P.B. Cliteur en G.A. van der List (red.)

FILOSOFEN VAN HET HEDENDAAGS LIBERALISME

Agora

John Rawls

M.J. Trappenburg

1. Inleiding

Over John Bordley Rawls zijn geen bruisende anekdotes in omloop. Hij werd op 21 februari 1921 geboren in Baltimore, studeerde aan diverse Amerikaanse universiteiten (Princeton, Cornell University), schreef een proefschrift en werd in 1962 aangesteld als hoogleraar filosofie in Harvard, waar hij tot op heden nog altijd werkzaam is. De gemiddelde encyclopedie (zelfs de *Blackwell encyclopaedia of political thought*) weet er niet meer van te vertellen en menig naslagwerk neemt met nog minder genoegen. Zo kort als men is (zo kort als men kan zijn) over de mens Rawls, zoveel wordt er echter geschreven over Rawls als denker-filosoof. Rawls' bijdrage aan de politieke filosofie is op diverse manieren getypeerd. Hij zou erin geslaagd zijn het filosofische gedachtengoed van Immanuel Kant in een goed leesbaar, modern jasje te steken; hij zou een herleving van het sociaal contractsdenken hebben bewerkstelligd; hij zou een overtuigend pleidooi hebben gehouden voor wat in de Verenigde Staten liberalisme heet, maar in West-Europa neigt naar sociaal-democratie. Op al deze karakteriseringen valt wel iets af te dingen. Men heeft betoogd dat Rawls' moderne jasje om de filosofie van Kant veel ouderwetser (metafysischer, ongrijpbaarder, schimmiger) is dan het lijkt; het sociale contract van Rawls verschilt (zullen we zien) aanmerkelijk van de sociale contracten bij de klassieke contractsdenkers (Hobbes, Locke, Rousseau) en de politieke classificering van Rawls (liberaal? sociaal-democraat? voorstander van de verzorgingsstaat?) is lang niet eenvoudig. Wat men in elk geval wél van Rawls kan zeggen is dat zijn *A theory of justice* de aanzet vormde tot wat wel omschreven is als 'de wederopstanding van de politieke filosofie'.

Het oeuvre van Rawls laat zich grofweg (niet eens zo heel grofweg) opsplitsen in drie gedeelten: *A theory of justice* (1971), de voorstudies voor *A theory of justice* (periode 1958 tot 1971), de

antwoorden aan de critici van *A theory of justice* en de verfijningen c.q. bijstellingen van de theorie (periode vanaf 1971). Dat reageren op critici moet vooral niet worden onderschat. Sinds het verschijnen van het boek zijn zo'n drieduizend boeken en artikelen geschreven over, of op z'n minst naar aanleiding van, de door Rawls gepresenteerde visie op rechtvaardigheid. *A theory of justice* is dan ook een bijzonder rijk boek. Brian Barry constateerde, vlak na het verschijnen van Rawls' magnum opus, dat het boek tot de laatste bladzijde toe was volgepropt met argumenten en Brian Barry overdreef geenszins. Men kan het boek vanuit allerlei perspectieven bekijken, op allerlei punten aanvallen en men kan het ook (hierin schuilt Rawls' betekenis voor die wederopstanding van de politieke filosofie) heel goed gebruiken als kader om verder te denken.

2. Rechtvaardigheid

Rawls noemt zijn rechtvaardigheidstheorie 'justice as fairness', te vertalen met 'rechtvaardigheid als eerlijkheid', of met 'rechtvaardigheid en eerlijkheid zijn niet te scheiden'. Een van de centrale uitgangspunten van 'justice as fairness', een uitgangspunt dat men moet aannemen of invoelen om mee te kunnen gaan met Rawls' redenering, is dat de gegeven verdeling van aanleg en talenten door de natuur willekeurig en dus niet 'eerlijk verdiend' is. Die willekeurige spreiding van genetische grootheden (intelligentie, spierkracht, verbale begaafdheid, technisch inzicht) mag daarom, in termen van Rawls, geen 'morele' gevolgen hebben; het loutere feit dat ik slimmer ben dan u (of andersom) mag er niet toe leiden dat ik ook meer verdien. Om te komen tot een eerlijke (= rechtvaardige) verdeling van geld en goederen (om te voorkomen dat fysiek sterke mensen vinden dat spierkracht gehonoreerd moet worden en dat slimme mensen een soortgelijk standpunt innemen ten aanzien van intelligentie) moet men abstraheren van de eigen toevallige bekwaamheden en gezichtspunten. Men moet een denkbeeldige 'sluier van onwetendheid' (Rawls' 'veil of ignorance' is beroemd geworden) neerlaten over cruciale elementen van zijn eigen persoonlijkheid. Men moet zich in gedachten verplaatsen naar wat Rawls de 'uitgangssituatie' ('original position') noemt.

