



Universiteit
Leiden
The Netherlands

De rechtvaardiging van beginselen van rechtvaardigheid

Bovens, M.A.P.

Citation

Bovens, M. A. P. (1988). De rechtvaardiging van beginselen van rechtvaardigheid. *Acta Politica*, 23: 1988(3), 333-358. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3449619>

Version: Publisher's Version

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3449619>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Tussen Kant en conventie

De rechtvaardiging van beginselen van rechtvaardigheid

Mark Bovens

1. Sociale rechtvaardigheid in retrospectief

Men hoeft niet eens veel te overdrijven om te kunnen stellen dat de wederopstanding van de politieke filosofie in de jaren zeventig en tachtig grotendeels het gevolg is geweest van één publikatie: *A theory of justice* van de Amerikaanse filosoof John Rawls (1971; hierna af te korten als *TJ*). Dit boek stond immers aan het begin van een grote bloei van de debatten over sociale rechtvaardigheid – debatten die op hun beurt weer het grootste aandeel leverden in de stroom van politiek-theoretisch werk van de laatste jaren. Alleen al aan het werk van Rawls bleken tussen 1971 en 1981 meer dan 2500 artikelen, dissertaties en boeken te zijn gewijd; inmiddels moeten dat er ver over de drieduizend zijn.¹ Tal van bekende en minder bekende auteurs hebben daarnaast, vaak als reactie op Rawls, hun eigen theorieën van sociale rechtvaardigheid in boeken en artikelen aan de buitenwereld gepresenteerd.

Dit hedendaagse debat over sociale rechtvaardigheid – hier te begrijpen als de rechtvaardigheid van de fundamentele structuur van de samenleving; van het politieke stelsel, de sociale instituties en de economische en juridische mechanismen via welke rechten en plichten en schaarse goederen worden verdeeld – kent verschillende 'lagen' en deeldebatten met deelnemers uit verschillende disciplines. In eerste instantie is het een debat over *verdelingsvraagstukken*, over de (her)verdeling van inkomen en schaarse goederen. Op dat niveau vindt men veel economen onder de deelnemers (Pen & Tinbergen 1977; Buchanan 1975; Wolfson 1977). In de tweede plaats is het ook, en vooral, een debat over de criteria voor die verdeling. Centraal staan politieke *beginselen* en hun onderlinge samenhang; onderwerp van debat zijn constitutionele rechten en vrijheden, procedureregels en verdeelsleutels. Hier vindt men naast veel politieke filosofen (Rawls 1971; Nozick 1974; Philips 1979; Gutman 1980; Sullivan 1982; Walzer 1983) ook juristen en rechtsfilosofen (Dworkin 1977, 1981, 1985; Ackerman 1980). De spanning die er tussen de verschillende theorieën en beginselen bestaat, in het bijzonder het conflict tussen vrijheidsrechten en

gelijkheidsbeginselen, heeft geleid tot een derde 'laag' van het debat waarin naast sommige van de reeds genoemde politieke filosofen ook epistemologen en ethici een belangrijke rol spelen (MacIntyre 1981; Sandel 1982). In dat debat staat de *fundering* van dergelijke politieke beginselen centraal. Hoe vallen beginselen van rechtvaardigheid te rechtvaardigen? Waarom zouden sommige beginselen voorrang moeten krijgen boven andere?

Elke laag van de debatten over sociale rechtvaardigheid zal hier aan de orde komen, zij het niet in evenredige mate en niet altijd inhoudelijk. In § 2 zal slechts worden ingegaan op de achtergrond van die vrij plotselinge, enorme aandacht van theoretici voor verdelingsvraagstukken. In § 3 volgt een overzicht van het debat over de verdeelregels, dat vooral een debat binnen de liberale politiek-theoretische traditie – in de breedste zin van het woord – blijkt te zijn. De derde, meest recente laag van de discussies, de vraag hoe de keuze van beginselen te rechtvaardigen, vormt de hoofdmoot van deze bijdrage. In § 5 en 6 zullen twee methoden van rechtvaardiging uitgebreid worden besproken.

2. De opkomst van verdelingsvragen

De normatieve analyse van verdelingsvraagstukken stond in de eerste decennia na de oorlog laag genoteerd op de politieke agenda. Het denken in termen van abstracte, ideologisch geïnspireerde beginselen leek definitief te hebben afgedaan. De opbouw van de verzorgingsstaat verliep niet volgens een filosofisch 'masterplan', maar stapsgewijs en ad hoc. Ook de kern van die verzorgingsstaat, de grootscheepse herverdeling van inkomens via een verfijnd stelsel van belasting- en premieheffing, verplichte verzekeringen, sociale uitkeringen en gesubsidieerde voorzieningen, bleef, zolang de forse groei van het nationaal inkomen aanhield, in de meeste landen betrekkelijk onweersproken²:

'Few "classic" liberals insist that the State should play no role in the economy, and few serious conservatives, at least in England and on the Continent believe that the Welfare State is "the road to serfdom". In the Western world, therefore, there is today a rough consensus among intellectuals on political issues: the acceptance of a Welfare State; the desirability of decentralized power; a system of mixed economy and of political pluralism' (Bell 1962: 402).

De meeste bestuurders en intellectuelen hadden vooral aandacht voor praktische vragen, voor voorspelling, vormgeving en implementatie, en veel minder voor een filosofische *fundering* van verdeelsleutels en inter-

venties (vgl. Van Doorn & Schuyt 1978: 10-12).

Deze consensus onder de 'westerse intellectuelen' over de wenselijkheid van de herverdelende en sturende activiteiten van de overheid – een consensus die overigens nooit volledig was³ – viel tegen het begin van de jaren zeventig definitief uiteen. Naarmate het beslag van het overheidsbudget en van de overdrachtsuitgaven op het nationaal inkomen toenam en de regulering door de overheid zich op meer terreinen van het dagelijks leven en in steeds sterkere mate deed gelden, nam ook het verzet tegen deze activiteiten van de overheid toe. Deze kritiek werd aanvankelijk vooral door ideologische motieven ingegeven (Schuyt 1978: 79-88; Lehning 1986: 11-67), maar zij kreeg later, toen in de loop van de jaren zeventig de economie stagneerde, ook een sterke financieel-economische component. Het aantal mensen dat een beroep deed op de sociale voorzieningen en verzekeringen nam zodanig toe dat de overdrachtsuitgaven niet meer 'pijnlijk' konden worden gefinancierd. Hervreiding betekende voor velen nu ook een feitelijke achteruitgang in inkomen. Deze economische stagnatie leidde in veel westerse landen tot sterke neoconservatieve en neoliberale kritiek op het programma van de verzorgingsstaat, kritiek die soms uitmondde in ingrijpende en vaak zeer omstreden (pogingen tot) bezuinigingen en beleidswijzigingen.

De vraag naar de legitimiteit van al deze nieuwe, verdelende en sturende activiteiten van de overheid werd hiermee acuut. Wat te doen wanneer de verdeling van inkomen, macht en kennis de welvaart lijkt te verminderen? Veel van de publikaties over sociale rechtvaardigheid zijn aldus te beschouwen als indirecte, academische interventies in die politieke debatten. Voor een deel zijn het pogingen die vroegere consensus over de juiste rol van de overheid in een rechtvaardige politieke orde te herstellen; voor een deel ook zijn het pogingen te komen tot een coherent stelsel van 'economic rights for hard times: the floor beneath which people cannot be allowed to drop' (Dworkin 1985: 212).

De bloei van het politiek-filosofische debat over sociale rechtvaardigheid in de westerse landen kwam niet alleen vrij onverwacht, hij was ook ongelijk verspreid. De meeste van die duizenden recente publikaties komen uit de Verenigde Staten; in Engeland, de Scandinavische landen, Nederland en West-Duitsland is de aandacht reeds minder groot en vooral praktisch van aard; in Frankrijk en de andere landen rond de Middellandse Zee was er, tot voor kort, slechts incidenteel aandacht voor de normatieve benadering van verdelingsvragen (Rosanvallon 1981). Dat laatste valt voor een deel terug te voeren op het enigszins etnocentrische karakter van de hedendaagse Franse filosofie.⁴ Het eerste kan worden verklaard uit het feit dat de spanning tussen de individuele vrijheidsrechten en de door de

overheid geëffectueerde gelijkheidsrechten in de Verenigde Staten veel sterker werd gevoeld dan in de meeste Europese landen, waar men immers reeds een lange traditie van interventie en regulering door een sterk, centraal gezag kende. In de Amerikaanse politieke traditie ligt vanouds de nadruk op de bescherming van de rechten van individuele burgers tegenover de overheid en op een economische politiek van laissez faire. Reeds de New Deal van Roosevelt en Johnsons Great Society met hun verplichte sociale verzekeringen en uit belastingopbrengsten gefinancierde sociale voorzieningen – gering wellicht in vergelijking met de Europese verzorgingsstaten (vgl. Furniss & Tilton 1977) – leken op basis van de geschriften van John Locke, de Federalisten en Adam Smith niet goed te verdedigen en leidden tot felle en fundamentele debatten tussen (neo)conservatieven, libertariërs en sociaal-liberalen.⁵

3. Sociale rechtvaardigheid en de kern van het liberalisme

De bloei van het debat over (de beginselen van) sociale rechtvaardigheid is aldus vooral een bloei van de liberale politieke theorievorming, in de breedste zin van het woord.⁶ Sommige deelnemers aan dat debat trachten expliciet het liberalisme te herformuleren zodat het binnen de moderne verzorgingsstaat past (Gutman 1980; Ackerman 1983; Dworkin 1985: 181-233). Bij anderen klinken de stemmen van Locke of Kant op de achtergrond of hoort men echo's van Smith, Mill of Green.⁷ Deze gemeenschappelijke traditie heeft echter niet geleid tot een consensus over de kern van het liberalisme en over de liberale theorie van sociale rechtvaardigheid, maar tot sterk uiteenlopende beginselen en verdeelregels en een zeer verschillende waardering van het optreden van de overheid in de verzorgingsstaat.

