# Ethiek & Maatschappij

#### College 1 & 2 – Eigenbelang & Sociaal Contract

##### Oude & Nieuwe politieke orde

In een premoderne samenleving kwam legitimering voor een politiek-sociale toestand hoofdzakelijk uit de natuurlijke orde en religie (teleologisch wereldbeeld). Legitieme machtsoefening was een gevolg van de ‘wil van God’. Er was sprake van een duidelijke rol- en taakverdeling onder burgers, die op basis van geboorte toegekend was, en dit werd ook niet in twijfel getrokken. Van eigenbelang als centraal facet was dan ook geen sprake.

Dit veranderde vanaf de 16e eeuw met de opkomst van het moderne denken. De idee van een natuurlijke orde werd verworpen: er zijn geen natuurlijke betekenissen en rolverdelingen in de natuur maar komen voort uit de mens zelf. Er is een breed proces van *rationalisering* gaande, gekenmerkt door de opkomst van een mechanistische wetenschap en kapitalistische economie. Ook is er door de reformatie voor het eerst sprake van een religieus pluralisme.

Het beeld van het subject verschuift van heteronoom naar autonoom. Het private leven wordt gescheiden van het publieke en zingeving komt los te staan van religie. Het subject moet nu zelf zijn eigen situatie legitimeren. Dit levert een tweedelig probleem op:

1. Volgens welke regels moeten mensen met verschillende waarden en visies op het goede leven samenleven?
2. Hoe rechtvaardigen regels in de samenleving zonder een gedeelde religie of natuurlijke orde?

In deze twee colleges zullen we drie verschillende antwoorden op de vraag naar fundering van politieke legitimiteit bekijken.

##### Thomas Hobbes: “eigenbelang”

Hobbes (1588-1679), in zijn tijd verdacht van atheïsme, zag de absolute macht van een ‘soeverein’ als enige garantie tegen maatschappelijke chaos. Hij hanteerde een louter materialistische ontologie (tegen het teleologische wereldbeeld). De mens en wereld opereren volgens louter materialistische principes. De mens heeft geen ‘telos’, maar streeft enkel naar eigenbelang. Bijgevolg zit moraliteit niet ingebakken in de menselijke natuur, en is het dus een sociale constructie.

Zo verdedigt hij ook een contracttheorie als basis voor politieke legitimiteit. Morele verplichtingen kunnen alleen volgen uit vrijwillige sociale afspraken tussen individuen die elk slechts hun eigenbelang nastreven. De keuze voor het contract komt voort uit de rede, en is een keuze voor het minste kwaad.

Zonder sociaal contract zitten we vast in de **natuurtoestand**. Hierin zijn er geen wetten en politieke instellingen. De mens is essentieel egoïstisch en dus slechts gericht op de eigen overleving en belangen. Elke mens heeft ook een eigen visie op het goede leven (pluralisme). De situatie waarin we allemaal onze eigen belangen nastreven leidt tot een ‘oorlog van allen tegen allen’. Deze oorlog is het resultaat van: (i) *competition*, een strijd voor verwerving van natuurlijke hulpbronnen (‘gain’); (ii) ons wantrouwen (*diffidence*) tegenover de anderen die ervoor zorgt dat we altijd eerst onze eigen veiligheid willen garanderen (‘safety’); (iii) *reputation*, we hechten waarde aan status (‘glory’).

De natuurtoestand is niet louter hypothetisch; er zijn wel degelijk voorbeelden te vinden ervoor in burgeroorlogen, primitieve standen, internationale relaties, etc. Hobbes’ gedachtenexperiment is gegrond in enkele aannames. Ten eerste, mensen zijn ongeveer gelijk in hun fysieke en mentale kracht. Ten tweede, er is geen sprake van een regering of staatsmacht. Ten derde, iedereen is drager van een **‘right of nature’**; iedereen mag zijn eigenbelangen zonder beperkingen nastreven, zelfs ten koste van het leven van anderen. De natuurtoestand is dus een zeer onaantrekkelijke toestand waarin het leven “solitary, poor, nasty, brutish and short” is. Het sociaal contract toont ons gelukkig een uitweg.

