

Economische rechtvaardigheid

Alexander Brusse

©2025 N.A. Brusse, Den Haag

Niets in deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze dan ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van uitgever en auteur.

ISBN: 9789465317021

Inhoud

Hoofdstuk 1: Inleiding	9
1.1 Het idee van rechtvaardigheid	9
1.2 Het idee van economische rechtvaardigheid	19
Hoofdstuk 2 De grondslag van economische rechtvaardigheid	32
2.1 Inleiding	32
2.2 Ideeën over morele gelijkheid	32
2.2.1 De psychologische capaciteitentheorie	35
2.2.2 De relationele theorie van morele gelijkheid	41
2.2.3 Overige theorieën van morele gelijkheid	45
2.3 Ideeën over morele ongelijkheid	46
2.3.1 Het agnostisch standpunt	46
2.3.2 Het anti-egalitaire standpunt	46
2.3.3 Het belang van morele gelijkheid	47
2.3.4 Conclusie	51
Hoofdstuk 3: Verdeling van wat?	52
3.1 Inleiding	52
3.2 Middelen	52
3.3 Uitkomsten: subjectief welzijn	56
3.4 Uitkomsten: objectief welzijn	60
Hoofdstuk 4: Theorieën van verdelende rechtvaardigheid	69
4.1 Inleiding	69
4.2 Consequentialisme	70
4.3 Egalitarisme	72
4.3.1 Instrumenteel egalitarisme	73
4.3.2 Substantieel egalitarisme	77
4.3.3 Algemene bezwaren bij het egalitarisme	84
4.3.4 Bezwaren bij het toevalsegalitarisme	85
4.4 Anti-egalitarisme	89
4.4.1 De verdienstetheorie	90
4.4.2 Prioritisme	93
4.4.3 Sufficiëntisme	97
4.4.4 Limitarisme	116

4.5 Intergenerationele economische rechtvaardigheid	118
4.5.1 Waarom intergenerationele economische rechtvaardigheid?	119
4.5.2 Intergenerationele plichten	120
Hoofdstuk 5: Economische kansengelijkheid	127
5.1 Inleiding	127
5.2 Substantiële kansengelijkheid	130
5.3 Procedurele kansengelijkheid	131
Hoofdstuk 6: Transactionele rechtvaardigheid	137
6.1 Inleiding	137
6.2 Kenmerken van onrechtvaardige transacties	138
6.3 Rechtvaardige prijzen	151
6.4 Rechtvaardige beloning	156
6.4.1 Tussen vrije en gelijke beloning	157
6.4.2 Principes van rechtvaardige beloning	160
6.4.3 Efficiënte en rechtvaardige beloning	166
6.4.4 Conclusie	173
Hoofdstuk 7: Procedurele en institutionele rechtvaardigheid	174
7.1 Inleiding	174
7.2 Procedurele rechtvaardigheid	175
7.2.1 Redenen voor democratie	176
7.2.2 Procedures voor rechtvaardigheid	180
7.2.3 De fasen van oordeelsvorming	189
7.2.4 De fasen van toetsing en besluitvorming	191
7.2.5 De grenzen van procedurele rechtvaardigheid	199
7.3 Uitgangspunten van een rechtvaardige economie	201
7.4 Maatschappelijke bedrijven	204
7.5 Werknemersdemocratie	206
7.6 Consumentendemocratie	210
7.7 Financiële democratie	214
7.7.1 De doelen van het financieel systeem	214
7.7.2 De onrechtvaardigheid van het financieel systeem	219
7.7.3 Kenmerken van een rechtvaardig financieel systeem	223
7.7.4 Voorstellen voor een rechtvaardiger systeem: microniveau	225
7.7.5 Voorstellen voor een rechtvaardiger systeem: macroniveau	229
7.8 Conclusie	235
Hoofdstuk 8: Contributieve rechtvaardigheid	237

8.1 Inleiding	237
8.2 Rechtvaardige belastingen	237
8.2.1 Inleiding	237
8.2.2 De basisvereisten van een rechtvaardig belastingstelsel	238
8.2.3 Verdelingsbeginselen	242
8.2.4 Uitgangspunten van een optimaal belastingstelsel	245
8.3 Contributieve arbeid.....	253
Hoofdstuk 9: Internationale economische rechtvaardigheid	259
9.1 Inleiding	259
9.2 De minimalistische visie	259
9.2.1 Inhoud en rechtvaardiging	259
9.2.2 Kritiek op het nonkosmopolitanisme	262
9.3 Positieve rechtvaardigheidsplichten	264
9.3.1 Inleiding	264
9.3.2 Globale verdelende rechtvaardigheid	265
9.3.3 Globale contributieve rechtvaardigheid	271
9.3.4 Globale economische kansengelijkheid.....	276
9.3.5 Globale individuele plichten: idealisme.....	278
9.3.6 Eisen van effectiviteit en democratie	289
9.4 Negatieve rechtvaardigheidsplichten.....	293
9.4.1 Inleiding	293
9.4.2 Globale collectieve plichten	295
9.4.3 Globale individuele plichten	305
9.5 Rechtvaardige internationale handel	311
9.5.1 Inleiding	311
9.5.2 Procedurele theorieën.....	312
9.5.3 Herverdelingstheorieën.....	314
9.5.4 Internationale schuld en rechtvaardigheid	317
9.5.5 Handelsbalansen en rechtvaardigheid	320
9.5.6 Het anti handel argument	322
9.5.7 Principes van rechtvaardige internationale handel.....	324
9.6 Internationale klimaatrechtvaardigheid	335
9.7 Globaal rechtvaardig bestuur	344
Hoofdstuk 10: De soevereiniteit van economische rechtvaardigheid.....	350
10.1 Inleiding	350
10.2 Economische rechtvaardigheid en andere waarden	352

10.2.1 Het juiste en het goede	352
10.2.2 Het juiste en andere waarden	354
10.3 Economische en andere rechtvaardigheid	360
10.3.1 Economische en relationele rechtvaardigheid	360
10.3.2 Economische en retributieve rechtvaardigheid	370
10.3.3 Economische en herstellende rechtvaardigheid	374
Hoofdstuk 11: Conclusie.....	376
Literatuur.....	381

Hoofdstuk 1: Inleiding

"So distribution should undo excess. And each man have enough."

King Lear, Shakespeare

1.1 Het idee van rechtvaardigheid

Waar hebben we het over als we spreken over rechtvaardigheid? Letterlijk betekent 'rechtvaardigheid' de vaardigheid of het vermogen om recht te doen. Recht doen houdt verband met ervoor zorgen of althans niet tegenwerken dat ieder krijgt wat hem toekomt. Wie geen recht wordt gedaan, wordt iets onthouden. Dit idee gaat terug tot de klassieke oudheid waarin het juridisch-filosofisch principe van *suum cuique* –'ieder het zijne' – al werd toegepast. Zo merkt Aristoteles (*Ethica* 1131a, 25-8) op: "iedereen is het er immers over eens dat een verdeling rechtvaardig is als zij plaatsvindt naar verdienste" (waarbij Aristoteles verschillende soorten verdiensten onderscheidt). Plato stelde dat rechtvaardigheid neerkomt op dat ieder het zijne geeft zodat ieder krijgt wat hem of haar toekomt en sociale harmonie ontstaat. In archaisch taalgebruik zorgt rechtvaardigheid voor 'wedervaren' of 'treffend ten deel' vallen.

Een rechtvaardige samenleving is dan een samenleving waarin ieder krijgt wat hem of haar toekomt. Hierbij behoort dan verdisconteerd te zijn dat burgers ook plichten naar de samenleving hebben zoals de belastingplicht. Rechtvaardigheid is dat ieder het zijne krijgt én geeft. Het *suum cuique* beginsel heeft als voordeel dat het de meeste, zo niet alle in omloop zijnde ideeën over de betekenis van rechtvaardigheid lijkt te omvatten. Het zijne dat men toekomt kan gaan over straf, beloning, inkomen, of andere voordelen en lasten. Maar hiermee is nog maar weinig gezegd. Er is duidelijk behoefte aan nadere uittekening. Wat maakt dat ieder het zijne krijgt? Wanneer is daar sprake van? Wat is 'het zijne'?

Rechtvaardigheid en onpartijdigheid

In een rechtvaardige samenleving krijgt ieder het zijne. Niemand wordt 'tekort gedaan'. Een breed erkende grondslag van deze gedachte is de veronderstelling dat ieder individu een gelijke morele status heeft, dat wil zeggen in de basis moreel gelijkwaardig is (tenminste tot het tegendeel bewezen is).¹ Zonder die grondslag lijkt rechtvaardigheid als eis moeilijk te bevatten. Dit idee van *fundamentele of basisgelijkheid* krijgt in een sociale en politieke context betekenis door de eis dat niemand achtergesteld of uitgesloten mag worden zonder goede reden. Racistische of seksistische regels zijn bijvoorbeeld onrechtvaardig want er is nooit een goede reden voor racisme en seksisme.

Uit de veronderstelling van fundamentele gelijkheid volgt dat in beginsel geen sprake mag zijn van bevoordeling van individuen en groepen voor het 'tribunaal van rechtvaardigheid'. Er wordt met andere woorden alleen recht gedaan als sprake is van *onpartijdigheid*. Partijdigheid is inherent strijdig met de blinde beschikker die Vrouwe Justitia is. In essentie betekent onpartijdigheid dat niemand voorrechten geniet die onverdiend zijn. Het gaat daarbij ook om grotere invloed op besluitvorming over de regels van rechtvaardigheid. Over wat rechtvaardig is of niet heeft ieder *in beginsel* evenveel te zeggen. Geen enkel individu, groep of land heeft een speciale status als deze vragen over rechtvaardigheid voorlegt aan een instantie die om een oordeel daarover wordt

¹ Zoals in hoofdstuk 2 nog aan de orde komt, is deze grondslag echter controversieel. Het is volgens sommige filosofen betwifelbaar of mensen wel moreel gelijken zijn. Ik spreek dan ook van een veronderstelling of premisse.

gevraagd. Simpelweg stellen dat men X wil, is niet genoeg is om X te krijgen in een onpartijdige samenleving. Partijen moeten hun aanspraken overtuigend kunnen verdedigen willen ze kans maken hun zin te krijgen. Regels en besluiten over rechtvaardigheid kunnen alleen op inhoudelijke gronden - met de kracht van argumenten - zeker naar degenen die daarvan nadeel ondervinden - worden bepaald. Het idee van onpartijdigheid is ook in verband te brengen met het 'beginsel van gelijke zorg'. Een onpartijdige beoordelaar weegt ieders redelijke en relevante zorgen en belangen even zwaar om te voorkomen dat een bepaalde partij bevoordeeld wordt.

Volgens veel (liberale) denkers over rechtvaardigheid impliceert onpartijdigheid ook *neutraliteit*. Om te voorkomen dat sommige groepen bevoordeeld worden, zou volgens deze denkers de overheid neutraal dienen te staan tegenover verschillende visies op of concepties van het goede leven. Zij mag geen partij kiezen. Doet zij dit wel, dan bevoordeelt zij specifieke groepen wat in strijd zou zijn met het idee van fundamentele gelijkheid. Bovendien zou dat getuigen van gebrek aan respect omdat de overheid dan sommige groepen relatief benadeelt. Dat zou ook maatschappelijk verzet kunnen ontlokken. Een neutrale overheid gaat de kans op maatschappelijke destabilisering tegen. Neutraliteit betekent dat de overheid geen opvattingen uitdraagt over concepties van het goede leven. Evenmin stelt ze rechtvaardigheidsprincipes in die sommige groepen en hun opvattingen over wat goed is bevoordelen. Een rechtvaardigheidstheorie zou (zo veel mogelijk) neutraal moeten zijn tegenover wat burgers goed en niet goed vinden.

Deze eis van neutraliteit is meer en minder vergaand op te vatten. Neutraliteit kan ten eerste betekenen dat regels niet bepaalde levenswijzen of concepties van het goede mogen bevoordelen (*neutraliteit van effecten*). Als dit onvermijdelijk is, zou de overheid compenserend beleid moeten instellen om relatieve voordelen of nadelen voor groepen te neutraliseren. Neutraliteit van effecten is een erg vergaande eis. Politieke keuzes zijn zelden of nooit moreel neutraal en gaan dikwijls (impliciet) terug op bepaalde, controversiële concepties van het goede. Politieke besluiten reflecteren onvermijdelijk oordelen over het relatief belang van bepaalde waarden. Ze reflecteren verschillende concepties van het goede. Eerbiediging van dit strikte neutraliteitsidee komt dan neer op politieke stilstand en een extreem teruggetrokken overheid. Maar de keuze daarvoor is op zichzelf uiterst controversieel en daarmee niet-neutraal. Een minimale staat verhindert immers voor velen de mogelijkheid om goed te leven.

Een minder vergaande eis is *neutraliteit van redenen*. Dit betekent dat de overheid besluiten niet mag baseren op controversiële concepties van het goede. Zij moet neutrale of 'publieke redenen' aangeven voor haar keuzes. Als die keuzes bepaalde concepties van het goede meer ten dienste staan dan andere, is dat dan niet problematisch. Maar ook deze eis is nog altijd vergaand. Barry (2000: 238-9) stelt terecht dat neutraliteit van redenen inhoudsloos is. Ik kan bijna iedere reden met jou delen in de zin dat ik kan begrijpen dat jij een bepaalde reden voor jouw mening hebt en kan inzien dat het voor jou een reden is. Maar er is amper een reden die ik moet accepteren om niet irrationeel te zijn. Redenen waar ieder redelijkerwijze mee zou moeten kunnen instemmen, zijn er niet of het moet gaan over heel algemene, abstracte principes van rechtvaardigheid.

Als beleid door een overheid gebaseerd wordt op religieuze gronden maar wel democratisch gelegitimeerd en ook voor niet religieuze burgers voordeel of tenminste geen nadeel brengt, wat is daar dan mis mee? En slecht religieus gemotiveerd beleid, zoals vervolging van atheïsten en homo's, is bij voorbaat al in strijd met het principe van fundamentele gelijkheid en daarmee onrechtvaardig. Afwijzing op grond van niet-neutrale rechtvaardiging is daarvoor niet nodig. Of zoals Barry (2000: 239) het bondig stelt: "It makes no odds whether the bigots are religiously motivated or not; they get thrown out by justice as impartiality, whatever their reasons may be."

Het liberale idee van neutrale rechtvaardigheid heeft mijns inziens terecht veel kritiek ontlokt. Hierboven gaf ik met verwijzing naar het werk van Brian Barry al een deel van die kritiek weer. De eisen van neutraliteit gaan te ver en overtuigen niet. Dat neutraliteit vereist is om recht te doen aan de fundamentele gelijkheid van mensen (als dit idee op zichzelf al klopt), is niet duidelijk. Men kan daar ook recht aan doen zonder klakkeloos ieders subjectieve opvattingen over wat goed is over te nemen. Sterker, het kan juist van respect getuigen door besluiten te nemen die meer in het (objectieve) voordeel van een groep zijn ook al zijn die besluiten in strijd met of niet gegrond in de subjectieve opvattingen over het goede van die groep. Natuurlijk moeten politieke actoren uiterst terughoudend zijn te menen het beter te weten dan degenen over wie ze besluiten uitvaardigen. Maar recht doen betekent handelen in het wezenlijk belang van de ander en het kan zijn dat dit vereist niet precies te doen wat de ander denkt dat goed is voor hem of haar. Ook het andere argument, dat neutraliteit geboden is omwille van behoud van maatschappelijke stabiliteit, overtuigt niet. Het is nogal overdreven om te denken dat de chaos uitbreekt als de overheid niet geheel moreel neutraal is (als dat al mogelijk zou zijn). Deze gepolariseerde tijden laten zien dat zelfs onder hoogspanning de samenleving niet uiteenscheurt. Enige mate van sociale spanning is van alle tijden en tot zekere hoogte ook geen probleem. En als liberalen zoals ze beweren pluriformiteit hoog in het vaandel hebben staan, zouden ze enige mate van morele frictie toch niet als probleem moeten ervaren. Een neutrale politiek dreigt juist zelf destabiliserend te zijn omdat depolitisering van ethische kwesties en de weigering politieke keuzes te maken sociale problemen in stand houdt en daarmee verzet oproept. Politiek *is* geweldloze strijd over morele en ethische geschillen.

Volgens sommige filosofen is het hele idee van neutraliteit onhoudbaar. Zij beschuldigen liberalen van een misplaatst gevoel van verhevenheid boven het morele strijdtoneel. Ook het liberalisme en haar rechtvaardigheidsidealen zouden een moreel geladen ideologie zijn die allesbehalve neutraal is. De prioriteit die het liberalisme geeft aan de waarde van persoonlijke autonomie is volgens deze critici een (niet goed gemotiveerde) niet-neutrale keuze.