Achter de sluier van onwetendheid, in een situatie van volkomen neutraliteit, moet onderhandeld worden over rechtvaardigheidscriteria.

In die neutrale uitgangssituatie weten de contractanten/onderhandelaars (u en ik) niet meer *wie* zij zijn, maar zij blijven op de hoogte van *wat* zij zijn; zij kennen de wetten van de menselijke psychologie. Ze weten dat ze bepaalde zaken (eten, drinken en een dak boven het hoofd, maar ook de vrijheid om te kunnen zeggen wat zij denken en te kunnen worden wat zij willen zijn) sowieso zullen willen hebben, ongeacht hun persoonlijke eigenaardigheden. Zij weten ook dat ze kunnen rekenen op een biologische band met tenminste twee op hen volgende generaties en dat het daardoor verstandig is een zekere spaarzaamheid aan de dag te leggen. Hun houding ten opzichte van elkaar karakteriseert Rawls overigens als 'wederzijdse desinteresse' (iedereen heeft in de allereerste plaats het eigen belang voor ogen); de onderhandelaars zijn zich evenwel bewust van het feit dat een zekere mate van samenwerking in ieders belang is, omdat de harde werkelijkheid, waarvoor de te kiezen verdelingsprincipes bedoeld zijn, een toestand is van conflicterende belangen en permanente schaarste. De onderhandelaars weten ten slotte nog dat de door hen te kiezen verdelingsprincipes moeten voldoen aan bepaalde voorwaarden. Niet elk distributiecriterium is een rechtvaardigheidsprincipe in de zin van Rawls. Om voor dat predikaat in aanmerking te komen moeten verdelingscriteria voldoen aan bepaalde maatstaven. Zij moeten algemeen *geformuleerd* zijn (daarmee bedoelt Rawls dat er geen eigennamen of al te specifieke aanduidingen mogen voorkomen in de omschijving van de principes), algemeen *geldend*, algemeen *bekend* en algemeen *erkend* en het moet mogelijk zijn – geconfronteerd met een reeks tegenstrijdige belangen – een objectieve *rangorde* aan te brengen op basis van deze criteria.

Wat zal er worden besloten in een aldus gedefinieerde uitgangspositie? We zouden kunnen denken aan enigerlei variant van het utiliteitsprincipe: rechtvaardig is die verdeling van materiële en immateriële goederen die leidt tot het grootste geluk voor het grootste aantal mensen. Een dergelijk criterium lijkt plausibel maar is riskant; men loopt het gevaar dat men niet hoort bij dat grootste aantal mensen voor wie het geluk is weggelegd en dat zou wel eens heel onplezierig kunnen zijn. Om soortgelijke redenen

zal men niet durven kiezen voor wat Rawls het 'efficiency principle' (wij zouden zeggen: een volkomen vrije markt mechanisme) noemt. Men weet immers niet of men zal beschikken over kwaliteiten die door de markt worden gehonoreerd. Uiteindelijk, zo voorspelt Rawls, zal men kiezen voor twee principes:

Principe 1. Iedereen heeft evenveel recht op een zo uitgebreid mogelijk stelsel van basisvrijheden. (Lees: klassieke vrijheidsrechten moeten worden gegarandeerd.)

Principe 2. Sociale en economische ongelijkheid is alleen dan te rechtvaardigen als:

- er een systeem bestaat van gelijke kansen voor iedereen;
- die ongelijkheid mede uitpakt in het voordeel van de minst bedeelden in de samenleving.

De principes staan nadrukkelijk in deze volgorde; de contractanten in Rawls' uitgangssituatie zullen niet bereid zijn vrijheidsrechten op te offeren voor een vergroting van de materiële welvaart die het onderliggende motief vormt van het tweede principe.

Dat tweede principe van Rawls (het zogeheten 'difference principle') heeft zeer veel discussie opgeroepen. Brian Barry beschreef een intrigerend dilemma voor de Rawlsiaanse onderhandelaars. Stel dat u mag kiezen tussen twee verschillende samenlevingen. In de ene (Lesotho) verdienen alle fabrieksarbeiders 4 pond per week. In de andere (Zuid-Afrika) verdienen zwarte fabrieksarbeiders 5 pond per week en krijgen blanke arbeiders voor precies hetzelfde werk 40 pond per week. Met het 'difference principle' als richtsnoer zou u moeten kiezen voor Zuid-Afrika, immers, de ongelijkheid aldaar betekent ook voor de minst bedeelden in absolute termen een vooruitgang. Valt hier iets tegenin te brengen? We zouden kunnen wijzen op het feit dat menselijke wezens van nature jaloers zijn: gedeelde armoede is vaak beter te verdragen dan relatieve welvaart gecombineerd met schrijnende ongelijkheid. Helaas bouwt Rawls dit jaloeziemotief slechts in zeer beperkte mate in in zijn theorie; hij erkent dat afgunst onuitroeibaar is maar weigert te geloven dat mensen bereid zouden zijn feitelijke achteruitgang te accepteren uit kale jaloezie. Bovendien beweert Rawls dat invoering van zijn verdelingsprincipes die jaloezie zal terugbrengen tot een minimum. Een beter tegenargument is de voorgeschreven volgorde van Rawls' principes; een politiek systeem dat ieders vrijheidsrechten in gelijke mate garandeert, dat

bovendien uitgaat van gelijke kansen voor iedereen en dat dan desalniettemin aan zwarte werknemers een lager salaris betaalt is heel moeilijk voorstelbaar.