Het sociaal contract betreft de overgang van de natuurtoestand naar het leven in de ‘commonwealth’ (staat). Het is een vrijwillige overeenkomst tussen burgers met als gevolg een gecreëerde morele orde. Deze overgang wordt vereist door de **‘laws of nature’**. Dit zijn geen Newtoniaanse natuurwetten, maar prudentiële wetten die onze vrijheid (right of nature) opschorten. Ze zijn gekend door de rede en gebaseerd op objectieve oorzakelijke verbanden in materiële werkelijkheid. Er zijn drie laws of nature.

(1) First Law: Seek peace: “every man ought to endeavour peace, as far as he has hope of attaining it, and when he cannot obtain it, that he may seek and use all helps and advantages of war.”

(2) Second Law: Lay Down the Right of Nature: “that a man be willing, when others are so too, as far-forth as for peace and defense of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things, and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself.” Het is een fancy formulering van de bijbelse ‘Gouden regel’: “wat gij niet wilt dat u geschiedt, doet dat ook de ander niet.” Deze wet brengt een onderscheid tussen rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid tot stand en genereert dus moraliteit. Het wederzijds neerleggen van de right of nature constitueren het sociaal contract (‘covenant’).

(3) Third Law: Perform Covenants: “that a man perform their covenants made, without which covenant are in vain, and but empty words, and the right of all men to all things remaining, we are still in the condition of war.” De gouden regel zorgt ervoor dat we rechten toegekend krijgen en impliciet het sociaal contract aangaan. We hebben bijgevolg recht op bescherming van lichamelijke integriteit, reizen, eigendom, etc.

Het probleem met een vrijblijvend sociaal contract is dat mensen geneigd zijn om het niet na te leven als het in strijd is met hun eigenbelang. Om het contract te vrijwaren is er dus volgens Hobbes een centrale soevereine macht nogid – de **Leviathan** – om het contract af te kunnen dwingen. De Leviathan geeft een authoratieve interpretatie aan de laws of nature en dwingt deze ook af. Zo creeert de Leviathan een enkele, uniforme volkswil. Omdat we onze right of nature overdragen aan de soeverein impliceert dit ook dat zijn acties ook de onze zijn. Daarom kan de soeverein ons nooit schaden, volgens Hobbes, want dan schaden we onszelf(?).

De macht van de Leviathan is zowel absoluut als beperkt. Absoluut, omdat hij niet afgezet kan worden en ook niet onder het sociaal contract valt. Zijn beslissingen zijn finaal en zijn macht is ondeelbaar. Hij is in bezit van zowel de wetgevende, uitvoerende, als gerechtelijke macht. Beperkt, omdat hij de (niet-afdwingbare) plicht heeft om zich aan de laws of nature te houden en de vrede en veiligheid van burgers te garanderen. Ook behouden individuele burgers in het licht van het doel van het sociaal contract ook altijd het recht om hun eigen leven te beschermen.

De Leviathan is dus de poging van Hobbes om de maatschappelijke orde te funderen in het eigenbelang van de burgers. Maar is die poging geslaagd? We moeten onszelf twee vragen stellen:

1. Onder welke omstandigheden kan het nastreven van het eigenbelang wel of niet bijdragen aan de maatschappelijke orde en het algemeen belang?
2. Hoe realistisch is het onderliggende beeld van de zelfzuchtige mens die alleen gericht is op zijn of haar eigenbelang?

Om deze twee vragen te kunnen beantwoorden nemen we een kleine excursie naar de vrijemarkteconomie, een maatschappelijke integratie gebaseerd op puur eigenbelang.

