie ze zijn. En daarom is de gedachte dat daarvan geabstraheerd zou moeten worden teneinde te bepalen wat een rechtvaardige samenleving zou zijn een onrealistische onderneming. Onrealistisch, niet alleen omdat het in werkelijkheid onmogelijk is – dat begreep Rawls ook wel – maar ook onrealistisch omdat het geen echte mensen meer zouden zijn die voor een ontwerp van een rechtvaardige samenleving zouden moeten kiezen.

Kortom, het Rawlsiaanse project van kiezen van achter een sluier van onwetendheid lijkt bij voorbaat gedoemd om te mislukken. Het is van tweeën één. Ofwel mensen houden bij het kiezen van rechtvaardigheidsbeginselen rekening met een aantal factoren die zij als cruciaal beschouwen voor hun identiteit. Dan zijn de personen in de beginsituatie wezenlijk verschillend van elkaar en zullen ze het niet eens worden over de te kiezen rechtvaardigheidsbeginselen. Ofwel wordt er geabstraheerd van al die voor mensen wezenlijke kenmerken. De resulterende 'zombies' zijn dan alle aan elkaar gelijk en zullen het eens worden over rechtvaardigheidsbeginselen, maar het is dan dubieus of de aldus gekozen beginselen een rechtvaardige samenleving *van mensen* kunnen definiëren.

3. Wat communitaristen willen

Agenda Wat communitaristen gemeen hebben is vooral dat ze het niet eens zijn met het Rawlsiaanse (en in zekere zin ook Kantiaanse) project waarin wordt geprobeerd om de beginselen voor een rechtvaardige

samenleving te baseren op een prioriteit van het juiste boven het goede. Maar hebben ze naast deze kritiek ook iets positiefs te melden? Als de aanpak van Rawls niet klopt, wat dan wel?

Voorbeelden van kwesties waarin de communitaristische aanpak van de problematiek anders is dan de liberale benadering die uitgaat van de prioriteit van het juiste boven het goede zijn de vragen of

- mensen verantwoordelijk en aansprakelijk kunnen zijn voor andermans fouten al dan niet uit het verleden,
- de overheid morele standpunten mag innemen, en
- het homohuwelijk moet worden toegelaten.

Verantwoordelijkheid voor anderen In discussies over herstelbetalingen voor in het verleden door anderen gemaakte fouten, maar ook als we ouders aansprakelijk stellen voor schade die door hun kinderen werd veroorzaakt, of werkgevers voor fouten van hun werknemers, speelt, al dan niet expliciet, de vraag een rol of mensen verantwoordelijk zijn voor het gedrag van anderen. Op het eerste gezicht lijkt het vreemd om mensen verantwoordelijk te houden en mogelijk zelfs aansprakelijk te stellen voor andermans fouten, zeker als die fouten ook nog stemmen uit een ver verleden. We zijn geneigd om verantwoordelijkheid te zien als een persoonlijke aangelegenheid. Iemand heeft iets gedaan en daar kan zij op worden aangesproken. Maar dat geldt dan toch vooral met betrekking tot het eigen gedrag; mensen zijn op het eerste gezicht niet verplicht verantwoording af te leggen voor wat anderen hebben gedaan.

Is het mogelijk om, zonder uit te gaan van een substantiële theorie over wat een goed leven is, te betogen dat mensen onder omstandigheden toch verantwoordelijk kunnen zijn voor het gedrag van anderen? Dit is een abstracte vraag, maar hij kan concreter worden gemaakt via Rawls' gedachte-experiment met de sluier van onwetendheid. Zouden mensen achter zo'n sluier ervoor kiezen dat mensen soms verantwoordelijk of aansprakelijk zijn voor het gedrag van anderen?

Dat ze daarvoor zouden kiezen is niet bij voorbaat uitgesloten. Het zou bijvoorbeeld kunnen zijn dat men het om economische redenen wenselijk zouden vinden dat mensen onder bepaalde omstandigheden aansprakelijk zijn voor door anderen veroorzaakte schade.

Als kinderen schade veroorzaken is de kans groot dat het slachtoffer die schade niet op de kinderen zelf kan verhalen, omdat ze geen geld hebben. De vraag rijst dan door wie de schade dan het best kan worden gedragen, door het slachtoffer of door iemand anders. Het is dan denkbaar dat de uitkomst is dat de ouders van het kind die schade behoren te dragen, bijvoorbeeld omdat dit de beste manier is om dergelijke schade in de toekomst te vermijden, om puur economische redenen dus. (De ouders zijn boos op de kinderen en beïnvloeden op die manier het toekomstige gedrag van het kind.)

Verplichtingen gebaseerd op enkel een maatschappelijke band Wat de sluier van onwetendheid wellicht uitsluit is dat mensen verantwoordelijk of aansprakelijk zouden zijn voor anderen, als daar geen andere redenen voor zijn dan het enkele bestaan van een maatschappelijke band, zoals een ouder-kind relatie, of dat men tot dezelfde groep behoort als een ander. Om te betogen dat ouders aansprakelijk dienen te zijn voor hun kinderen omdat er een nauwe band tussen hen bestaat, heeft men meer nodig dan enkel de assumptie dat mensen proberen een samenleving te ontwerpen die geschikt is voor ieder, ongeacht zijn opvattingen over hoe de samenleving er idealiter uit zou zien. Dan heeft men een substantiële theorie nodig die aanneemt dat er een band is tussen ouders en kinderen en dat die band maakt dat ouders aangesproken kunnen worden op het gedrag van hun kinderen. Rawls zou niet per se bezwaren hebben tegen zo'n substantiële theorie, maar zo'n theorie zou niet worden gekozen van achter een sluier van onwetendheid.