Niettegenstaande dit (in mijn ogen) steekhoudende verweer kleeft er een niet weg te redeneren probleem aan het 'difference principle'. Wij kunnen in onze Nederlandse verzorgingsstaat, waar de inkomensverschillen niet zo heel erg groot zijn, aanvoeren dat de inkomensverschillen die dan toch nog bestaan mede bestaan met het oog op de minst bevoorrechte groepen in onze maatschappij. Medisch specialisten bijvoorbeeld, hebben een inkomen dat relatief hoog is. Voor de gemiddelde burger is dat een nare situatie, maar het zou voor diezelfde burger nog veel vervelender zijn als zijn chirurg zou weigeren hem te opereren bij een acute blindedarmontsteking. Dezelfde redenering kan evenwel worden toegepast in de Verenigde Staten waar de inkomensverschillen veel groter zijn. (Het vermogen van de Texaanse oliebaron is mede in het belang van de zwerver in de straten van New York want er brandt een oliekachel in de kantine van het Leger des heils. Of, iets meer macro bekeken: de afschaffing van inkomensverschillen in communistische landen heeft ervoor gezorgd dat de totale welvaart daar veel kleiner is dan in het kapitalistische westen.) De gedachte dat (economische) vooruitgang een groot goed is waar iedereen belang bij heeft en dat vooruitgang alleen kan worden gerealiseerd door verschillende prestaties verschillend te belonen is een dermate ingebakken onderdeel van het westers-liberale gedachtengoed dat het 'difference principle' kan worden gebruikt (misbruikt) om alle vormen van inkomensongelijkheid te legitimeren. (Probeer Rawls nu nog eens politiek te plaatsen. Liberaal? Sociaal-democraat? Theoreticus van de verzorgingsstaat?)

3. Rawls versus Nozick

Een van de eisen die Rawls stelt aan zijn eigen theorie is dat de in de uitgangssituatie ontwikkelde principes tot op zekere hoogte overeen moeten komen met hetgeen wij buiten die uitgangssituatie, in de harde werkelijkheid, intuïtief rechtvaardig vinden. Rawls noemt dat de denkmethode van het 'overwogen evenwicht'

('reflective equilibrium'), het evenwicht tussen rechtvaardig in abstracto en rechtvaardig in concreto. Laten we het 'difference principle' daarom eens confronteren met een door menigeen gevoelde intuïtie die ik bij deze 'de droom van het vlijtige arbeiderskind' zal dopen. Het vlijtige arbeiderskind wordt niet geboren onder een gunstig gesternte. Zijn ouders hebben weinig geld en geen connecties in belangrijke kringen. Het arbeiderskind weet zich desondanks door volharding, een ijzeren wil en commercieel inzicht op te werken tot, zeg, een groot-industrieel. Deze groot-industrieel zou, met enig recht, Rawls' principes kunnen accepteren tot en met het idee van gelijke kansen voor iedereen maar met uitsluiting van het 'difference principle'. (Iedereen heeft recht op scholing en bij sollicitatiegesprekken mag onder geen beding worden geselecteerd op ras, geslacht of afkomst, maar mensen die hun fortuin met heel hard werken bijeen gegaard hebben behoort men het geld niet zomaar af te nemen met het oog op herverdeling onder de minst bedeelden.) Natuurlijk is er met Rawls in de hand een goed tegenargument tegen deze gedachtengang: ik kies mijn sociale afkomst niet, maar mijn genetische aanleg heb ik evenmin in de hand. Mensen die spastisch, blind of doof geboren worden kunnen daar niets aan doen en datzelfde geldt voor mensen die van nature dom of gemakzuchtig zijn. Zo bekeken zou je echter ook kunnen stellen dat het willekeurig is dat ik als mens geboren ben en niet als wesp of als konijn. Dat laatste punt is een van de bezwaren van Robert Nozick tegen de theorie van Rawls. Nozick redeneert als volgt: er is geen principieel onderscheid tussen biologisch toeval (ik ben een mens en geen dier), genetisch toeval (u bent blind en ik niet) en maatschappelijk toeval (uw vader was rijk en de mijne was arm). We accepteren dat die eerste vorm van willekeur ons leven bepaalt; er is geen reden om ten aanzien van de twee andere vormen van toeval een ander standpunt in te nemen. Rawls bekijkt het probleem andersom (de laatste twee vormen van toeval accepteren we niet, waarom die eerste dan wel?) en geeft toe dat het in zekere zin arbitrair is om de rechtvaardigheidsprincipes niet van toepassing te verklaren op dieren. Waarschijnlijk heeft deze keuze te maken met de grenzen van het menselijk voorstelbare. De zin 'als ik doof was zou ik willen dat t.v. programma's in de landstaal ook werden ondertiteld' is volstrekt inzichtelijk, maar de uitspraak 'als ik een vis was zou ik ook voorstander zijn van vrijheid van meningsuiting' is betekenisloos. (De grens blijft overigens vaag. Het is de vraag of ik kan weten wat ik zou willen als ik irreversibel comateus of diep zwakzinnig zou zijn.)