##### Adam Smith “de onzichtbare hand”

Smith (1723-1790) is de grondlegger van de economische wetenschap, met name van de *laissez-faire economie*. In een volledig vrije markt zorgt het nastreven van eigenbelang tot efficiënt gebruik van schaarse goederen en de creatie van welvaart. Hij gebruikt de metafoor van de ‘onzichtbare hand’ om te beschrijven hoe het mechanisme van de markt privaat eigenbelang omzet in publieke welvaart. Het nastreven van ons eigenbelang kan binnen dit systeem zeer nuttig zijn voor de samenleving, omdat er welvaart wordt gecreëerd.

Een perfecte vrije markt leidt tot een *pareto-optimale evenwichtssituatie*. In een vrije markt handelt iedereen onafhankelijk om zijn eigen kapitaal te vergroten en zijn er dus geen publieke goederen. Als iedereen zijn eigenbelang gemaximaliseerd heeft, dan ontstaat er een evenwichtssituatie die niet pareto-verbeterbaar is; er is geen andere situatie mogelijk waarin niemand er slechter aan toe is en er minstens één iemand beter aan toe is. Binnen de neoliberale traditie wordt deze logica van concurrentie doorgetrokken tot alle maatschappelijke sferen.

De aanwezigheid van *publieke goederen* kan echter al roet in het eten van de vrije markt gooien, want dan is pareto-optimaliteit niet langer gegarandeerd. Als er dingen zijn die niet privaat bezit zijn, dan bestaat er de mogelijkheid tot “*free-riding*”. Iedereen kan kosteloos gebruik maken van de goederen, maar niemand zal vanuit zijn puur eigenbelang bereid zijn om ervoor te betalen. Publieke goederen worden daardoor of misbruikt, of niet gegenereerd. Voorbeelden zijn respectievelijk het kappen van regenwouden en infrastructuur.

Dit idee kan inzichtelijk gemaakt worden in de speltheorie door middel van het *prisoners’ dilemma*, een voorbeeld van een evenwichtssituatie die niet pareto-optimaal is. De situatie is als volgt. Twee medeplichtige misdadigers zijn veroordeeld door 1 jaar celstraf en worden apart van elkaar verhoord. Elke gevangene krijgt hetzelfde te horen: als jij zwijgt en de ander verraadt jou, krijg jij 5 jaar celstraf terwijl de ander vrijuit gaat. Als je de ander verraadt en jij zwijgt, ga jij vrijuit en krijgt de ander 5 jaar. Als jullie beiden elkaar verraden, krijgen jullie beide 3 jaar. In dit geval is de optimale situatie als beide misdadigers zwijgen. Uit eigenbelang heb je er echter meer baat bij om je partner te verlinken dan te zwijgen, want de gemiddelde celstraf ligt in dit geval lager en de evenwichtssituatie bestaat niet uit de beste individuele situatie. Alleen door samenwerking kun je hier tot de optimale situatie komen.

Het goed functioneren van een vrije markt vereist niet alleen het nastreven van eigenbelang, maar ook zaken als: respect voor privé-eigendom, nakomen van gemaakte overeenkomsten, eerlijk verstrekken van informatie, een arbeidsethos, etc. Deze voorwaarden zal men echter niet respecteren uit puur eigenbelang. Het instellen van een straffende staat kan dit probleem deels oplossen, maar ook dan zullen mensen proberen onder regels uit te komen mits dit onopgemerkt blijft.

Zelf de vrije markt veronderstelt een bereidheid tot coöperatie die het eigenbelang overstijgt. Coöperatie kan niet tot stand komen op basis van eigenbelang; het prisoners’ dilemma toont dat aan. Het feit dat we in de werkelijkheid tóch vaak coöpereren toont aan dat we niet alleen gedreven zijn door eigenbelang. Ons handelen is dus niet in eerste instantie hierdoor gedreven, maar eerder door normen. Het maximaliseren van eigenbelang is secundair aan de (evolutionaire) bereidheid om samen te werken. Hobbes’ aanname is dus niet realistisch en kan dus niet als basis werken voor het sociaal contract.