Het betoog van de vorige alinea valt goed te verdedigen, maar helemaal overtuigend is het niet. Hoe kunnen we weten wat mensen achter een sluier van onwetendheid zouden kiezen? Wellicht is iedereen er van overtuigd dat een samenleving met een nauwe band tussen ouders en kinderen beter is dan een samenleving zonder zo'n band. Dan is het goed mogelijk dat ook van achter een sluier van onwetendheid gekozen zou worden voor aansprakelijkheid van ouders voor hun kinderen.

Communitaristen hebben geen moeite met verantwoordelijkheden en aansprakelijkheden enkel op basis van maatschappelijke banden. In hun ogen maakt het lidmaatschap van maatschappelijke verbanden een integraal onderdeel uit van de menselijke persoonlijkheid. Het gedrag van hun kinderen 'hoort' als het ware ook bij de

ouders en dat maakt het, onder omstandigheden, redelijk dat ouders aansprakelijk zijn voor de door hun kinderen veroorzaakte schade.

Het is overigens niet zo dat communitaristen per definitie een voorstander zijn van dit soort aansprakelijkheden. Als men uit gaat van een substantiële theorie van het goede, hangt het nog maar van de inhoud van die theorie af wat de gevolgen zijn. Zo is het denkbaar dat iemand er een opvatting over het goede leven op nam houdt die mee brengt dat de banden tussen ouders en hun kinderen zo spoedig mogelijk moeten worden doorgesneden. (Plato kwam in die buurt.) Dan is het niet zo voor de hand liggend dat ouders een speciale verantwoordelijkheid voor hun kinderen dragen.

Het cruciale punt in dit verband is dat communitaristen werkelijk bestaande maatschappelijke banden zien als reden als een *mogelijke* grond voor aansprakelijkheid, terwijl aanhangers van Rawls maatschappelijke banden niet eens als mogelijke grond voor aansprakelijkheid zouden zien (althans dat denken de communitaristen).

Neutrale overheid Een andere kwestie waarover communitaristen mogelijk een andere insteek zullen kiezen dan Rawlsiaanse liberalen is of de overheid morele opvattingen mag propageren.

Op het eerste gezicht zou een overheid die de prioriteit legt bij wat juist is en niet bij wat goed is, neutraal moeten zijn ten aanzien van morele kwesties.

Een recent voorbeeld betreft Koningin Elisabeth van het Verenigd Koninkrijk. Hoewel zij, naar later bleek, persoonlijk een tegenstander was van de afscheiding van Schotland van het Verenigd Koninkrijk, weigerde zij principieel om daar als staatshoofd een uitspraak over te doen: de Schotten moesten zelf beslissen.

Vanachter een sluier van onwetendheid zouden mensen, die hun eigen morele opvattingen niet kennen, er niet voor kiezen dat de overheid bepaalde morele opvattingen zal propageren, waarmee ze het mogelijk niet eens zullen blijken te zijn.

Toch is het niet zo eenvoudig. Rawls' eerste rechtvaardigheidsbeginsel houdt immers in dat de totale hoeveelheid vrijheden zo groot mogelijk moet zijn, met als randvoorwaarde dat die vrijheden te verenigen zouden zijn met dezelfde vrijheden voor een ieder. Dat is geen moreel neutrale opvatting, maar juist een liberale theorie die de nadruk legt op menselijke autonomie.

Dit is voor communitaristen een reden om aan te nemen dat liberale opvattingen zoals die van Rawls helemaal niet moreel neutraal zijn, maar juist gebaseerd op een bepaalde morele theorie die sterk de nadruk legt op de autonomie van mensen, ook waar dat mogelijk ten koste gaat van andere waarden.

Maar, zo zou men kunnen betogen, deze morele opvatting is anders dan andere opvattingen, omdat de nadruk op vrijheden juist voortvloeit uit een keuze die niet is 'gekleurd' door morele opvattingen. Juist omdat mensen niet weten welke morele opvattingen ze in het werkelijke leven zullen hebben, kiezen ze voor maximale autonomie, want dan kunnen ze hun werkelijke opvattingen zo goed mogelijk realiseren. Dat is iets anders dan een theorie over een rechtvaardige staat die bijvoorbeeld zou meebrengen dat de staat tot taak heeft om het ware geloof te bevorderen. Zo'n opvatting is niet te rijmen met de prioriteit van het juiste boven het goede.

Godsdienstvrijheid Communitaristen daarentegen zouden mogelijk geen bezwaar hebben tegen zo'n theorie die het bevorderen van een bepaalde godsdienst tot staatstaak verheft. Volgens hen is het namelijk denkbaar dat mensen een bepaalde godsdienst zien als bepalend voor hun identiteit. Dan is een keuze voor een samenleving van achter een sluier van onwetendheid zoals Rawls die voorstelde geen neutrale keuze, maar juist een keuze die het mensen onmogelijk maakt om zich ten volle als persoon te ontwikkelen.

Je zou het ook vanuit een Aristotelisch perspectief kunnen zien. Om zich ten volle als mens te kunnen ontplooiën moet een mens volgens Aristoteles actief deelnemen aan de gemeenschap waarvan hij deel uit maakt. Een bepaalde godsdienst kan meebrengen dat dit nog wat verder gaat; een mens kan zich enkel dan te volle ontplooiën binnen een geloofsgemeenschap waarin iedereen dezelfde godsdienst aanhangt. Dan is het de taak van de samenleving, die samenvalt met de overheid, om dit geloof te bevorderen. Het is niet zo dat communitaristen per se deze opvatting aanhangen, maar anders dan liberalen in de stijl van Rawls vinden zij dat deze optie niet bij voorbaat uitgesloten is.