Rawls, wiens *TJ* (1971) nog steeds de meest indrukwekkende poging is om het optreden van de overheid in een sociale rechtsstaat te rechtvaardigen, tracht vooral een synthese tot stand te brengen tussen vrijheids- en gelijkheidsrechten. Voorop staat een gelijk recht op individuele vrijheden:

'First Principle: Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all' (1982: 5).

Wanneer hieraan is voldaan, is er echter volop ruimte voor de compensatie van maatschappelijke ongelijkheden door de overheid:

'Second Principle: Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity' (1971: 302).

Nozick daarentegen heeft zich in zijn *Anarchy, state, and utopia* (1974) sterk afgezet tegen bijna elke vorm van herverdeling door de overheid.⁸ Met de natuurtoestand van Locke als uitgangspunt (doch zonder direct gebruik te maken van de fictie van een sociaal contract) beredeneert hij hoe slechts het optreden van een minimale (nachtwakers)staat te rechtvaardigen zou zijn. Zijn voornaamste kritiek op Rawls is dat deze het in de wereld komen van een ongelijke maatschappelijke verdeling niet in zijn oordeel betreft. Mensen hebben recht op het behoud van de goederen die zij op rechtmatige wijze hebben verworven. Toepassing van beginselen als het beginsel van compenserende ongelijkheden (onderdeel a van het tweede beginsel) van Rawls leidt bovendien tot een voortdurend ingrijpen van de overheid omdat steeds de verstoringen van de gewenste toestand, die het gevolg zijn van de uitoefening van de vrijheidsrechten, moeten worden hersteld. Tegenover Rawls' 'justice as fairness' stelt Nozick zijn 'entitlement theory', die uitgaat van historiserende, procedurele beginselen:

1. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in acquisition is entitled to that holding.
2. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in transfer, from someone else entitled to the holding, is entitled to the holding.
3. No one is entitled to a holding except by (repeated) applications of 1 and 2 (1974: 151).

Omdat niet iedereen in de wereld zich nu eenmaal voorbeeldig gedraagt voert Nozick nog een beginsel in, het 'principle of rectification'. Hierop kan men een beroep doen indien zou blijken dat in het verleden een van de andere principes is geschonden.⁹

Soortgelijke, libertarische of anarcho-kapitalistische pleidooien kan men vinden bij Rothbard (1978). Deze gaat overigens nog een stap verder dan Nozick en wijst elke vorm van staatsactiviteit, dus ook het geweldsmonopolie van de nachtwakersstaat, van de hand.

Ackerman, op zijn beurt, zoekt in *Social justice in the liberal state* (1980) de kern van het liberalisme vooral in een strikte neutraliteit, in de afwezigheid van enige vorm van paternalisme. Ieder mondig wezen – dieren worden niet a priori uitgesloten – heeft het recht op te komen voor zijn eigen levensideaal en de bestaande verdeling van economische en politieke macht in twijfel te trekken. Verschillen in macht of inkomen zijn alleen

gerechtvaardigd indien ze op basis van een 'neutrale dialoog' kunnen worden beargumenteerd: 'Rather than linking liberalism to ideas of natural right or imaginary contract, we must learn to think of liberalism as a way of talking about power, a form of political culture' (1980: 6). Zo'n neutrale dialoog wordt door drie principes beheerst: degene die meer heeft of claimt dan een ander, mag, indien hij daarop wordt aangesproken, zich alleen verdedigen op basis van argumenten die (1) rationeel, (2) onderling consistent en (3) neutraal zijn. Dat laatste betekent dat:

No reason is a good reason if it requires the power holder to assert: (a) that his conception of the good is better than that asserted by any of his fellow citizens, or (b) that, regardless of his conception of the good, he is intrinsically superior to one or more of his fellow citizens (1980: 11).

Daar waar Ackerman deze theorie enigszins uitwerkt voor de 'real world' blijkt dit vereiste van neutraliteit een maatschappijvorm te impliceren die nog het meest lijkt op de sociaal-liberale, Amerikaanse variant van de verzorgingsstaat (1980: 313 ev.).

Volgens Dworkin, ten slotte, moet men de kern van het (sociaal-)liberalisme niet zoeken in neutraliteit of vrijheidsrechten, maar primair in het gelijkheidsbeginsel (1981; 1985: 181-220).

Eén ding hebben de zojuist genoemde auteurs wel gemeen: individuele rechten vormen telkens het uitgangspunt. Zowel Rawls, Nozick, Rothbard, Ackerman als Dworkin gaan ervanuit dat elk individu onvervreemdbare rechten heeft die op geen enkele manier ondergeschikt mogen worden gemaakt aan algemene concepties van het goede, zoals de maximalisatie van het nut van de samenleving, het naderbij brengen van de klasseloze maatschappij, of enig ander verheven ideaal. Nozick formuleert het kort en bondig: 'Individuals have rights, and there are things no person or group may do to them' (1974: ix). Elk is daarmee, in de een of andere vorm, een exponent van wat Sandel het *deontologisch liberalisme* noemt:

Its core thesis can be stated as follows: Society, being composed of a plurality of persons, each with his own aims, interests and conceptions of the good, is best arranged when it is governed by principles that do not *themselves* presuppose any particular conception of the good; (...) they conform to the concept of *right*, a moral category given prior to the good and independent of it (1982: 1).

Aanvankelijk zag het er naar uit dat deze sterk door Kant geïnspireerde stroming binnen de debatten de overhand zou krijgen. In de jaren zeventig is het utilisme, evenals andere consequentistische stromingen, beslist uit de mode geraakt onder rechtvaardigheidstheoretici (vgl. Smart & Wil-

liams 1973). De stemmen van Bentham of Sidgewick klinken slechts bij een enkele theorie door (Brandt 1979); als ze al in het debat figureren is het vooral als kop van Jut. Bijna elke van de zojuist genoemde auteurs heeft expliciet de utilisten, soms in de vorm van de aanhangers van de economistische 'social choice' theorieën, als tegenstanders uitgekozen. De utilisten lijken zich de laatste jaren echter van de aanval van de deontologische denkers te herstellen en versterkt uit de strijd te voorschijn te komen, getuige het recente, vernuftige werk van Parfit (1984) en van Sen en Williams (1982).

Ook uit een andere hoek is de aanval op de deontologische liberalen ingezet. Uit onvrede met de stand van zaken in de moderne, analytische wijsbegeerte in het algemeen, en met de individualistische, rationalistische en a-historische benadering van de deontologen en Rawls in het bijzonder, zijn sommigen de laatste jaren meer aandacht gaan besteden aan het belang van een inbedding van rechtvaardigheidsbeginselen in de waarden en tradities van een historisch gegroeide morele en politieke gemeenschap. Dit heeft, met name bij MacIntyre (1981), Sandel (1982; 1984), Sullivan (1982) en Walzer (1983) geleid tot nieuwe aandacht voor teleologische, veelal door Aristoteles geïnspireerde noties van sociale rechtvaardigheid en burgerschap.¹⁰ Dit debat, dat voor een belangrijk deel een debat is over de rechtvaardiging en de reikwijdte van beginselen van sociale rechtvaardigheid, zal in de volgende paragrafen uitgebreid aan de orde komen.

4. De rechtvaardiging van rechtvaardigheidsbeginselen

We zagen dat veel van de moderne denkers over sociale rechtvaardigheid hun eigen, onderling sterk verschillende beginselen presenteren. De vraag rijst hoe ze die beginselen rechtvaardigen. Waarom zouden wij, het lezerspubliek, moeten aannemen dat het juist de beginselen van Rawls, van Nozick, of misschien wel die van Ackerman zijn, die we het beste kunnen hanteren bij het inrichten en beoordelen van de samenleving? Op welke wijze tracht men zijn theorie de status van een geleerde, maar strikt particuliere, subjectieve opinie te doen overstijgen? Deze vraag naar de fundering of rechtvaardiging van ethische en politieke theorieën wordt de afgelopen jaren – alweer: vooral naar aanleiding van Rawls – steeds vaker gesteld (Daniels 1980; Herzog 1985; Barry 1986; Timmons 1987; Ripstein 1987). Het is geen empirische vraag, noch een zaak van inductie, maar een kwestie van argumentatie, een zoektocht naar intersubjectiviteit.

