

Tien jaar *Spheres of justice* - sporen in een debat

Margo Trappenburg & Paul van den Berg

1 Inleiding

In 1983 publiceerde de Amerikaanse politiek filosoof Michael Walzer *Spheres of justice. A defence of pluralism and equality*. Het boek trok bij verschijning direct de aandacht, omdat het qua vraagstelling en methode opvallend afweek van de werkwijze die tot dan toe door bekende liberale rechtvaardigheidstheoretici als John Rawls, Jürgen Habermas, Brian Barry, Ronald Dworkin en anderen was gevolgd.

In de reeks van besprekingen die volgde was het eindoordeel echter unaniem afwijzend: *Spheres of justice* was het boek "they all loved to hate". Vooral Walzer's stelling dat beginselen van sociale rechtvaardigheid hun geldigheid uitsluitend ontleenen aan gedeelde opvattingen binnen particuliere culturen over de betekenis van de te verdelen goederen, moest het ontgelden: 'utterly relativist', 'unsystematic', 'inconsistent', 'arbitrary', 'tendentious', 'secret Platonism', 'inherently conservative', 'politically dangerous'; zo luidden de vernietigende commentaren. Ronald Dworkin - een voormalig studiegenoot van Walzer - eindigde zijn beruchte bespreking in de *New York Review of Books* met de snerende vaststelling: "We cannot leave justice to convention and anecdote." (Dworkin 1983: 6) Nu, ruim tien jaar later, staat *Spheres of justice* meer dan ooit in de belangstelling en wordt het tot de klassiekers in de moderne rechtvaardigheidstheorie gerekend. Het boek werd onlangs vertaald in het Italiaans, Frans en Duits; daarnaast verschenen er talrijke detailstudies over *Spheres of justice*, en over de verbanden tussen dit boek en Walzer's overige publikaties.

De hernieuwde interesse lijkt erop te duiden dat Walzer's theorie toch het niveau van 'conventies en anekdotes' ontstijgt. Hadden Dworkin en de andere critici van het eerste uur ongelijk en is het wel degelijk mogelijk om beginselen van 'lokale rechtvaardigheid' te onderscheiden, dat wil zeggen: *kritische* verdelingsprincipes die aan de sociale betekenis van bepaalde goederen zijn ontleend? En zo ja, hebben zulke principes ook enige *praktische betekenis* voor het politieke debat over de verdeling van begeerde goederen in de Nederlandse verzorgingsstaat: het staatsburgerschap, medische voorzieningen, onderwijs, rechtshulp, arbeid en sociale zekerheid?

Deze twee vragen staan centraal in deze bundel. In dit inleidende hoofdstuk wordt een schets gegeven van het debat naar aanleiding van *Spheres of justice*, zoals dat tot nu toe tussen Walzer en zijn critici is gevoerd.

2 *Spheres of justice*

Spheres of justice kan worden beschreven aan de hand van een viertal centrale stellingen.

➤ Rechtvaardigheid is radicaal of principieel particularistisch.

Walzer maakt onderscheid tussen twee manieren van denken over rechtvaardigheid en kiest met volle overtuiging voor de tweede manier:

"One way to begin the philosophical enterprise (...) is to walk out of the cave, leave the city, climb the mountain, fashion for oneself (what can never be fashioned by ordinary men and women) an objective and universal standpoint. The one describes the terrain of everyday life from far away, so that it loses its particular contours and takes on a general shape. But I mean to stand in the cave, in the city, on the ground. Another way of doing philosophy is to interpret to one's fellow citizens the world of meanings that we share. Justice and equality can conceivably be worked out as philosophical artifacts, but a just or an egalitarian society cannot be. If such a society isn't already here - hidden as it were, in our concepts and categories - we will never know it or realize it in fact." (1983: xiv)

Walzer's exercitie is geen zoektocht naar objectiviteit, neutraliteit of universele gerechtigheid; het is een speurtocht naar de verborgen betekenissen in de 'concepten en categorieën' die wij dagelijks hanteren.

➤ Rechtvaardigheid moet worden gedefinieerd binnen de context van de (natie)staat.

Rechtvaardigheid is voor Walzer niet alleen principieel particularistisch, maar ook principieel begreemd. Het creëren van een wereld van gedeelde betekenissen kan alleen lukken als anderen er andere gedeelde betekenissen op na houden:

"The distinctiveness of cultures and groups depends upon closure and, without it, cannot be conceived as a stable feature of human life. If this distinctiveness is a value (...), then closure must be permitted somewhere. At some level of political organization, something like the sovereign state must take shape and claim authority to make its own admission policy, to control and sometimes restrain the flow of immigrants." (Walzer 1983: 39)

Rechtvaardigheid heeft te maken met wat wij burgers vinden in onze politieke gemeenschap.

➤ Rechtvaardigheid is een kwestie van gescheiden sferen.