Deze (conservatieve) critici menen dat een rechtvaardigheidstheorie nooit neutraal kan zijn. Maar dan is er nieuw probleem. Als het waar is dat een neutrale rechtvaardigheidstheorie onmogelijk is, lijkt het zoeken naar een universele rechtvaardigheidstheorie zinloos. Dan blijven we over met relativisme. Wat in de ene samenleving rechtvaardig is, is in de andere onrechtvaardig en niets kan uitmaken welke samenleving beter is. Er is dan geen basis meer voor kritische distantie om positie te bepalen bij botsende idealen. Wat rest voor politiek filosofen is dan te werken aan een theoretische reconstructie van bestaande, historisch gevormde sociaal-cultureel betekenissen en opvattingen binnen specifieke gemeenschappen over wat juist is. Een rechtvaardigheidstheorie zou dan moeten aangrijpen bij heersende opvattingen om daar een logische structuur om heen te bouwen. Van een universele rechtvaardigheidstheorie is dan geen sprake meer. Wat rechtvaardig is, dreigt zo bepaald te worden door wie de macht heeft in een samenleving.

In zijn latere werk bekeerde de bekendste politiek filosoof van de vorige eeuw, John Rawls (1921-2002), zich tot zo'n relativistische positie. Waar hij eerder dacht een universele rechtvaardigheidstheorie te hebben ontworpen, meende hij later dat zijn theorie slechts kon gelden en aanvaardbaar was voor liberale samenlevingen. In niet-liberale samenlevingen zouden in zijn visie andere rechtvaardigheidsidealen kunnen gelden die niet bewijsbaar inferieur zijn. Rawls stelt: "The task is to articulate a public conception of justice that all can live with...What justifies a conception of justice is not its being true to an antecedent order to and given to us, but its congruence with our deepest understanding of ourselves and our aspirations, and our realization that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us. We can find no better basic charter for our social world" (1999: 306-307).

Ook econoom en Nobelprijswinnaar Amartya Sen die veel over rechtvaardigheid schreef, heeft zich bekend tot het relativisme en stelt dat concepties van rechtvaardigheid vooral voor de leden van een samenleving acceptabel moeten zijn: “demanding more from behaviour today than could be expected to be fulfilled would not be a good way of advancing the cause of justice” (2009: 81). Deze eis impliceert dat verschillende samenlevingen verschillende beginselen van rechtvaardigheid kennen.

Het relativisme stelt dat de betekenisinhoud van rechtvaardigheid bepaald wordt door wat een groep burgers in een bepaalde tijd en plaats acceptabel vindt. Maar is het niet zo dat een rechtvaardigheidstheorie ook in staat moet zijn bestaande ideeën en instituties te bekritisieren? Door met een zekere distantie en vanuit algemenere waarden daarnaar te kijken? Een plausibele theorie geeft zich rekenschap van wat er aan opvattingen over rechtvaardigheid leeft maar hoeft deze niet klakkeloos over te nemen. Welke poot heeft een kritisch burger in Oeganda anders om op te staan als hij pleit voor liberale rechtvaardigheidsprincipes wanneer een medeburger zegt dat die principes niet juist zijn voor Oeganda omdat ze niet passen bij de geschiedenis en tradities over rechtvaardigheid van het land? Wat kan deze burger dan nog stellen tegenover onderdrukkende regels in zijn land? Relativisme is dan als een gevangenis van het denken. Het is uiteindelijk de kracht van argumenten en redenen – die ook buitenstaanders kunnen verschaffen – die een rechtvaardigheidstheorie haar kracht verleent. De noodzaak om universele pretenties los te laten overtuigt niet. Een rechtvaardigheidstheorie die onpartijdig en universeel is, blijft een mogelijkheid, althans dat is het uitgangspunt in dit boek.

Tot zover hebben we een eerste, globaal idee van de *formele aspecten* van rechtvaardigheid. Ieder dient het zijne te krijgen en dit dient op onpartijdige wijze te worden bepaald. Over wat ‘het zijne’ inhoudt bestaan verschillende opvattingen. Maar waar onder filosofen brede overeenstemming over bestaat, is dat het hier ten diepste gaat om vrijheden. In een rechtvaardige samenleving worden vrijheden – in de zin van mogelijkheden op voordelen - van de leden beschermd en zeker gesteld. In de filosofie was Kant de eerste denker die rechtvaardigheid nadrukkelijk met respect voor vrijheid in verband bracht. Het is volgens Kant niet juist want in strijd met de menselijke waardigheid om te interfereren met handelingen die volgen uit de vrije wil, zolang geen sprake is van de overtreding van de rechten van anderen. In de 20e eeuw werkte de eerder genoemde politiek filosoof John Rawls in Kants voetspoor zijn befaamde theorie van rechtvaardigheid uit. Elk individu heeft volgens Rawls een gelijk recht op de meest uitgebreide set van basisvrijheden die verenigbaar is met dezelfde vrijheden voor ieder ander. Borging van vrijheden voor ieder lid van een samenleving is de essentie van rechtvaardigheid omdat zo recht wordt gedaan aan essentiële individuele belangen. Natuurlijk is er veel discussie over de vraag welke belangen en bijbehorende vrijheden institutionele bescherming behoeven. Zowel over de betekenis van vrijheid als over de gewenste omvang van de borging daarvan bestaat veel onenigheid. Een socialist meent dat een rechtvaardige samenleving middelen zo moet herverdelen dat ieder in hoge mate dezelfde *positieve* vrijheden dat wil zeggen realiseerbare mogelijkheden – materieel en immaterieel – heeft. Een libertair gaat niet verder dan te eisen dat sprake is van maximale gelijke *negatieve* vrijheid, dat wil zeggen de vrijheid om niet door anderen, waaronder de staat, gehinderd te worden. Ik zal verderop betogen dat zowel de socialist als de libertair ongelijk hebben en dat een middenpositie tussen beide verkiesbaar is.

Rechtvaardigheid en het algemeen belang

Uit de eis van onpartijdigheid volgt dat regels zoals politieke besluiten in beginsel geen voorrang geven aan deelbelangen. Is een rechtvaardige samenleving dan een samenleving waarin regels zich voegen naar het algemeen belang in plaats van naar deelbelangen? Dat ligt er aan hoe de notie van algemeen belang wordt opgevat. Eén conceptie is dat het algemeen belang samenvalt met de

maximalisatie van het totale welzijn in een samenleving. Regels zijn in die conceptie rechtvaardig als ze maximaal bijdragen aan het totale maatschappelijke welzijn. Deze theorie staat bekend als het utilitarisme. Het utilitarisme staat echter op gespannen voet met het *suum quique* beginsel omdat het focust op het totale, geaggregeerde welzijn in plaats van op dat ieder individu het zijne krijgt. Ook de welzijnsverdeling over individuen en niet alleen het totaal van maatschappelijk welzijn is van belang. Het utilitarisme – in ieder geval in haar eenvoudige vorm – toont geen respect voor het individu en geeft dus *niet* ieder het zijne. Het utilitarisme miskent wat Rawls (1971) de ‘gescheidenheid van personen’ noemde doordat het grote individuele offers kan impliceren ten bate van het collectief. Dat is niet te rechtvaardigen naar degenen die deze offers moeten brengen. Van niemand kan immers redelijkerwijze verlangd worden om vitale belangen op te offeren om een relatief kleine verbetering voor velen mogelijk te maken.

Als het algemeen belang staat voor wat iedere burger aan belangen deelt, is de samenhang met rechtvaardigheid groter. Hierbij is het wel afhankelijk van het abstractieniveau waarop die gedeelde belangen beschreven worden. Op een hoog abstractieniveau lijkt het plausibel aan te nemen dat het in ieders gedeeld belang is mentaal en fysiek te kunnen bloeien. Ik meen dat dit ook hetgeen is wat rechtvaardigheid mogelijk moet maken. Op een concreter niveau beschouwd, is het echter moeilijker om universele belangen vast te stellen. Een gehandicapt persoon heeft belang bij bepaalde hulpmiddelen waar anderen geen belang bij hebben. Niettemin kan het rechtvaardig zijn deze persoon van deze hulpmiddelen te voorzien – ook al is dat geen gedeeld belang - omdat deze dat nodig heeft om (in gelijke mate) te kunnen bloeien als andere burgers. Hieronder bespreek ik nog twee ideeën over rechtvaardigheid die als invulling van het algemeen belang te zien zijn: rechtvaardigheid als ‘brenger van orde’ en rechtvaardigheid als gezamenlijk voordeel.

Rechtvaardigheid en orde

Volgens de 17^e eeuwse filosoof Thomas Hobbes hebben samenlevingen regels nodig om aan de ‘natuurtoestand’ van eeuwig conflict te ontkomen. Die regels moeten vrede en maatschappelijke stabiliteit verzekeren. Dan komt de mens de brute natuurtoestand te boven en kan hij leven in een rechtvaardige samenleving. Hobbes heeft natuurlijk een punt dat van rechtvaardige regels verwacht mag worden dat deze bij naleving leiden tot een zekere mate van maatschappelijke stabiliteit. Maar een stabiele samenleving is nog geen rechtvaardige samenleving. Een dictator kan ook voor orde en stabiliteit zorgen door inzet van een repressief overheidsapparaat. Soms vereist rechtvaardigheid zelfs het doorbreken van maatschappelijke orde. Andersom is breed maatschappelijk verzet niet altijd een indicatie van onrechtvaardigheid. Er was bijvoorbeeld veel verzet toen in 2025 in Roemenië de populaire antidemocratische dictator in spe Georgescu van verkiezingen werd uitgesloten. Maar het is zeer betwifelbaar of dat verzet rechtvaardig was.

Rechtvaardigheid als wederzijds voordeel

Een vredige, stabiele samenleving kan slechts bestaan als de leden ervan coöperatieve betrekkingen met elkaar aangaan. Het idee van rechtvaardigheid als ordebrenger wordt dan ook wel in verband gebracht met het idee van rechtvaardigheid als *wederzijds voordeel*. Ook deze theorie vindt haar filosofische oorsprong bij Hobbes maar ook andere grote klassieke filosofen zoals Adam Smith en David Hume onderschreven dit idee.

Er is in deze visie sprake van meer rechtvaardigheid als zich wat economen een Pareto-verbetering noemen voordoet. Hierbij gaat er tenminste één partij op vooruitgaat zonder dat een andere partij erop achter uitgaat. In het ideale geval is sprake van Pareto-optimaliteit: niemand kan er meer op vooruitgaan zonder dan een ander er op achteruitgaat. Bij Pareto-optimaliteit zou dan voldaan zijn

aan het *suum cuique* beginsel. Een toestand is dan onrechtvaardig als wederzijdse verbetering - Pareto-optimaliteit - wordt verhinderd.

Het bereiken van wederzijds voordeel op zichzelf lijkt echter niet zonder meer rechtvaardigheid te impliceren. Paretoverbeteringen kunnen zelfs samengaan met uitbuiting waarbij een sterkere partij misbruik maakt van de zwakke positie van de andere partij. Voor rechtvaardigheid is dan ook meer nodig dan wederzijds voordeel. Er moet ook sprake zijn van eerlijke overeenkomsten.

Als algemene rechtvaardigheidstheorie lijkt wederzijds voordeel ook om een andere reden tekort te schieten. Zwaar gehandicapten en kinderen zijn vaak niet in staat om deel te nemen aan potentieel wederkerig voordelige interacties. Deze groepen zouden dan buiten het domein van rechtvaardigheid vallen, in ieder geval van economische rechtvaardigheid.

De theorie stelt dat rechtvaardigheid mogelijk is als partijen elkaar vinden in hun streven naar persoonlijk voordeel. Als ieder dat doet, zou door samenwerking een rechtvaardige samenleving mogelijk zijn. Stel dat de theorie klopt. Individuen die rechtvaardig willen zijn, onderwerpen zich dan aan regels die algemeen voordelig zijn. Maar er zullen altijd individuen zijn die streven naar maximalisatie van hun korte termijn eigenbelang ten koste van algemeen voordeel. Rechtvaardig handelen is voor een individu daarom alleen voordelig als algemeen voordelige regels voldoende worden nageleefd, wat slechts mogelijk is door grondige monitoring en toepassing van effectieve sancties. Aangezien dat vaak niet het geval is, is het vaak rationeel om het pure eigenbelang na te streven in plaats van wederzijds voordeel (Barry 2000). Het idee van rechtvaardigheid als wederzijds voordeel komt in de problemen doordat sprake is van een Prisoners dilemma waarbij niet gekozen wordt voor de coöperatieve strategie maar suboptimale uitkomsten ontstaan omdat gekozen wordt voor het strikte eigenbelang.

David Gauthier (2000) stelt dat wederzijds voordeel alleen nog geen rechtvaardigheid impliceert. Als voorwaarde stelt hij dat rechtvaardige regels die daarvoor moeten zorgen op vrijwillige basis – niet afgedwongen door dwang – tot stand komen. Gauthier wijkt zo af van zijn voorbeeld Hobbes door bijvoorbeeld niet te erkennen dat een overeenkomst tussen een aanvallend en veroverd land moet worden nageleefd en als nieuw recht geldt. Een afgedwongen vredesakkoord door een agressor is niet rechtvaardig. Soms lijkt Gauthier te menen dat partijen die vrijelijk tot wederzijds voordeel proberen te komen ook over gelijke onderhandelingsmacht moeten beschikken. De vraag is dan wel hoe Gauthier deze beperking kan verenigen met zijn uitgangspunt dat de enige rationele basis voor rechtvaardigheid het nastreven van het meeste persoonlijk voordeel is (Barry 2000: 220).

Als rechtvaardigheid neerkomt op eerlijke ruil met gelijke onderhandelingsmacht, is dat evenwel nog steeds geen garantie dat ieder het zijne krijgt in iedere redelijke betekenis. Belangen van minderheden kunnen permanent worden genegeerd ook al hebben ze onderhandelingsmacht proportioneel naar hun groeps grootte. Hun redelijke belangen zullen dan alsnog het onderspit delven tegen een meerderheid met tegengestelde belangen. Wat rechtvaardig is, hangt niet alleen af van onderhandelingsmacht maar ook van startposities. Voor het tribunaal van rechtvaardigheid behoren ieders redelijke belangen even veel te tellen, conform de uitgangspunten van onpartijdigheid en gelijke morele status. Ik concludeer dat rechtvaardigheid als wederzijds voordeel als rechtvaardigheidstheorie op zijn best tekortschiet en op zijn slechtst tot immorele effecten leidt.

Ruime en beperkte rechtvaardigheid

Als we de verschillende waarden waar het idee van rechtvaardigheid betrekking op heeft met elkaar in verband brengen, zouden we tot dusverre kunnen stellen dat rechtvaardigheid vereist dat op *onpartijdige wijze wordt verzekerd dat ieder het zijne krijgt, wat wil zeggen een gelijke mate van*

bepaalde vrijheden. Deze vrijheden stellen individuen in staat hun particuliere ideeën over het goede leven te verwezenlijken. Dit uitgangspunt vraagt natuurlijk nadere uitwerking. Maar daarvóór speelt al een andere vraag, namelijk of in die uitwerking ook andere elementen dan zuivere overwegingen van rechtvaardigheid een rol moeten spelen. Concreet: dienen principes van rechtvaardigheid zuiver, dat wil zeggen onvermengd te zijn met andere waarden en ideeën, te zijn of niet?

Het idee van rechtvaardigheid kan namelijk in ruime en in eigenlijke zin begrepen worden. In *ruime zin* is sprake van een totaaloordeel. Vaandeldrager van deze ruime conceptie van rechtvaardigheid was de al hierboven aangehaalde politiek filosoof John Rawls. Volgens Rawls bestaat rechtvaardigheid uit gedeelde opvattingen die ontstaan door overleg tussen redelijke personen in een samenleving. Onder redelijke personen verstaat Rawls personen die gericht zijn op samenwerking, bereid zijn rekening met elkaar te houden en zich laten leiden door (niet egocentrische) redenen. Rawls vooronderstelt hier een politiek-liberale cultuur waarin individuen elkaar de ruimte laten eigen concepties van het goede leven na te streven. Rechtvaardigheidsprincipes worden dan gezocht en uiteindelijk vastgesteld door (geïdealiseerde) individuen gericht op sociale samenwerking en op basis van wederkerigheid waarbij “the procedure itself is simply laid out using as starting points the basic conceptions of society and person, the principles of practical reason, and the public role of a political conception of justice” (Rawls 1993: 104).