Twee verschillende manieren om beginselen van sociale rechtvaardig-

heid te funderen zullen hier de revue passeren. Aan de ene kant zijn er de *universalistische* theorieën. Hierbij probeert men te komen tot een zo klein mogelijke verzameling van algemene beginselen die ongeacht tijd, persoon en plaats geldig zijn en van waaruit de antwoorden op specifieke vragen moeten kunnen worden afgeleid. Vaak worden deze beginselen gefundeerd in de werking van de autonome menselijke rede. Men tracht dan aan te tonen dat deze, wanneer zij eenmaal vrij is gemaakt van vooroordelen, lokale folklore en overwegingen van eigenbelang, vanzelf bij de bewuste beginselen zal uitkomen. Het latere werk van Plato, sommige natuurrechtelijke theorieën, het utilisme, de ethiek van Kant en verschillende moderne liberale theorieën zoals Rawls' 'justice as fairness' en, minder expliciet, Nozicks 'entitlement theory' zijn voorbeelden van een dergelijke benadering.

Particularistische theorieën daarentegen, zoeken aansluiting bij specifieke culturele tradities en morele conventies. De op basis van dit soort theorieën ontwikkelde beginselen zijn historisch bepaald en plaatsgebonden en hebben geen universele pretenties. In de woorden van de neohegeliaan F.H. Bradley: 'To be moral is to live in accordance with the moral tradition of one's country'.¹¹ In deze groep vallen politieke denkers als Aristoteles en Burke en het reeds genoemde werk van MacIntyre, Sullivan, Sandel en Walzer.¹²

Zoals alle simplificaties heeft ook deze tweedeling slechts een beperkte gelding; zodra men beter gaat kijken vallen de twee groepen uiteen in losse denkers die nog maar moeilijk onder één noemer kunnen worden gebracht, terwijl ze anderzijds op een aantal punten ook overlap vertonen. Hayek bij voorbeeld, geeft een min of meer universalistische argumentatie voor een binding aan traditie (1960: hst. 1). Deze tweedeling is echter wel geschikt als startpunt voor een onderzoek naar de rechtvaardiging van rechtvaardigheidsbeginselen. Rawls is exemplarisch voor de eerste groep en Michael Walzer voor de tweede.

5. Universalisme: de kantiaanse methode van Rawls

Universalistische theorieën zijn vaak mooi voor het oog. Het stelsel van beginselen wordt van overbodige franjes ontdaan en tot enkele onderling consistente proposities gereduceerd. De fundering in de menselijke rede – of in oudere theorieën: de menselijke natuur – heeft als belangrijkste voordeel dat we ons minder zorgen hoeven te maken over de verscheidenheid aan lokale gewoontes, bizarre gebruiken en buitennissige culturen. Geconfronteerd met ogenschijnlijk conflicterende morele codes bieden ze de

geruststellende zekerheid dat er universeel geldige beginselen zijn van waaruit we, door deductie en vertaling, tot instituties en regels kunnen komen die voor iedereen, ongeacht tijd en plaats, moreel aanvaardbaar zouden kunnen zijn. Vooral op het terrein van de mensenrechten is de aanwezigheid van een dergelijk fundament een belangrijke voorwaarde voor een zinvolle mondiale toepassing.

Universalistische theorieën hanteren aldus wat men de retoriek van het juiste antwoord zou kunnen noemen; er is, in beginsel, één consistente set van beginselen te vinden op basis waarvan we over politieke en morele praktijken kunnen praten en oordelen. Dit is uit het oogpunt van politieke theorievorming een vruchtbare aanpak. Men creëert aldus een stevig fundament voor zelfstandige en kritische oordeelsvorming door burgers en buitenstaanders, terwijl tevens de mogelijkheid open blijft om ook tussen sterk verschillende culturen en ideologieën tot overeenstemming en synthese te komen. De vraag rijst echter of een dergelijke fundering in het debat overeind kan blijven. Om dit te onderzoeken kunnen we het beste te rade gaan bij Rawls. Hij is de meest subtiële theoreticus onder de 'modernen' en heeft zich expliciet en uitgebreid met deze vraag beziggehouden.

Rawls is geen universalist in de ouderwetse betekenis; hij heeft niet, zoals Plato, de pretentie dat er universele morele waarheden zijn die door filosofische reflectie kunnen worden ontdekt. Wel tracht hij aan te tonen dat zijn conceptie van rechtvaardigheid een betere sublimatie is van wat 'wij' redelijk en rechtvaardig vinden dan elke andere thans bestaande conceptie.¹³ Hij heeft in *TJ* – later heeft hij zijn standpunt verzacht, zoals we nog zullen zien – de pretentie om een Archimedis ch punt te vinden:

[T]he essential point is that despite the individualistic features of justice as fairness, the two principles of justice are not contingent upon existing desires or present social conditions. Thus we are able to derive a conception of a just basic structure, and an ideal of the person compatible with it, that can serve as a standard for appraising institutions and for guiding the overall direction of social change (1971: 263).

Rawls hanteert, in grote lijnen, twee methoden om zijn beginselen te rechtvaardigen. In de eerste plaats de door Kant geïnspireerde methode van de oorspronkelijke toestand ('original position') en de sluier van onwetendheid ('veil of ignorance'). Rawls deelt het uitgangspunt van Kant: alleen wanneer morele individuen strikt rationeel en autonoom, niet gehinderd door eigenbelang of vooroordelen, hun keuze bepalen, bestaat er de kans dat ze uitkomen bij universele, objectieve beginselen. Omdat Rawls echter niet wil vervallen in de metafysica van Kant en diens 'nomenale' zelf, heeft hij een ingenieuze theoretische constructie ontworpen. Deze moet aannemelijk maken dat rationele, autonome en morele indivi-

duen inderdaad bij zijn beginselen zullen uitkomen.

Oordeelsvorming over principes van sociale rechtvaardigheid vindt bij Rawls daarom plaats achter een sluier van onwetendheid die ervoor moet zorgen dat heteronome factoren worden uitgebannen. De individuen, die in deze hypothetische oorspronkelijke toestand tot overeenstemming moeten zien te komen over de beginselen die bepalen hoe de politieke en economische orde er na het opheffen van de sluier uit zal zien, zijn op de hoogte van allerlei sociale wetmatigheden en hebben een algemene kennis van de maatschappij waarin ze terecht zullen komen. Welke plaats ze daarin zullen hebben en over welke talenten, loyaliteiten, voorkeuren en belangen ze zullen beschikken weten ze echter niet. Omdat daardoor niemand kan voorzien welke inrichting van de samenleving in het eigen voordeel uit zal pakken, zal men, aldus Rawls, het eens worden over principes die niemand a priori zullen benadelen en dus voor iedereen acceptabel zullen zijn (1971: 12, 17-22, 118-194, 251-257).

In de tweede plaats wordt de lezer door Rawls uitgenodigd om te kijken of de aldus tot stand gekomen beginselen overeenkomen met zijn weloverwogen oordelen. Dat is de methode van het reflectieve evenwicht. Het idee is om steeds heen en weer te gaan tussen de beginselen, de omstandigheden waaronder ze gekozen worden, hun mogelijke consequenties in concrete gevallen en onze oordelen over de redelijkheid van die consequenties. Zodra blijkt dat de voorwaarden of de gekozen beginselen tot consequenties leiden die we niet zouden willen accepteren moeten we die voorwaarden, de beginselen of eventueel onze oordelen bijstellen. Aldus kunnen we proberen om een reflectief evenwicht te bereiken. Indien zou blijken dat de in de oorspronkelijke toestand gekozen beginselen geen aanleiding geven tot al te gekke uitkomsten geeft dat ons extra houvast.

In hoeverre levert de combinatie van deze twee methoden een overtuigende rechtvaardiging voor zijn 'justice as fairness'? Laten we beginnen met de methode van het reflectieve evenwicht. Het is de verdienste van Rawls dat hij hiermee een reeds lang bestaande filosofische techniek expliciet beschreven en van een naam voorzien heeft. Als fundering van beginselen is zij echter minder geslaagd. Dat reflectieve evenwicht levert immers niet meer op dan men erin stopt. Waarom zou iemand die mijn beginselen in eerste instantie abject vindt, ze wel rechtvaardig vinden zodra ik ze de bewerking van het reflectieve evenwicht heb laten ondergaan? Het ene weloverwogen oordeel is het andere niet; mensen met andere uitgangspunten en andere morele intuïties zullen tot andere oordelen over de aanvaardbaarheid van consequenties en tot andere samenhangende theorieën komen.