Je zou kunnen zeggen, ofschoon het vreemd klinkt, dat rechtvaardigheid voor Walzer 'universeel lokaal' is in twee betekenissen: er bestaan geen Platoonse Vormen of Ideeën, er bestaan geen alomvattend inzetbare principes van rechtvaardigheid. Men dient zich te behelpen met de lokale principes in zijn eigen grot. Rechtvaardigheid is lokaal in de zin van 'radicaal particularistisch'. Daarnaast dient men te beseffen dat rechtvaardigheid binnen de eigen grot alleen rechtvaardigheid kan blijven bij de gratie van een recht op 'sluiting'. Zodra de grot (de natiestaat) niet meer 'van ons' is verliest het concept 'gedeelde waarden' ("shared understandings") aan inhoud en betekenis. Rechtvaardigheid is lokaal in de zin van 'natiestaat-gebonden'.

In liberaal westerse staten is rechtvaardigheid ook nog lokaal in een derde betekenis. Wat rechtvaardig is moet worden gedefinieerd binnen de context van autonome instituties, rechtvaardigheidssferen. Rechtvaardigheid in de sfeer van de politiek ziet er anders uit dan rechtvaardigheid in de sfeer van 'geld en goederen'. Het marktmechanisme dat in die laatste sfeer voor rechtvaardig wordt gehouden hoort niet thuis in de sfeer van de politiek. In de politiek gaat het om waarden als 'gelijkwaardig burgerschap', 'de wil van de meerderheid', 'openbaarheid van bestuur' en 'de gunst van de kiezer'. In de sfeer van het onderwijs gelden weer andere normen: daar gaat het om het creëren van gelijke kansen voor toekomstige burgers enerzijds en om beloning naar rato van (intellectuele) verdienste anderzijds. In de sfeer van de sociale voorzieningen geldt de logica van de collectief gedefinieerde basisbehoeften: in een politieke gemeenschap wordt vastgesteld wat burgers minimaal nodig hebben om te kunnen participeren in die gemeenschap (doorgaans is dat een basis - bijstands - uitkering waar men aanspraak op kan maken als men niet op een andere manier in zijn basisbehoeften kan voorzien). Elke rechtvaardigheidssfeer heeft zijn eigen 'interne logica' en elke rechtvaardigheidssfeer moet zo zijn ingericht dat die interne logica optimaal kan functioneren. Als wij van oordeel zijn dat in het onderwijs moet leiden tot gelijkheid van kansen en dat onderwijs daarnaast moet worden 'gedistribueerd' naar rato van intellectuele aanleg en verdienste, dan betekent dit dat het onderwijs niet zodanig mag worden ingericht dat arme ouders gedwongen zijn hun kinderen naar slechte scholen te sturen, omdat goede scholen te duur zijn of te ver weg. De politiek filosoof heeft tot taak de interne distributielogica van de onderscheiden rechtvaardigheidssferen boven tafel te halen en te wijzen op inconsistenties tussen deze distributielogica en de in concreto aangetroffen institutionele ordening. Rechtvaardigheid in een liberaal-westerse

samenleving is lokaal in de zin van 'sfeergebonden': "In any differentiated society, justice will make for harmony only if it first makes for separation. Good fences make just societies." (Walzer 1983: 319)

➤ Scheiding van sferen leidt tot 'complexe gelijkheid'.

Als de autonomie van rechtvaardigheidssferen gewaarborgd is, als de verschillende rechtvaardigheidssferen opereren volgens hun eigen interne distributielogica, dan wordt daarmee voldaan aan wat Walzer het criterium van complexe gelijkheid noemt. Met andere woorden: egalitaristen (zij die hun hart verpaid hebben aan enigerlei gelijkheidsideaal) kunnen volstaan met het realiseren van autonomie van maatschappelijke sferen en 'institutionele zuiverheid'. Als geld in een bepaalde samenleving (zeer) ongelijk verdeeld is, maar geld niet kan worden gebruikt (ook niet indirect) als toegangkaartje voor hoger onderwijs, status en aanzien, politieke macht, medische zorg en sociale zekerheid, dan is er geen reden tot zorg. Inperking van het marktmechanisme moet plaatsvinden door grensbewaking (het marktmechanisme moet opgesloten blijven binnen de sfeer van geld en goederen); niet door mitigering of correctie van dat mechanisme binnen de sfeer waar het de juiste manier van verdelen behelst. Op de laatste bladzijden van *Spheres of justice* presenteert Walzer deze vierde these als een herformulering van het ideaal van Aristoteles: in een rechtvaardige republiek zullen burgers om beurten regeren en geregeerd worden.