Een cultuurgeoriënteerde tegenhanger van deze visie is dat men van opvatting zou kunnen zijn dat mensen zich pas ten volle kunnen ontplooiën binnen een cultuurgemeenschap waarin iedereen dezelfde taal spreekt. Daarom kan het de taak van de overheid zijn om het gebruik van een bepaalde taal te bevorderen, bijvoorbeeld door het beheersen van die taal als voorwaarde te stellen voor het verkrijgen van een verblijfsvergunning.

Homohuwelijk Een derde kwestie waarover communitaristen van inzicht verschillen met Rawlsiaanse liberalen is of het mogelijk is om alle kwesties moreel neutraal te benaderen. We zijn dit punt eigenlijk al eerder tegen gekomen toen we constateerden dat Rawls' nadruk op autonomie misschien toch minder neutraal is dan op het eerste gezicht zou lijken. Rawls zou het daar niet mee eens zijn en dat illustreert al het derde punt: wat sommigen een moreel neutrale aanpak vinden, is in de ogen van anderen juist moreel gekleurd.

Het homohuwelijk is daar een voorbeeld van. Je kunt van mening zijn dat het huwelijk een maatschappelijk instituut is dat door de samenleving ingevuld kan worden naar believen. Dan is het een zinvolle vraag of mensen die hun seksuele geaardheid niet kennen vanwege een sluier van onwetendheid, er voor zouden kiezen om het huwelijk voor te behouden aan koppels van verschillend geslacht. Het antwoord op die vraag doet er even niet toe; waar het om gaat is of de vraag op deze manier moet worden geformuleerd.

Rawls zou zeggen van wel, omdat een eerlijke keuze over de invulling van het huwelijk niet gekleurd mag worden door persoonlijke opvattingen over de aard van het huwelijk. Communitaristen zouden kunnen zeggen dat de aard van het huwelijk met de geschiedenis en de culturele inbedding van dit instituut gegeven is en dat een vrije discussie over het openstellen van dit instituut voor homoseksuele koppels er al van uit gaat dat de historische en culturele inbedding van het huwelijk er niet toe doet. Met andere woorden, de door Rawls gepropageerde neutrale aanpak is niet neutraal maar juist gekleurd, en wel liberaal gekleurd.

Essentie van het huwelijk Ook hier kan hetzelfde punt ook in Aristotelische termen worden gemaakt. Je kunt aannemen dat het huwelijk een essentie heeft en dat die essentie objectief kan worden vastgesteld. Dan is het niet een kwestie waarover vrij kan worden beslist. Men kan eventueel vrij beslissen of men in een samenleving huwelijken wil en mensen kunnen besluiten of ze een huwelijk willen sluiten binnen de grenzen die door de essentie van het huwelijk worden gesteld. Maar men kan niet besluiten de essentie van het huwelijk te veranderen, net zo min als men zou kunnen besluiten de essentie van paarden te veranderen. Vanuit dit perspectief is de Rawlsiaanse aanpak, namelijk dat men vanachter een sluier van onwetendheid probeert regels voor een huwelijk te formuleren, gebaseerd op een verkeerde aanname, namelijk dat de aard van het huwelijk ter discussie zou kunnen staan.

Maar men zou de opvatting dat het huwelijk een essentie heeft ook kunnen verwerpen. Dan wordt de functie van het huwelijk niet bepaald door de essentie van het huwelijk, maar gaat het erom welke functie men aan het huwelijk geeft. In dit geval is de Rawlsiaanse aanpak legitiem: over de aard van het huwelijk kan worden gediscussieerd en een eerlijke discussie zou kunnen meebrengen dat die wordt gevoerd van achter een sluier van onwetendheid.

4. Overlapping consensus

Grootste gemene deler De communitaristische kritiek op Rawls komt er in wezen op neer dat Rawls bij het beredeneren van zijn rechtvaardigheidsbeginselen uit ging van een mensbeeld dat abstraheert van vele eigenschappen die mensen in werkelijkheid hebben en dat die abstractie een vertekend beeld geeft van waar het in de ethiek om draait. In een later boek (*Political Liberalism*; 1993) heeft Rawls op deze kritiek gereageerd. Zijn reactie bestond er niet uit toe te geven dat zijn rechtvaardigheidsbeginselen verkeerd waren, of dat er iets mis was met zijn uitgangspunt dat het juiste de prioriteit moest hebben boven het goede. Hij betoogde in plaats daarvan dat zijn beginselen ook gerechtvaardigd konden worden op een andere manier, namelijk door uit te gaan van datgene waarover mensen – ook mensen met verschillende ideeën over een goede samenleving – het eens zouden zijn. Die gemeenschappelijke basis noemde hij een “overlapping consensus”.

Deze grootste gemene deler zou onder meer bestaan omdat mensen weten dat ze moeten samenleven met andere mensen die andere ideeën hebben over hoe een ideale samenleving er uit ziet. Mensen die nadenken over hoe de

samenleving moet worden ingericht zouden zich niet bezig houden met het schetsen van een plaatje van de ideale samenleving (prioriteit van het goede), maar met het zoeken naar een vorm van samenleven die aanvaardbaar is voor iedereen die zich met dezelfde zoektocht bezig houdt. Praktisch gezien zou dit betekenen dat een kapitalist en een socialist, die heel verschillende opvattingen hebben over hoe een ideale samenleving er uit zou zien, het eens moeten kunnen worden over de basiskennmerken van een samenleving waarin kapitalisten en socialisten duurzaam moeten samenleven. Hetzelfde geldt voor hen die geloven in een god en atheïsten.