Rawls meent dat rechtvaardigheidsprincipes hun grond vinden in een politieke cultuur. Ook gaat hij er vanuit dat rechtvaardigheidsprincipes getoetst worden aan (voorzienbare) effecten in de samenleving. Deze dienen verenigbaar te zijn met belangrijke morele idealen en dienen bovendien persoonlijke vrijheden en sociale samenwerking te faciliteren. Zoals Rawls stelt: “We cannot in general assess a conception of justice by its distributive role alone, however useful this role may be in identifying the concept of justice. We must take into account its wider connections...other things equal, one conception of justice is preferable to another when its broader consequences are more desirable” (1999: 6).

Rechtvaardigheid in ruime zin – zoals bij Rawls – is aldus een ‘gewogen waarde’, rekening houdend met feiten over mensen, de samenleving waarvoor ze geldt en de daarin vigerende morele idealen. De principes van rechtvaardigheid verschijnen als totaaloordelen die zonder meer gevolgd moeten worden. Dat is ook realistisch omdat de eisen van rechtvaardigheid al rekening houden met andere waarden en realiteiten. Rawls kan zo ook stellen dat rechtvaardigheid een totaaloordeel is en ‘de eerste deugd van instituties’. Voor Rawls geldt dat persoonlijke vrijheden zowel geborgd als ingeperkt worden door de eisen van rechtvaardigheid.

Tegenover deze ruime opvatting van rechtvaardigheid staat het idee van rechtvaardigheid in *eigenlijke of zuivere zin*. Rechtvaardig is in die conceptie de toestand waar ieder het zijne heeft en dat louter op grond van overwegingen van rechtvaardigheid. In deze conceptie is rechtvaardigheid een zuiver idee in de zin dat redenen van rechtvaardigheid onafhankelijk zijn van overwegingen van haalbaarheid en afruil met andere waarden. Evenmin tellen empirische feiten; rechtvaardigheid in zuivere zin is ‘feitenvrij’ en de uitkomst van slechts zuiver redeneren. Deze ‘zuivere benadering’ vindt haar vertolking in met name het werk van G.A. Cohen (2008) en David Estlund (2020).

Theorieën die uitgaan van de zuivere idee van rechtvaardigheid leveren vaak principes die extreem veeleisend zijn. Maar dat is volgens aanhangers van dit idee nog geen tegenargument. Zoals Estlund (2020: 84) het stelt: “The fact that people will not live up to [the principles of justice] even though they could is, in that case, a defect of people, not of the theory.”

Als een toestand als rechtvaardig wordt beoordeeld, geeft dat een *pro tanto* reden om deze tot stand te brengen. Maar er kunnen redenen zijn om zuivere rechtvaardigheidsprincipes niet door te voeren, bijvoorbeeld omdat sprake is van strijdigheid met andere waarden, of omdat hiervoor draagvlak ontbreekt.² Anders dan bij Rawls is rechtvaardigheid in deze conceptie dus niet de hoogste waarde. In de zuivere visie hoeven rechtvaardigheidsprincipes ook slechts evaluatief maar niet noodzakelijk ook praktisch van nut te zijn. Een morele theorie kan “slechts evaluatief” zijn, net zo goed als wiskunde niet praktisch nuttig hoeft te zijn (Estlund 2020: 310).

Wat pleit voor de zuivere visie is dat de betekenis van rechtvaardigheid niet zoals bij Rawls vermengd wordt met andere waarden zoals efficiency en persoonlijke verantwoordelijkheid. Ook worden geen idealen en principes uitgesloten omdat ze niet haalbaar zouden zijn. Maar Rawls brengt hier met reden tegenin dat een ideaal van rechtvaardigheid dat onhaalbaar is, weinig zinvol is.³ Niettemin, een ideaal dat onder de huidige omstandigheden onhaalbaar is, kan dat mogelijk op de langere termijn en onder andere condities wél zijn.

Een zuivere visie is in principe bedoeld om toestanden moreel te evalueren en zo een ordening naar wenselijkheid hiertussen aan te brengen. Een zuivere theorie van rechtvaardigheid is niet primair bedoeld om prescriptieve oordelen te geven over wat we in het hier en nu behoren te doen. Dit wil niet zeggen dat een zuiver rechtvaardigheidsideaal altijd praktisch irrelevant is. Als het beste alternatief onhaalbaar is, kunnen we ons nog wel laten inspireren door dit ideaal en dit proberen te benaderen. We kunnen stappen zetten in het heden om de kans op realiseerbaarheid in de toekomst te vergroten. Deze optie kan zelfs ‘dynamische plichten’ genereren om huidige condities te veranderen zodat toekomstige rechtvaardigheid binnen bereik komt (Gilabert 2017).

Een beperking van zuivere rechtvaardigheidstheorieën is volgens de econoom en Nobelprijswinnaar Amartya Sen (2009) dat deze slechts kunnen zeggen of een samenleving daaraan voldoet of niet. Zonder nadere kwalificatie geven zuivere theorieën echter niet aan in hoeverre alternatieven van het ideaal afwijken.⁴ Alternatieven bestaan zowel intern als onderling uit verschillende kenmerken en je

² Zuivere theorieën van rechtvaardigheid geven vaak veeleisende principes. Volgens sommige van deze theorieën zouden we allemaal sober moeten leven omdat we een groot deel van onze welvaart moeten afstaan om globale armoede uit te bannen (zie hierover: par. 9.3.5). Duidelijk is dat dit te ver gaat voor de meesten van ons. We zoeken, zo kunnen critici stellen, geen rechtvaardigheidstheorie voor moreel heiligen maar voor gewone mensen. Aanhangers van zuivere theorieën kunnen deze kritiek echter beantwoorden. Het volstaat niet, zo kunnen ze stellen, om principes vanwege veeleisendheid af te wijzen. Beargumenteerd moet worden waarom het oneerlijk is dat we zoveel zouden moeten opgeven om globale armoede te bestrijden en welke principes dan beter zijn. Ook kan de aanhanger van een zuivere visie op rechtvaardigheid betogen dat het weliswaar rechtvaardig zou zijn dat mensen in rijke landen soberder gaan leven om de armen te helpen, maar dat er zwaarwegende andere redenen zijn dat we dat niet kunnen afdwingen. Principes van rechtvaardigheid zijn in de zuivere visie *pro tanto* (voorwaardelijke) principes.

³ Het is niet altijd duidelijk waar de grens ligt tussen harde en zachte restricties van haalbaarheid. Principes kunnen bijvoorbeeld zeer veeleisend zijn omdat ze grote offers vragen van relatief welvarende individuen. Zulke principes kunnen als onhaalbaar worden geacht omdat ze tegen de menselijke natuur zouden ingaan. Maar wat tot de onveranderlijke menselijke natuur behoort, is discutabel. Sommige socialisten menen bijvoorbeeld dat mensen veel meer bereid zijn tot delen en zich veel altruïstischer zouden gedragen in een postkapitalistische, egalitaire samenleving. Als dit klopt zijn principes die vergaande herverdeling impliceren niet zonder meer onhaalbaar, maar alleen onder de huidige maatschappelijke omstandigheden. Sommige socialisten leiden daar dan uit af dat we een morele plicht hebben om ons collectief en individueel in te spannen het kapitalistisch bestel omver te werpen.

⁴ Sens kritiek richtte zich ook op Rawls’ ‘ruime rechtvaardigheidstheorie’. Deze theorie zou volgens Sen te algemeen en idealistisch zijn. Maar volgens Sens critici is die kritiek onterecht. Volgens zijn critici is het wel degelijk mogelijk dat een theorie van ideale rechtvaardigheid vergelijkende oordelen geeft. John Rawls’ theorie van rechtvaardigheid (1971) bijvoorbeeld beschrijft de condities van ideale economische rechtvaardigheid. Maar hij geeft in zijn theorie ook aan wat belangrijker is, wat enige ordening van alternatieven mogelijk maakt. Zo is volgens Rawls een schending van basisvrijheden een ernstiger afwijking van zijn ideaal van rechtvaardigheid dan inkomensongelijkheid. De onderscheidingen die Rawls

zal op zijn minst moeten verhelderen hoe die onderling gewogen moeten worden om de afstand tot een rechtvaardigheidsideaal te bepalen, aldus Sen. Als het ideaal een samenleving zonder racisme en zonder armoede is, is een samenleving met racisme maar zonder armoede dan dichterbij dat ideaal dan een samenleving met armoede maar zonder racisme (als beide afwijkingen even ernstig zijn, zou je moeten weten in welke mate beide voorkomen)? Een theorie moet op zijn minst verduidelijken wat meer en minder ernstige afwijkingen van het ideaal zijn.⁵

Sens stelling dat transcendentale rechtvaardigheidsidealen nutteloos zijn, is zeer omstreden. In ieder geval is de claim dat zo'n ideaal niet noodzakelijk is voor advisering over een rechtvaardiger wereld niet relevant. Geen enkele filosoof heeft dit beweerd. Maar een standaard kan wel behulpzaam zijn. Deze kan verhelderen of hervormingen de optimale toestand tegenwerken of bevorderen. Voor tenminste sommige alternatieven zou dat vast te stellen moeten zijn. En zelfs als we weten dat een ideaal altijd onhaalbaar zal zijn, dan nog kan dit ideaal de waarde van een verbeteroptie verrijken omdat dit in het licht van dat ideaal 'beter straalt'. Een alternatief krijgt hierdoor meer zeggingskracht (opnieuw moet duidelijk zijn dat een alternatief dat ideaal wel meer benaderd dan alternatieven, waarover Sen terecht stelt dat dit lang niet altijd uit te maken is, afhankelijk van de mate van precisering van een ideaal).

Idealen kunnen ook helpen bij de identificatie van alternatieven. Het kan elementen aanreiken voor wel realistische alternatieven. Een ideaal kan initiële intuïties over wat (on)juist is gronden en aanscherpen. Nadenken over idealen brengt opties aan het licht die wellicht verborgen zouden blijven als alleen gekeken wordt naar wat ons huidige politiek systeem hier en nu kan realiseren. Een ideaal kan ook stimuleren tot verandering van dat systeem en zo zelfs de reikwijdte van wat haalbaar is vergroten. Zeker als er een eindpunt van rechtvaardigheid is waarbij het zinloos is te spreken van meer rechtvaardigheid door bijvoorbeeld verdere herverdeling, lijkt het ten slotte wel degelijk zinvol als een theorie dat eindpunt verheldert. Tenzij Sen die mogelijkheid kan ontkennen, kan hij niet zomaar de waarde van theoretiseren over de betekenis van ideale rechtvaardigheid ontkennen. Het is goed als we weten of onze samenleving economisch al rechtvaardig is of niet (Valentini 2010: 8).

De zuivere visie zoekt naar een antwoord op de vraag wat we behoren te doen ongeacht de omstandigheden. Ze verschaft zo een ethisch kompas en richting voor de langere termijn. De zuivere visie op rechtvaardigheid is meer idealistisch, de ruime visie meer realistisch in de zin dat wat rechtvaardig is haalbaar en in lijn met heersende opvattingen dient te zijn. Maar dat laatste is problematisch. Een groot risico van ruime rechtvaardigheidstheorieën is dat - omdat ze uitgaan van het nu haalbare (draagvlak) - berusten in een moreel corrupte status quo.

Zo stelt Estlund (2020: 144) dat in een samenleving met een groot aandeel racisten er geen realistisch vooruitzicht is op gelijke burgerrechten. Dat kan in zo'n samenleving dan geen deel zijn

maakt zijn niettemin beperkt, wat weging van alternatieven zeer beperkt. Maar niet duidelijk is dat dit door verdere aanpassing in de theorie niet te voorkomen is. Sen maakt in ieder geval onvoldoende duidelijk waarom ideale rechtvaardigheidstheorieën zoals die van Rawls *inherent* onvoldoende basis bieden voor vergelijking van opties.

⁵ Betwijfeld mag worden of Sens eigen theorie daar wel goed toe in staat is en of Sen wel een echte rechtvaardigheidstheorie biedt of alleen maar aanwijzingen daarvoor aanreikt. Nog meer: de vraag is of een comparatieve rechtvaardigheidstheorie zoals Sen die zich voorstelt wel mogelijk is (Kukathas 2013). Een probleem is dat een ordening van alternatieven een weging van waarden lijkt te vereisen maar tegelijk stelt Sen dat een conceptie van rechtvaardigheid recht moet doen aan "de pluraliteit van redenen". Er zijn volgens Sen geen metawaarden die uitmaken welke waarden voorgaan. Zo'n transcendentale ingreep is precies waar Sen bezwaar tegen maakt. Sterker, de vraag is of 'rechtvaardigheid' zelf wel een 'meesterwaarde' is en niet slechts een waarde tussen velen, wat zou betekenen dat er ook redenen zijn om soms niet naar rechtvaardigheid te streven. In hoofdstuk 10 ga ik verder in op de relatie tussen economische rechtvaardigheid en andere waarden.

van een conceptie van rechtvaardigheid. Aanhangers van de ruime opvatting van rechtvaardigheid kunnen dan alleen stellen dat hun methodiek en opvatting van rechtvaardigheid niet bedoeld is voor alle soorten samenlevingen. Zo stelde Rawls in zijn later werk expliciet dat zijn theorie bedoeld is voor liberale samenlevingen. Daarmee erkennend dat zijn theorie in relativistisch vaarwater is beland.⁶

Rawls bracht zijn rechtvaardigheidstheorie ook nadrukkelijk in verband met het bevorderen van sociale stabiliteit. Cohen verweet Rawls op dat punt dat hij regels bedoeld voor regulering van de sociale orde verwacht met fundamentele rechtvaardigheidsprincipes. Hierdoor verliest Rawls volgens hem een basis om instituties en individuen te bekritisieren. Rechtvaardigheid is volgens Cohen een moreel ideaal dat niet te reduceren is tot een instrument om de sociale orde te behouden.

Een zuivere visie verschaft een moreel metastandpunt. Ze stelt in staat om bijvoorbeeld de effecten van Rawls' praktische principes te beoordelen. Zijn de gevolgen van de implementatie van diens principes werkelijk rechtvaardig? Als we bijvoorbeeld menen dat een verdeling van (7,6) overall rechtvaardig is boven een verdeling van (5,5) omdat die verdeling mogelijk is met behoud van persoonlijke vrijheden en de andere niet, wil dat niet zeggen dat degenen die benadeeld worden in de tweede verdeling geen recht van klagen hebben (Tomlin 2010: 243).

Wat overall juist is, kan nog altijd elementen van onrechtvaardigheid bevatten. Als het een juiste beslissing is dat ik 1 persoon dood waardoor 4 andere personen gered kunnen worden – als ik dus in mijn recht stond dit te doen – is het nochtans niet gepast dat ik verheugd ben dat ik deze keuze heb gemaakt. Ik zou me integendeel somber moeten voelen omdat ik een vreselijke daad heb begaan. Overall was mijn handelen misschien te rechtvaardigen, maar *richting het opgeofferde individu* heb ik onrecht begaan.

Tegenover de voordelen van de zuivere visie geldt dat de ruime visie van Rawls *cum suis* is dat ze verschillende waarden met elkaar in verband brengt, zoals wederzijds voordeel, persoonlijke verantwoordelijkheid en eerlijkheid, in een overkoepelende rechtvaardigheidstheorie. Aangezien onderlinge prioritering van deze waarden *ex ante* moeilijk zo niet onmogelijk is, lijkt het dan zinvol een theorie te ontwikkelen die al deze waarden in samenhang beschouwt. Dat is ook waar beleidsmakers meer aan hebben dan een 'monotone' rechtvaardigheidstheorie waarvan onduidelijk is welk belang daaraan moet worden toegekend in relatie tot andere, concurrerende waarden. Een ruime, realistische rechtvaardigheidstheorie als die van Rawls kan dan een haalbaar doel stellen waar beleidsmakers zich op kunnen richten. Zoals Gilabert (2017) stelt kan deze prescriptieve functie van ruime rechtvaardigheidstheorieën echter goed bestaan naast de evaluatieve functie van zuivere theorieën. Het is van belang beide functies enerzijds te scheiden maar anderzijds ook kruisbestuiving tussen beide te laten plaatsvinden. Een theoretische exercitie die wil voorschrijven zou zich moeten laten inspireren door zuivere evaluaties, maar andersom kan ook het zuivere denken over principes van rechtvaardigheid gevoed worden door elementen uit een brede praktische evaluatie over wat gedaan moet worden.