Nozick heeft nog een de-natuur-is-hard-maar-dat-is-nog-geen-reden-om-corrigerend-op-te-treden argument dat vermeldenswaard is in dit verband: Stel, ik word geboren met gezonde nieren en netvliezen, met een behoorlijke intelligentie en met de erfenis van mijn vader in het vooruitzicht. Niemand zal nu op het idee komen mij mijn netvlies of mijn nieren af te nemen (hoewel er veel patiënten zijn die daarbij gebaat zouden zijn). Waarom mag men dan wel mijn (door intelligentie verkregen) inkomen en mijn erfenis herverdelen ten behoeve van de armen? Rawlsiaans redenerend zou ik hierop kunnen antwoorden dat het recht op lichamelijke integriteit valt onder het eerste rechtvaardigheidsprincipe (dat betekent een uitbreiding van dat principe met een niet door Rawls voorzien recht; *A theory of justice* is grotendeels het produkt van denkwerk uit een periode waarin nog geen niertransplantaties plaatsvonden) en daarop zou Nozick de vraag kunnen stellen waarom ik inkomen en erfenis dan niet óók onderbreng bij dat eerste principe. Het debat tussen Rawls en Nozick kan nooit bevredigend worden opgelost en dat komt omdat Nozick het Rawlsiaanse uitgangspunt 'de natuur is niet eerlijk, daar zou iets aan gedaan moeten worden' niet accepteert.

4. Rawls versus Sandel

Een volgend discussiepunt betreft de vraag of mensen van nature egoïstisch zijn. Het woord egoïsme heeft een nare bijklank en wordt door Rawls niet gebruikt, doch de 'primaire gerichtheid op het eigen belang' van de onderhandelaars in de 'original position' kan rustig als zodanig worden gekwalificeerd. Kennelijk ziet Rawls die wederzijdse desinteresse (dat egoïsme) als een eigenschap die wij niet hoeven weg te denken en die wij dus mogen gebruiken als basis voor onze gerechtigheidscriteria. Nu zou 'wederzijdse desinteresse' binnen een kleine gemeenschap wel eens een irreëel uitgangspunt kunnen zijn. (Binnen een zeer kleine gemeenschap als het gezin gaat die vooronderstelling in elk geval niet

meer op. Het is frappant dat het toepassen van Rawlsiaanse gerechtigheid op een dergelijk micro niveau ook helemaal niet juist lijkt. (Een moeder die, met een beroep op Rawls' 'difference principle', in het muzikale talent van haar dochtertje slechts zou investeren als en voor zover dit ten goede zou komen aan haar geestelijk gehandicapte zoon zou vreemd aangekeken worden.) De assumptie van egoïsme is door menig criticus aan de orde gesteld en kan leiden tot stellingen als 'Broederschap is beter dan het fundamentele individualisme dat het uitgangspunt vormt voor theorieën als die van Rawls'. Daargelaten de vraag of naastenliefde en broederschap inderdaad de voorkeur verdienen boven onpartijdige rechtvaardigheidscriteria (persoonlijk prefereer ik een van staatswege gegarandeerd recht op een uitkering boven afhankelijkheid van de charitas) moet worden vastgesteld dat Rawls' theorie nooit is geschreven voor een kleine gemeenschap. De twee rechtvaardigheidsprincipes zijn uitdrukkelijk toegesneden op het niveau van de natie-staat en op dat niveau lijkt wederzijdse desinteresse een zeer redelijke vooronderstelling.