Werkt *overlapping consensus*? Door de overstap te maken van een ‘uitgekleed’ mensbeeld zoals hij dat hanteerde bij de definitie van de beginpositie en de sluier van onwetendheid, naar de idee van een *overlapping consensus* kwam Rawls tegemoet aan kritiek die hem beschuldigde van het werken met een onrealistisch mensbeeld. Maar lost deze stap de problemen voor Rawls op? Niet per se. Rawls houdt namelijk vast aan de gedachte dat een rechtvaardige samenleving er een is die ruimte biedt aan mensen met heel verschillende opvattingen over hoe de ideale samenleving er uitziet. Deze mensen zouden er rekening mee moeten houden dat niet iedereen hun opvattingen deelt en dat ze duurzaam moeten samenleven met mensen die er heel andere opvattingen op na houden.

Maar dat is al een keuze voor een bepaalde opvatting over een goede samenleving. Een goede samenleving is volgens Rawls een samenleving die ruimte biedt aan mensen met verschillende opvattingen over een goede samenleving. Dat is – zoals de titel van Rawls’ boek (*Political Liberalism*) al aangeeft – een vorm van liberalisme. Maar is deze vorm van liberalisme ook aanvaardbaar voor niet-liberalen?

Het valt goed te betogen dat liberalisme voor sommigen niet aanvaardbaar is. Stel dat een bepaalde godsdienst objectief de juiste zou zijn en dat het wereldbeeld van die godsdienst het enige ware is. Dan hangt het van de gedragsvoorschriften van die godsdienst af of men tolerant moet zijn tegenover niet-gelovigen. Veel, zo niet alle, van de grote godsdiensten prediken tolerantie (al denken sommige fanaten daar anders over), maar dat is niet noodzakelijkerwijs het geval. Stel dat de enige ware godsdienst zou inhouden dat alle niet-gelovigen bekeerd of gedood moeten worden. Als dit de ware godsdienst is, is het dus zo dat tolerantie tegenover ongelovigen verkeerd is. Er zal dan geen *overlapping consensus* bestaan tussen de aanhangers van het ware geloof en ongelovigen en een basis om een vorm van duurzaam samenleven te vinden zal dan ook ontbreken.

Nu kan men natuurlijk zeggen dat de aanhangers van dit ‘ware geloof’ enkel maar fanaten zijn, waar geen rekening mee kan worden gehouden. Maar ook als men dat zegt laat met het uitgangspunt van de *overlapping consensus* vallen. Er wordt dan enkel nog gestreefd naar consensus met degenen die het in essentie met je eens zijn dat gezocht moet worden naar regels voor een liberale en tolerante samenleving.

5. Conclusie met betrekking tot liberalisme en communitarisme

Er is een principiële spanning tussen enerzijds vormen van liberalisme zoals verdedigd door Kant en Rawls, waarin het individu centraal staat, en anderzijds vormen van ethiek waarin de gemeenschap centraal staat, zoals de ethiek van Aristoteles, het utilisme en het communitarisme. Die spanning heeft uiteindelijk te maken met een belangrijke tegenstelling in de ethiek. Die tegenstelling betreft de vraag of een samenleving moet worden ingericht op basis van een specifiek beeld van een ideale samenleving (prioriteit van het goede), of op basis van tolerantie voor verschillende visies op een ideale samenleving (prioriteit van het juiste)?

Om de liberalen recht te doen moet hierbij wel worden aangetekend dat zij een tolerante samenleving ook als een ideaalbeeld zien. Zo beschouwd gaat het dus om een tegenstelling tussen twee soorten ideaalbeelden van een samenleving: uniform of pluriform.

Op het eerste gezicht lijkt het dat de liberalen in deze discussie gelijk hebben. Mensen hebben nu eenmaal verschillende ideeën over hoe de samenleving er idealiter uit zal zien en ze moeten met elkaar samenleven. Daarom is het het beste als we met deze gegevens rekening houden en een samenleving opzetten waarin ieder zoveel mogelijk zijn eigen idealen kan nastreven. Maar wat in dit verband mogelijk is, wordt begrensd door het feit dat rekening moet worden gehouden met mensen die er andere idealen op na houden. Er moeten grenzen zijn waarbinnen mensen autonoom zijn en die grenzen worden gesteld door de rechten (bij Rawls: vrijheden) van de

andere mensen. Dit leidt tot het ideaalbeeld van een liberale staat waarin mensen fundamentele rechten hebben die door de overheid worden beschermd en waarop ook de overheid geen inbreuk mag maken.

Bij nader inzien is dit liberale ideaalbeeld niet zonder problemen. Weliswaar zijn er in een samenleving mensen met verschillende idealen, maar dat wil nog niet zeggen dat al die idealen respect verdienen. Wat bijvoorbeeld te denken van mensen die als ideaal hebben dat enkel hun eigen ras, hoe ook gedefinieerd, kan blijven voortbestaan en dat mensen van een ander ras moeten worden uitgeroeid? Meer in het algemeen: hoe tolerant met je zijn tegenover intolerante mensen? Zodra je toegeeft dat de tolerantie niet voor alles geldt, maak je al een keuze voor een bepaald ideaalbeeld dat niet neutraal is.