Blijft over de kantiaanse methode. Deze kent twee belangrijke proble-

men. In de eerste plaats geldt ook hier dat er slechts datgene uitkomt wat er van te voren al is ingestopt. Met wat kleine aanpassingen van de algemene feiten die de sluier van onwetendheid mogen passeren zouden de autonome en rationele individuen niet bij rawlsiaanse maar bij voorbeeld bij marxistische of utilistische beginselen uit kunnen komen (vgl. Lehning, 1986: 265-266). Rawls heeft de oorspronkelijke toestand bovendien zo geconstrueerd dat sommige beginselen automatisch verschijnen. Door iedereen gelijkelijk de blinddoek om te doen alvorens hen te laten kiezen zit het gelijkheidsbeginsel al in de aanvangspositie opgesloten. Door er bovendien vanuit te gaan dat rationele individuen in de oorspronkelijke toestand geen gokkers zijn wordt de keuze van het cruciale beginsel van compenserende ongelijkheden opeens een stuk aannemelijker.¹⁴

In de tweede plaats kan men zich afvragen of het vrije rationele en autonome individu wel kan functioneren in het – hypothetisch – vacuüm dat door de sluier van onwetendheid is gecreëerd. Michael Sandel heeft een fundamentele aanval ingezet op het door Rawls gehanteerde concept van het rationele individu, dat bij zijn keuze van de rechtvaardigheidsprincipes elke vorm van contingentie, elke binding met zijn eigen belangen, doeleinden en loyaliteiten heeft uitgebannen:

To imagine a person incapable of constitutive arrangements such as these is not to conceive an ideally free and rational agent, but to imagine a person wholly without character, without moral depth (1982: 179).

Omdat de personen in de oorspronkelijke toestand door de sluier van onwetendheid beroofd zijn van elke kennis omtrent hun specifieke achtergrond, ontberen ze ook het fundament om tot een verantwoorde keuze te kunnen komen. Om het eens te kunnen worden over de beginselen van rechtvaardigheid zullen de personen in de 'original position' bij zichzelf te rade moeten gaan en op basis van reflectie moeten zien te ontdekken wat de waarden en doeleinden zijn die hen maken tot wat ze zijn. Concepties van rechtvaardigheid worden immers niet simpelweg gekozen, maar veeleer via reflectie geconstrueerd. Een dergelijke reflectie wordt door die sluier van onwetendheid onmogelijk gemaakt. Het enige wat er voor reflectie overblijft zijn de oppervlakkige verlangens en motieven die men tijdens de onderhandelingen toevallig bij zichzelf kan ontdekken. Een keuze die alleen daarop is gebaseerd kan men, aldus Sandel, toch moeilijk autonoom en rationeel noemen. Voor een volwaardige reflectie is meer nodig:

We cannot be wholly unencumbered subjects of possession, individuated in advance and given prior to our ends, but must be subjects constituted in part by our central aspirations and attachments, always open, indeed vulnerable,

to growth and transformation in the light of revised self-understandings. And in so far as our constitutive self-understandings comprehend a wider subject than the individual alone, whether a family or a tribe or city or class or nation or people, to this extent they define a community in the constitutive sense. (1982: 172).

Tot zover de min of meer kantiaanse fundering van de rechtvaardigheids-theorie van Rawls. Al zijn ingenieuze constructies ten spijt is hij er niet in geslaagd om zijn beginselen op een overtuigende wijze van een fundament te voorzien dat vrij is van contingentie en zijn universalistische pretentie kan waarmaken.

Wanneer we vervolgens abstraheren van het werk van Rawls en meer in het algemeen naar universalistische theorieën kijken, dan springen drie zwakke plekken van een dergelijke benadering in het oog:

– *Het probleem van het Archimedisch punt.* Universalistische denkers proberen de wereld te bewegen vanuit één vast punt: God, de natuurwet, de natuurtoestand, de menselijke rede. Maar ook dat punt blijkt telkens zelf weer bewogen te worden. Men kan zich niet onttrekken aan de noties die opgesloten zitten in de eigen intuïties, taalgebruik en metaforen. Kants nadruk op plichten, bij voorbeeld de plicht om altijd de waarheid te spreken, en zijn fundering daarvan in het menselijk kenvermogen is voor iemand die geen invloed van het puritanisme heeft ondergaan zo niet onbegrijpelijk, dan toch vaak onaanvaardbaar. Ook voor Rawls' opzet van de 'original position' geldt, zoals we zagen, dat deze een neerslag is van bepaalde noties van gelijkheid en dat bij de controle van de in de oorspronkelijke toestand gegenereerde principes, via de methode van het reflectieve evenwicht, intuïties en daarmee tradities nadrukkelijk een rol spelen. Eenzelfde bezwaar geldt voor Nozick die, zonder dat verder te rechtvaardigen, de natuurtoestand zoals beschreven door Locke – waarom bij voorbeeld niet Hobbes of Rousseau? – als uitgangspunt voor zijn redenering neemt en daarmee impliciet ook kiest voor diens notie van individuele (eigendoms)rechten.

– Universalistische theorieën kunnen daardoor soms aanleiding geven tot verborgen *moralisme en etnocentrisme*. De (schijn)zekerheid van een Archimedisch punt kan leiden tot een pretentie van universele gelding en intellectuele superioriteit ten opzichte van andere culturen of theorieën.

– Een laatste bezwaar dat nog al eens tegen universalistische theorieën kan worden ingebracht is hun *algemene en abstracte* karakter. De meeste van de hier behandelde deontologische liberalen hebben betrekkelijk weinig aandacht besteed aan de toepassing van hun algemene beginselen op concrete verdelingsvraagstukken. Wanneer het op operationalisatie aan-

komt, op specifieke antwoorden in complexe situaties, geven ze vaak onvoldoende houvast. Ook komt het voor dat een beginsel zo ruim geformuleerd blijkt te zijn dat er in een concrete situatie verschillende of zelfs tegenstrijdige interpretaties mogelijk blijken te zijn. (Wanneer en voor wie geldt bij voorbeeld het rectificatiebeginsel van Nozick?) Universalistische beginselen kunnen, ten slotte, ook aanleiding geven tot gevoelens van vervreemding omdat zij niet aansluiten bij de noties die door burgers in het dagelijks leven worden gehanteerd.¹⁵

6. Particularisme: de gedeelde waarden van Walzer

De fundering van morele normen en politieke beginselen in lokale praktijken en conventies heeft op het eerste gezicht enkele belangrijke voordelen boven een universalistische aanpak. Men hoeft niet meer te zoeken naar een Archimedisch punt; 'o tempora, o mores' wordt het devies. Men hoeft niet meer te proberen zichzelf als een wijsgerige Baron van Münchhausen bij de haren uit het moeras van het gewone leven te trekken; door aansluiting te zoeken bij conventies en 'social understandings' geeft men zich rekenschap van de historische en sociale bepaaldheid van de noties en begrippen die men gebruikt.

Een dergelijke aanpak lijkt voorts ook minder arrogant tegenover andere en eerdere culturen. Binnen een universalistisch perspectief wordt weinig aandacht besteed aan de vraag hoe het komt dat in vroeger tijden intelligente en ontwikkelde mensen voorstanders waren van praktijken die wij nu buitengewoon onbeschaafd en onrechtvaardig vinden – denk bij voorbeeld aan Aristoteles' opvattingen over slavernij. Particularistische theorieën laten de mogelijkheid open dat niemand de wijsheid in pacht heeft en dat ook wij, op onze beurt, door latere generaties met de vinger zullen worden nagewezen.

Ten slotte biedt een aanpak die aansluit bij reeds bestaande conventies en praktijken meer uitzicht op ondubbelzinnige, toepasbare beginselen. Men geeft immers geen algemene principes die voor tal van samenlevingen en omstandigheden geldig moeten zijn, maar men kan zich beperken tot regels die slechts een relatief klein aantal concrete praktijken bestrijken. Bovendien zullen de aldus gefundeerde beginselen beter aansluiten bij de leefwereld van hen wier samenleving erdoor wordt ingericht en niet als 'vreemde', door het systeem opgelegde beginselen worden ervaren.

Hoe zou een dergelijke rechtvaardiging van rechtvaardigheidsbeginselen er uit kunnen zien? Daar waar MacIntyre (1981) en Sandel (1982) nog niet veel verder zijn gekomen dan een zeer fundamentele kritiek op Rawls

en de andere deontologische liberalen, heeft Michael Walzer, in zijn *Spheres of justice: a defence of pluralism and equality* (1983), reeds een particularistische fundering van (sociaal-democratische) beginselen van sociale rechtvaardigheid uitgewerkt. Hij omzeilt het probleem van het Archimedisch punt door de rationalistische pretentie te laten vallen:

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 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 concretely or realize it in fact (1983: XIV; mijn onderstreping, M.B.).

De autonome menselijke rede, die, door zich terug te trekken uit het dagelijks leven, door de grot van Plato te verlaten of door zich met de sluier van onwetendheid te bedekken, uiteindelijk tot inzicht in het goede geraakt, staat niet meer centraal. Walzer tracht juist midden in het leven te blijven staan en in de veelvormige, van cultuur tot cultuur en van tijd tot tijd verschillende praktijk van alledag de rechtvaardigheidsbeginselen te ontdekken. Dat betekent dat ook de pretentie van universaliteit en van onderlinge samenhang wordt opgegeven:

the principles of justice are themselves pluralistic in form; (...) different social goods ought to be distributed for different reasons, in accordance with different procedures, by different agents; and (...) all these differences derive from different understandings of the social goods themselves – the inevitable product of historical and cultural particularism (1983: 6).