##### John Locke: “natuurrechten”

Locke is de grondlegger van het liberale constitutionalisme en het natuurrechtsdenken. Hij verzet zich tegen het politieke absolutisme en de idee van natuurlijke hiërarchie. Alle mensen zijn voor Locke vanaf geboorte vrij en gelijk. Deze vrijheid en gelijkheid moeten beschermd worden door middel van de rule of law, die geen beperkende maar een bevrijdende rol speelt.

De **natuurtoestand** (waarbinnen zich de natuurrechten bevinden) voor Locke is een toestand van (perfecte) vrijheid en gelijkheid binnen de grenzen van de ‘**law of nature**’. Deze law of nature luidt: “no one ought to harm another in his life, health, liberty or possessions.” In tegenstelling tot Hobbes is de natuurtoestand voor Locke een vredige toestand. Er is al een morele orde waarin burgers gelijke rechten hebben die hun leven, vrijheid en bezit beschermen. Er zijn ook geen natuurlijke hierarchieen die de morele en politieke gelijkheid van mensen aantasten.

Natuurrechten moeten voor Locke worden begrepen in termen van ‘**bezit**’. Bezit slaat op het geheel van leven, vrijheid en landgoed. De mens is naast zijn eigen persoon en vrijheid ook eigenaar van zijn eigen arbeid. Door zijn arbeid te vermengen met natuurlijke goederen (bv. land) kan hij ook deze verwerven. Bijvoorbeeld het bewerken van een stuk land maakt het tot mijn eigendom. Er zijn slechts twee proviso’s aan deze toeeigening: (i) enkel voorzover goederen niet kunnen bederven en (ii) er ‘enough an good’ over is voor iedereen. Zo is onder deze beperkingen ook de landloze arbeider beter af dan in een toestand zonder eigendom.

Hoe fundeert Locke het natuurrecht? Er zijn twee lezingen mogelijk:

1. Goddelijke fundering: de natuurwet is de wil van God; mensen zijn gelijk als schepselen en dienaren van God.
2. Redelijke fundering: onze morele en politieke gelijkheid is gefundeerd op het feit dat alle mensen dezelfde eigenschappen en vermogens hebben en met name op het feit dat we allemaal redelijke wezens zijn.

Deze twee funderingen zijn niet per se incompatibel. Het is net onze redelijkheid die ons toelaat het bestaan en de wil van God uit de natuur af te lezen.

Wanneer mensen de natuurwet overtreden ontstaat er een **state of war**. “The state of nature [and the state of war] … are as far distant as a state of peace, goodwill, mutual assistance, and preservation; and a state of enmity, malice, violence and mutual destruction are one from another.” Iedereen heeft hierbij het recht om overtreders te straffen. De straf moet daarbij proportioneel zijn aan de misdaad. Mensen die geweld tegen mij gebruiken, mag ik doden of tot slaaf maken. Dit gelijke recht tot straffen maakt de natuurtoestand instabiel en werpt vragen op van interpretatie, autoriteit en strafmaat.

Omdat er in de natuurtoestand geen garantie bestaat tegen de inperking van vrijheid, gaan burgers een sociaal contract aan. Daarbij dragen ze hun recht om te straffen over aan de politieke gemeenschap (**‘civil society’**). De gemeenschap heeft als enige doel om het bezit (natuurrecht) van burgers te beschermen. Vrijheid wordt zodoende gestabiliseerd op basis van de wet (**rule of law**). Hieronder liggen onafhankelijke rechtspraak en staatsmacht om de wet af te dwingen.