"What a larger conception of justice requires is not that citizens rule and are ruled in turn, but that they rule in one sphere and are ruled in another - where 'rule' means not that they exercise power but that they enjoy a greater share than other people of whatever good is distributed. The citizens cannot be guaranteed a 'turn' everywhere. I suppose, in fact, that they cannot be guaranteed a 'turn' anywhere. But the autonomy of spheres will make for a greater sharing of social goods than will any other conceivable argument. It will spread the satisfaction of ruling more widely ..."

3 Kritiek en repliek: de eerste ronde¹

Er was één aspect van *Spheres of justice* waar allerwege waardering voor bestond: Walzer's interdisciplinaire aanpak en zijn grote hoeveelheid voorbeelden van lokale rechtvaardigheid. *Spheres of justice* bevatte illustraties uit politieke gemeenschappen variërend van middeleeuwse joodse gemeenschappen, het Confuciaanse China, de Tobriander eilanden, de oude Grieken, de Sovjet Unie onder Stalin, tot het hedendaagse Japan en de Israëliëse kibboets. Het lokale karakter van Walzer's rechtvaardigheid leidde tot tal van interessante vergelijkingen tussen verschillende lokale kleuren van rechtvaardigheid. Dat deze *couleur locale* onverbrekkelijk samenhang met lokale rechtvaardigheid verhinderde de critici niet om het concept lokale rechtvaardigheid ondubbelzinnig te veroordelen.

De eerste kritieken op Walzer waren sterk gekleurd door de controverse tussen universalistisch liberalisme enerzijds en particularistisch communitarisme anderzijds. Zij luiden grofweg als volgt:

➤ Er bestaan geen breed gedeelde waarden in een moderne, heterogene, pluralistische samenleving. (Bovens 1988) Hedendaagse burgers hebben radicaal verschillende opvattingen over 'het goede leven'; rechtvaardigheidstheorieën kunnen derhalve alleen maar refereren aan abstracte universalia (onpartijdigheid, neutraliteit, procedurele rechtvaardigheid). Filosofen die denken dat er nog wel

¹ De kritiek zal worden behandeld als voltrok deze zich in een aantal 'ronden'. Dat suggereert een chronologische volgorde, alsof de kritiekpunten uit de tweede ronde pas geventileerd werden nadat de eerste ronde was uitgevochten. Die chronologische volgorde strookt gedeeltelijk met de werkelijkheid maar niet helemaal. We hebben gekozen voor een systematische bespreking; de rondes slaan primair op de systematiek.

gedeelde waarden bestaan zijn filosofen met heimwee naar de homogene samenleving van weleer. Walzer kortom, is een *nostalgische anti-pluralist*.

➤ Voor zover het wel mogelijk is te refereren aan breed gedeelde waarden in een heterogene samenleving, is het in ieder geval onmogelijk om die gedeelde waarden te gebruiken als uitgangspunt voor maatschappijkritiek. Een politiek filosoof die "shared understandings" als uitgangspunt neemt voor zijn analyse wordt een *conservatief*.

➤ Als er al breed gedeelde waarden bestaan in een samenleving als de onze, dan is het daarmee nog niet gegeven dat Walzer deze waarden op de juiste wijze interpreteert. Walzer beweert bijvoorbeeld, aldus Dworkin in de eerder genoemde vernietigende bespreking in de *New York Review of Books*, dat zoiets als de Britse National Health Service besloten ligt in de Amerikaanse opvattingen ("concepts and categories") inzake medische zorg. De meeste Amerikanen zullen het daar op het eerste gezicht hartgrondig mee oneens zijn. Hetzelfde geldt voor tal van andere uitlatingen van Walzer met betrekking tot "the world of meanings that we share". Zo lezen we aan het eind van *Spheres of justice* de volgende progressieve uiteenzetting over complexe gelijkheid in de Verenigde Staten:

"The appropriate arrangements in our own society are those, I think, of a *decentralized democratic socialism*; a *strong welfare state* run, in part at least, by local and amateur officials; a constrained market; an open and demystified civil service; independent public schools; the sharing of hard work and free time; the protection of religious and familial life; a system of public honoring and dishonoring free from all considerations of rank or class; *workers' control of companies and factories*; a politics of parties, movements, meetings, and public debate." (Walzer 1983: 318, mijn cursivering MT)

Een sterke verzorgingsstaat, democratisch socialisme en arbeiderszelfbestuur. Dat lijkt toch een nogal particuliere interpretatie van de wereld van gedeelde betekenissen in Noord Amerika. Walzer's interpretatie van "shared understandings" is *willekeurig*, concludeerden de critici; Walzer interpreteert niet, hij *profeteert*.

De twee laatstgenoemde kritiekpunten zijn door Joshua Cohen omschreven als het "Simple Communitarian Dilemma": "If the values of a community are identified through its current distributive practices, then the distributive norms subsequently `derived' from those values will not serve as criticisms of existing practices. (...) On the other hand, if we identify values apart from the practices, with a view to assessing the conformity of those practices to those values, what evidence will there be that we have the values right?" (Cohen 1986: 463-464) Ofwel de communitarist is geen criticus ofwel hij heeft geen middelen om aan te tonen dat hij gelijk heeft.