Walzer gaat, in de uitgebreide toepassing van zijn uitgangspunten op de sferen van burgerschap, welzijn, geld en goederen, ambten, vuil werk, vrije tijd, onderwijs, affectieve relaties, godsdienst, publieke eer en politieke macht, voornamelijk hermeneutisch te werk. Op basis van semantische analyses, anekdotes, literaire werken, historisch en sociaal-wetenschappelijk onderzoek probeert hij te duiden welke 'shared understandings' er in die verschillende sferen in westerse samenlevingen bestaan. Hij reconstrueert, uit een aantal door hemzelf aangedragen brokstukken, de waardenpatronen volgens welke 'wij' – en dan vooral de Amerikanen – eigenlijk zouden leven.

Een dergelijke eclectische werkwijze heeft als belangrijk voordeel dat ze subtiele analyses en een rijke oogst aan nuances oplevert; ze is echter kwetsbaar voor kritiek op de subjectieve keuze van de voorbeelden en de suggestieve presentatie van het materiaal. Ook Walzer ontkomt daar niet aan. Over praktijken die niet in zijn straatje passen, maar die wel behoren tot de 'shared understandings' uit het verleden of de uithoeken van wester-

se samenlevingen hoor je hem niet. Hoe kan men sociaal-democratische beginselen van sociale rechtvaardigheid rechtvaardigen door te wijzen naar vanouds gedeelde waarden en praktijken, wanneer ten minste een deel van die vroegere waarden en praktijken – denk bij voorbeeld aan de Confederale planters en hun slaven, de Nederlandse rangen en standen, de Pruisische jonkers en hun lijfeigenen, of aan de ondergeschikte rol van de Victoriaanse vrouw – haaks staan op die beginselen? (Eenzelfde bezwaar geldt, *mutatis mutandis*, ook voor een particularistische rechtvaardiging van liberale beginselen.)

Walzer heeft aldus nog veel te weinig aandacht besteed aan de voor zijn benadering fundamentele noties van 'social meaning' en 'shared understanding' (beide termen worden door elkaar gebruikt). Het blijft onduidelijk op basis van welke criteria en met welk soort onderzoek men kan vaststellen wanneer een bepaald rechtvaardigheidsbeginsel inderdaad 'shared' is en wanneer het slechts gaat om subjectieve, niet algemeen aanvaarde opvattingen. Ten aanzien van te veel van de door Walzer geopperde verdeelsleutels blijft de kritische lezer met het probleem zitten dat hij zelf een heel andere interpretatie heeft van de 'social meanings' van bepaalde goederen in een bepaalde sfeer en zodoende tot heel andere criteria komt.

Dit probleem van de multi-interpretabiliteit van sociale verschijnselen is iets waarmee binnen een particularistische theorie waarschijnlijk nog wel te leven valt.¹⁶ Veel moeilijker wordt het wanneer er binnen een bepaalde maatschappij in het geheel geen of slechts weinig noties zijn die werkelijk door iedereen worden gedeeld. Walzer kiest zijn voorbeelden in overwegende mate uit cultureel gesloten en homogene samenlevingen: de klassieke Griekse polis, middeleeuwse joodse gemeenschappen, het Amerika van de vroege negentiende eeuw, de Tobrianders, het confuciaanse China. Veel moderne westerse samenlevingen worden echter juist gekenmerkt door hun pluriforme karakter; groepen met sterk verschillende culturele, religieuze, etnische of politieke achtergronden leven naast en door elkaar. De heftigste debatten doen zich juist daar voor waar geen gedeelde of eenstemmig geïnterpreteerde noties te vinden zijn. Hoe pluralistischer een samenleving is, des te moeilijker het zal zijn Walzers waardenpluralisme te gebruiken als rechtvaardiging voor de keuze van verdeelregels.

Wanneer men aldus een fundering in conventies en gemeenschappelijke waarden van dichtbij bekijkt, biedt zo'n aanpak reeds een heel wat minder florissante aanblik dan van veraf. Men kan tegenwerpen dat veel van deze bezwaren alleen gelden voor Walzers *Spheres of justice* en door andere particularisten omzeild zouden kunnen worden. Wie een theorie van sociale rechtvaardigheid wil bouwen op conventies zal zich daarnaast echter ook

rekenschap dienen te geven van de volgende *algemene* bezwaren:

– Het *probleem van de normatieve sprong*.¹⁷ De gedachte dat er uit gangbare praktijken en gedeelde conventies *morele* plichten vallen af te leiden is problematisch. Waarom is een 'shared understanding' inherent rechtvaardig? Waarom zou ik, alleen op grond van het feit dat de gemeenschap waarin ik leef dat nu eenmaal zo gewend is, mij een aantal beperkingen van mijn vrijheid moeten laten welgevalen? Voor particularistische theorieën geldt aldus het aloude bezwaar van Hume dat men ongemerkt, en wellicht zelfs onbewust, van feitelijke observaties omtrent gedeelde waarden overgaat op dwingende aanbevelingen omtrent *morele* of politieke beginselen. Dit bezwaar hoeft niet onoverkomelijk te zijn. Men zou de voorrangspositie van tradities op utilistische of conservatieve gronden kunnen verdedigen (gedeelde normen maken het samenleven veel eenvoudiger en efficiënter; de geschiedenis als laboratorium waarin normen en beginselen op hun bruikbaarheid zijn getest) of het onderscheid tussen 'is' en 'ought', tussen feitelijke en waardeoordelen, kunnen aanvechten (Hage 1987). Geen van de hedendaagse particularisten echter heeft zich thans reeds rekenschap van dit probleem gegeven.

– Het *twee-plus-twee-is-vijf-probleem*. Wanneer binnen een samenleving de conventies veranderen en datgene wat vroeger onrechtvaardig werd gevonden algemeen geaccepteerd raakt, is er alleen die verandering als maatstaf. Het is niet eenvoudig bij een (kritische) beoordeling terug te vallen op criteria die enigszins los staan van de heersende mening. Universalistische beginselen, zoals die van de wiskunde, bieden die mogelijkheid vaak wel. Zelfs indien een volksbeweging, zoals bij voorbeeld de fundamentalisten in Iran of de Rode Gardisten in China ten tijde van de culturele revolutie, declareert dat twee plus twee vijf is, dan nog blijft er altijd de realiteit van het decimale stelsel of van de eigen vingers welke als argument kan worden gebruikt bij het verzet tegen de heersende opvatting. Bij particularistische theorieën ontbreekt zo'n externe maatstaf; er is in extreme omstandigheden geen grens aan een beroep op het 'gesundenes Volksempfinden' als rechtvaardiging voor nieuwe praktijken en beslissingen.

– Het *gevaar van conformisme en uitstoting*. De positie van minderheidsgroeperingen is binnen particularistische theorieën inherent problematisch, vooral wanneer zij er gebruiken en opvattingen op na houden die sterk afwijken van de conventies en gedeelde waarden van de meerderheid van de gemeenschap. Veel meer dan bij universalistische theorieën is er de stille dreiging van gedwongen 'normalisatie' van marginale groeperingen en van de uitstoting van hen die zich niet willen of kunnen conformeren. Zo is er bij voorbeeld bij Walzers behandeling van het vraagstuk van het lidmaatschap van de gemeenschap geen ondergrens die voorkomt dat 'so-

cial understandings' met racistische ondertonen het beleid ten aanzien van de toelating van vreemdelingen kunnen bepalen.

– Het *immunitetsprobleem* is nauw met de twee vorige punten verwant. Dit is het spiegelbeeld van het ethnocentrisme van de universalistische theorieën. Het is op basis van particularismen nauwelijks mogelijk om van buitenaf kritiek uit te oefenen op andere samenlevingen of politieke regimes, tenzij dat gebeurt op basis van de incoherentie van hun eigen ideeën – en ook dat maken ze zelf wel uit. Een particularistische politieke theorie maakt elk beroep op de universele rechten van de mens in het internationale verkeer onmogelijk. Men is immers immuun voor kritiek van buiten, mensenrechten kunnen alleen een rol spelen voor zover ze deel uitmaken van het waardenpatroon van de betrokken gemeenschap.