Ik concludeer dat de zoektocht naar principes van rechtvaardigheid het beste open en zonder voorbehoud – dus zuiver – kan plaatsvinden. Tegelijk is er natuurlijk ook behoefte aan principes of regels die verhelderen wat we (de overheid, jij, ik) behoren te doen in de echte wereld, rekening houdend met de feiten en haalbaarheid. Misschien is de discussie tussen ruime en zuivere opvattingen van rechtvaardigheid ook minder van belang dan het zich laat aanzien. De

⁶ Wat niet geheel terecht is, want Rawls stelde ook dat delen van zijn rechtvaardigheidstheorie, zoals de eis van bepaalde gelijke vrijheden, wel degelijk universele geldigheid heeft.

rechtvaardigheidstheorie die ik later zal bepleiten is in ieder geval tegelijk zuiver bepaald maar ook praktisch haalbaar en tenminste enigszins praktisch richtinggevend.

1.2 Het idee van economische rechtvaardigheid

Nu we een algemeen beeld hebben van de betekenis van het idee van rechtvaardigheid, is het tijd om over te gaan op het eigenlijke onderwerp van dit boek: economische rechtvaardigheid. De kwestie wat rechtvaardig is strekt zich uit over verschillende domeinen. De verschillen tussen die domeinen zorgen voor verschillende principes en theorieën van rechtvaardigheid. Een veel gemaakt onderscheid in de hedendaagse filosofie is dat tussen relationele, retributieve, herstellende en verdelende rechtvaardigheid. Bij relationele rechtvaardigheid gaat het om de vraag of burgers elkaar als gelijken beschouwen en behandelen. Bij retributieve rechtvaardigheid gaat het om de juiste toepassing van straf en beloning. Herstellende rechtvaardigheid richt zich op herstel van of compensatie voor historisch onrecht. Bij verdelende rechtvaardigheid speelt de vraag wat de juiste verdeling is van voordelen en lasten. Toegepast op de formele definitie van rechtvaardigheid uit de vorige paragraaf – dat ieder het zijne krijgt – geldt dan het volgende. Er is sprake van relationele rechtvaardigheid als ieder gelijk respect of status toekomt; er is sprake van retributieve rechtvaardigheid als ieder terecht en in de juiste mate gestraft en beloond wordt; er is sprake van herstellende rechtvaardigheid als ieder proportioneel gecompenseerd wordt voor eerder aangedaan onrecht en er is sprake van economische of verdelende rechtvaardigheid als ieder in de juiste mate verdeelbare voordelen ontvangt en lasten draagt.

In dit boek richt ik me uitsluitend op de laatste soort rechtvaardigheid.⁷ Economische rechtvaardigheid gaat over *wat ieder individu toekomt aan (economische) verdeelbare voordelen en lasten*.⁸ Het kan dan gaan om materiële middelen, eerlijke processen, kansen, mogelijkheden en vrijheden die nodig zijn om uitvoering te geven aan persoonlijke concepties van het goede leven. Van belang is dat economische rechtvaardigheid niet alleen gaat over wie wat krijgt (*verdelende rechtvaardigheid*), maar ook over wie wat moet bijdragen om eisen van rechtvaardigheid gestand te doen. Hierbij gaat het om de vraag naar wat ik *contributieve rechtvaardigheid* noem: de wijze waarop individuen – door arbeid en belasting – op een eerlijke manier bijdragen aan het realiseren van een rechtvaardige samenleving.

Doel en vereisten van een economische rechtvaardigheidstheorie

Een eerste vraag die zich voordoet is misschien waarom we eigenlijk zouden moeten zoeken naar een theorie van economische rechtvaardigheid. Hebben we zo'n theorie wel nodig? Immers, vaak

⁷ Ik geef er de voorkeur aan te spreken van economische in plaats van sociale rechtvaardigheid zoals bijvoorbeeld Rawls (1971, 1999) doet. Sociale rechtvaardigheid vind ik een te ruime term. Het gaat mij niet om alle sociale aspecten van rechtvaardigheid. Ik beperk me hier (en dat is een heel ruime beperking!) tot het vraagstuk van de juiste verdeling van schaarse goederen en aangezien economie de studie van omgang met schaarste is, kies ik voor de aanduiding van economische rechtvaardigheid. Economen noemen goederen schaars als ze opoffering vereisen bij de totstandbrenging (tijd, productiemiddelen), maar ook 'vrije goederen' die niet geproduceerd worden kunnen schaars zijn (zoals zonlicht, of juist schaduw). Schaarse voordelen zijn niet het ultieme doel van rechtvaardigheid evenwel; dat is de bloei van individuen zoals ik nog zal betogen in hoofdstuk 3.

⁸ Ik zal betogen dat 'voordelen' het beste te zien zijn als wat Sen (2009) capabiliteiten noemt op grond van diens capabiliteitentheorie (zie hoofdstuk 3). Verder is van belang dat voordelen schaars zijn (minder beschikbaar dan de vraag ernaar) aangezien er anders geen (her)verdelingskwestie is. Schaarste is wat de filosoof David Hume een conditie voor rechtvaardigheid noemde. Voordelen hoeven verder niet perse individualiseerbaar te zijn zoals het geval is met economische goederen (geld, producten, individuele diensten). Een individu valt ook voordeel toe als deze toegang heeft tot collectieve goederen, zoals natuur in de buurt. Ten slotte, als een samenleving door een laag welvaartspeil over onvoldoende bronnen beschikt om ieder het zijne te geven, is deze samenleving onrechtvaardig ook al is zij niet bij machte om aan de veronderstelde eisen van rechtvaardigheid te voldoen. Immers, uiteindelijk heeft rechtvaardigheid betrekking op de vraag of ieder individu het zijne krijgt. Of een samenleving daartoe in staat is, is daarbij maar deels van belang. Dat ze haar uiterste best doet rechtvaardig te zijn maar daar niet in slaagt, maakt deze samenleving nog niet rechtvaardig.

weten we wel of een toestand (on)rechtvaardig is als we het zien. Vermijdbare hongersnood, misbruik, slavernij, uitbuiting, het toekennen van onverdiende privileges, racisme op de arbeidsmarkt: duidelijk is dat deze zaken onrechtvaardig zijn. Over minder extreme toestanden is echter minder snel overeenstemming te bereiken. Is de huidige inkomensverdeling in Nederland onrechtvaardig? Moet het bijstandsniveau omhoog? Moet er grens komen aan wat mensen mogen bezitten? Over deze vragen is er veel minder overeenstemming. Het lijkt ook moeilijker om een consensus te bereiken over wat in een ideale wereld rechtvaardig is, dan over of een gegeven toestand al dan niet onrechtvaardig is. We herkennen sneller wat verkeerd is, maar hebben verschillende ideeën bij wat ideaal is. Een theorie van rechtvaardigheid helpt ook om opvattingen te toetsen, in logisch verband te plaatsen en van redenen te voorzien. Precies om meer richting te geven bij het moreel duiden van minder extreme toestanden én om verschillen in het denken over rechtvaardigheid te overbruggen, kan een theorie over economische rechtvaardigheid helpen.

Hiermee is nog niet gezegd dat een theorie over rechtvaardigheid ook praktisch nut moet hebben. Cohen (2008) bijvoorbeeld meent dat dit niet noodzakelijk is. Een rechtvaardigheidstheorie moet bovenal ons denken scherpener over wat rechtvaardigheid betekent en vereist. Ze hoeft volgens Cohen niet perse bruikbaar te zijn. Deze zuiver filosofisch-theoretische opvatting beperkt natuurlijk wel de maatschappelijke betekenis. Het zou mooier zijn als een rechtvaardigheidstheorie zowel theoretisch als praktisch waardevol is. Wat een rechtvaardigheidstheorie praktisch waardevol maakt en waarvoor we zo'n theorie zouden moeten ontwikkelen is volgens Sen (2009: 77) dat zo'n theorie de middelen geeft om de echte wereld rechtvaardiger te maken.

Als we een zowel theoretisch als praktisch betekenisvolle rechtvaardigheidstheorie zoeken, welke eisen zouden we dan aan zo'n theorie moeten stellen?

Een voor de hand liggend *theoretisch doel* is globaal gesteld conceptuele verheldering van de betekenis van (in ons geval economische) rechtvaardigheid. Een theorie kan bestaande opvattingen uitwerken, van argumenten voorzien en in een logische structuur samenbrengen. Ze kan zorgen voor een rationale reconstructie.

Het *praktisch doel* van een economische rechtvaardigheidstheorie is bovenal dat deze richting geeft bij het vinden van een antwoord op de vraag 'wat te doen'? Minstens vereist dit dat een theorie aangeeft welke grenzen op grond van rechtvaardigheid gesteld worden aan (het handelen van) instituties en economische actoren. Eveneens lijkt het redelijk dat een theorie aangeeft hoe besluiten genomen kunnen worden in geval geen consensus bestaat over wat rechtvaardig is en wat het 'domein van rechtvaardigheid' is. Gaat het bij het laatste alleen om een politieke of ook om een maatschappelijke (inter-individuele) kwestie en hoe vergaand mogen regels en principes van rechtvaardigheid persoonlijke vrijheden reguleren?

Wat meer specifiek nodig is om een theorie ook praktisch bruikbaar te maken is volgens Sen (2009) dat ze in staat is de condities aan te geven waaronder samenleving X meer rechtvaardig is dan samenleving Y. Een wat Sen een '*comparatieve rechtvaardigheidstheorie*' noemt, kan sociale arrangementen tegen elkaar kan afwegen. Zo'n theorie kan een rangorde aanbrengen tussen alternatieven op grond van een wegingsmethode. Dit lijkt een redelijke eis. Wie naar rechtvaardigheid streeft, wil de onrechtvaardige wereld waarin we leven verbeteren. Er zullen dan verschillende verbeteropties tegenover elkaar én tegenover de *status quo* moeten worden afgewogen om te bepalen wat het beste is om te doen. Een theorie kan daarbij helpen. We zoeken naar condities waaronder een samenleving X meer rechtvaardig is dan een samenleving Y.

Een praktisch doel van een rechtvaardigheidsconceptie is behalve dat ze richting geeft ook dat ze bij toepassing positieve effecten sorteert. Volgens Rawls (1999) moet een rechtvaardigheidstheorie bij

toepassing zorgen voor maatschappelijke stabiliteit. Rechtvaardige regels voor samenleven zorgen ervoor dat de politieke en sociale orde in stand blijft en de vrede bewaart. Maar stel je een zeer ongelijke samenleving voor met een grote groep rijke burgers die het arme deel van de bevolking politiek en economisch domineert. Stel dat langs democratische weg besloten wordt tot vergaande herverdeling om de armoede in deze samenleving op te lossen. Dit besluit leidt vervolgens tot een opstand van rijke burgers die gewapend in verzet gaan. Het arme deel van de bevolking reageert hierop met geweld. De nieuwe regels leiden tot sociale ontwrichting. Maar zijn ze daarom niet rechtvaardig? Volgens critici van Rawls wordt sociale stabiliteit ook maar zeer ten dele bepaald door rechtvaardigheidsregels. Erkenning van ieders morele visie en gelijke status zijn volgens deze critici belangrijker dan een bepaald economische verdelingspatroon.

Als we een zowel een theoretische als praktische theorie van economische rechtvaardigheid zoeken, waar zou deze dan aan moeten voldoen? Tenminste lijkt ten eerste explicitering nodig van de *voorwaarden* van rechtvaardigheid. Onder welke omstandigheden wordt de vraag naar (on)rechtvaardigheid zinvol? Theorieën over economische rechtvaardigheid zouden ten tweede een duidelijk *object* moeten hebben. Hiermee bedoel ik waar uitspraken over rechtvaardigheid betrekking op hebben. Wat is het toepassingsgebied? Zijn het bijvoorbeeld wetten, instituties of individuen die economisch (on)rechtvaardig kunnen zijn of behandeld worden, of allemaal? Daarnaast dient een rechtvaardigheidstheorie duidelijk te maken wat haar *principes* zijn. Hiermee bedoel ik wat een theorie beoogt; bijvoorbeeld een eerlijke verdeling, eerlijke procedures, het bevorderen van sociale stabiliteit of misschien meerdere van deze of nog andere doelen.

Het idee van rechtvaardigheid gaat over wat ieder toekomt. Dit idee impliceert herverdeling. De vraag is vervolgens wat herverdeeld moet worden en hoe. Welke soort voordelen en welke soort lasten? Deze eerste, 'wat-vraag', betreft de kwestie van het juiste te verdelen goed, het *distribuandum*. Theorieën zullen vervolgens moeten aangeven hoe of in welke mate het gekozen distribuandum (of distribuanda) verdeeld moet worden. Dit is de 'hoe-vraag' naar het juiste verdelingspatroon.

Uit principes volgen *plichten*. Als X het rechtvaardigheidsdoel is, zijn er actoren nodig die door plichten na te leven (door de wet te volgen), X realiseren. Principes schrijven voor wat er moet gebeuren en er zijn plichten nodig die duidelijk maken hoe en door welke actor een principe vervuld dient te worden. Hieronder ga ik in op de bovengenoemde elementen van een rechtvaardigheidstheorie.

Voorwaarden van rechtvaardigheid

Volgens sommige filosofen hebben beschouwingen over rechtvaardigheid niet in alle contexten zin. Zo meende de 18^e -eeuwse filosoof David Hume al dat er 'omstandigheden van rechtvaardigheid' gelden. Vragen over wat een eerlijke verdeling van voordelen en lasten is, doen zich volgens Hume alleen voor als er sprake is van (aanzienlijke) materiële schaarste. In dat geval is er sprake van dreigende conflicten over de verdeling van schaarse bronnen, wat vraagt om principes die deze conflicten kunnen voorkomen, beheersen en beslechten. In navolging van Hume meende Rawls (1971) dat vragen over economische rechtvaardigheid zich alleen voordoen als sprake is van sociale coöperatie. Slechts wanneer individuen bereid zijn tot samenwerking en relaties van wederkerigheid met elkaar wensen aan te gaan, komt de vraag op naar principes hoe die samenwerking rechtvaardig te institutionaliseren. Rechtvaardigheid is volgens Rawls alleen van toepassing als er sprake is van bestendige (coöperatieve) relaties tussen individuen en andere partijen. Vandaar dat Rawls ook altijd spreekt van *sociale* rechtvaardigheid. Alleen in die situatie is het nodig uit te kijken naar de vestiging

of wijziging van (statelijke en juridische) instituties die de dan van toepassing zijnde rechtvaardigheidsprincipes verwezenlijken.

Rawls' opvatting is zeer omstreven. Want waarom zou aanwezigheid van sociale samenwerking een noodzakelijke voorwaarde zijn voor het streven naar rechtvaardigheid? Dienen groepen zich niet altijd rechtvaardig tot elkaar te verhouden?⁹ Ook als groepen helemaal niet samenwerken met andere groepen, kunnen voor beide toch eisen van rechtvaardigheid gelden die bepaalde plichten met zich meebrengen. Dat kan zelfs zo zijn als groepen helemaal niet met elkaar in contact staan.

Het object van rechtvaardigheid

Een verdere kwestie is waarop de principes van rechtvaardigheid betrekking hebben.¹⁰ Het zijn uiteindelijk individuen die rechtvaardig behandeld dienen te worden (volgens sommigen ook dieren of zelfs de gehele levende wereld). Maar daarmee is nog niet gezegd dat de principes van rechtvaardigheid ook (uitsluitend) op individuen van toepassing zijn. Wetten, statelijke actoren en andere instituties kunnen ook (on)rechtvaardig worden genoemd omdat de effecten die deze sorteren (on)rechtvaardig uitpakken voor individuen. Volgens Rawls (1999) is het zelfs niet zinvol om te spreken over rechtvaardigheid op het niveau van inter-individueel handelen. Het primaire object van rechtvaardigheid zijn volgens Rawls de instituties binnen wat hij de basale structuur van de samenleving noemt:

Institutionalisme: “We are to comply with and do our share in just institutions when they exist and apply to us, [and] we are to assist in the establishment of just arrangements when they do not exist” (Rawls 1999: 293-94).

Institutionalisme is het gezichtspunt dat principes over rechtvaardigheid niet direct van toepassing zijn op individuen en private partijen (organisaties) maar op basisinstituties, wat Rawls de basisstructuur noemt. Het gaat daarbij om instituties die veel impact (kunnen) hebben op het leven van individuen zoals de grondwet, eigendomswetgeving, het belastingstelsel maar ook het huwelijks- en gezinsrecht. De basisstructuur bestaat bij Rawls uit: “[t]he political constitution...the legally recognized forms of property, and the structure of the economy...as well as the family in some form” (2001: 10). Voor Rawls zijn dus vooral wetten en politieke instituties van belang. Hiertoe behoren zowel de regels die (basis)rechten vastleggen en beschermen als procedurele regels over juiste (besluitvormings)processen, zoals regels voor goed bestuur.