Fundamenteler dan de vraag of broederschap mooier is dan gerechtigheid is de vraag of rechtvaardigheidsprincipes *kunnen* worden vastgesteld zoals Rawls zich dat voorstelt. Op dit punt past een kleine vergelijking van *A theory of justice* met de 'reguliere', zeventiende eeuwse sociaal contractstheorieën. De klassieke sociaal contractsdenker schetst een fictieve, voor-statelijke natuurtoestand en laat zien waarom het voor de inwoners van deze natuurtoestand verstandig, of zelfs noodzakelijk wordt om, door middel van een sociaal contract, een staat in het leven te roepen. (In de fictieve natuurtoestand van John Locke bijvoorbeeld heeft iedereen 'van nature' recht op leven, vrijheid en eigendom. Als nu iemand inbreuk maakt op een van deze rechten – u steelt bijvoorbeeld voedsel uit mijn schuur – dan heeft de benadeelde het recht die inbreuk weer ongedaan te maken. Dat proces van eigenrichting kan echter makkelijk uit de hand gaan lopen – ik hak u een hand af om u het stelen voor eens en altijd af te leren, u steekt vervolgens mijn huis in brand –. Er is behoefte aan een onpartijdige rechterlijke instantie; er moet een staat komen, concludeert de bevolking van Locke's natuurtoestand.) Op deze manier legitimeert de contractsdenker oude stijl het ontstaan (het bestaan) van een

staat. De implicaties van een dergelijke redenering zijn duidelijk: zodra u de legitimiteit van de staat waarvan u burger bent in twijfel trekt denkt u die staat even weg en verplaatst u zich in gedachten naar de natuurtoestand. Houden wij het voorbeeld van Locke nog even aan, dan vraagt u zich af waarom u eigenlijk had toegestemd in Locke's sociaal contract. U had 'destijds' de verwachting dat de staat een onpartijdige rechterlijke instantie zou worden die uw leven, vrijheid en eigendom zou kunnen beschermen. Als de staat die verwachtingen niet waarmaakt kunt u nu overwegen uw loyaliteit op te zeggen en het fictieve contract te verbreken. De hersengymnastiek die de klassieke contractsdenker van u vraagt (denk de staat even weg) is niet gering, maar is, zo zou je kunnen zeggen, slechts een peuleschil vergeleken bij het gedachtenexperiment dat u bij Rawls op elk gewenst moment moet kunnen uitvoeren. Voor Rawls is het betreden van de 'original position' een gedachtensprong die men zo even tussen de bedrijven door moet kunnen maken. Snel even alle eigen specifieke eigenschappen en diepgewortelde persoonlijke overtuigingen wegdenken en even zien hoe het dan zit. ('Hoe zou ik hierover denken als ik geen vrouw was maar een man?' 'Wat zou ik hiervan vinden als ik niet was opgegroeid in een christelijke cultuur?' 'Hoe zou ik hierover denken als ik doof, stom en blind was?') Het contractsdenken nieuwe stijl vraagt u niet langer te abstraheren van de staat, het vraagt u *uzelf* even tussen haakjes te zetten.

Rawls' theorie vooronderstelt kennelijk dat men een visie kan ontwikkelen op rechtvaardigheid zonder de eigen visie op wat goed is en hoe de wereld in elkaar zit daarbij te betrekken. Iets dergelijks is onmogelijk, betoogt Michael Sandel, een van de meest diepgravende en meest overtuigende critici van *A theory of justice*. Je kunt misschien nog wel verlangen van een mede-westerling dat hij zijn karakter en zijn eigen meningen tijdelijk buiten beschouwing laat, maar het heeft geen zin om tegen een vroom islamiet, wiens hele levensbeschouwing bepaald wordt door en vergroeid is met de koran, te zeggen dat hij zich dit een ogenblikje uit het hoofd moet zetten. Dat kan hij niet want dan houdt hij niets over om mee te denken. Oordeelsvorming is per definitie oordeelsvorming vanuit wat Rawls 'een *bepaalde* visie op het goede' noemt. Mensen die bereid en in staat zijn hun persoonlijke visie op het goede buiten beschouwing te laten zijn mensen die geloven

in de zegeningen van een pluralistische maatschappij. Dat zijn mensen die de betrekkelijkheid van hun eigen opvattingen vooropstellen, dat zijn mensen die hun gerechtigheidsprincipes baseren op de relativiteit van hun eigen gelijk. (Als ik oprecht van mening ben dat mijn medemensen zich moeten bekeren tot mijn god omdat zij anders de eeuwige verdoemenis tegemoet gaan zal ik die mening niet, zelfs niet een ogenblik, los kunnen laten om in een Rawlsiaanse uitgangssituatie te gaan zitten filosoferen over vrijheid van godsdienst.)