Het sociaal contract is bij vele denkers slechts een gedachte-experiment waarin de basisprincipes van de staat gelegitimeerd worden door aan te tonen dat men in een fictieve natuurtoestand voorkeur zou geven aan een specifieke staat. Bij Locke is het echter een reeel historisch moment met reele instemming van alle burgers. Dit kan expliciet op stilzwijgend zijn, bijvoorbeeld door gebruik te maken van de voorzieningen van de staat.

De staat dient dus slechts om de natuurwet te specificeren en te implementeren. Wet en staat vormen dus geen inperking van de vrijheid maar juist de mogelijkheidsvoorwaarde ervan; er bestaat een duidelijke continuïteit tussen natuurtoestand en staat. “The end of law is not to abolish or restrain, but to preserve and enlarge freedom … For liberty is tob e free from restraint and violence from others, which cannot be where there is no law.” De absolute monarchie is geen civil society, omdat de koning boven de wet staat en burgers aan willekeurige macht zijn overgeleverd.

Hoe is de staat dan ingericht volgens Locke? Deze kan een vorm aannemen van een democratie, oligarchie of monarchie. De wetgevende macht ligt uiteindelijk bij het volk dat zich verenigd heeft in een sociaal contract, volgens Locke vertegenwoordigd in een verkozen assemblee. Deze macht is ook gebonden aan de natuurwet en heeft slechts een specificerende rol. De uitvoerende macht moet ook gescheiden van de wetgevende macht blijven, omdat ook de wetgevers de wet moeten gehoorzamen.

Burgers hebben altijd het recht tot opstand indien wetgevers het vertrouwen van het volk schaden (lees: niet gericht zijn op het behoud van bezit). De echte rebellen zijn dan eigenlijk de wetgevers, omdat zij de natuurwet schenden en daarmee een terugkeer naar de state of war teweeg brengen. Kritische burgers leiden tot meer correctere machthebbers in plaats van chaos en instabiliteit.

Locke bepleit ook een sterke begrenzing tussen religie en staat. *Religies* zijn vrijwillige gemeenschappen, gericht op zieleheil. De staat, daarentegen, dient louter tot het behoud van bezit. Zieleheil kan volgens Locke niet opgedrongen worden, omdat geloof alleen gebaseerd kan worden op een innerlijke overtuiging. Ook bepleit hij religieuze vrijheid voor zowel christelijke als niet-christelijke religies. Deze tolerantie geldt echter niet ten aanzien van opinies en religies die het sociale contract bedreigen. Zo zijn katholieken en atheïsten voor Locke verdacht.

Locke is de eerste die bepaalde constitutionele beginselen heeft gethematiseerd die nu vanzelfsprekend zijn. Voorbeelden zijn: gelijke vrijheidsrechten voor alle burgers, aansprakelijkheid van machthebbers, religieuze tolerantie en de ‘rule of law’. Hij is echter ook bekritiseerd voor zijn impliciete legitimering van kapitalisme en kolonialisme door zijn begrip van bezit. Ook had Locke te weinig oog voor democratische participatie dóór de burger, en dit is juist waar Rousseau de nadruk op zal leggen.

##### Jean-Jacques Rousseau: “volkswil”

Rousseau (1712-1778) is de grondlegger van de moderne democratische theorie en inspirator van de Franse revolutie. In zijn eerste belangrijke werk, *Discours sur l’inégalité*, schetst hij een geschiedenis van verval, waar de solitaire mens verwikkeld zit in een ongelijke, onvrije samenleving. In *Du contrat social* geeft Rousseau zijn visie op een betere, vrije samenlevingsvorm.

In de natuurtoestand is er nog geen sprake van natuurrechten. Er is geen moraal, deugd, ondeugd of ‘recht van de sterkste’. De mens leeft een solitair en zwervend bestaan en heeft eenvoudige behoeften. De natuur is overvloedig dus er is geen sprake van tekort of concurrentie tussen mensen. Zelfliefde (*amour de soi*) en medelijden (*pitié*) zijn onze natuurlijke sentimenten.