Op deze drie eerste kritiekpunten heeft Walzer gereageerd met de publikatie van twee boeken over maatschappijkritiek: *Interpretation and social criticism* (1987) en *The company of critics. Social criticism and political commitment in the twentieth century* (1988). *Interpretation and social criticism* is een analyse en evaluatie van drie manieren om morele filosofie te bedrijven. De eerste methode is de ontdekkingsfilosofie ("discovery"). Filosofen die deze methode aanhangen zijn als Plato's filosoof-koningen: zij stappen uit de grot van aardse zorgen en alledaags geploeter en schouwen in Het Hogere. Zij vinden normatieve principes, doorgaans op instigatie van een hogere macht. De maatschappijkritische kracht van ontdekkingsfilosofie is dan ook afgenomen met ons geloof in hogere machten. Dat de filosoof zou beschikken over geprivilegieerde kennis of over direct contact met hogere machten is een argument dat in de twintigste eeuw nog maar een zeer beperkte overtuigingskracht heeft. De tweede methode is de constructiefilosofie. Prototypisch voor deze aanpak is de "original position" van Rawls. De constructiefilosof constructeert een hypothetische onderhandelingsituatie en leidt normatieve principes af uit deze uitgangspositie. De constructiefilosof beroept zich niet op hogere machten; de "original position" van Rawls kan door iedereen

worden 'nagebouwd' of ingevoeld. De constructiefilosof is daarmee veel aantrekkelijker voor een hedendaags publiek dan de ontdekkingsdenker. Niettemin kleeft ook aan deze methode een belangrijk nadeel. Volgens Walzer hebben principes gevormd met behulp van constructiefilosofie het nadeel dat zij ons zullen blijven treffen als een 'ethiek voor op reis', die kan worden benut als onze eigen principes om een of andere reden niet meer werken. Producten van een constructiefilosof kunnen worden afgedaan als hele leuke en creatieve ideeën waar we wel of niet iets mee doen, al naar gelang ons dat uitkomt. De derde methode is de door de critici zo verguisde methode van Walzer zelf: interpretatiefilosofie. De interpretatiefilosof leidt normatieve principes af uit bestaande gewoonten, tradities en praktijken. De interpretatiefilosof spreekt zijn medeburgers aan op datgene wat hij met hen deelt, hij baseert zich op "shared understandings". Dat maakt interpretatiefilosofie veel dwingender dan constructiefilosofie. Burgers worden niet opgeroepen zich te bekeren tot nieuwe waarheden, zij worden niet uitgenodigd voor een interessant gedachtenexperiment, hen wordt verteld dat zij trouw moeten zijn aan hun eigen uitgangspunten. Zij hebben zich, getuige de door hen gecreëerde instituties reeds gecommitteerd aan het beginsel dat, zeg, in de sfeer van het onderwijs leerlingen moeten worden beloond op basis van intellectuele verdienste. Als dat zo is valt het niet te rechtvaardigen dat kinderen van rijke ouders automatisch worden toegelaten, omdat zij de school veel geld opleveren. Als dat zo is valt evenmin te verdedigen dat het criterium van intellectuele verdienste niet geldt voor gekleurde of vrouwelijke leerlingen omdat voor hen een quota-regeling wordt gehanteerd. De interpretatiefilosof roept zijn medeburgers op de interne logica van hun eigen instituties te onderkennen en daar consistent aan vast te houden.

The company of critics is een verzameling portretten van twintigste eeuwse maatschappijcritici op wie de in *Interpretation and social criticism* ontwikkelde typologie van moraalfilosofen wordt toegepast. Critici die wat Walzer noemt "connected criticism" bedrijven, die zich niet opstellen als onpartijdige buitenstaanders maar als geïnvolveerde medestanders, komen er veel beter vanaf dan denkers-intellectuelen die vanaf grote hoogten neerzien en oordelen.

Walzer's repliek vermocht de critici niet helemaal te overtuigen. (Waarom zou de filosoof die het Italiaanse fascisme van binnenuit probeert te hervormen een betere strategie gebruiken dan de intellectueel die het fascisme integraal veroordeelt vanuit een objectieve buitenstaanderperspectief, vroeg Brian Barry zich af. (Barry 1991)) Echter, sinds de scherpste kantjes in het debat tussen liberalisme en communitarisme zijn afgesleten (door water in de wijn aan beide kanten) is deze strijd tussen Walzer en zijn tegenstanders geluwd. De kritieken uit de eerste ronde zullen in deze bundel slechts marginale aandacht krijgen.