Sandel zegt eigenlijk twee dingen tegelijk. Zijn eerste argument is min of meer praktisch van aard. Hij wijst er op dat mensen eenvoudigweg niet in staat zijn hun eigen levensbeschouwing, hun eigen karakter, hun eigen zelf buiten beschouwing te laten. Mensen kunnen niet weten hoe zij denken als zij zichzelf niet mogen zijn. Je zou hierop terug kunnen zeggen dat mensen dat ook niet eigener beweging *hoeven* te weten omdat Rawls precies heeft aangegeven hoe zo'n zelf zonder identiteitsbepalende criteria eruit ziet, en wat zo'n hypothetische persoon denkt. (Als wij Hobbes, Locke of Rousseau voorhouden dat wij door, met en in de staat zijn opgegroeid en dat wij niet zouden weten hoe een natuurstaat eruit ziet kunnen Hobbes, Locke en Rousseau immers ook terug zeggen dat zij dat niet voor niets zo uitvoerig uit de doeken hebben gedaan.) Sandels tweede argument luidt: het geloof dat er wel zoiets zou kunnen bestaan als oordeelsvorming in een 'original position', het idee dat je rechtvaardigheidscriteria zou kunnen ontwikkelen zonder je eigen levensbeschouwing daarbij te betrekken is een cultuurgebonden, westers geloof. Dit tweede argument van Sandel roept associaties op met soortgelijke redeneringen in discussies over de rechten van de mens. De mensenrechten werden geformuleerd vanuit de gedachte dat iedereen, ongeacht tijd, plaats en situatie, van papoea Nieuw-Guinea tot Amsterdam tot Zuid-Afrika zou moeten beschikken over bepaalde rechten louter vanwege zijn mens zijn. Kritische geluiden over de Universele verklaring van de rechten van de mens bleven echter niet lang uit; die Universele verklaring was volgens menigeen het produkt van westers etnocentrisme. De mensenrechten zouden niet zozeer geworteld zijn in de menselijke natuur als wel in de westers liberale cultuur.

Twee vragen dringen zich op:

1. Als Sandel vindt dat rechtvaardigheidsprincipes niet kunnen worden vastgesteld op Rawlsiaanse wijze, hoe denkt Sandel dan dat het wel moet? en
2. Hoe heeft Rawls gereageerd op de kritiek van Sandel?

Sandel behoort tot de particularistische of gemeenschapsdenkers. Zulke denkers gaan er vanuit dat normen en principes voor een reëel bestaande samenleving (moeten) worden bedacht, niet door metafysische abstracties als een van alle identiteitsbepalende kenmerken ontdane 'zelf' in een Rawlsiaanse uitgangssituatie, maar door concrete, historisch en cultureel gedetermineerde, echte mensen. Particularistische denkers beweren dat het onmogelijk is om universeel geldende, universeel toepasbare rechtvaardigheidsprincipes te ontwikkelen. Voor Sandel berust de gelding van morele regels niet op consensus binnen een hypothetische 'original position' maar op consensus binnen een bestaande gemeenschap.

Er is een zeer eenvoudige manier om de gemeenschapsdenker op zijn nummer te zetten met een argument dat, naar analogie van het mensenrechtendebat, zou kunnen worden aangeduid als 'de mensenrechtenrepliek'. De mensenrechtenrepliek luidt: Zozo, dus normen moeten berusten op culturele conventies en afspraken binnen een bepaalde maatschappij (Zozo, dus mensenrechten zijn een specifiek westers bedenksel). Wat moeten we dan doen aan gemeenschappen waar de afspraken stuitend en de culturele conventies pervers te noemen zijn? Wat kunnen we dan nog zeggen van Turkije en van Chili en Zuid-Afrika? Deze redenering is door Rawls niet in stelling gebracht. (Het is niet voor niets dat zelfs de meest felle critici van Rawls hun verhaal inluiden met een eresaluut aan de grote meester. Rawls' manier van argumenteren maakt een zeer open, integere indruk.) Wat Rawls wel gedaan heeft, in reactie op de door Sandel verwoorde kritiek, is door Rawlskenners op verschillende manieren beschreven. Rawls zou 'praktischer' zijn geworden, 'afstand hebben gedaan van de universalistische pretentie van zijn eigen theorie' en zijn theorie 'in particularistische richting hebben bijgebogen'. Zelf betoogt Rawls dat hij zijn theorie bedoeld heeft (ongeacht de vraag of zijn boek het zo zegt, Rawls sluit niet uit dat *A theory of justice* aanleiding kan hebben gegeven tot misverstand), niet als een algemene theorie met een metafysische basis, maar als een *politieke* filoso-

fie, geschreven voor de constitutionele democratie in een liberale uitvoering. Dat is heel realistisch (men zal buiten de westerse wereld waarschijnlijk weinig boodschap hebben aan rechtvaardigheidscriteria in de zin van Rawls) maar toch een beetje jammer. Het idee dat er morele principes zouden kunnen bestaan, waar rationele mensen het onder bepaalde condities allemaal over eens zouden kunnen worden is eigenlijk te mooi om op te geven.