Individen zijn alleen gehouden zich aan de regels te houden, daarbinnen genieten ze persoonlijke vrijheid en zijn ze niet gebonden aan verdere eisen van rechtvaardigheid. Individen moeten vrij zijn hun conceptie van het goede maximaal na te streven en dat betekent voor Rawls ook de vrijheid om (economische) associaties aan te gaan. Ook bedrijven (als rechtspersonen) kennen dus veel vrijheid bij Rawls, zolang ze maar voldoen aan de eisen van ‘de basisstructuur’. Hoe bedrijven daarbinnen handelen, valt buiten het veld van morele beoordeling.¹¹ Maar ook bedrijven vallen volgens het institutionalisme deels binnen de werkingssfeer van rechtvaardigheid. Bedrijven mogen niet de mogelijkheid ondermijnen dat burgers elkaar als vrij en gelijk tegemoet treden. Dan kan ingrijpen gerechtvaardigd zijn volgens de institutionele rechtvaardigheidstheorie van Rawls. Anti-

⁹ Of nog meer: volgens sommige denkers moeten we ook naar onszelf toe rechtvaardig zijn en is rechtvaardigheid ook een persoonlijke en sociale deugd.

¹⁰ Deze kwestie hangt nauw samen met die van de voorwaarden van rechtvaardigheid. Wie als Rawls meent dat alleen bij sociale samenwerking de vraag naar rechtvaardigheid aan de orde is, zal (vermoedelijk) ook menen dat het laatste betrekking heeft op juiste regulering van die samenwerking door sociale instituties (en niet meer).

¹¹ Maar zoals Berkey (2018) terecht stelt, kennen bedrijven anders dan personen geen ethische belangen, zodat dit geen reden geeft om voldoende vrijheid te hebben voor zelfregulering.

discriminatiewetgeving die de vrijheid van werving en selectie door bedrijven inperkt is bijvoorbeeld gerechtvaardigd. Interne regelgeving van bedrijven valt echter niet direct onder de basisstructuur.

Kritiek

Tegen de institutionele opvatting zijn tenminste twee punten van kritiek ingebracht. Ten eerste zou het institutionalisme te restrictief zijn omdat het belangrijke vormen van onrechtvaardigheid niet onderkent. Ten tweede zou het institutionalisme arbitrair zijn omdat het niet goed beargumenteert waarom rechtvaardigheidsprincipes alleen op de basisstructuur van toepassing zijn en niet (ook) direct op individuen en andere actoren. Ik zal betogen dat beide kritieken terecht zijn.

Het institutionalisme is te restrictief omdat ze alleen onrechtvaardigheid van instituties erkent. Zo wordt miskend dat individuen binnen de grenzen van rechtvaardige basisinstituties ook onrechtvaardig kunnen handelen. Een werkgever kan bijvoorbeeld een werknemer onjuist beoordelen. Op grond van verkeerde beeldvorming, vooroordelen en onbewuste antipathie belooft deze werkgever werknemer x slechter dan werknemer y die objectief minder goed presteert dan x. De werkgever handelt in dit geval duidelijk onrechtvaardig maar niet in strijd met de instituties in de basisstructuur.¹² Het kan zijn dat het bedrijfsbeleid niet deugt doordat het onvoldoende waarborgen biedt tegen willekeur, zoals oneerlijke beoordelingen. Maar ook dat laat - althans Rawls' versie van - het institutionalisme toe. Een ander voorbeeld van onrechtvaardigheid binnen rechtvaardige basisinstituties zijn werkgevers die hun werknemers slecht belonen en zelf een groot deel van de winst opstrijken. Ook vallen lang niet alle vormen van uitbuiting onder de basisstructuur. Als de inkomensongelijkheid in een bedrijf of land vele malen groter is dan in een ander bedrijf of land, is er geen verschil in rechtvaardigheid zolang in beide gevallen de basisinstituties maar rechtvaardig opereren. Stel dat de CEO's van grote bedrijven in een geheel onwaarschijnlijk scenario zouden besluiten een groot deel van de winsten van hun bedrijven te besteden aan het scheppen van nieuwe banen en het terugdringen van armoede. Volgens het institutionalisme is dat niet rechtvaardiger dan als ze dat niet doen en dat geld uitkeren aan hun al rijke aandeelhouders. Dat lijkt niet plausibel. Deze voorbeelden maken duidelijk dat rechtvaardigheid niet slechts een kenmerk kan zijn van basisinstituties.¹³

De staat kan natuurlijk als actor binnen de basisstructuur maatregelen nemen om onwenselijk gedrag tegen te gaan. Maar legitieme uitoefening van politieke macht is bij Rawls wel aan strenge voorwaarden verbonden. Volgens het institutionalisme gaat het project van rechtvaardigheid over eerlijke voorwaarden voor samenwerking waarbij de bescherming van vrijheden en de ontwikkeling

¹² Misschien handelt de werkgever wel in strijd met bepalingen in de CAO. Maar vermoedelijk behoren CAO's niet tot de instituties in de basisstructuur die Rawls voor ogen had. De werkgever kan ook tegen het eigen bedrijfsbeleid in handelen dat bijvoorbeeld voorschrijft dat beloningsoordelen collegiaal getoetst moeten worden. In dat geval zou de werknemer bezwaar kunnen maken. Maar inhoudelijk hoeft het bedrijfsbeleid alleen maar niet strijdig te zijn met de basisinstituties; verdere eisen zijn er voor het institutionalisme niet wat bedrijven veel ruimte geeft.

¹³ Merk op dat gedetailleerdere extra eisen aan het bedrijfsbeleid geen optie is voor Rawls, aangezien dit in strijd is met de door hem gewaardeerde vrijheid van associatie. Rechtvaardigheid heeft alleen betrekking op de *basisstructuur* en *basisinstituties*. Het is evenwel niet noodzakelijk organisatorische rechtvaardigheid geheel via wettelijke regels te organiseren. Een alternatief is dat bedrijven in lijn met algemene wettelijke bepalingen moeten handelen en dat ze zelf al dan niet in CAO's nader beleid moeten uitwerken met voldoende bescherming voor werknemers. Werknemers moeten daarbij dan altijd bezwaar en beroep kunnen instellen tegen in hun ogen onrechtvaardige beslissingen. Uiteindelijk gaat het om voldoende bescherming tegen willekeurige machtsuitoefening.

¹⁴ Schouten (2013: 381) geeft het voorbeeld van extreme ongelijkheid door ongereguleerde marktwerking. Als extreme economische ongelijkheid leidt tot sociale stratificatie waarbij burgers elkaar niet meer gelijk respect betonen, kan volgens haar de staat dit alleen tegengaan door verplicht onderwijs in burgerschap.

van burgerschap zodat ieder elkaar ziet en behandelt als gelijk en vrij centraal staat. De staat is dan ook alleen gerechtigd in te grijpen in het handelen van burgers en bedrijven als deze doelen ondermijnd worden. En dat in beginsel alleen op een corrigerende wijze zonder die vrijheden in te perken.¹⁴

Ook het tweede punt van kritiek, dat het institutionalisme arbitrair is, snijdt hout. Zoals Berkey (2018) stelt, verkeert het institutionalisme in een vreemde spagaat. Enerzijds kan van individuen niet geëist worden dat ze de doelen van rechtvaardigheid bevorderen. Anderzijds is de staat verplicht om burgers daar door prikkels en regels toe te bewegen. De vraag is: waarom zouden de rechtvaardigheidsprincipes die gelden voor instituties niet ook gelden voor de individuen die daarbinnen opereren? Dat lijkt immers inconsequent (Cohen 1999). Zoals Sen (2019: 419) zegt: “Het valt te hopen dat vreemden die in ernstige moeilijkheden verkeren rechtstreeks aanspraak op een rechtvaardige behandeling mogen maken en niet alleen via de plicht om rechtvaardige instituties te ondersteunen.”

Rawls stelt dat “the basic structure is the primary subject of justice because its effects are so profound and present from the start” (1999: 7). Maar als invloed het criterium voor insluiting is binnen de basisstructuur zou deze veel breder moeten zijn dan Rawls meende. Dan zouden ook bedrijfsbeleid en informele normen en praktijken daaronder moeten vallen omdat ook deze veel impact hebben op individuele levenskansen.

Institutionalisten kunnen in verweer op de kritiek van willekeur antwoorden dat Rawls wel degelijk de afgrenzing van rechtvaardigheid onderbouwt. Rawlsianen vinden het van belang dat er een scheiding is tussen de private en publieke sfeer. In de private ruimte moeten burgers voldoende ruimte hebben om hun persoonlijke projecten of concepties van het goede te kunnen realiseren zonder zich te bekommeren wat eventuele morele implicaties hiervan zijn voor de samenleving. Dit is een duidelijk liberale opvatting die veel belang stelt in persoonlijke vrijheid. Door inperking van de scope van rechtvaardigheid tot sociale instituties worden burgers in staat gesteld hun vrijheid goed uit te oefenen, wat ook maakt dat ze bereid zijn steun te geven aan de sociale instituties van de samenleving. Het institutionalisme sterkt zo, aldus Rawls, de maatschappelijke stabiliteit. Maar evengoed kan betoogd worden dat een samenleving die vooraf de werkingssfeer van rechtvaardigheid inperkt en zo gepercipieerde misstanden ongemoeid laat, dreigt te destabiliseren. En dat individuele vrijheidsrechten een bijzondere status krijgen ten koste van rechtvaardigheidsredenen zou misschien beter democratisch bepaald kunnen worden in plaats van theoretisch verordonneerd. Het argument, ten slotte, om burgers niet te belasten met kwesties van rechtvaardigheid in hun handelen, verhindert bovendien reflectie van burgers op morele kwesties wat uitnodigt tot egocentrisme, morele blindheid en gebrek aan democratische gezindheid. Zeg maar de kwalen van de late moderniteit.

Een institutionalist kan tegen de individualistische benadering inbrengen dat dit tot onrechtvaardige dwang leidt. Maar dit argument gaat niet op. Want als we individuen niet mogen dwingen om zich rechtvaardig te gedragen zou er ook geen belastingplicht kunnen zijn en zou niemand verplicht kunnen worden gesteld zich aan de wet te houden. Dat is absurd. De kwestie kan hier slechts zijn of inbreuken op de persoonlijke vrijheid niet *te groot* zijn.

Het institutionalisme lijkt alles overziend niet goed verdedigbaar. We hebben wat Sen noemt een uitkomstgerichte benadering van rechtvaardigheid nodig. Een theorie die kan oordelen over zowel de juistheid van instituties als over verdelingsuitkomsten en individueel handelen: een brede theorie. De conclusie lijkt gerechtvaardigd dat economische rechtvaardigheid zowel betrekking heeft op instituties als op (georganiseerde groepen van) individuen. Een werkgever kan rechtvaardig handelen

binnen een onrechtvaardig sociaal systeem en onrechtvaardig handelen binnen een rechtvaardige basisstructuur. Beide zijn onwenselijk.

De objecten van een rechtvaardigheidstheorie corresponderen met verschillende aspecten of soorten economische rechtvaardigheid (zie tabel 1.1).

Tabel 1.1: vormen van economische rechtvaardigheid

<i>object</i>	<i>soort economische rechtvaardigheid</i>
Processen en procedures	Procedurele rechtvaardigheid
	Transactionele rechtvaardigheid
Instituties (wetten, regels)	Institutionele rechtvaardigheid
uitkomsten	Verdelende en contributieve rechtvaardigheid
	Substantiële en selectie rechtvaardigheid

Procedurele rechtvaardigheid verwijst naar de wijze waarop oordelen en besluiten over vraagstukken van rechtvaardigheid worden genomen. Het gaat hierbij om de vraag of besluitvorming op een eerlijke manier plaatsvindt. Waarden die hierbij in het geding zijn, zijn bijvoorbeeld inclusiviteit, gelijk spreekrecht en respect. Procedurele rechtvaardigheid is onder meer van belang bij politieke besluitvorming maar mag ook verlangd worden bij andere besluiten tussen twee of meer actoren. Zoals bij de totstandkoming van economische transacties, waarbij procedurele rechtvaardigheid betrekking heeft op afwezigheid van uitbuiting.

Juiste procedures staan aan de basis van rechtvaardige regels zonder deze echter te garanderen. Een volgens juiste procedures tot stand gekomen regel kan alsnog onrechtvaardig uitwerken. Ook in een goede democratie komen verkeerde wetten tot stand.

Institutionele rechtvaardigheid heeft betrekking op formele (wetten) en informele regels. Juiste regels dragen bij aan juiste (gewenste) uitkomsten. Een wet kan juist zijn maar niet procedureel gerechtvaardigd, bijvoorbeeld als deze is ingesteld door een wijze, welwillende dictator. Regels kunnen behalve rechtvaardig ook om andere redenen 'goed' zijn. Een economische maatregel zoals verlaging van een uitkering kan doelmatig zijn (ten opzichte van de *status quo*) maar is daarmee nog niet noodzakelijk rechtvaardig. Dit is slechts het geval als deze maatregel voordeel levert aan een grotere groep, zonder dat dit ten koste gaat van morele (basis) rechten van anderen. Een regel is niet rechtvaardig omdat ze aan de grootste groep voordeel biedt of het meeste totale welzijn genereert. Een regel is pas rechtvaardig als ze allen recht doet.

Juiste regels (wetten) zijn essentieel voor het realiseren van *uitkomstrechtvaardigheid*. Uitkomstrechtvaardigheid heeft zowel betrekking op wat individuen behoren te krijgen (*verdelende rechtvaardigheid*) en behoren bij te dragen (*contributieve rechtvaardigheid*). Voordelen zijn niet alleen materieel van aard zoals geld, maar kunnen ook waardevolle kansen en andere voordelen betreffen. Gelijke kansen op maatschappelijke posities (*selectie rechtvaardigheid*) en gelijke kansen op educatieve ontwikkeling (*substantiële rechtvaardigheid*) behoren ook tot het niveau van uitkomsten.

Een regel (wet) kan zowel procedureel als institutioneel rechtvaardig zijn; omdat ze in het algemeen tot juiste uitkomsten leidt. Maar dan nog is het mogelijk dat in specifieke gevallen uitkomsten niet juist zijn. Vanwege haar algemene karakter is het onvermijdelijk dat de wet onrechtvaardig handelen in sommige situaties toelaat. Dat is nog geen dwingende reden de wet aan te passen. Bovendien is

dat vaak zinloos want iedere nadere specificatie leidt weer tot nieuwe onwenselijke uitkomsten (een fenomeen dat wel *rule creep* wordt genoemd). Wat wel zou kunnen is dat een regel in een specifiek geval waar ze onbillijk uitwerkt niet zonder meer wordt gehandhaafd. Het recht heeft uiteindelijk betrekking op het individu. Als een wet tegen haar eigen geest (bedoeling) in een individu of groep ernstig benadeelt, kan er reden zijn voor een gedeeltelijke ontheffing van werkingskracht of een uitzonderingsbepaling. Het laatste op grond van algemene rechtsbeginselen en interpretatie van de doelen van de wet in kwestie. De *rule of law* is het uitgangspunt maar we mogen ook niet blind zijn voor onbedoelde en serieuze benadeling.

Voor alle rechtvaardige uitkomsten geldt dat ze zowel juiste wetten, juiste naleving en handhaving vragen. Naleving is daarbij meer dan naleving van regels sec. Het is ook wenselijk dat burgers en bedrijven handelen in de geest van de wet en zich in hun gedrag ook oriënteren op het algemeen belang waar zij zichzelf een overwogen voorstelling van behoren te maken. Het is niet wenselijk als de staat het goede alleen wil realiseren via wetten. Een staat die tot in de haarvezels van de samenleving rechtvaardigheid wil afdwingen is niet langer een liberale staat maar een dwingeland en albedil. Het is dan te verkiezen dat maatschappelijke actoren en individuen ook hun eigen verantwoordelijkheid nemen en zelf leven naar de 'geest van rechtvaardigheid'. De staat kan ook simpelweg niet alle onrechtvaardigheden door regels voorkomen. Om een voorbeeld te geven. De staat voorziet in bijstand. Maar het kan zijn dat door persoonlijke omstandigheden een persoon een bepaalde extra voorziening nodig heeft om goed te kunnen functioneren. Dit kan een rechtvaardigheidsgrond zijn om die persoon meer te geven in aanvulling op het wettelijk minimum. De wet kan niet voor alle gevallen preciseren wat nodig is. In dat geval kan ambtelijke discretionaire bevoegdheid helpen om bijzondere bijstand te verlenen. Maar ook maatschappelijke organisaties kunnen een rol vervullen in de realisatie van rechtvaardigheid. Voedselbanken, juridische hulploketten of buddy's kunnen helpen bij het realiseren van verdelende rechtvaardigheid, net zoals de burger die als klokkenluider optreedt door de Belastingdienst te informeren over belastingverzuim van diens werkgever bijdraagt aan contributieve rechtvaardigheid.