– Het *gevaar van indoctrinatie en verstarring*. Binnen samenlevingen die op basis van particularistische politieke theorieën zijn ingericht zal er vaak onvoldoende ruimte zijn voor *morele* innovatie. Elke nieuwe opvatting van gerechtigheid kan immers als immoreel worden afgedaan wanneer zij haaks staat op wat als de 'shared understandings' wordt beschouwd. Er is geen enkele verplichting tot zelfonderzoek, openheid of neutraliteit, zoals bij voorbeeld bij Ackerman. Bij particularistische theorieën dreigt aldus het gevaar van irrationalisme en geslotenheid, van indoctrinatie in de heersende waarden en verkramping.¹⁸

7. De fundering voorbij?

Hoe moet het nu verder met de rechtvaardiging van beginselen van rechtvaardigheid? We hebben gezien dat de beste universalistische aanpak die op dit moment voorhanden is, de kantiaanse methode van Rawls, ons niet een archimedisch punt verschaft waarop we veilig kunnen vertrouwen. Aan de andere kant lijken ook de particularistische denkers, voor zover zij reeds met een uitgewerkte theorie zijn gekomen, hun fundering op veel plaatsen op drijfzand te hebben gebouwd. Is het mogelijk om uit deze patstelling te geraken? Een overzichtsartikel is niet de juiste plaats om uitgebreid op die vraag in te gaan, maar een paar uitwegen zou ik toch willen aanstippen.

De tactiek die zich als eerste opdringt, is verder te zoeken in de hoop alsnog de steen der wijzen te vinden. Particularisten zouden, voortbouwend op het werk van Walzer, kunnen proberen diens fouten te omzeilen en de fundering in conventies te vervolmaken. De kans dat aan alle bovengenoemde bezwaren tegemoet kan worden gekomen acht ik echter gering. Anderen, onder wie Dworkin (1985: 219), hebben, in reactie op Walzer,

gesuggereerd de particularistische kritiek te negeren en toch maar heipalen, in de vorm van universalistische maatstaven, te gebruiken. Een dergelijke onderneming zou de aanspraak op universele gelding van de noties van individuele autonomie en mensenrechten overeind houden; om te slagen dient men echter een metafysische onderbouwing te ontwikkelen die beter is dan die van Rawls en bovendien toegankelijk voor hen wier wereldbeeld niet door (sociaal-)liberale uitgangspunten wordt bepaald.

Tot nu toe is in dit artikel de ene positie gebruikt om de zwakheden van de andere positie te laten zien. Die strakke tweedeling suggereert een tweede uitweg die meer succes belooft. Wellicht hebben we, wat in de rechtswetenschap heet, de redeneerfout van het 'tertium non datur' gemaakt en is er een middenweg die gemeenschappelijke criteria kan opleveren zonder in extreem relativisme te vervallen. Er zijn een paar interessante ontwikkelingen in deze richting. Rawls heeft zich in recente publicaties verdedigd tegen de kritiek van Sandel en MacIntyre en zich teruggetrokken op een minder ambitieuze positie. 'Justice as fairness' moet niet (meer) gelezen worden als een alles omvattende morele doctrine die gebaseerd is op universele waarheden omtrent de aard en identiteit van abstracte individuen, doch slechts als een politieke conceptie van rechtvaardigheid die past in, en voortkomt uit, een constitutionele democratie naar westers model (Rawls 1985: 224-225). Het is niet meer, maar ook niet minder, dan een politieke doctrine die de beste weergave poogt te zijn van de gemeenschappelijke waarden die opgesloten zitten in de lange en veelvormige traditie van het westerse liberalisme. Rawls heeft slechts de hoop dat zijn theorie zal resulteren in een 'stable overlapping consensus' onder degenen die deze uitgangspunten delen, doch van mening verschillen over concrete concepties van rechtvaardigheid. Tegen degenen die 'onze' democratische notie van vrij en gelijkwaardig burgerschap niet delen, heeft Rawls niets te zeggen. Daarmee lijkt hij in een – zij het nog steeds heel globale – particularistische richting op te schuiven, zonder daardoor de deur al te ver open te zetten voor het enigszins glibberige relativisme van Walzer. Interessant daarbij is bovendien dat er sinds kort ook voorzichtige pogingen worden ondernomen om vanaf de particularistische kant toenadering te zoeken en om in de notie van een 'common life' een maatstaf te vinden die, ondanks de fundering in lokale conventies, toch externe kritiek mogelijk maakt (Downing & Thigpen 1986).

In beide gevallen blijft men op zoek naar een zekere eenheid in de grote verscheidenheid van beginselen, tradities en praktijken, om zo een fundament te hebben waarop men in de discussies over een rechtvaardige politieke ordening kan bouwen. Daarmee is echter nog niet gezegd dat zo'n fundament ook inderdaad kan worden aangetroffen. Er is immers nog een

ander antwoord mogelijk op de vraag naar de rechtvaardiging van rechtvaardigheidsbeginselen die in de vorige paragrafen werd gesteld. Men kan nog een stap verder gaan dan Sandel en Walzer en elke poging om rechtvaardigheidsbeginselen van een fundering te voorzien bij voorbaat als onzinnig van de hand wijzen. Dat is de radicale conclusie van Rorty:

[A] liberal society is badly served by an attempt to supply it with 'philosophical foundations'. [...] The idea that it ought to have foundations was a result of Enlightenment scientism, which was in turn a survival of the religious need to have human projects underwritten by non-human authority (1986: 11).

Hij ontkent ten enenmale dat er zoiets is als een externe standaard waarmee je gangbare morele en politieke praktijken tegen het licht kunt houden. Het is onmogelijk om boven je eigen taal, cultuur, instituties en gewoonten uit te stijgen en deze te vergelijken met andere talen en praktijken:

We must see allegiances to social institutions as no more matters of knowledge, but also as no more arbitrary, than choices of friends or heroes. Such choices are not made by reference to criteria. They cannot be preceded by presuppositionless critical reflection, conducted in no particular language and outside any particular historical context (1986: 11).

Het enige wat er is zijn 'vocabularia', een contingent geheel van elkaar overlappende en tegensprekende taalspelen en levensvormen en de daarbij behorende metaforen en concepten. Daarmee heeft de strijd tussen de aanhangers van het Verlichtingsprogramma, de 'modernen', en hun critici, de zogenaamde 'postmodernen', ook in de debatten over sociale rechtvaardigheid zijn intrede gedaan.¹⁹

Aanvaarding op brede schaal van de claims van Rorty zou het einde kunnen betekenen van de recente bloei van de politieke filosofie. Indien men ervanuit gaat dat 'what counts as cruelty and injustice is a matter of the language that is spoken' (1986: 14), dan is daarmee de rol van filosofen en theoretici bij het verder helpen van politieke debatten en vraagstukken – ofschoon het idee van vooruitgang dat in dit 'verder' zit opgesloten niet erg op zijn plaats is – uitgespeeld. Elke deelnemer aan het debat heeft immers zijn eigen vocabulaire dat hem min of meer is komen aanwaaien en dat hij niet naar believen kan wijzigen of vervangen. Dit laat weinig ruimte voor reflectie, voor het vellen van een zelfstandig oordeel en voor het leveren van kritiek op gangbare praktijken, laat staan voor pogingen om tot overeenstemming en synthese te komen. Voor Rorty zijn visionaire dichters en utopische revolutionairen de helden van onze tijd. Alleen zij zijn nog in staat om nieuwe vocabulaires en metaforen in de wereld te brengen

en om zo veranderingen in onze praktijken en levensvormen te creëren. Hun rol gaat echter niet veel verder dan het levend houden van de taal. Het zijn slechts apologeten, ze vertolken met hun metaforen en beelden de vage gevoelens die reeds leefden bij het verbaal minder begaafde deel van de samenleving. De denker maakt aldus plaats voor de dichter.

Men kan de conclusie van Rorty en de andere 'postmodernen', dat het zoeken naar een sluitende fundering zinloos is, echter ook delen zonder in hun nihilisme te vervallen. De tegenstelling tussen de rechtvaardiging van beginselen vanuit een universeel vast punt en vanuit tradities en conventies kan men in enigszins gewijzigde vorm op meer plaatsen in de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte terugvinden (bij voorbeeld in de Griekse tegenstelling tussen 'nomos' en 'physis', maar ook in de historicistische reactie op de Franse Verlichting). Dat suggereert dat we hier te maken hebben met een van de 'klassieke' wijsgerige tweedelingen; even fundamenteel als de tegenstelling tussen ziel en lichaam of vrije wil tegenover determinisme.

Indien de tegenstelling zo wordt geconstrueerd wijst zich een andere, vruchtbaarder uitweg. Die ligt niet in het postmoderne meewaaien met de winden, maar in een aanvaarding van deze tegenstelling als 'condition humaine', als vast element van het intellectuele leven. De oplossing van deze tegenstelling ligt daarmee niet in Dworkin's speurtocht naar de steen der wijzen, noch in Rorty's ontkenning van de relevantie van de rechtvaardigingsvraag, maar in een zo adequaat mogelijke beschrijving van de beide posities in het besef dat er geen 'oplossing', geen synthese mogelijk is. Universalisme en particularisme zijn twee valide, zij het niet onfeilbare stellingen, die de arena markeren waarbinnen de debatten over politieke beginselen zich afspelen. Een dergelijke erkenning van het fundamentele karakter van die tweedeling maakt het gebruik en de verdere ontwikkeling van rechtvaardigheidsbeginselen echter onzinnig noch onmogelijk. In tegendeel zelfs, het belang van een zorgvuldige analyse van verdelingsvraagstukken en van een overtuigende argumentatie voor concrete beginselen wordt er alleen maar groter door.