Een andere complicatie is dat ook veel mensen die in theorie voorstanders zijn van tolerantie en pluriformiteit zich in praktijk plezieriger voelen in relatief homogene samenleving waarin je weet wat je van elkaar mag verwachten en waarin niet steeds alle normen en waarden gerelativeerd moeten worden en ter discussie staan. We zien dat bijvoorbeeld in het verzet tegen de vorming van een Europese staat en tegen de overdracht van steeds meer bevoegdheden aan de Europese Unie. Is een pluriforme, tolerante samenleving wel de meest gelukkige? Het zou misschien mooi zijn als dat zo zou was, maar het is lang niet zeker of dit ook in overeenstemming is met de menselijke aard (de aard van de meeste mensen).

De neutraliteit die verbonden lijkt te zijn met de tolerantie van het liberalisme is misschien enkel schijn: liberalen hebben een ideaalbeeld van de samenleving dat conflicteert met de idealen van vele anderen. Hoe te kiezen tussen deze verschillende idealen?

VIII De keuze tussen verschillende rechtvaardigheidstheorieën

Hierboven zijn verschillende theorieën over wat een goede of rechtvaardige samenleving de revue gepasseerd. Soms leiden deze theorieën in een concreet geval tot dezelfde uitkomst en dan maakt het weinig uit welke theorie men aanhangt. Maar vaak is dat anders. Bij de beantwoording van gevoelige vragen, zoals of en onder welke omstandigheden euthanasie moet worden toegestaan, of loonindexering moet worden opgelegd, of een rookverbod moet worden ingevoerd en of stakingen in het openbaar vervoer moeten worden verboden, maakt het wel degelijk verschil van welke rechtvaardigheidstheorie wordt uitgegaan.

De keuze voor een bepaalde theorie maakt dus verschil en het is daarom een belangrijke kwestie welke theorie de beste is, of dat het allemaal enkel een kwestie van smaak is. Bij de discussie tussen de communitaristen en Rawls zijn we al een beetje ingegaan op de manier waarop de keuze tussen rechtvaardigheidstheorieën moet worden gemaakt: moet worden uitgegaan van een bepaald mensbeeld, of moet worden gezocht naar datgene waarover mensen het eens zijn? In dit hoofdstuk zullen we ingaan op de vraag hoe we moeten kiezen tussen de verschillende rechtvaardigheidstheorieën.

1. De kloof tussen zijn en behoren

Een kwestie van smaak? De eerste kwestie die moet worden besproken is of het überhaupt mogelijk is om zinnig te discussiëren over rechtvaardigheid. Is het niet gewoon een kwestie van smaak? Wat de een rechtvaardig vindt, vindt de ander onrechtvaardig en veel meer valt er niet over te zeggen. Tenminste dat zou je kunnen denken.

De kloof De populaire opvatting dat morele opvattingen en, meer in het algemeen, waardeoordelen een kwestie van smaak zijn, vindt enige theoretische ondersteuning in de ‘kloof’ tussen zijn en behoren. Historisch gezien valt deze kloof te herleiden tot het inzicht dat uit het enkele feit dat mensen nu eenmaal een bepaalde regel hebben nog niet volgt dat het ook een goede regel is. Het is nu eenmaal zo dat er in België relatief weinig beperkingen zijn op het kopen van alcohol, terwijl het kopen van cocaïne een stuk problematischer is. Wil dat nu automatisch zeggen dat het goed is dat dit zo is? Nee, want uit het feit dat het zo is (zijn), volgt niet dat het ook zo hoort te zijn (behoren). Toegepast op morele normen betekent dit dat de kritische moraal niet vanzelfsprekend samenvalt met de positieve moraal (zie par. V.1). Uit het feit dat ‘iedereen’ iets fout vindt volgt nog niet dat het ook fout is. Het is niet alleen zo dat het niet volgt: de mening van mensen over de waarde van iets is in deze opvatting in het geheel niet relevant voor wat de echte waarde is.

Maar in de theorie over de kloof tussen zijn en behoren is het niet gebleven bij deze nogal vanzelfsprekende constatering dat een norm die feitelijk wordt gehanteerd daarmee nog niet automatisch een norm is die zou moeten worden gehanteerd. Men is verder gegaan tot de veel verder gaande stelling dat uit enkel feiten, welke feiten dan ook, geen normen volgen. Zelfs als je alles over de wereld zou weten wat er te weten valt, dus als je alle feiten zou kennen, dan nog zou je daarmee niet weten wat je behoort te doen. Feiten zijn in deze opvatting één ding; behoren of moeten is iets anders.

Nog een stapje verder gaat de opvatting dat normatieve oordelen (over wat je moet doen) en waardeoordelen (over wat goed is) niet enkel gebaseerd zijn op feiten, maar ten dele het resultaat zijn van projectie vanuit de mens op de feiten. Een simpel voorbeeld is het volgende. Je kunt horen dat een geluidsinstallatie een helder en ritmisch geluid voortbrengt, maar je kunt niet horen dat de installatie goed klinkt. Dat laatste is een waardeoordeel. Een waardeoordeel drukt de waardering uit die iemand aan iets geeft, en dat is iets dat komt vanuit de waarderende persoon en niet vanuit de feiten. Een ander voorbeeld is dat je kunt horen dat je iemand pijn doet (hij roept “au”), maar dat je niet kunt horen of anderszins waarnemen dat je er mee op moet houden. Dat laatste is een normatief oordeel dat uit menselijke waardering voortvloeit, niet uit de feiten.