5. Rechtvaardigheid en rationaliteit

Kan men de twee kritiekpunten uit de vorige paragraaf samenvatten als respectievelijk 'Rawlsiaanse rechtvaardigheid is niet aantrekkelijk' en 'Rawlsiaanse rechtvaardigheid is onmogelijk', het laatste punt van kritiek dat ik zal bespreken heet 'Rawlsiaanse rechtvaardigheid is niet rationeel'. Meer specifiek: Rawlsiaanse rechtvaardigheid is alleen maar rationeel *binnen* de 'original position'. De onderhandelaars in de uitgangssituatie handelen rationeel: de twee principes van Rawls waar zij voor kiezen zijn de principes die hen, vooral als zij een niet trekken in de natuurlijke loterij, de meeste kans bieden op een aangenaam bestaan. Het is echter niet rationeel voor iemand die het in de harde werkelijkheid uitstekend redt *over te gaan* tot het experiment met de 'original position'. Zo iemand kan op zijn vingers natellen dat hij daar niets bij te winnen heeft. Die gaat er naar alle waarschijnlijkheid zelfs op achteruit.

Nu lijkt het mij zinnig om een algemene vraag te koppelen aan deze, opnieuw door Sandel geformuleerde, kritiek. Die vraag luidt: Is het überhaupt wel mogelijk om een rechtvaardigheidstheorie te presenteren als 'de verstandigste gedragslijn voor rationele individuen en niet meer dan dat'? Is het mogelijk om een morele theorie zodanig in te kleden dat elk individu moreel wenselijk gedrag vertoont door enkel zijn eigen belangen te behartigen? De filosoof die er naar mijn idee nog het best in is geslaagd moreel wenselijk gedrag te laten samenvallen met rationeel gedrag (op individueel eigen belang gericht gedrag) is Thomas Hobbes. Hobbes beschrijft een natuurstaat die dermate onplezierig is voor iedereen (ook voor de sterksten, want zwakke mensen zijn prima in staat zelfs de sterkste mens om het leven te brengen) dat het volmaakt rationeel wordt een staat op te richten. Tot zover akkoord. Er komt een soeverein die wetten uitvaardigt, belasting heft en (dat was de voornaamste reden om de man aan te stellen) de orde bewaart. Is het nu ook rationeel om belasting te *betalen* en de wetten van de soeverein te *gehoorzamen*? Op macro niveau natuurlijk wel, want we moeten niet terugvallen in de natuurtoestand, maar op micro niveau? Het lijkt uitgesloten dat een beetje belastingontduiking direct zal leiden tot catastrofes. Individueel bekeken is het veel verstandiger het niet zo nauw te nemen met de wet. U zou nu kunnen tegenwerpen dat de soeverein waarschijnlijk wel zo slim zal zijn wetsovertreders flink te straffen. Dat is theoretisch echter een matig tegenargument. Als ik zeg dat iedereen die niet bereid is mee te doen aan het Rawlsiaanse gedachtenexperiment kan rekenen op zware sancties lijkt dat ook een goedkope uitvlucht. U zou vervolgens misschien willen aanvoeren dat burgers toch de plicht hebben het algemeen belang voor ogen te houden, maar dat is een normatieve stelling die met verstandig egoïsme niets te maken heeft.

Zelfs Hobbes lijkt er niet helemaal in geslaagd rationeel gedrag en moreel wenselijk gedrag te laten samenvallen. Ik denk dat die eis aan ethische theorieën (normatieve theorieën, rechtvaardigheidstheorieën) niet kan worden gesteld. Elke rechtvaardigheidstheorie die het particularistische alternatief (normen berusten op culturele conventies, op een empirisch waarneembare consensus) verwerpt is in laatste instantie gebaseerd op een *normatief* uitgangspunt. In het geval van Rawls is dat het uitgangspunt dat de gevolgen van de brute willekeur van de natuur, indien enigszins mogelijk, moeten worden beperkt. Rawls beklemtoont op de laatste bladzijden van zijn boek dat dit een *morele* vooronderstelling is, dat zijn rechtvaardigheidstheorie daarmee behoort tot het genus 'morele theorie' en dat morele theorieën moeten worden beoordeeld aan de hand van specifieke criteria (consistentie en overtuigingskracht). Er zijn, zo schrijft Rawls, twee klassieke manieren om een ethische theorie te rechtvaardigen. De ene manier is de zojuist beschreven methode Hobbes (probeer de morele theorie geheel te vatten in neutrale, non-morele termen: laat zien dat in uw theorie 'moreel wenselijk' en 'rationeel' identieke begrippen zijn), de andere manier is de methode van het volstrekt evidente uitgangspunt (ga uit van een eerste principe waaraan men kan

zien dat het *waar* is). Een voorbeeld van dat laatste is het presenteren van een christelijk ethiek in een samenleving waarin iedereen gelooft in god. De christelijke filosoof hoeft zijn lezerspubliek in een dergelijk geval niet te overtuigen van de redelijkheid van zijn centrale uitganspunt, hij kan dat uitgangspunt brengen als waar en onbetwistbaar. Men hoeft, zou je kunnen zeggen, niet te kiezen voor god, het bestaan van god is een zekerheid waarmee men rekening zal moeten houden. Rawls' theorie gebruikt geen van deze twee methoden; het is niet 'alleen maar rationeel' om rechtvaardig te zijn in de zin van Rawls, het uitgangspunt van *A theory of justice* is evenmin 'volstrekt vanzelfsprekend'. Men moet het aannemen, men moet het meevoelen, men moet ervoor kiezen.