Noten

1. Zie J.H. Wellbank e.a. (1982) en P.B. Lehnig (1986: 331).
2. Zie voor de ontwikkeling van de Nederlandse verzorgingsstaat: Schuyt & Peper (1984) en Van der Veen (1986).

3. Denk bij voorbeeld aan de kritiek van F.A. Hayek (1944; 1960) op het geringe rechtsstatelijke karakter van die nieuwe overheidsactiviteiten; of aan het werk van L. von Mises. In Nederland kwam er soortgelijke kritiek van Cluysenaer (1959) en Donner (1957).

4. De politiek-filosofische discussies zijn jarenlang vooral gevoerd in een marxistisch, fenomenologisch of psycho-analytisch jargon dat maar weinig ruimte liet voor een ander vocabulaire – laat staan voor de geheel andere, taalanalytische benadering van de meeste deelnemers aan de debatten over sociale rechtvaardigheid. Pas in 1987 is er, naar aanleiding van – en slechts dank zij – de vertaling van *TJ*, in Frankrijk voor het eerst op ruime schaal aandacht besteed aan het werk van Rawls.

5. Daar komt bij dat de Verenigde Staten na de Tweede Wereldoorlog zijn uitgegroeid tot een van de belangrijkste intellectuele centra van de westerse wereld – zeker op het terrein van de politieke filosofie.

6. Let wel: 'liberalisme' dient hier niet geïdentificeerd te worden met de vrij conservatieve, populistische variant die binnen de VVD dominant is. Tot de 'liberalen' reken ik al die politieke denkers die het autonome individu en zijn rechten en plichten centraal stellen. Ook binnen de PvdA en D'66 zullen velen zich uitstekend kunnen vinden in de denkbeelden van bij voorbeeld Rawls en Dworkin (zie Lehnig 1986: 278–282; Bovens 1987: 103).

7. De omvang van het debat en van de meeste boeken maakt het onmogelijk om hier expliciet in te gaan op elk van de afzonderlijke bijdragen. Men kan hiervoor echter terecht bij de – eveneens zeer omvangrijke – secundaire literatuur. Zie voor *Rawls*: Barry (1973), Daniels (1975), Wolff (1977), Lehnig (1986) en de bij de laatste genoemde literatuur. Voor *Nozick* zie: Lehnig (1976) en Paul (1981). Voor *Ackerman* zie: het speciale nummer van *Ethics* Vol. 93 (january 1983): 328–390, Bovens (1983) en Bovens & Witteveen (1987). Voor *Gutman* zie: Verwey (1982). Voor *Buchanan* en *Rothbard* kan men terecht bij Lehnig (1980) en voor *Walzer* bij Bovens (1983) en Dworkin (1985: 214–220).

8. Nozick is geen vriend van de verzorgende overheid en om die reden in Nederland door velen ter zijde geschoven. Dat is jammer, want een onwelgevallige boodschap maakt iemand nog niet tot een slecht filosoof. Hij ontwikkelt enkele eenvoudige principes die, indien men zijn uitgangspunten eenmaal accepteert, bijzonder moeilijk van tafel te krijgen zijn. Ook met het onderscheid tussen 'end-result or end-state principles' aan de ene kant en 'historical principles' aan de andere kant heeft hij het debat op een hoger plan gebracht (1974: 153–160).

9. Dit principe wordt door hem echter nauwelijks uitgewerkt (1974: 152). Zie voor een kritiek op dit principe vanuit libertaire hoek: Norman Barry (1986: 144–156).

10. Wie behoefte heeft aan een grondigere bespreking van deze trend dan hier kan gebeuren, leze: Gutman (1985), Philips (1986: 106–114) en drie artikelen van Hirsch, Downing & Thigpen en Herzog die onder de verzamelnaam 'Civic republicanism and its critics' zijn gepubliceerd in: *Political Theory*, Vol. 14, nr. 3 (Aug. 1986); 423–493.

11. In diens *Ethical studies*, blz. 173, geciteerd door Hudson (1983: 377).

12. Ik heb geenszins de pretentie om hiermee een nieuw onderscheid in te voeren. Reeds bij Democritus van Abdera, die tot de presocraten wordt gerekend, vindt men al de enigszins vergelijkbare tegenstelling tussen 'nomos' en 'phusis'; tussen normen die hun oorsprong vinden in de door de mensen gemaakte en overgeleverde wetten, tradities en gebruiken en de normen die hun oorsprong hebben in de natuur der dingen en die ongeacht tijd en plaats hun geldigheid behouden.

13. Dat 'wij' wordt daarbij heel ruim genomen getuige de laatste bladzijde van *TJ*: 'Thus what we are doing is to combine into one conception the totality of conditions that we are ready upon due reflection to recognize as reasonable in our conduct with one another. Once we grasp this conception we can at any time look at the social world from the required point of view. Thus to see our place in society from the perspective of this position is to see it *sub specie aeternitatis*: it is to regard the human situation not only from all social but also from all temporal points of view of a transcendent being; rather it is a certain form of thought and feeling that rational persons can adopt within the world. And having done so, they can, whatever their generation, bring together into one scheme all individual perspectives and arrive together at regulative principles that can be affirmed by everyone as he lives by them, each from his own standpoint' (1971: 587).

14. Zie hiervoor ook Van Haersolte (1986). Lehning (1986: 123-126) heeft in het werk van Rawls nog een derde, zelfstandige methode van rechtvaardiging ontdekt die speciaal betrekking heeft op dit beginsel van compenserende ongelijkheden. Dat beginsel zou door Rawls gerechtvaardigd worden op basis van de uit de speltheorie bekende keuze onder onzekerheid. De sluier van onwetendheid creëert immers een situatie van onzekerheid, men weet niet of men later bij de minstbedeelden in de samenleving zal behoren. Omdat Rawls, zoals we zagen, aanneemt dat de personen in de oorspronkelijke toestand geen risico zullen willen nemen ligt het voor de hand dat zij de positie van de minstbedeelden zullen willen maximaliseren. Voor deze speltheoretische variant gelden aldus echter dezelfde bezwaren van constructie en assumptie. Rawls heeft recentelijk echter erkend dat hij zich hiermee heeft vergist (Rawls 1985: 257n20).

15. Dat is bij voorbeeld het bezwaar van Sandel tegen de universalistische benadering van verdelingsvraagstukken in de verzorgingsstaat: 'These institutional developments may begin to account for the sense of powerlessness that the welfare state fails to address and in some ways doubtless deepens. [...] For it is a striking feature of the welfare state that it offers a powerful promise of individual rights, and also demands of its citizens a high measure of mutual engagement. But the self-image that attends the rights cannot sustain the engagement. [...] we find ourselves implicated willy-nilly in a formidable array of dependencies and expectations we did not choose and increasingly reject' (1984: 94).

16. Wellicht dat de methode van het reflectieve evenwicht hier wel enige uitkomst zou kunnen bieden. Ronald Dworkin suggereerde, reeds lang voor de publicatie van Walzers theorie, in een bespreking van Rawls' *TJ* dat er naast een universalistisch 'natural' model van het reflectieve equilibrium ook een 'constructive'

model zou kunnen zijn: 'The constructive model [...] is well suited to group consideration of problems of justice, that is, to developing a theory that can be said to be a theory of community rather than of particular individuals, and this is an enterprise that is important, for example, in adjudication. The range of initial convictions to be assessed can be expanded or contracted to accommodate the intuitions of a larger or smaller group, either by including all convictions held by any members, or by excluding those not held by all, as the particular calculation might warrant. [...] the model so applied, would be appropriate to identify the program of justice that best accommodates the community's common convictions, for example, with no claim to a description of an objective moral universe' (1975: 31).

17. De uitdrukking 'normative leap' komt van Martin Rein en Donald Schön.

18. Walzer, bij voorbeeld, gaat grotendeels aan dit probleem voorbij; hij besteedt slechts drie, optimistische bladzijden aan 'equality and social change' (1983: 318-321).

19. Op deze strijd zal hier niet verder worden ingegaan, hij kreeg aparte en uitgebreide aandacht in de bijdrage van Van Reijen, zie *Acta Politica*, april 1988, p. 199 e.v.