Non-cognitivism De opvatting dat normatieve en waardeoordelen niet uit de feiten voortvloeien leidt haast vanzelf tot de conclusie dat kennis over wat moet en over wat goed of slecht is niet mogelijk is. Kennis heeft betrekking op de feiten en als iets niet een kwestie van feiten is, is kennis daarom niet mogelijk. Het is, om

het met een eerder gebruikte term te zeggen, enkel een kwestie van smaak. Als iemand zegt dat moorden fout is (een waardeoordeel) is dat net zoiets als zeggen dat het ijsje lekker was (een ander waardeoordeel). Weliswaar is het ene waardeoordeel belangrijker dan het andere, maar beide oordelen zijn precies even subjectief.

De opvatting dat er met betrekking tot moeten en behoren, goed en fout, geen kennis mogelijk is, duidt men wel aan met de term “non-cognitivism”. Al dan niet bewust aangehangen non-cognitivism met betrekking tot ethische vragen maakt dat velen het niet de moeite vinden om over rechtvaardigheid en een goede inrichting van de samenleving te discussiëren: over smaak valt immers niet te twisten.

Recht en politiek In het recht is er een bekende tegenhanger van de gedachte dat er over waardeoordelen niet te twisten valt en die is te vinden in het maken van een strikt onderscheid tussen recht en politiek. Het is niet ongebruikelijk om recht te identificeren met positief recht en om in het verlengde daarvan aan te nemen dat recht kan worden vastgesteld zonder waardeoordelen te geven. Natuurlijk spelen waardeoordelen wel een rol als er recht wordt gemaakt in de vorm van regelgeving, maar daar houden juristen als zodanig zich niet mee bezig; dat is de taak van politici. Toepassing van het recht, zoals rechters dat doen, zou een waarde vrije aangelegenheid moeten zijn. Daarom kunnen rechters onafhankelijk zijn van het bestuur en van de politiek; ze zijn immers gebonden aan het recht. Politici, die recht maken, zijn daarentegen onderworpen aan democratische controle. Dat komt omdat zij wel waardeoordelen moeten geven als ze besluiten welke regels ze zullen maken.

Deze gedachtegang, die impliciet aan de machtscheiding ten grondslag ligt, verklaart ook waarom in de rechtenstudie veel aandacht wordt besteed aan het aanleren van de regels van het positieve recht en nauwelijks aan normatief redeneren. Juristen zouden dat laatste toch niet hoeven te doen; ze hoeven immers enkel maar het recht toe te passen en daarvoor zijn geen normatieve oordelen nodig.

Inconsequent? Toch zijn mensen vaak niet erg consequent in hun opvatting dat over waardeoordelen niet te twisten valt: velen zullen niet, of tenminste niet erg lang, discussiëren over welk ijsje het lekkerste is, maar de meeste mensen zijn in staat en soms ook bereid om lang te discussiëren over wat precies rechtvaardig is. Is het rechtvaardig dat mannen voor hetzelfde werk meer verdienen dan vrouwen, dat sommige mensen enkel vanwege hun exotisch klinkende naam niet worden uitgenodigd voor een sollicitatiegesprek, dat topsporters een bijzondere examenregeling kunnen krijgen, maar studenten die een baan hebben naast hun studies niet? Blijkbaar maken we onderscheid tussen waardeoordelen: over sommige discussiëren we niet, over andere wel. En wat nog belangrijker is: over sommige waardeoordelen vinden we dat discussie zinloos is omdat het enkel een kwestie van smaak betreft, terwijl we van andere waardeoordelen vinden dat rationele discussie goed mogelijk is.

Het kan hier in het midden blijven hoe we het verschil maken tussen waardeoordelen waarover discussie zinvol is en waardeoordelen die enkel maar een kwestie van smaak zijn. Nu is het voldoende te constateren dat we zo'n onderscheid maken en dat theorievorming over hoe waarde- en normatieve oordelen gerechtvaardigd kunnen worden geen zinloze onderneming hoeft te zijn, omdat zo'n theorie in ieder geval van toepassing is op waardeoordelen waarover we het discussiëren wel zinvol vinden.

2. Intuïtie en rede

Rechtvaardiging van concrete normatieve en waardeoordelen Waardeoordelen in concrete gevallen kunnen worden gerechtvaardigd door een beroep te doen op een algemeen beginsel.

Ik neem nu even aan dat men de behoefte voelt om waardeoordelen überhaupt te rechtvaardigen. Als je niet in rechtvaardiging gelooft, bijvoorbeeld “omdat alles toch subjectief is”, dan volstaat het te zeggen dat iets goed of slechts “omdat ik dat nu eenmaal vind”. Het lijkt me duidelijk dat voor iemand die er zo over denkt niets te klagen valt als hij of zij ‘onrechtvaardig’ wordt behandeld. Blijkbaar had de ‘onrechtvaardig’ handelende persoon een andere smaak dan zijn slachtoffer.

Als je bijvoorbeeld vindt dat Louise een groter stuk taart moet krijgen dan ze in werkelijkheid kreeg, dan kun je dat normatieve oordeel rechtvaardigen door er op te wijzen dat haar stuk kleiner is dan dat van Thierry (feit) en dat iedereen recht heeft op een even groot stuk taart (beginsel). Laten we gemakshalve aannemen dat er over de feiten niet te twisten valt en dat een eventueel meningsverschil het beginsel betreft. Zou het bijvoorbeeld niet

beter zijn om Thierry een groter stuk te geven omdat hij een man is? Wie dat laatste vindt, verwerpt daarmee impliciet het beginsel dat iedereen recht heeft op evenveel taart, of – een alternatief beginsel – dat er bij de verdeling van goederen geen onderscheid mag worden gemaakt tussen mannen en vrouwen.