4 Kritiek en repliek: de tweede ronde

De tweede these uit *Spheres of justice*, de koppeling van rechtvaardigheid aan politieke soevereiniteit, aan de natiestaat en aan een "right of closure", leidde tot twee belangrijke punten van kritiek. Critici wezen erop dat dit standpunt kan leiden tot een veel te vergaand moreel relativisme. Als rechtvaardigheid een concept is dat ik moet definiëren aan de hand van gedeelde waarden in eigen land, wat kan ik dan nog zeggen van landen die mijn waarden niet delen? Is de onderdrukking van de Chinese studentenopstand iets waar alleen de Chinezen over kunnen oordelen aan de hand van hun "shared understandings"? (Raz 1991) Of, actueler, als ik geen verstand heb van de waardenpatronen van de Hutu's en de Tutsi's, betekent dat dan dat ik niet meer het recht heb de massaslachting in Ruanda af te keuren?

Op deze kritiek heeft Walzer gereageerd met een essay getiteld 'Moral Minimalism' (Walzer 1992c). Hierin betoogt hij dat moraliteit een gelaagd karakter of een dualistische structuur heeft. Als de burgers in Praag na de val van de Berlijnse muur te hoop lopen op het Wenceslasplein, met

borden waarop hele simpele leuzen staan ('Truth!', 'Justice!') dan begrijpen wij waar zij voor vechten. Wij hebben onderling ingewikkelde politieke disputen over wat waarheid en rechtvaardigheid precies inhoudt, onze parlementariërs discussiëren over een rechtvaardige inkomensverdeling; filosofen bespreken de vraag of er wel zoiets als epistemologische waarheid bestaat en academici beoordelen de verdiensten van het Rawlsiaanse 'difference principle'. Datzelfde geldt ongetwijfeld voor de Tsjechen en Slowakijen onderling, die bij hun debat over waarheid en rechtvaardigheid zullen refereren aan Tsjechische denkers die wij niet kennen en aan typisch Oost-Europese noties en ervaringen die wij niet kunnen navoelen. Maar hun optocht voor Waarheid en Rechtvaardigheid begrijpen wij wel:

"[T]hese citizens of Prague were not marching in defense of utilitarian equality, or John Rawls's difference principle, or any philosophical theory of desert, merit, or entitlement. (...) What they meant by the 'justice' inscribed on their signs (...) was simple enough: an end to arbitrary arrests, equal and impartial law enforcement, the abolition of the privileges and prerogatives of the party elite - common, garden variety justice." (1992c: 4)

In onze brede moraal ligt een smalle moraal besloten, die wij kunnen onderkennen in andermans brede moraal. Die smalle moraal gaat echter niet vooraf aan de brede moraal, zoals vaak wordt verondersteld. Moralen zijn van begin af aan breed, veelomvattend, plaats-, tijd-, en cultuurgebonden. Slechts in crisissituaties zien wij de dunne moraal er doorheen schemeren; we herkennen het verlangen van de Tsjechen en Slowaken naar een brede moraal die de minimale vereisten van de smalle moraal ('Truth'; 'Justice') respecteert en voor zover zij daarnaar streven kunnen wij meelopen in hun optocht. Waar het daarna gaat om de inrichting van een nieuwe republiek zullen de burgers van Praag echter terugvallen op hun eigen noties, tradities en gewoonten. Het heeft geen zin om te werken aan een universele moraal die verder gaat dan 'moral minimalism', voortbouwend op de elementaire ethische begrippen die wij nu reeds in elkaars cultuur herkennen. Een brede moraal is niet 'een' of 'de' logische uitwerking van de smalle moraal. De universele smalle moraal biedt slechts oriëntatie in hoogst uitzonderlijke situaties.

Het andere kritiekpunt op Walzer's uitgangspunt dat rechtvaardigheid wordt vormgegeven op het niveau en binnen de context van de natiestaat, heeft te maken met de positie van culturele minderheden binnen die natiestaat. Als rechtvaardigheid wortelt in "shared understandings" in een bepaalde gemeenschap wat betekent dat dan voor de positie van minoriteiten op het grondgebied van die gemeenschap die de dominante waarden niet delen? (Kymlicka 1989: 220-236) In Walzer's *Spheres of justice* hebben culturele minderheden de keuze tussen twee alternatieven: ofwel zij beperken zich tot het opeisen van die rechten die zij kunnen verwoorden in termen van de dominante cultuur (de politieke gemeenschap). Dat houdt in elk geval in dat zij niet het recht hebben een toelatingsbeleid te voeren ten aanzien van medeburgers die zich op hun territorium willen vestigen, ook niet als de instroom van cultureel anders gezinde vreemdelingen op termijn afbreuk zal doen aan de culturele waarden van de minderheidsgroep. Ofwel zij roepen zich uit tot zelfstandige staat met alle voor- en nadelen vandien. Culturele minderheden zullen dat laatste vaak te ver vinden gaan, maar hebben aan de bescherming van rechten in andermans termen soms niet genoeg.