6. Met en vanuit Rawls

Tot slot nog een kleine impressie van de toepassing van de Rawlsiaanse redeneertrant op andere gebieden dan de verdelende rechtvaardigheid op natie-staat niveau. Daar is bijvoorbeeld het probleem van de milieuvervuiling. De Rawlsiaanse onderhandelaars worden verondersteld een affectieve band te hebben met hun kinderen en kleinkinderen en dat gegeven te laten meewegen bij de keuze van rechtvaardigheidscriteria. Is deze drie generaties lange band voldoende om een verantwoord milieubeleid op te baseren? En als dat niet zo is, kan er dan een andere eigenschap worden meegegeven aan de onderhandelaars in de uitgangssituatie? Begaanheid met het lot van de planeet bijvoorbeeld? Of moeten we tegen de onderhandelaars zeggen dat zij niet langer tijdgenoten zijn en dat zij niet weten tot welke generatie zij behoren?

Dan is er het door Charles Beitz besproken vraagstuk van de verdelende rechtvaardigheid in internationaal verband. Hebben we hier te maken met een apart probleem dat naar analogie kan worden opgelost, met een 'original position' waarin de onderhandelingspartners landen zijn die niet weten waar zij zich op de aardbol bevinden en hoe het hen economisch vergaat? Of moet er mondiaal geredeneerd worden en moet men het oude schema blijven hanteren, met dien verstande dat de onderhandelingspartners (gewone individuen) nu ook niet meer weten in welk land zij zullen wonen?

En kan de 'original position' uitkomst bieden bij het netelige probleem van noodgedwongen selectie van patiënten in een toestand van schaarste in de gezondheidszorg? Norman Daniels bedacht een sluier van onwetendheid waarachter partijen (uiteraard zonder op de hoogte te zijn van hun eigen gezondheidstoestand) eenheden gezondheidszorg zouden moeten verdelen over verschillende fasen van hun leven. Daniels probeert met deze constructie aannemelijk te maken dat het niet apert onrechtvaardig is verschillende soorten medische zorg te reserveren voor verschillende leeftijdsgroepen (en dat leeftijd als selectiecriterium dus onder bepaalde omstandigheden toelaatbaar is).

A theory of justice biedt, hoeveel kritiek er ook op is geleverd, hoeveel kritiek er ook op te leveren valt, een denkraam om dingen bespreekbaar en inzichtelijk te maken. Een theoreticus die iets te melden heeft over rechtvaardigheid kan niet om Rawls heen. Men moet, schreef Robert Nozick, sinds het verschijnen van *A theory of justice*, ofwel werken vanuit Rawls' theorie, ofwel omstandig uitleggen waarom men dit niet doet.

Literatuur.

Arneson, R.J., 'Introduction', special over Rawls 'Symposium on Rawlsian *theory of justice*: Recent Developments', in: *Ethics*, 99, July 1989.

Barry, B., *The liberal theory of justice: a critical examination of the principle doctrines in: A theory of justice by John Rawls*, Oxford, 1973.

Barry, B., *Theories of justice. A treatise on social justice*, Volume I, London, 1989.

Beitz, C.S., *Political theory and international relations*, Princeton N.J., 1979.

Bovens, M.A.P., 'Tussen kant en conventie. De rechtvaardiging van beginselen van rechtvaardigheid', in: *Acta Politica*, 1988/3 (juli 1988).

Daniels, N. (red.), *Reading Rawls: Critical studies on Rawls' A theory of justice*, Oxford, 1975.

Daniels, N., *Am I my parents' keeper? An essay on justice between the young and the old*, Oxford, 1988.

Nozick, R., *Anarchy, state, and utopia*, New York, 1974.

Rawls, J., *A theory of justice*, Cambridge Mass., 1971.

Rawls, J., 'Justice as fairness: political not metaphysical', in: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, no. 3, summer 1985.

Rawls, J., 'The priority of right and ideas of the good', in: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 17, no. 4, fall 1988.

Sandel, M.J., *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge Mass., 1982.

Wellbank, J.H., (e.a), *John Rawls and his critics; an annotated bibliography*, New York, 1982.