Veel normatieve of evaluatieve meningsverschillen berusten op een verschil in de gehanteerde beginselen. Om dergelijke meningsverschillen op te heffen moet eensgezindheid worden bereikt over de te hanteren beginselen. Maar hoe maakt je uit welke evaluatieve en normatieve beginselen de juiste zijn? Dat is bij benadering dezelfde vraag als die welke ethische theorie- bijvoorbeeld utilisme, liberalisme, Kantianisme, of Aristotelianisme - de juiste is. Hoe rechtvaardig je de voorkeur voor één van deze visies?

Intuïtie Een manier om de voorkeur voor een bepaald beginsel, of voor een complete visie, te rechtvaardigen is door een beroep te doen op de intuïtie. Dat werkt als volgt. De theorie wordt toegepast op een concreet geval, echt of hypothetisch, en dan wordt vastgesteld tot welk waardeoordeel dat leidt. Als het waardeoordeel intuïtief aanvaardbaar is pleit dat voor de theorie; als het waardeoordeel intuïtief onaanvaardbaar is, pleit dat tegen de theorie.

Neem bijvoorbeeld het liberalisme van Nozick. Als we dat toepassen op een samenleving waarin mensen grote verschillen in capaciteiten hebben, bijvoorbeeld omdat sommige gehandicapt worden geboren, dan kan de theorie van Nozick leiden tot grote verschillen in rijkdom. Dat kan zelfs zo ver gaan dat sommigen van de honger omkomen. Sommige vinden dat intuïtief (gevoelsmatig) onaanvaardbaar. Dat zou dan een reden zijn om de theorie van Nozick te verwerpen, of tenminste aan te passen.

Bij hetzelfde gedachtenexperiment zou de theorie van Rawls het mogelijk beter doen. Maar die theorie kan er weer toe leiden dat mensen die hard werken en daardoor veel geld verdienen een groot deel van hun inkomen moeten afdragen ten behoeve van mensen die al jong ‘besloten’ hebben om hun leven te verlummelen en die daarom een sociale uitkering nodig hebben. Ook dat zullen sommigen intuïtief onaanvaardbaar vinden en zij zullen de theorie van Rawls daarom verwerpen of willen aanpassen.

Deze voorbeelden laten zien dat het niet eenvoudig is om een theorie te bedenken dat aan alle intuïties van iedereen tegemoet komt. Mede daarom is er wat voor te zeggen om het niet van ieders intuïtieve waardeoordelen afhankelijk te maken wat de beste theorie over rechtvaardigheid is. Wellicht is het beter daar goed over na te denken.

Ethische kennis op grond van redeneren Op het eerste gezicht lijkt het wellicht onduidelijk hoe men door te redeneren aan ethische inzichten zou kunnen komen, maar een paar voorbeelden kunnen helpen. De redenering waarmee Locke betoogde hoe mensen zich delen van de natuur kunnen toe-eigenen (par. II.1) is een goed voorbeeld, maar ook de redenering die leidt tot contractstheorieën laat goed zien hoe men door middel van enkel redeneren tot ethische inzichten kan komen. Ik zal die laatste redenering hieronder kort uitwerken.²⁵

De redenering die tot contractstheorieën leidt kan goed beginnen bij de aanname dat morele normen die normen zijn die het samenleven van mensen regelen. De eerste stap in de redenering is om vast te stellen dat normen voor een goede samenleving enkel echt tot een goede samenleving kunnen leiden als ze in grote lijnen worden nageleefd. Normen die niet worden nageleefd hebben geen invloed en kunnen daardoor ook niet tot een goede samenleving leiden.

De tweede stap is dat een systeem waarin normen enkel worden nageleefd vanwege de sancties die op overtredingen staan, niet gaat werken. Het is onmogelijk om iedereen aan sancties te onderwerpen en bovendien is het kostbaar om sancties toe te passen en daarom moeten sancties niet te vaak nodig zijn. Kortom een goed systeem van normen is een systeem dat op brede steun kan rekenen van mensen die de normen meestal uit zichzelf respecteren.

De derde stap is vast te stellen dat enkel die normen op brede steun kunnen rekenen die de meeste mensen als voordelig voor zichzelf ervaren. Want als mensen denken dat bepaalde normen systematisch in hun nadeel

²⁵ De redenering werd geïnspireerd door een vergelijkbare redenering in het boek Leviathan van Thomas Hobbes.

werken zullen ze niet geneigd zijn die normen te respecteren, maar integendeel op zoek gaan naar methoden om zich er systematisch aan te onttrekken.

De vierde stap is te concluderen dat die normen goed zijn waarmee een grote meerderheid (liefst iedereen) zou instemmen, want mensen zijn geneigd in te stemmen met normen waarvan ze denken dat ze er voordeel bij zullen hebben. Bij die instemming kan het besef een rol spelen dat de normen ook aanvaardbaar moeten zijn voor andere mensen. Het is daarom geen goede strategie te zoeken naar normen die in het bijzonder jouw eigen belangen bevorderen, want die normen zullen voor anderen niet aanvaardbaar zijn en je hebt normen nodig die voor bijna iedereen aanvaardbaar zijn.

Met de laatste conclusie zijn we gekomen op een contractstheorie: die normen zijn goed waarmee (de meeste) mensen akkoord zouden gaan. Als mensen een contract zouden moeten sluiten waarin ze normen voor hun samenleving aannemen, hebben ze alle een vetorecht. Er kunnen daarom enkel normen worden geselecteerd die rekening houden met ieders belangen.