Dit probleem heeft Walzer getracht te beantwoorden in een essay naar aanleiding van het oplevend nationalisme in het voormalige Oostblok: 'The new tribalism. Notes on a difficult problem' (1992). Walzer stelt vast dat etniciteit of stamverwantschap een onuitroeibaar menselijk verschijnsel is. Het heeft daarom geen zin er ernstig voor of tegen te zijn. Het is met stamverwantschap als met liefde: waar zij ontbreekt heeft het geen zin mensen ertoe te dwingen. Als Baskenland zich niet langer een voelt met de rest van Spanje, wordt met elkaar voortleven in natiestaat verband een onverkwikkelijke zaak. In normale doen gaat het erom te voorkomen dat de Bask zich bij

voortdurend Bask voelt. Mensen die leven in een gemeenschap met gescheiden rechtvaardigheidssferen worden aangesproken op hun verantwoordelijkheid als student of docent in de sfeer van het onderwijs, als consument of producent in de sfeer van de markt, als huisvader of -moeder in de sfeer van de liefde, als parochiaan in de sfeer van de religie, als uitkeringsgerechtigde in de sfeer van de sociale voorzieningen, als medeburger in de sfeer van de politiek. Hoe meer men participeert in al deze rechtvaardigheidssferen des te geringer wordt het gevaar dat men terugvalt op de primordiale oriëntatie van stamverwantschap. Pas wanneer men zich bedreigd voelt als lid van een etnische groep, wanneer de Bask zich in de politiek ziet aangesproken als Baskisch en dus tweederangs burger, wanneer rechtvaardigheidssferen voor leden van etnische groepen moeilijk toegankelijk blijken te zijn, pas dan zal men als Bask in verzet komen tegen de dominante cultuur. Over dit twistpunt is het laatste woord nog niet gesproken. Wat als de liefde ontbreekt, als etnische groepen willen scheiden maar hun territoriale spreiding een dergelijke scheiding in de weg staat? Wat als de etnische minoriteit niet zozeer volwaardig wil meetellen in allerlei rechtvaardigheidssferen, maar zich het recht wil voorbehouden om zekere rechtvaardigheidssferen in te richten naar eigen inzicht voor de eigen etnische groep terwijl etniciteit, bekeken vanuit de dominante cultuur, in die rechtvaardigheidssferen geen criterium van distributie en selectie zou mogen zijn? Het probleem van de externe kritiek en het vraagstuk van culturele versus politieke soevereiniteit staan centraal in het hoofdstuk van **Pieter Pekelharing**, in het hoofdstuk van **Veit Bader** en Walzer's reactie daarop in deze bundel.

5 Kritiek en repliek: de derde ronde

De eerder genoemde recensie van Dworkin in *The New York Review of Books* spitste zich voornamelijk toe op de vraag wat een rechtvaardigheidssfeer in de zin van Walzer nu precies is. Volgens Dworkin gaat Walzer uit van de gedachte dat zijn rechtvaardigheidssferen in hun prototypische vorm besloten liggen in een soort Platoonse ideewereld:

"[Walzer] tacitly assumes that there are only a limited number of spheres of justice whose essential principles have been established in advance and must therefore remain the same for all societies. He also assumes that though any particular community is free to choose whether to assign some type of resource to one or other of these fixed spheres it must do so on an all-or-nothing basis. It cannot construct new patterns of distribution that have elements drawn from different spheres, by developing the appropriate conventions, it must do so on an all-or-nothing basis. (...) So if a community recognizes medicine as something people need, or establishes political offices, or develops institutions of higher education, or recognizes some group of people as citizens, it is thereby committed to every feature of the spheres of social welfare or merit or education or citizenship as Walzer understands these." (Dworkin 1983: 6)

Nu moet in alle eerlijkheid worden vastgesteld dat het sferenbegrip bij Walzer niet erg systematisch wordt uitgewerkt. Soms lijkt het erop dat Walzer sferen definieert aan de hand van het gehanteerde distributiecriterium ("the sphere of need", "the sphere of free exchange", "the sphere of desert"); op andere momenten lijkt het te gaan om het distribuendum (de sfeer van het onderwijs, de sfeer van het burgerschap); en op weer andere momenten lijkt het sferenbegrip te worden gerelateerd aan de distribuerende instantie. De meest logische, best in de theorie passende interpretatie is de tweede: sferen worden door Walzer gedefinieerd aan de hand van de betekenis van distribuenda ("social goods") in een politieke gemeenschap (deze interpretatie sluit bijvoorbeeld naadloos aan bij de - wel theoretisch consistente - titels van de verschillende hoofdstukken in *Spheres of justice*). De drie distributiemechanismen (behoefte, verdienste, en vrije ruil) spelen een meer of minder grote rol in een of meer rechtvaardigheidssferen. Dus: onderwijs wordt gedeeltelijk gedistribueerd naar rato van collectief gedefinieerde behoefte. Kinderen hebben in onze maatschappij allemaal recht op ongeveer