De conclusie moet mijns inziens luiden dat economische rechtvaardigheid op zowel procedures, instituties, individuen en verdelingspatronen betrekking heeft. Op al deze niveaus kunnen rechtvaardigheidsoordelen gegeven worden en is het gewenst rechtvaardigheid na te streven.

Principes

Naast de keuze voor objecten onderscheiden theorieën over economische rechtvaardigheid zich door het soort principes dat ze voorschrijven. Principes zijn de normatieve idealen van een rechtvaardigheidstheorie. Hierbij is een onderscheid mogelijk naar procedurele en substantiële principes. Bij *procedurele principes* is het ideaal de verwezenlijking van juiste procedures. Procedurele principes vervullen een belangrijke rol. Het is niet alleen van belang of ieder 'het zijne' heeft en geeft maar ook of ieder op een eerlijke wijze meer voordeel kan bereiken, bijvoorbeeld zonder gediscrimineerd te worden. Het is ook van belang hoe uitkomsten tot stand komen. Als een welwillende dictator zorgt voor juiste uitkomsten, is die situatie toch niet geheel rechtvaardig.

Volgens sommige filosofen vereist rechtvaardigheid niets meer dan wat Rawls 'zuiver proceduralisme' noemde. Een rechtvaardigheidstheorie zou kunnen volstaan met het vaststellen van juiste procedures en alles waar daaruit rolt is per definitie juist. Ik zal betogen dat dit niet klopt en dat er ook inhoudelijke of *substantiële principes* van rechtvaardigheid nodig zijn. Een substantieel principe geeft bijvoorbeeld aan hoe een verdeling van middelen eruit zou moeten zien of welke mate van ongelijkheid wel en niet goed is. Op ieder objectniveau (basisstructuur, sociale interacties, verdelingspatroon) kunnen beide soorten principes van toepassing zijn. Zo kunnen aan economische

interacties zowel eisen van procedurele rechtvaardigheid als substantiële rechtvaardigheidseisen worden gesteld. Bijvoorbeeld dat deelnemers over voldoende bestaansmiddelen en vrijheden beschikken zodat uitbuiting voorkomen wordt. Aan economische verdelingen kunnen substantiële eisen worden gesteld (bijvoorbeeld: de meest verdienende mag niet meer dan x keer verdienen dan de minst verdienende bijvoorbeeld), maar ook procedurele vereisten (bijvoorbeeld: ieder moet zich aan gedragsvoorschriften zoals een sollicitatieplicht houden om in aanmerking te komen voor een uitkering).

Verdelingswijze: distribuandum en verdelingspatroon

Een ander punt waarover een economische rechtvaardigheidstheorie uitspraak dient te doen, betreft de keuze voor een '*distribuandum*', oftewel datgene wat (welke voordelen en lasten) (her)verdeeld moet worden. Verschillende theorieën geven hierop verschillend antwoord. Gaat het om geld, goederen, kansen, vrijheden (en zo ja waarop), etc. Vervolgens is een antwoord gewenst op de vraag in welke mate een gekozen '*verdeelgoed*' verdeeld moet zijn, oftewel wat is het juiste *verdelingspatroon*? Hier gaat het om de vraag hoe gelijk de verdeling van distribuandum X moet zijn om van een rechtvaardig verdelingspatroon te kunnen spreken.

Plichten

Plichten vloeien voort uit principes en beschrijven wat een collectieve of individuele actor (niet) behoort te doen om principes gestand te doen. Plichten concretiseren principes en wijzen de '*actoren van verandering*' aan. Plichten kunnen negatief zijn (verboden) of positief (geboden). Negatieve plichten verbieden bepaalde handelingen; positieve plichten schrijven voor wat een actor juist wel zou moeten doen.

Niet altijd echter is een plicht uit een principe af te leiden.¹⁵ Dit kan zich voordoen als opvolging van een principe gepaard gaat met te grote negatieve neveneffecten. Een principe heeft dan geen directe normatieve werkingskracht. Deze plichten gelden dan *pro tanto*. De plicht geldt in beginsel maar wordt overruled omdat er zwaarder wegende redenen zijn om van vervulling af te zien. Ook kan het zijn dat niet afleidbaar is van een principe wat specifieke actoren moeten doen. Er kan ook een collectieve plicht zijn zonder dat duidelijk is wat leden van zo'n collectief individueel behoren te doen (zodat de plicht onvervuld blijft).

Wanneer wordt een morele reden een morele plicht? Kort gezegd: als zo'n reden zwaarwegend is omdat opvolging ervan een grote positieve welzijnsimpact heeft. De situatie waarin een nabij persoon in nood verkeert, geeft zowel een morele reden als plicht tot helpen. Er is een morele reden om sympathie te voelen en betonen voor mensen die zich sociaal of kwetsbaar opstellen maar dat lijkt niet duidelijk ook een morele plicht. Een morele plicht vereist een duidelijke plichthouder en is nodig om schending van essentiële vrijheden - geborgd door rechten - te vermijden.

Ik zal verderop in dit boek betogen dat zowel statelijke actoren als wij burgers positieve en negatieve plichten hebben. Beide soorten plichten kunnen conditioneel of universeel zijn. In het eerste geval gelden ze in speciale gevallen of situaties; in het tweede geval zijn ze algemeen van toepassing en moeten we er altijd aan voldoen. Een voorbeeld van een universele plicht is de hulp aan de armen; een voorbeeld van een conditionele plicht is een morele eis die van kracht wordt zodra we een handelsrelatie aangaan met een andere partij.

Een andere kwestie is hoe gedetailleerd principes dienen te zijn. Gaat het alleen om wat Kant perfecte plichten noemde, dat wil zeggen plichten die precies voorschrijven hoe ze vervuld moeten

¹⁵ Het is ook mogelijk dat een plicht met een principe samenvalt.

worden. Of kunnen rechtvaardigheidsprincipes ook richtlijnen geven die veel ruimte laten voor vrije keuze bij de toepassing ervan? Morele plichten hoeven, zo lijkt het, niet welomschreven te zijn, zolang ze maar wel richting geven en aangeven wat we minimaal behoren te doen. In het algemeen is het wel echter wenselijk dat erkende morele plichten ook duidelijk zijn. En eisen van rechtvaardigheid kunnen alleen wettelijk afdwingbaar zijn als ze gesloten geformuleerd zijn. Te open eisen leiden tot onduidelijkheid met als gevolg dat de rechterlijke macht de taak van de wetgevende macht over moet nemen. Dit pleit voor duidelijk omschreven, in Kants bewoordingen, zuivere plichten.

Tegenover de zuivere of perfecte plichten stelde Kant imperfecte plichten. Deze plichten zouden we ook humanitaire principes kunnen noemen. Het gaat dan om morele principes die sterk context- en persoonsafhankelijk zijn. Ik denk dat het logisch is dat een theorie beter is (*ceteris paribus*) als principes van rechtvaardigheid brede geldigheid – algemener - en duidelijk omschreven zijn.

Opbouw

Nu we besproken hebben waar een theorie van economische rechtvaardigheid aan zou moeten voldoen en we ook al enigszins stelling hebben genomen over wat dit begrip betekent, is het tijd om met deze uitgangspunten onze zoektocht naar de principes van economische rechtvaardigheid aan te vangen. Ik zal de stelling verdedigen dat van economische rechtvaardigheid sprake is als ieder *genoeg mogelijkheden tot een goed of bloeiend leven heeft*. Ik sluit me hierbij aan bij de stelling van Harvard politiek filosoof Danielle Allen (2023:31) die stelt dat “justice consists of those forms of human interaction and social organization necessary to support human flourishing.” Hieruit volgt dat een theorie van rechtvaardigheid “seeks to identify the parameters for determining which among possible sets of rules for human interaction yields the best prospects for human flourishing, at both an individual and a species level” (Allen 2023: 5). Om economische rechtvaardigheid te realiseren is het nodig negatieve en positieve vrijheden te garanderen zonder dat benutting daarvan ontaardt in vormen van onderdrukking. Waar vrijheden tot onderdrukking leiden, moeten ze gecorrigeerd worden teneinde rechtvaardigheid te bewaren. Ik zal betogen dat een rechtvaardige samenleving zowel implementatie en naleving van substantiële principes als principes van democratische oordeels- en besluitvorming vereist.

De economie is geen vrij zwevend systeem maar dient dienstbaar te zijn aan de mens. Dat kan alleen door democratische regulering. En wel veel meer dan nu het geval is. Haar ultieme rechtvaardiging ligt erin dat ze voor ieder optimaal bijdraagt aan bloeimogelijkheden. We zouden het economisch algemeen belang als volgt kunnen samenvatten. *Een economische orde dient te voorzien in regels die de welzijnsmogelijkheden van burgers nu en in de toekomst optimaliseert opdat ieder nu en in de toekomst in staat is tot optimale bloei*. Dit basisidee wil ik in de volgende hoofdstukken uitwerken.

De routekaart

Dit boek is als volgt opgebouwd. Na dit inleidende hoofdstuk 1, ga ik in hoofdstuk 2 in op de redenen voor het belang van economische rechtvaardigheid. Waar is dit idee op gebaseerd? Een breed gedeeld argument voor het nastreven van (economische) rechtvaardigheid is dat mensen moreel gelijkwaardig zijn. Ik bespreek verschillende theorieën over deze vermeende morele gelijkheid en concludeer dat geen daarvan overtuigt. Vervolgens bespreek ik mogelijke alternatieve gronden voor idealen van economische rechtvaardigheid en gelijkheid.

Economische rechtvaardigheid gaat over de juiste verdeling van voordelen. Maar over welke voordelen hebben we het? Deze vraag staat centraal in hoofdstuk 3. Na een bespreking van verschillende opties concludeer ik dat het zou moeten gaan om mogelijkheden tot objectief welzijn.

Vervolgens is er de kwestie wat een juiste verdeling is van dit ‘verdeelgoed’. In hoeverre is herverdeling wenselijk? In hoofdstuk 4 ga ik in op verschillende theorieën over wat een juist verdelingspatroon is. In hoofdlijn gaat het hierbij om twee soorten theorieën. Enerzijds egalitaristische theorieën (4.3) die stellen dat rechtvaardigheid draait om gelijkheid. Hier tegenover staan anderzijds anti-egalitaristische theorieën (4.4) met andere verdeelcriteria. Ik betoog dat een van die theorieën, het sufficiëntisme, superieur is. Ik besluit dit hoofdstuk met een bespreking over wat deze theorie betekent voor intergenerationele rechtvaardigheid (4.5). Bij dit vraagstuk staat de vraag centraal wat wij als huidige generaties moreel verplicht zijn aan toekomstige generaties.

Rechtvaardigheid gaat ook over eerlijkheid. Het is oneerlijk als mensen op oneigenlijke gronden minder kansen hebben op economisch voordeel dan anderen. In hoofdstuk 5 bespreek ik dit idee van economische kansengelijkheid. Dit ideaal omhelst twee eisen die ik achtereenvolgens uitwerk. Ten eerste de vereiste dat ieder in staat moet zijn – door onderwijs of anders – (maatschappelijke relevante) vermogens te ontwikkelen. Deze wat ik noem substantiële kansengelijkheid zorgt ervoor dat ieder voorbereid is op een gelijke start bij de intrede in het maatschappelijk leven (5.2). Vervolgens is het van belang dat ieder – rekening houdend met aangeboren talent en inzet - gelijke mogelijkheden heeft tot maatschappelijke posities zoals betaald werk. Dit meritocratisch ideaal van procedurele kansengelijkheid behandel ik in het tweede deel van dit hoofdstuk (5.3).

Mensen gaan economische transacties met elkaar aan. Sommige van deze transacties komen niet vrij tot stand omdat sprake is van machtsmisbruik of exploitatie. In hoofdstuk 6 onderzoek ik de voorwaarden voor rechtvaardige transacties (6.2). Ik ga hierbij vervolgens in op de vraag wat bij transacties gevormde prijzen al dan niet rechtvaardig maakt (6.3). In het bijzonder besteed ik aandacht aan wat een beloning voor arbeid rechtvaardig maakt (6.4).

Besluiten zijn pas rechtvaardig voor zover ze op een procedureel juiste wijze tot stand komen. Een belangrijk aspect hiervan is inclusiviteit of democratische legitimiteit. In hoofdstuk 7 ga ik na hoe een goed proces van economische besluitvorming eruit ziet (7.2). Ik vertaal dit idee van wat ik economische democratie noem vervolgens naar de praktijk. Ik beschrijf een democratische economische orde waarin economische actoren op democratische wijze tot besluiten komen (7.3 - 7.6). Hierbij ga ik in het bijzonder uitgebreid in op de morele tekorten van het huidig financieel systeem en doe ik voorstellen voor een rechtvaardiger versie hiervan (7.7).

Rechtvaardigheid gaat behalve over de verdeling van voordelen ook over de verdeling van lasten. Het gaat dan om die offers die vereist zijn om een samenleving welvarend en rechtvaardig te maken. In hoofdstuk 8 bespreek ik dit vraagstuk van wat ik contributieve rechtvaardigheid noem. Ik bespreek eerst de financiële offers die hiervoor nodig zijn, namelijk belastingen. Wat zijn de basisvereisten van een rechtvaardig belastingsysteem? Ik verdedig een systeem waarbij de belastingopgave eerlijk verdeeld is naar draagkracht met minimale economische schade (8.2).

Een rechtvaardige, bloeiende samenleving is ook niet mogelijk zonder de productieve inzet van burgers die voorziet in de vitale behoeften van haar leden. Maar wat als die inzet niet genoeg is en – zoals nu het geval is – belangrijk werk onvervuld blijft? Wat kan hieraan gedaan worden en welke maatregelen zijn daarbij wel en niet geoorloofd? Dit vraagstuk bespreek ik in het laatste deel van dit hoofdstuk (8.3).

Tot zover is (impliciet) aangenomen dat vragen over rechtvaardigheid zich beperken tot het domein van de natiestaat. In hoofdstuk 9 wordt de overstap gemaakt naar de internationale economie. Ik onderzoek in hoeverre de eerder besproken principes gegeneraliseerd kunnen worden naar de wereldeconomie of dat op dat niveau andere rechtvaardigheidsprincipes nodig zijn. Ik maak hierbij onderscheid tussen positieve en negatieve plichten. In het eerste geval – te bespreken in paragraaf

9.3 - gaat het om geboden die gelden voor (inwoners van) rijkere landen. De vraag die centraal staat is wat we verplicht zijn aan de armen in de wereld. Direct hieraan gekoppeld volgt de vraag wie wat moet doen. In hoeverre zijn het staten die armoede moeten bestrijden of hebben wij als welvarende burgers ook plichten daartoe? Ik bespreek verschillende filosofische opvattingen hierover en kom uiteindelijk uit op een realistische positie die het midden houdt tussen veeleisend idealisme en moreel minimalisme. Welke plichten we hebben kan, zo betoog ik hierbij, niet los worden gezien van feiten over effectiviteit van hulp. Negatieve plichten betreffen eisen aan het voorkomen van schade aan anderen en – indien dat niet goed mogelijk zou zijn – aan het compenseren daarvan. Welke negatieve plichten we hebben richting de armen in de wereld bespreek ik in paragraaf 9.4. Ook hier maak ik onderscheid tussen collectieve en individuele plichten.

In paragraaf 9.5 ga ik specifiek in op internationale handelsbetrekkingen. Ik bespreek theorieën over de morele vereisten hierbij. Hierbij ga ik in op morele aspecten van specifieke kwesties als schulden tussen landen, valutabeleid en vrijhandel. Een belangrijke negatieve plicht is het voorkomen van ontwrichtende klimaatschade in arme landen door het handelen van rijkere landen. In paragraaf 9.6 behandel ik de kwestie van internationale klimaatrechtvaardigheid. Ik besluit hoofdstuk 9 met een beschouwing over mogelijkheden voor betere *global governance* waarbij ik een gematigd kosmopolitisme bepleit (9.7).

Naast economische rechtvaardigheid zijn er andere soorten rechtvaardigheid. In hoofdstuk 10 ga ik na hoe deze soorten zich tot elkaar verhouden en hoe – in het geval van botsingen hiertussen – keuzes gemaakt kunnen worden. Ook bespreek ik – deels teruggrijpend op eerdere hoofdstukken – hoe economische rechtvaardigheid als moreel doel zich verhoudt tot andere waarden als vrijheid, de private sfeer en democratie.