Reflectief evenwicht In de ethiek is de *rechtvaardiging van theorieën door middel van redeneren* veruit het populairst. Hij ligt ten grondslag aan het liberalisme (zie de redenering van Locke), de Kantiaanse ethiek en aan het utilisme. Maar die diversiteit aan uitkomsten op basis van dezelfde methode suggereert dat ook deze toch niet helemaal objectief is. Bovendien hebben gezien dat al die goed beredeneerde theorieën in concrete gevallen soms tot uitkomsten leiden die intuïtief onaanvaardbaar zijn. Wellicht was dat een reden voor Rawls om het beroep op intuïtie en de techniek van het redeneren te combineren tot wat hij de methode van het reflectief evenwicht noemde.

Reflectief evenwicht is een doordacht (“reflectief”) evenwicht tussen enerzijds abstracte morele beginselen die werden beredeneerd en anderzijds intuïtieve morele oordelen over concrete situaties.

Zo bestaat het utilisme uit één abstract beginsel, namelijk dat de hoeveelheid geluk moet worden gemaximaliseerd. Toepassing van dit beginsel zou kunnen betekenen dat af en toe iemand de doodstraf moet krijgen, omdat het ongeluk van de dode en van zijn familieleden niet opweegt tegen de toename van het geluk in de rest van de samenleving. Als deze consequentie intuïtief niet aanvaardbaar is, moet je het abstracte beginsel opgeven. Maar je zou ook kunnen besluiten dat je intuïtie blijkbaar niet goed is, nu die meebrengt dat je het geluk van veel mensen moet opofferen aan dat van enkelen.

Uiteindelijk zou dit afwegen van abstracte beginselen en concrete intuïtieve oordelen moeten leiden tot een evenwicht, ontstaan door nadenken (reflectief) en als zo'n evenwicht is ontstaan waarbij de abstracte beginselen en de concrete morele oordelen met elkaar in harmonie zijn, dan zijn je morele beginselen gerechtvaardigd.

IX Conclusie

We hebben hierboven kennis gemaakt met drie fundamenteel verschillende visies op rechtvaardigheid. Natuurrechtelijk geïnspireerde liberalen gaan er van uit dat mensen van nature de baas zijn over zichzelf en leiden daaruit af dat mensen ook van nature eigendomsrechten hebben. Overheidsingrijpen in de samenleving is een inbreuk op die rechten, met name omdat een dergelijk overheidsingrijpen per definitie dwang behelst.

Er zijn ook liberalen die niet principieel tegen overheidsingrijpen zijn, maar die vinden dat het vaak niet goed is voor de samenleving. Zij wijzen er bijvoorbeeld op dat belastingen vaak inefficiënt zijn, en de meest voor de hand liggende notie van efficiëntie in deze visie is Pareto-efficiëntie. Maar belastingen kunnen ook Pareto-efficiënt zijn, met name als het er om gaat het (voort)bestaan van collectieve goederen te garanderen.

Als de notie van Pareto-efficiëntie wordt vervangen door die van Kaldor-Hicks-efficiëntie leidt dat voor een voorkeur van utilisme boven liberalisme. Het utilisme gaat er van uit dat er precies één intrinsieke waarde is, te weten geluk en dat de waarde van handelingen enkel moet worden afgemeten aan de hoeveelheid geluk die ze realiseren. Typisch voor het utilisme is dat de belangen van individuele mensen, tenminste in theorie, kunnen worden opgeofferd aan die van het collectief. Het doet er voor utilisten niet toe wie gelukkig is, zolang de totale hoeveelheid geluk - of de gemiddelde hoeveelheid - maar wordt gemaximaliseerd.

Kant, en later Rawls, verzetten zich tegen de gedachte dat de belangen van concrete personen opgeofferd zouden kunnen worden aan collectieve belangen. Rawls werkte de ideeën van Kant uit via een gedachtenexperiment over het sluiten van een sociaal contract van achter een sluier van onwetendheid. Op basis daarvan leidde hij twee rechtvaardigheidsbeginselen en enkele voorrangregels af, waarbij het verschilbeginsel een belangrijke rol speelt. Deze rechtvaardigheidsbeginselen zouden de structuur van een rechtvaardige samenleving definiëren en binnen deze structuur zouden individuele burgers hun eigen opvattingen over wat een goede samenleving mogen nastreven.

Belangrijk in dit verband is volgens Rawls dat de basisstructuur van de samenleving vooraf wordt vastgelegd, zonder daarbij rekening te houden met de opvattingen die mensen hebben over wat een goede samenleving zo inhouden. Dat is de prioriteit van het juiste boven het goede, die voor Rawls heel belangrijk is en die zijn theorie fundamenteel doet verschillen van utilistische theorieën die juist rechtvaardigheid definiëren in termen van wat goed is, te weten geluk.

Communitaristen zijn critici van de benadering van Kant en Rawls. Ze grijpen wel terug op het werk van Aristoteles, die er van uit ging dat de moraal en de samenleving er op gericht zijn goede mensen voort te brengen. Wat in dit verband goed is, is een objectief gegeven en niet enkel een nogal willekeurige voorkeur, zoals liberalen lijken aan te nemen. Als men aanneemt dat wat goed is voor mensen en voor de samenleving een objectief gegeven is, lijkt er minder reden te zijn om het juiste voor te laten gaan op het goede. Dan is een rechtvaardige samenleving die samenleving die zo goed mogelijk is.