zes jaar lager onderwijs, ongeacht rang en stand en ook ongeacht aanleg. Hoger onderwijs daarentegen wordt gedistribueerd naar rato van verdienste. In de sfeer van geld en goederen het verdelingsprincipe van de vrije ruil (de markt) centraal; dermate centraal dat Walzer hier van tijd tot tijd spreekt over de sfeer van vrije ruil of de sfeer van de markt. De operationalisatie en de conceptualisering van Walzer's sferenbegrip staan centraal in de bijdrage van **Govert den Hartogh**, die grote vraagtekens plaatst bij "de architectuur van Walzer's rechtvaardigheidstheorie" en zelfs van oordeel is dat Walzer's slordigheid in deze een zeer groot deel van zijn theorie onderuit haalt.

Los van deze kanttekeningen bij Walzer's gebruik van het begrip sfeer, kan worden gezegd dat Dworkin's kritiek op het verkapte Platonisme in *Spheres of justice* niet terecht is. In reactie op Dworkin verklaarde Walzer dat er maar één manier is om vast te stellen hoe een bepaald sociaal goed verdeeld wordt, welke distributiecriteriën daarbij een rol spelen en of daarbij sprake is van een eigenstandige rechtvaardigheidssfeer: interpretatief empirisch onderzoek. In de meeste hoofdstukken in deze bundel wordt dergelijk interpretatief empirisch onderzoek bedreven. De auteurs zijn vertrouwd met bepaalde beleidssectoren (sociale zekerheid, arbeid, onderwijs, medische zorg) en proberen die kennis te gebruiken om iets te zeggen over de distributie van maatschappelijk relevante goederen op die terreinen. Aldus komen vragen aan de orde als:

- Wat voor soort goed is sociale zekerheid en hoe zou je dat moeten distribueren in het licht van Walzer's theorie? Kunnen we de huidige discussie over de reorganisatie van de sociale zekerheid (mini-stelsel of niet; basisinkomen of niet) herschrijven met behulp van *Spheres of justice*? (**Robbert-Jan van der Veen**)

- Mag de verdeling van arbeid worden 'gepolitiseerd' door een beleid van postieve actie ten behoeve van achtergestelde groeperingen of is dat een ongeoorloofde schending van de distributie-logica in de sfeer van geld en goederen geëntameerd door de sfeer van de politiek? (**Trommel**)

- Kunnen wij zeggen dat de sfeer van het onderwijs teveel invloed heeft gekregen in andere rechtvaardigheidssferen door het wellicht onevenredig grote belang dat in onze gemeenschap wordt gehecht aan opleiding en diploma's? (**Anton Wesselingh**)

- Is de sfeer van de gezondheidszorg een aparte rechtvaardigheidssfeer of valt medische zorg, zoals Walzer suggereert, in de sfeer van de sociale voorzieningen? En als de sfeer van de gezondheidszorg een aparte rechtvaardigheidssfeer is, wat valt daar dan wel en niet onder? Wat zijn de grenzen van de medische sfeer? (**Margo Trappenburg**)

Aparte vermelding verdienen de hoofdstukken over het recht. Afgezien van enkele losse opmerkingen over het strafrecht en over het recht op juridische bijstand in het strafproces, besteedt Walzer nauwelijks aandacht aan het recht als maatschappelijk verschijnsel. Niettemin is juist het recht vaak onderwerp van analyses in termen van sfeeroverschrijding: sociologen bediscussiëren de juridificering van de maatschappij en juristen betreuren de vermaatschappelijking van het recht. Wat zou de status van het recht moeten zijn in Walzer's theorie? Is het recht een aparte rechtvaardigheidssfeer met een eigen distributielogica en zo ja, wat wordt er dan door het recht verdeeld? En als het recht een autonome rechtvaardigheidssfeer is, in hoeverre wordt dan de eigenheid van het recht bedreigd door infiltratie van buitenaf? Is het een goede zaak als rechters zich bij hun oordeel laten leiden door buiten de wet gelegen normen en omstandigheden of doet dat afbreuk aan de onafhankelijke distributielogica in de sfeer van het recht? En hoe verkeerd is het, omgekeerd, dat het recht zich steeds verder bemoeit met overige rechtvaardigheidssferen? Deze vragen staan centraal in de bijdragen van **Ton Hol** (de vermaatschappelijking van het recht) en **Mark Bovens** (de juridificering van de maatschappij). De bijdrage van **Nick Huls** is gewijd aan de verdeling van rechtshulp.