Bibliografie

- Ackerman, B.A., *Social justice in the liberal state*. Yale Univ. Press, New Haven 1980.
- Barry, B., *The liberal theory of justice: a critical examination of the principal doctrines in A theory of justice by John Rawls*. Clarendon Press, Oxford 1973.
- Barry, B., (red.), Symposium on Explanation and Justification in Social Theory. *Ethics*, 97, 1987, Oct. 1986, 1.
- Barry, N., *On classical liberalism and libertarianism*. Macmillan Press, Basingstoke 1986.
- Bell, D., *The end of ideology*. (Herz., 4e ed. 1967.) New York 1962.
- Bovens, M., Vrijheid, gelijkheid, neutraliteit: Wat zat er ook al weer achter de verzorgingsstaat? In: A.W. Heringa, R.E. de Winter en W.J. Witteveen (red.), *Staatkundig jaarboek 1983-1984*. Tjeenk Willink, Leiden/Deventer 1983.
- Bovens, M., Moeten sociaal-democraten Rawls lezen? *Socialisme en Democratie*, 44, 1987, 3, p. 100-106.
- Bovens, M., en W. Witteveen, Bruce Ackerman over sociale rechtvaardigheid, de rol van de rechter en 'Law and economics'. In: A.W. Heringa, R.E. de Winter en W. Witteveen (red.), *Staatkundig jaarboek 1987*. Ars Aequi Libri, Nijmegen 1987.
- Brandt, R.B., *A theory of the good and the right*. Clarendon, Oxford 1979.
- Buchanan, J., *The limits of liberty*. Univ. of Chicago Press, Chicago 1975.
- Cluysenaer, J.L.H., *Recht in de welvaartsstaat*. Groningen 1959.
- Daniels, N., (red.), *Reading Rawls: critical studies on Rawls' A theory of justice*. Basil Blackwell, Oxford 1975.

- Daniels, N., Reflective equilibrium and archimedean points. *Canadian Journal of Philosophy*, X, maart 1980, 1, p. 83-103.
- Donner, A.M., *Over de term welvaartsstaat*. Mededelingen Kon. Ned. Akademie, Amsterdam 1957.
- Doorn, J.A.A. van, en C.J.M. Schuyt, *De stagnerende verzorgingsstaat*. Boom, Meppel/Amsterdam 1978.
- Downing, L.A., en R.B. Thigpen, Beyond shared understandings. *Political Theory* 14, Aug. 1986, 3, p. 451-472.
- Dworkin, R., The original position. In: N. Daniels, 1975, p. 31.
- Dworkin, R., *Taking rights seriously*. Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 1977.
- Dworkin, R., What is equality. *Philosophy and Public Affairs*, 10, 1981, 3 & 4.
- Dworkin, R., *A matter of principle*. Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 1985.
- Furniss, N., en T. Tilton, *The case for the welfarestate*. Indiana Univ. Press, Bloomington 1977.
- Gutman, A., *Liberal equality*. Cambridge Univ. Press, Cambridge 1980.
- Gutman, A., Communitarian critics of liberalism. *Philosophy and Public Affairs*, 14, zomer 1985, 3, p. 308-322.
- Haersolte, A.V. van, Hi Lili; of het spel van kiezen en delen. *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, 15, 1986, 1, p. 59-92.
- Hage, J., Feiten en betekenis. Niet gepubliceerd, Diss. Leiden 1987.
- Hayek, F.A., *The road to serfdom*. Routledge & Kegan Paul, Londen 1944.
- Hayek, F.A., *The constitution of liberty*. Chicago Univ. Press, Chicago 1960.
- Herzog, D., *Without foundations: justification in political theory*. Cornell Univ. Press, Ithaca 1985.
- Hudson, W.D., *Modern moral philosophy*. 2e ed., MacMillan, Londen 1983.
- Lehning, Percy B., Een filosoof van de vrijheid protesteert tegen de gelijkheid. *De Gids*, 139, 1976, 1/2, p. 73-95.
- Lehning, Percy B., Property rights, justice, and the welfare state. *Acta Politica*, XV, 1980, p. 319-356.
- Lehning, Percy B., *Politieke orde en Rawlsiaanse rechtvaardigheid*. Eburon, Delft 1986.
- Macintyre, A., *After virtue*. Duckworth, Londen 1981.
- Nozick, R., *Anarchy, state and utopia*. Basic Books, New York 1974.
- Parfit, D., *Reasons and persons*. Clarendon Press, Oxford 1984.
- Paul, J., (red.), *Reading Nozick*. Basil Blackwell, Oxford 1981.
- Pen, J., en J. Tinbergen, *Naar een rechtvaardiger inkomensverdeling*. Elsevier, Amsterdam 1977.
- Philips, D.L., *Equality, justice and rectification*. Academic Press, Londen 1979.
- Philips, D.L., *Towards a just social order*. Princeton Univ. Press, Princeton 1986.
- Rawls, J., *A theory of justice*. Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 1971.
- Rawls, J., The basic liberties and their priority. In: S.M. McMurrin (red.), *The Tanner lectures on human values*, vol. 3. Cambridge Univ. Press, Cambridge 1982, p. 3-87.

- Rawls, J., Justice as fairness: political not metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14, zomer 1985, 3.
- Ripstein, A., Foundationalism in political theory. *Philosophy and Public Affairs*, 16, lente 1987, 2, p. 116-137.
- Rothbard, M.N., *For a new liberty: the libertarian manifesto*. Herz. ed., Collier Books, New York 1978.
- Rorty, R., The contingency of community. *The London Review of Books*, 24 July 1986, p. 11.
- Rosanvallon, P., *La crise de l'Etat-providence*. Seuil, Parijs 1981.
- Sandel, M.J., *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge Univ. Press, Cambridge etc. 1982.
- Sandel, M.J., The procedural republic and the unencumbered self. *Political Theory*, 12, Febr. 1984, 1, p. 81-96.
- Schuyt, C.J.M., en A. Peper, Op zoek naar het hart van de verzorgingsstaat. *Tekens in de tijd: 65 jaar Joop den Uyl*. Arbeiderspers, Amsterdam 1984.
- Sen, A., en B. Williams (red.), *Utilitarianism and beyond*. Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Smart, J.J.C., en B. Williams (red.), *Utilitarianism and beyond*. Cambridge Univ. Press, Cambridge 1973.
- Sullivan, W., *Reconstructing public philosophy*. Univ. of California Press, Berkeley 1982.
- Timmons, M., Foundationalism and the structure of ethical justification. *Ethics*, 97, Apr. 1987, 3, p. 595-609.
- Veen, R. van der, De ontwikkeling van de Nederlandse verzorgingsstaat. C. Schuyt en R. van der Veen (red.), *De verdeelde samenleving: Een inleiding in de ontwikkeling van de Nederlandse verzorgingsstaat*. Stenfert Kroese, Leiden 1986.
- Verwey, P.J.C., Een liberale verdediging van de verzorgingsstaat. *Acta Politica*, XVII, 1982, p. 125-137.
- Walzer, M., *Spheres of justice*. Basic Books, New York 1983.
- Wellbank, J.H., (e.a.), *John Rawls and his critics; an annotated bibliography*. Garland, New York 1982.
- Wolff, R.P., *Understanding Rawls*. Princeton Univ. Press, Princeton 1973.
- Wolfson, D.J., *Op zoek naar een aanvaardbare verdeling*. (Oratie EUR.) Stenfert/Kroese, Leiden 1977.

Het koppelingsbeginsel in Spinoza's politicologie

door W.N.A. Klever

Dat Spinoza's politieke theorie in veel opzichten buitengewoon origineel is, staat buiten kijf en wordt in recente literatuur meer en meer erkend.¹ Definitief is de tijd voorbij, dat Spinoza kan worden gezien in het verlengde van Thomas Hobbes, of dat zijn analyses kunnen worden gecombineerd met die van Grotius, Rousseau, Plato of Aristoteles. Dat betekent niet dat Spinoza met niemand affiniteit heeft. Bekend is dat hij een verwoed lezer van Machiavelli was en de geschriften van deze 'uiterst scherpzinnige Florentijn'², zoals hij hem noemde, door en door kende.³ Een andere opvallende verwantschap is die tussen het politieke denken van Spinoza en dat van De la Court, naar wie in *Tractatus Politicus* (TP) VIII/31 met de initialen 'V.H.' (Van Hove) wordt verwezen en die eveneens met een allesbehalve loze kreet ('prudentissimus') niet weinig wordt geprezen.⁴

In Nederland is er in de laatste jaren weer aandacht geschonken aan Pieter en Johan de la Court, nadat in de jaren vijftig het spits was afgebeten door Theo van Tijn.⁵ In deze recente literatuur, waarin vele aspecten van De la Courts werk fraai en ook zeer informatief worden belicht, wordt echter nergens ingegaan op het meest fundamentele inzicht dat de De la Courts ten aanzien van een optimaal functionerende politieke ordening wisten te bereiken en waarmee zij Spinoza diepgaand beïnvloedden.⁶ Een korte behandeling mijnerzijds van dit inzicht dat ik het 'koppelingsbeginsel' heb genoemd, is niet bekend geworden buiten de kring van Spinoza-scholars.⁷

In dit artikel wil ik dit koppelingsbeginsel, voor zover het Spinoza betreft⁸, uitgebreid behandelen, zowel historisch-filologisch als systematisch en politicologisch. Het lijkt me dat daar goede redenen voor zijn. Niet alleen is het van belang een schrijvende lacune in de historische politicologie ongedaan te maken; het thema heeft ook een actuele betekenis voor zover het inzicht biedt in een politiek mechanisme dat ook vandaag de dag nog werkt, zij het dat men er zich niet genoeg van bewust is. Een reflectie daarop kan niet alleen bijdragen tot politieke mondigheid maar