In hoofdstuk 11 besluit ik ten slotte met een overzicht van belangrijke conclusies en breng ik bevindingen verder in verband met elkaar.

Hoofdstuk 2 De grondslag van economische rechtvaardigheid

2.1 Inleiding

Het belang van het nastreven van tenminste een minimale conceptie van economische rechtvaardigheid lijkt evident. Ieder mens zou tenminste in minimale zin over een gelijk aantal middelen, rechten en kansen moeten beschikken. Deze morele opdracht vindt volgens veel filosofen haar grondslag in de gedachte dat alle mensen op fundamenteel niveau gelijk of gelijkwaardig zijn. Dat we gelijk behandeld behoren te worden en gelijke aanspraken hebben op tenminste een minimaal aantal zaken, zou voortvloeien uit een vermeende gelijke morele status die (handelingsbekwame) mensen met elkaar delen.

De idee van menselijke basisgelijkheid is niet alleen een filosofenidee maar ook politiek-cultureel *common sense*. Zoals het in de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring staat: “We nemen het als vanzelfsprekend aan dat alle mensen als gelijken geschapen zijn.” De universele mensenrechten en onze liberale instituties verwijzen naar of gaan uit van het idee van gelijke basisgelijkheid. Maar wat als dat niet kan worden aangetoond? Wat als niet duidelijk is dat we echt moreel gelijken zijn? Hebben we dan nog wel goede redenen om naar meer economische en andere vormen van gelijkheid te streven? Valt dan de bodem onder tal van breed aanvaarde morele claims weg en gaat de deur open naar gevaarlijke, racistische ideeën? Deze vragen komen in dit hoofdstuk aan bod.

In de volgende paragraaf bespreek ik theorieën die het idee dat mensen fundamenteel gelijkwaardig zijn onderbouwen. Ik zal hierbij eerst ingaan op de theorie van Ian Carter. Na een kritische bespreking en uiteindelijke afwijzing van deze theorie ga ik vervolgens in op wat ik noem relationele theorieën van morele basisgelijkheid. Deze theorieën stellen dat het laatste geen objectief (in de natuur besloten) feit is, maar een sociale constructie die niettemin geldingskracht heeft omdat ze onlosmakelijk verbonden met en een gevolg is van menselijk samenleven. We dienen dit sociale feit – ook al is het geen natuurlijk feit – serieus te nemen als basis voor morele verhoudingen die we met elkaar aangaan. Ook relationele theorieën hebben echter hun problemen. Om deze reden hebben enkele filosofen alternatieve theorieën ontwikkeld die het idee van morele basisgelijkheid op alternatieve wijzen proberen te stutten. Deze bespreek ik kort in het laatste deel van paragraaf 2.2.

In paragraaf 2.3 ga ik vervolgens in op het agnostisch standpunt dat stelt dat we niet kunnen weten of mensen moreel gelijk zijn. Naast dit agnostisch standpunt bespreek ik hier ook het werk van filosofen die stelliger zijn en menen dat mensen moreel ongelijkwaardig zijn. De vraag is vervolgens hoe problematisch het is als het zo zou zijn dat we moreel ongelijkwaardig zijn. Ook deze kwestie komt in deze paragraaf aan de orde. Ik besluit ter afronding van deze bespreking met enkele conclusies.

2.2 Ideeën over morele gelijkheid

De natuur laat zien dat we in alle, zo ook morele, opzichten verschillen maar toch blijven we volhouden dat op fundamenteel niveau mensen gelijkwaardig zijn. Dat mensen fundamenteel gelijk (waardig) zijn, is een breed geaccepteerd geloofsartikel. Het idee van *morele gelijkheid* vormt de basis van wetgeving, oproepen van revolutionairen en de holle retoriek van politici. Ook in de hedendaagse filosofie is dit idee weinig omstreden. Dat hangt sterk samen met het belang wat aan dit idee wordt toegekend. Uit de morele basisgelijkheid van mensen zou volgen dat ieders (essentiële) belangen even zwaar zouden moeten wegen. Hieruit zouden dan gelijke politieke en economische rechten volgen die dit mogelijk moeten maken. Veel filosofen menen dat zonder een theorie van morele gelijkheid je geen weerwoord hebt tegen een racist die bepaalde groepen

minderwaardig vindt en ongelijk wil behandelen. Als we niet zouden geloven in fundamentele gelijkheid, zouden we geen principiële reden hebben om ervoor te zorgen dat ieder rechtvaardig behandeld wordt. We zouden mensen die stellen dat sommige groepen minderwaardig zijn, niet van een goede repliek kunnen dienen.

Verder maakt Carter (2011: 541) duidelijk dat het gewenst is aan te tonen dat we als mensen niet moreel gelijkwaardig zijn aan andere diersoorten. Want “if unequals ought nevertheless to be accorded equal entitlements, why not accord equal entitlements indiscriminately to humans and cats and oysters?” We zullen moeten aantonen dat mensen duidelijk verschillen van oesters. Indien we geen eigenschap X vinden die mensen wel universeel delen en niet-menselijke dieren niet, is er geen reden tot ongelijke behandeling van mensen en dieren, zegt Carter. Zelfs dierenrechtenactivisten zal het te ver gaan om aan dieren alle rechten toe te kennen die mensen ook hebben. We hebben een reden nodig om mensen gelijk te behandelen en die reden moet, zo lijkt het, gelegen zijn in een niet-normatieve (natuurlijke) en gedeelde menselijke eigenschap.

Het belang van het idee van morele gelijkheid lijkt evident. Toch is het brede geloof hierin in het licht van de menselijke geschiedenis relatief jong. Nog in de standensamenleving van Kants tijd was het idee van morele gelijkheid zeer omstreden. Aristoteles stelde verder terug in de tijd dat slavernij nuttig en rechtvaardig is. Sommige mensen zouden een ‘slavenaard’ hebben vanwege hun zwakkere natuurlijke vermogens. De filosoof Thomas Hobbes (1588-1679) meende dat menselijke waardigheid afhangt van de mate waarin de mens zich nuttig maakt voor de gemeenschap. En niet ieder was in zijn ogen even nuttig. Voor Hobbes was er geen wezenlijk verschil tussen de prijs van een goed en de waarde van een mens. Hobbes’ tijdgenoot Descartes meende echter al dat mensen niet wezenlijk verschillen in hun cognitieve vermogens. Hij opende zijn befaamde *Discours de la méthode* met het uitgangspunt “dat het vermogen om goed te oordelen [...] van nature gelijk is in alle mensen.”

Kant geloofde nog sterker in menselijke gelijkheid en stelde dat ieder mens lid is van wat hij het ‘koninkrijk der doelen’ noemde; de gemeenschap van alle, even waardevolle, mensen. De waardigheid van de mens is or Kant gegeven met zijn aangeboren rationele vermogen (wat later tot de kritiek leidde dat voor Kant verstandelijk beperkte mensen minderwaardig zouden zijn). Met Kant werd de mens niet alleen voor God gelijk, maar ook voor zijn medemensen. Toch duurde het nog vele jaren na Kants dood dat het idee van gelijkheid diep verankerd raakte in de westerse samenleving.

In de filosofie is de laatste decennia veel aandacht gekomen voor de vraag naar de onderbouwing van het idee van de fundamentele gelijkheid van mensen. Sommige filosofen zijn tot de conclusie gekomen dat mensen niet fundamenteel gelijk zijn. Anderen menen dat dit wel het geval is. In deze paragraaf (2.2) ga ik in op theorieën die het bestaan van fundamentele menselijke gelijkheid moeten aantonen. In paragraaf 2.3 bespreek ik filosofisch werk dat dit idee ontkent of tenminste onbewezen acht.

Betekenis en grondslag van morele status

We zijn moreel verplicht onze medemensen goed te behandelen en hen vrijheid te geven om zelf invulling te geven aan hun leven. Filosofen spreken van *morele status* als individuen dat recht toekomt. Individen - mensen en niet menselijke individuen of misschien zelfs dingen - hebben morele status als ze een zekere morele waarde hebben op grond waarvan er morele normen gelden voor wat deze individuen mogen doen en wat anderen ze mogen aandoen en behoren te geven. Anders gezegd biedt morele status de dragers daarvan gerechtvaardigde aanspraken of morele rechten. Wie morele status heeft, verdient het dat rekening wordt gehouden met diens belangen. Door het hebben van morele status wordt een individu een met rechten bekleed *persoon*.

Veruit de meeste filosofen menen dat (bijna alle) mensen een onvervreemdbare morele status hebben. Een minderheid is die mening niet toegedaan, vooral omdat ze dit idee irrelevant vindt. Sommige aanhangers van het consequentialisme – de leer die stelt dat we moeten zorgen voor maximalisatie van het goede (hoe dat ook gedefinieerd wordt) – veronderstellen niet dat mensen morele status hebben. Het enige dat volgens hen telt is dat we moeten zorgen dat het goede – bijvoorbeeld in de vorm van geluk – wordt gemaximaliseerd. De morele status van dragers van geluk is daarbij irrelevant. Volgens deze filosofen is het hele idee van morele status een ‘onding’. Het gaat hier echter om een minderheid en in het vervolg ga ik ervan uit dat mensen wel degelijk morele status hebben.

De volgende kwestie is dan op grond waarvan mensen morele status hebben. Volgens sommigen is dat omdat ieder mens door God geschapen is. Zijn goddelijke oorsprong zou de mens dan morele status verschaffen. Filosofisch gezien is dit idee niet aantrekkelijk en gaat de voorkeur uit naar een niet-religieuze grondslag. Veel filosofen menen dat mensen morele status hebben omdat ze over bepaalde moreel relevante psychologische capaciteiten beschikken. Een breed gedeelde opvatting is dat de mens zijn morele waardigheid ontleent aan zijn rationeel vermogen. Dit vermogen is op te vatten als de aanleg om redenen te onderkennen en daarnaar te handelen en meer bepaald het eigen leven te organiseren in het licht van een beredeneerde selectie van redenen. Anders gezegd, het vermogen om op redelijke gronden ideeën over goed en moreel leven te vormen en daarnaar te handelen. De mens is moreel waardevol omdat hij op doordachte wijze in staat is om waarde te scheppen. Er zijn echter ook filosofen die menen dat de mens zijn morele status ontleent aan zijn vermogen tot zorg en sensitiviteit. In ieder geval is er brede overeenstemming over het idee dat menselijke morele status gegrond is in een of meer psychologische capaciteiten. De laatste jaren zijn er ook andere ideeën over de grondslag van morele status ontwikkeld. Zo zijn er filosofen die stellen dat de mens pas morele status verwerft door en voor zover deze betekenisvol in verbinding staat met anderen. Ik zal deze relationele benadering in deze paragraaf nog uitgebreid bespreken.

Als we aannemen dat mensen een morele status hebben, geldt dan ook dat – tenminste minimaal handelingsbekwame – mensen ook een *gelijke* morele status hebben? En als dat zo is, hebben mensen dan een hogere morele status dan niet-menselijke dieren? Deze vragen naar gelijke morele status of basisgelijkheid staan centraal in deze paragraaf. Ik bespreek hier verschillende theorieën die dit idee aannemelijk proberen te maken.¹⁶

Het ligt voor de hand dat als mensen in moreel opzicht gelijken zijn, ze ook gelijke morele aanspraken kunnen doen gelden. Hoewel dit idee als een geloofsartikel breed wordt aanvaard, is het bewijs ervoor nog niet eenvoudig geleverd. Het probleem is dat we als mensen in alle opzichten verschillen, ook wat betreft moreel relevante eigenschappen. Hoe kan het idee van morele gelijkheid waar velen zo aan hechten dan nog geloofwaardig zijn? Er lijken drie manieren om het idee van morele statusgelijkheid plausibel te maken. Een eerste mogelijkheid is het aantonen van een moreel relevante eigenschap die alle mensen in gelijke mate bezitten. Die mogelijkheid is tot dusverre niet aangetoond en het lijkt me ook niet mogelijk. Een tweede manier is te stellen dat gelijke morele status tot stand komt als mensen of andere individuen tenminste in minimale mate over een of meer moreel relevante eigenschappen beschikken. Deze ondergrens theorie is echter volgens veel filosofen problematisch. Als eigenschap X morele status verschaft, verschaft meer van die eigenschap immers niet meer morele status en daarmee meer morele rechten? Er zijn zoals gezegd ook filosofen die menen dat morele status niet gegrond is in het bezit van psychologische vermogens, maar in iets

¹⁶ Ik zal hierbij ook ingaan op de kwestie of – als mensen een gelijke morele status hebben – dat (i) ook geldt voor ernstig mentaal gehandicapten en kinderen en (ii) of niet-menselijke dieren tevens dezelfde morele status hebben als mensen. Ik betoog dat bij (i) het antwoord ja is voor wat betreft kinderen en bij (ii) het antwoord ontkennend is.

anders. Deze filosofen geloven bijvoorbeeld dat gelijke morele status voortvloeit uit menselijke relaties. Deze soort theorieën komen aan de orde in paragraaf 2.2.2. Andere theorieën over basisgelijkheid bespreek ik in paragraaf 2.2.3.

2.2.1 De psychologische capaciteitentheorie

Sommige filosofen menen dat mensen morele status hebben op grond van onvervreembare psychologische eigenschappen. Dat ze deze eigenschappen bezitten, geeft ze morele status en bovendien een hogere of andere status dan niet-menselijke dieren die deze eigenschappen niet hebben. We kunnen spreken van een ‘psychologische capaciteitentheorie’ (Parr en Slavny 2019).

Kant was een van de eerste filosofen die deze benadering aanhing en uitwerkte. Hij meende dat de mens zijn waardigheid ontleent aan het feit dat hij in staat is tot morele en redelijke autonomie. Andere kandidaten zijn zelfbewustzijn, vrije wil, rationele vermogens en het vermogen om een doordacht idee van een goed leven en een gevoel voor rechtvaardigheid te vormen. Aangenomen dat mensen inderdaad een morele status hebben op grond van een of meer onvervreembare eigenschappen, hoe valt dan vervolgens het idee van gelijkheid in morele status te rechtvaardigen? Ik zal deze vraag beschouwen aan de hand van het werk van enkele hedendaagse filosofen die over deze kwestie geschreven hebben, te beginnen met de grootmeester van de analytische politieke filosofie, John Rawls (1921-2002).

A. Het antwoord van John Rawls

De *bedrock* van fundamentele morele gelijkheid van mensen is volgens Kant de menselijke waardigheid die we allemaal bezitten. Bij Kant is onze (morele) autonomie als vermogen de basis van de menselijke waardigheid. Maar als waardigheid verondersteld wordt een functie te zijn van deze of andere ‘natuurlijke capaciteiten’, dan lijken degenen die zo’n vermogen in hogere mate bezitten ook van meer waarde en dus *niet* gelijk. Deze Übermensen zouden dan ook meer rechten moeten toekomen, iets waar Nietzsche voor pleitte. Want als een moreel relevante eigenschap die de bezitter tot een waardevol subject maakt, meer of sterker aanwezig is, waarom leidt dat dan niet tot meer morele waarde? De vraag is dus waarom het niet van belang is dat het vermogen tot autonomie of ieder ander moreel relevant persoonlijk kenmerk in verschillende mate aanwezig is. Noem dit het *variatieprobleem*. Een ander probleem voor de morele gelijkheidstheorie is dat sommige mensen zoals jonge kinderen, ernstig dementen en zwaar cognitief beperkte mensen minderwaardig zijn omdat ze bijvoorbeeld niet of nauwelijks autonoom zijn of minder ontwikkelde moreel relevante andere kenmerken hebben.¹⁷ Ook maakt Kants theorie niet inzichtelijk of en hoe iemands waardigheid verloren kan gaan. Noem dit het *uitsluitingsprobleem*. Ten slotte is er nog de kwestie hoe het hebben van een natuurlijke, niet-normatieve eigenschap zoals het vermogen tot redeneren, leidt tot morele aanspraken. Waarom zou het bezit van een vermogen in plaats van de uitoefening daarvan al een waarde hebben die respect verdient (Sangiovanni 2018)? Noem dit het *afleidingsprobleem*.