Veel van deze specifieke sferenbijdragen hebben naast de centrale vraagstelling 'Wat kan ik leren van Walzer?' nog een verborgen agenda ('Wat kan Walzer leren van mij?'). De theorie uit *Spheres*

of justice kan door een nadere empirische analyse van bepaalde rechtvaardigheidssferen winnen aan theoretisch-systematische diepgang. Zo bespreekt Trommel de algemeen-theoretische vraag of een arbeidsmarkt die onversneden markt is (zonder quasi-ambtelijke constructies en zonder politieke inbreng) überhaupt wel voorstelbaar is. En zo bespreekt Huls in zijn bijdrage de vraag of rechtshulp in alle gevallen dient te worden verdeeld naar rato van individuele behoefte. Door verschillende auteurs in Nederland is meer in het algemeen de vraag aan de orde gesteld in hoeverre behoeften worden gecreëerd door de aanbieders van diensten. Psychotherapeuten zouden een vraag scheppen naar psychotherapie; de aanwezigheid van artsen vergroot de vraag naar medische zorg en advocaten scheppen een behoefte aan juridische bijstand die voorheen niet bestond. Als een dergelijk effect inderdaad optreedt (en dat lijkt niet onaannemelijk) wat betekent dat dan voor de distributielogica in de sfeer van de sociale voorzieningen? Kun je dat effect voorkomen door institutionele waarborgen? Is het voldoende om ervoor te zorgen dat artsen, advocaten en psychotherapeuten niet worden betaald per uur of per verrichting, dus om de logica van de sfeer van geld en goederen buiten de deur te houden? Wat dan als de psychotherapeut, de arts of de advocaat die tegen een vast ambtenarsalaris is aangesteld zijn of haar status en positie alleen kan rechtvaardigen door de behoefte van burgers aan hun diensten zo hoog mogelijk in te schatten? Dan moeten we vermoedelijk vertrouwen op een aversie van de gewone burger tegen medicalisering en juridificering van zijn of haar problemen; maar is die aversie groot genoeg en hoe houd je die aversie intact?

Uitvoerige kritiek op Walzer's sferenbegrip is geleverd door Jon Elster in diens recente boek *Local justice* (Elster 1992). Elster deed gedetailleerd onderzoek naar een groot aantal uiteenlopende lokale verdelingsarrangementen (sfeerspecifieke distributieprincipes in termen van Walzer) en kwam tot de conclusie dat deze veel minder mooi, minder rechtvaardig en minder rationeel zijn en kunnen zijn dan Walzer suggereert. Bovendien kunnen lokale verdelingsprincipes leiden tot nadelige of perverse effecten. Zo zou je kunnen beweren dat als alle substantiële distributieve rechtvaardigheid lokaal gedefinieerd wordt door sector-actoren of sfeer-instituten de rol van de politiek wordt teruggedrongen tot niet meer dan schatkistbeheer. De kritiek van Elster komt uitvoerig aan de orde in de bijdrage van **Ido de Haan**. De al dan niet perverse economische effecten van lokale verdelingsarrangementen staan centraal in de bijdrage van **Coen Teulings**.

6 Kritiek en repliek: de vierde ronde

Het laatste kritiekpunt heeft betrekking op Walzer's bewering dat verdeling van sociale goederen binnen de context van autonome sferen een vorm van complexe gelijkheid in het leven zou roepen, omdat een systematische cumulatie van ongeluk daardoor uitgesloten zou worden. De veronderstelling achter dit idee is dat de natuur geen structurele onderklassen creëert. Mensen die een groot succes zijn op hun werk mislukken in de sfeer van de politiek, slagen er niet in zich te ontspannen in de sfeer van "free time", missen de zekerheid van kerk en geloof of hebben altijd pech in de liefde. Omgekeerd maken mensen met groot politiek gevoel misschien minder snel carrière aan de universiteit of in het bedrijfsleven enzovoorts. Klopt deze veronderstelling? In een interessant paper wijst David Miller op het verschijnsel dat wij wellicht enigszins geneigd zijn te denken dat Walzer gelijk heeft en dat de natuur een bepaalde elementaire eerlijkheid betracht bij de toedeling van charmes en talenten, maar dat wij anderzijds een psychologische habitus hebben die in omgekeerde richting wijst. Wij weten niet goed weg met het verschijnsel dat mensen een hoge opleiding hebben, een verantwoordelijke functie bekleden en niettemin toch relatief weinig verdienen. Empirisch onderzoek in Oost-Europa zou hebben uitgewezen dat mensen streven naar zoiets als 'consistente stratificatie' (Miller 1993). Deze psychologische habitus ligt misschien ook op subtiele wijze besloten in onze verdelingsarrangementen en -instituten. De vraag of het waarborgen

van de autonomie van rechtvaardigheidssferen leidt tot of ooit zou kunnen leiden tot een vorm van gelijkheid die egalitaristen bevredigt is inzet van een polemieek tussen **Walzer** en **Ido de Haan**.