Ik zal nu nagaan in hoeverre het denken van John Rawls (1971) voorziet in een oplossing voor deze problemen. Rawls stelde dat om een moreel persoon te zijn alleen een ‘zeker minimum’ van een besef van rechtvaardigheid en goedheid vereist is. Bijna alle mensen hebben een vermogen om een conceptie van het goede leven te vormen en beschikken over een (elementair)

¹⁷ Het idee dat alleen al het hebben van de potentie tot rationaliteit, autonomie of een ander vermogen dat kwalificeert voor morele persoonlijkheid, is voor dit probleem geen oplossing. Ten eerste omdat niet duidelijk is dat bijvoorbeeld een ernstig dement individu die potentie wel heeft (er is geen medische oplossing), ten tweede omdat als potentie ruim begrepen wordt je dan ook zou kunnen zeggen dat andere dieren door genetische modificatie de potentie hebben om morele personeigenschappen te verkrijgen waarmee het onderscheid tussen mens en andere diersoorten wat betreft morele status wegvalt. Volgens sommigen is dat wellicht ook terecht, maar dat is een minderheidsstandpunt.

rechtvaardigheidsgevoel. Van uitsluiting is zo nauwelijks sprake. Wat daarbij van primair belang is volgens Rawls, is of men deze vermogens heeft of niet. In welke mate is voorbij een minimumwaarde niet meer van belang voor de morele status. Aangezien bijna alle mensen in deze zin morele status hebben (moreel autonoom zijn), zijn ze fundamenteel ook van gelijke morele waarde.

Het bezitten van een dergelijke 'reekseigenschap' (*range property*) is een binaire eigenschap; men zit in of buiten de range en als men er in is, heeft men een morele status gelijk aan ieder ander binnen die range. Stel bijvoorbeeld dat rationaliteit de eigenschap is die morele status geeft, zoals Kant meende. Ik bezit dan de 'reekseigenschap' rationaliteit als mijn rationele vermogens voorbij een drempelniveau reiken, bijvoorbeeld vast te stellen door een IQ test. Ieder die hoger scoort dan een bepaald IQ heeft dan een gelijke morele status als ieder ander die aan die eis voldoet. Door die grens laag te leggen, is het uitsluitingsprobleem te minimaliseren en lijkt ook het variatieprobleem opgelost.

Maar bij nadere beschouwing, blijkt dit niet het geval. Rawls' theorie is niet zonder problemen. Een belangrijk probleem is dat Rawls geen rechtvaardiging geeft voor zijn stelling dat verschillen in morele capaciteit tussen mensen niet van belang zijn voor de morele status die ze hebben en de rechten die ze op grond daarvan ontlenen. Waarom moeten rechten niet variëren met de mate van morele autonomie? Rawls lost het variatieprobleem dus niet echt op.

Bovendien; als de onderliggende gegevens van een reekseigenschap fundamenteeler zijn dan de reekseigenschap zelf, waarom richten we ons dan niet daarop om een grond voor menselijke gelijkheid vast te stellen: "Is there any reason why the moral relevance of the range property should itself rule out as irrelevant the scalar properties on which it supervenes?" (Carter 2011: 550). We hebben dus een onafhankelijke reden nodig om ons op reekseigenschappen te richten. En die geeft Rawls niet.

Het tweede probleem is volgens Carter (2011) dat zelfs als we iets fundamenteel belangrijks gelijk bezitten, nog altijd geldt dat mensen ook veel dingen ongelijk bezitten. Een verklaring van onze basale gelijkheid moet uitleggen waarom we veel moreel betekenisvolle kenmerken die we ongelijk bezitten zouden moeten negeren: "the comparison of persons as equal in just one morally relevant respect (that is, in terms of the range property) would be combined with, and probably overwhelmed by, all the other morally relevant comparisons according to which they are unequal" (Carter 2011: 550).

Een derde probleem bij Rawls is, is welke rechtvaardiging kan worden gegeven voor een drempelwaarde waardoor sommigen die daar net onder vallen geen aanspraak kunnen maken op erkenning van gelijke morele status? En wie bepaalt hoe hoog die drempelwaarde moet zijn? Ligt de drempel te laag, dan zouden sommige niet-menselijke dieren als onze gelijken worden gezien (wat een probleem is als we Aristoteles' adagium onderschrijven dat gelijken gelijk behandeld moeten worden). Ligt de drempel te hoog dan zouden mensen met cognitieve beperkingen niet fundamenteel menselijk zijn en dus ook geen gelijke behandeling toekomen wat onaanvaardbaar lijkt. En hoe zit het met grensgevallen? Hoe wenselijk is zo'n abrupte overgang van gelijk naar ongelijk? Ook het uitsluitingsprobleem is niet opgelost door Rawls en hetzelfde geldt voor het afleidingsprobleem. Hetzelfde geldt voor het afleidingsprobleem. Als feit X morele status verleent, moet X zelf al waardevol zijn, zo lijkt het, maar dat leidt weer tot de vraag waarom dat zo is, etc. Een oneindige regressie dreigt. Waarom is het bezit van bepaalde cognitieve capaciteiten voorbij niveau X waardevol? Uiteindelijk kan niets meer gezegd worden dan dat dit een individu tot een persoon maakt met de bijbehorende morele status (Nathan 2011).

B. Het antwoord van Ian Carter

Ian Carter (2011) geeft een beter antwoord op de problemen van gelijke morele status. Anders dan Rawls ziet hij in dat er goede argumenten nodig zijn waarom variaties boven een drempelwaarde niet relevant zijn voor morele status en daaronder wel. Hij geeft zelf een onafhankelijk argument waarom een grotere aanwezigheid van een moreel relevante eigenschap E niet zonder meer een hogere morele status van de houder daarvan impliceert. Dit argument geeft voor hem een reden geen moreel belang te stellen in bovenminimale variaties in de mate van aanwezigheid van E.

Carter stelt dat het denigrerend kan zijn en de 'uiterlijke waardigheid' van personen kan aantasten als zij te maken krijgen met publiek onderzoek naar en beoordeling van hun psychologische vermogens. Men wordt dan gedwongen zichzelf aan de buitenwereld te tonen. Onderzoek en evaluering zijn evenwel volgens Carter nodig om de hoeveelheid van moreel relevante psychologische vermogens objectief vast te stellen. Omdat personen een sterke reden om hun publieke waardigheid te behouden, is afzien van publieke beoordeling en onderzoek geboden. Door af te zien van evaluaties nemen we de uiterlijke waardigheid in bescherming "in the same way we would clothe a naked person in order to preserve their outward dignity in a physical sense (refusing to expose them to inappropriate assessments of their physiques)" (Carter 2011: 13).

Dit betekent dat we eventuele verschillen boven de drempelwaarde als irrelevant moeten beschouwen voor morele status. Als we weten dat mensen tenminste in minimale zin een morele actor zijn omdat ze blijf geven van enige morele autonomie bijvoorbeeld, dan is dat genoeg kennis om maatschappelijk handelen op te baseren. Carter meent dat als individuen een minimaal niveau van capaciteiten hebben, deze individuen wat hij noemt 'opacity respect' (afdekkend respect) toekomt. Dit betekent een morele plicht tot weigering om de verschillen in capaciteiten van individuen te evalueren en daar vervolgens gevolg aan te geven. Verder onderzoek naar de specifieke ontwikkelgraad van capaciteiten is onethisch. Burgers zouden medeburgers niet op hun cognitieve en morele capaciteiten moeten beoordelen en de staat al helemaal niet. Die moet ieder gelijk behandelen als gelijken voor de wet. Miskennis van afdekkend respect komt neer op het zien van burgers als patiënten, of als objecten wier behoeften vervuld moeten worden in plaats van zelfstandige, gelijke burgers.

Carter concludeert dat voldoende aanwezigheid van E volstaat voor morele status en bovenminimale aanwezigheid daarvan moreel irrelevant is en zodoende geen invloed heeft op iemands morele status. Ieder individu dat voldoende E heeft, heeft dezelfde morele status: "it is appropriate to treat personhood as a range property because it is appropriate to show opacity respect toward beings that meet a certain absolute standard of moral agency" (2011: 554).

Carters theorie lijkt een verbetering van die van Rawls maar ook Carter ontkomt niet aan de verdachtmaking dat hij net als Rawls het probleem van morele gelijkheid lijkt te omzeilen. Als morele personen al opacity respect toekomt, is immers niet evident dat dit ook bewijst dat morele personen ook gelijken van elkaar *zijn*. Dat het hebben van morele status opacity respect vereist, maakt niet duidelijk dat we moreel gelijken zijn. Carter bewijst niet dat bovenminimale variaties in moreel relevante eigenschappen irrelevant zijn. Hij lijkt veeleer te stellen dat er een sterkere reden is om toch te stellen dat mensen moreel gelijken zijn ondanks dat die bovenminimale variaties in tegengestelde richting wijzen.

Carter wil bovenminimale variaties negeren maar wat als we die verschillen direct kunnen vaststellen zonder dat onderzoek nodig is? Uit gedrag kunnen we immers vaak wel afleiden dat mensen

rationeel hoog begaafd zijn. Moeten we dat dan ook negeren? Dat is problematisch omdat Carter het variatieprobleem niet *direct* oplost. Carter meent verder dat van onderzoek moet worden afgezien als duidelijk is dat individuen tenminste minimaal rationeel begaafd zijn. Maar wat als dat laatste niet duidelijk is? Er zullen altijd onduidelijke grensgevallen zijn. Moet dan ook worden afgezien van door Carter verfoeide evaluaties? Maar dan kan het resultaat zijn dat we individuen die minder dan de grenswaarde van een moreel relevante eigenschap bezitten ten onrechte gelijke morele status toekennen.

Carter maakt ook niet duidelijk waarom het belang van opacity respect zo zwaar weegt dat het normatief beslissend is. Dit terwijl het de vraag is of het evalueren van de mate van iemands geestelijke vermogens – *contra* Carter – noodzakelijk ondermijnend is voor iemands persoonlijke autonomie of eigenwaarde. Rechters kunnen vaststellen dat een misdadiger onder sterke sociale invloed stond bij het begaan van een hem ten laste gelegd misdrijf. De evaluatie van de mate van zelfbeschikking en autonomie is in het belang van verdachten en draagt bij aan juiste straffen. Maar de vaststelling dat een dader door een ander tot zijn misdrijf is aangezet, leidt nog niet tot het oordeel dat een dader niet autonoom was. Een veroordeling blijft. Erkend wordt wel dat de mens vatbaar is voor de invloeden van sociale omstandigheden. Verder houdt respect soms juist in dat wel alle relevante eigenschappen van individuen geëvalueerd worden, zodat inzicht ontstaat in wat de ander precies nodig heeft (Thakkar 2023: 8). De eis van opaciteitsrespect kan ertoe leiden dat de staat geen hulp biedt aan mensen die niet om zorg vragen maar daar wel behoefte aan hebben. Het laatste kan het vaststellen van iemands vermogens vereisen. Het uitblijven van belangrijke hulp is ook als een gebrek aan respect te kwalificeren.

Carter meent dat disrespect door statelijke actoren jegens burgers ernstiger is dan disrespect door burgers onderling. Maar, zegt Nathan (2016:18): “consider the judgmental community that privately ensures an ethos of equality of opportunity for welfare. In its practices its members say, daily, ‘we recognize that you are capable but have made irresponsible choices, and so shall you receive less’. Is that to be preferred to some comparatively trivially invasive bureaucratic process? This seems contrary to the spirit of the test, which on the present interpretation allows one’s fate to be determined with little outward dignity.”

Maar als de plicht tot opacity respect ook voor burgers in de samenleving geldt (omdat hier ook sprake is van machtsverhoudingen), leidt dit zoals Nathan (2016:22) aangeeft tot “a dramatic expansion of the implications of Carter’s view. It would imply that, just as we ought not to have a system in which those who distribute unemployment benefits make their decisions depend upon intrusive personal judgments of claimants, nor should employers make such judgments towards their employees, and nor car salesmen, estate agents, bank managers, lawyers, retailers, or bar staff make such judgments about their clients. Transactions between people who recognize one another seem to be all but prohibited. In extremis, one would expect an economy that functions only through a series of anonymization techniques: actuarial calculations, online transactions, decentralised currencies, collection boxes, and laws against data fusion. The point does not apply only to markets: if the structure of distribution is an element of the state, then on this expansive understanding of the opacity test, any version of that structure that involves internal judgments is prohibited.”

C. Het antwoord van Parr en Slavny

Parr en Slavny (2019: 6) menen morele gelijkheid te kunnen baseren op het vermogen om zich een conceptie van het goede leven (CGL) te vormen: “An individual has the capacity for a conception of the good if and only if she can form, revise, and pursue beliefs about the good on the basis of critical deliberation.”

Bijna ieder individu beschikt over deze potentie. Het maakt niet uit dat sommige individuen meer of minder goed zijn in dit vermogen. De beschikking over CGL bepaalt de drempel. Het is misschien niet in alle gevallen eenduidig vast te stellen of iemand over CGL beschikt maar dat maakt de drempel nog niet arbitrair. Het variatieprobleem doet zich hier ook niet voor, volgens de Parr en Slavny. De beschikking over CGL is belangrijker dan de mate waarin men in staat is tot adequate uitoefening van onderliggende vermogens. Het is belangrijker dat ieder een goed leven kan realiseren *tout court*, dan dat ieder dat op zo goed mogelijke wijze doet. Het eerste gaat voor en verschillen in het vermogen tot CGL zijn relatief irrelevant.

Ook het uitsluitingsprobleem doet zich nauwelijks voor bij hun theorie, menen Parr en Slavny. Er kan vanuit worden gegaan dat alleen in zeer bijzondere gevallen CCG niet aan de orde is en dat individuen zo behandeld moeten worden alsof ze CCG bezitten tenzij we redelijkerwijze zeker zijn van het tegendeel. Het gaat dan om mensen die duidelijk tegen hun belangen in handelen of handelingsonbekwaam zijn. Daarbij komt dat volwassenen die CCG missen nog altijd rechten toekomt die hun belangen dienen, misschien zelfs dezelfde rechten als volwassenen die CCG hebben maar dan op andere gronden:

“When basic equality is understood as the equal distribution of rights based on a particular interest, it becomes clear that there are many relations of equality, distinct from what we have called basic equality, each obtaining between different but overlapping groups of individuals, depending on who possesses the relevant interest”(2019: 17).

Nader beschouwd kleven er ook aan deze theorie bezwaren. Parr en Slavny hebben gelijk dat het hebben van CGL belangrijker is dan de mate waarin dit vermogen is ontwikkeld en tot expressie komt. Maar daarmee is het laatste nog niet onbelangrijk. Indien er sprake is van schaarste, dan valt er veel voor te zeggen om eerst middelen eerlijk te verdelen zodanig dat ieder in minimale zin de eigen conceptie van het goede kan realiseren. Maar dergelijke schaarste doet zich gelukkig niet altijd voor en talent bepaalt behoefte. Mensen die over bijzondere talenten beschikken of wier aanleg tot autonomie sterk is, hebben veel belang om deze tot uitdrukking te brengen. Op zijn minst is niet duidelijk dat deze sterk ontwikkelde vermogens irrelevant zijn bij kwesties van verdelende rechtvaardigheid. Als maximale bloei voor allen het doel is waar economische rechtvaardigheid zich op richt, bijvoorbeeld, is het moreel verplichtend om ook rekening te houden met verschillen in vermogens (en daaruit voortvloeiende behoefte-intensiteiten) tot CGL. Als CGL als vermogen een belang in (hulp tot) zelfbepaling grondt, waarom rechtvaardigt een groter CGL (als *tout court* eigenschap) dan niet een groter belang en daarmee grotere aanspraken op (het mogelijk maken) van zelfbepaling (Kirby 2024)?

D. Het antwoord van Zoltan Miklosi

De tot zover besproken theorieën bestrijden niet direct het idee dat een grotere aanwezigheid van moreel relevante eigenschap E correleert met een navenant hogere morele status. Deze theorieën beogen alsnog de gelijke morele status van mensen aan te tonen door andere, meer zwaarwegende redenen hiervoor aan te voeren. Zo niet Zoltan Miklosi (2022). Miklosi meent net als de hierboven genoemde filosofen dat morele status gebaseerd is op een psychologische capaciteit – in zijn geval ons vermogen tot waardengeoriënteerd, redelijk handelen. Maar hij ontkent dat een groter vermogen daartoe meer morele status genereert. Wat hij de co-variatie these noemt is volgens hem vaak niet plausibel. Als we een capaciteit waarderen, zouden we meer van die capaciteit meer moeten waarderen, maar dat hoeft nog niet te betekenen dat we de dragers daarvan ook anders of meer moeten waarderen als deze meer met die capaciteit zijn toegerust. Miklosi probeert zijn gelijk aan te tonen met voorbeelden. Zo stelt hij dat de meeste mensen het er over eens zijn dat het net zo