Zodra de bevolking groeit zet het verval echter in. De schaarste neemt toe en men vestigt zich bijgevolg in kleine gemeenschappen. Hier ontstaat privé-eigendom, en van daaruit ontstaat alle ellende. Men moet samenwerken en zo ontstaat er een complexe sociale hiërarchie. Dit creeert bijgevolg complexe, klassenafhankelijke behoeften. De mens meet zijn eigenwaarde door zich te vergelijken aan anderen en wordt afgunstig. Zelfliefde wordt veranderd in trots. Er ontstaan conflicten en ongelijkheden; tegenstellingen tussen rijk en arm, sterk en zwak, noem maar op.

Er is aan het samenleven geen ontkomen meer mogelijk. Hoe kunnen we dan deze noodzaak tot samenleven verzoenen met het bewaren van onze vrijheid? Het sociaal contract biedt het antwoord. Rousseau zegt dat we collectief een politiek lichaam moeten vormen waarin we allen tegelijkertijd subjecten en auteurs van de wet zijn. We ruilen onze natuurlijke, solitaire vrijheid in de natuurtoestand in voor een echte morele en politieke vrijheid.

Zo wordt het volk als geheel de soevereine drager van zowel de grondwetgevende als de wetgevende macht. De macht moet ook uitgeoefend worden door het volk zelf, en dit doet ze door middel van haar wil: de **volonté generale**. Deze volkswil betreft het algemene belang, en is niet een som van alle particuliere belangen. Belangenorganisaties zijn daarom ook onwenselijk omdat ze juist particuliere belangen vertegenwoordigen. De inhoud van de wil kan ontdekt worden als burgers afzonderlijk nadenken over publieke thema’s en vervolgens stemmen, maar zonder onderling te communiceren. Als er dan gestemd wordt, dan bepaalt de meerderheid of een wet zal gelden of niet. Wie dan tot de minderheid behoort, heeft zich vergist.

De soevereine macht is absoluut. De burger behoudt slechts individuele vrijheden voor zoverre het in het belang is van de gemeenschap. Omdat de soeverein het algemeen belang representeert, kan ze ook geen belangen hebben die tegen de belangen van de burgers ingaan.

Naast de wetgevende macht moet er ook een uitvoerende macht bestaan. Deze ligt bij de ‘regering’ (*Gouvernement*). Deze is gescheiden van de soeverein, maar is er wel ondergeschikt aan. Ook kan ze verschillende vormen aannemen, waarvan een verkozen aristocratie de voorkeur van Rousseau geniet. Democratie of monarchie zijn ook mogelijk. De soeverein behoudt te allen tijde het recht om de regering af te zetten als deze haar macht misbruikt. Bij elke bijeenkomst stelt het volk zichzelf twee vragen: (i) wil ze de huidige regeringsvorm behouden?; (ii) wil ze de huidige administratie/invulling van de regering veranderen?;.

Mocht het volk polariseren en uiteenvallen dan gaat het schip van Rousseau ten onder. Daarom is het belangrijk om de eenheid van het volk te bewaren. Patriotisme is een voor de hand liggend middel, maar een collectieve identiteit is bij uitstek belangrijk voor een stabiele volonté generale. Dit wordt gegarandeerd door een burgerlijke religie. Deze religie stipuleert het bestaan van God, de plicht tot tolerantie en de heiligheid van het sociaal contract en de wetten. De burgerlijke religie moet dan ook wettelijk afgedwongen worden (kun je een wet hebben die zegt dat de wet heilig is?). Burgers hebben nog steeds recht tot private religieuze overtuigingen, maar slechts zolang deze compatibel zijn met de burgerlijke religie.

Het volk moet ook geholpen worden om tot de juiste inzichten te komen. Hiervoor heeft Rousseau twee losse rollen geidentificeerd. Ten eerste, de *wetgever* moet als een wijze man goede wetten voorstellen aan het volk en hen van de waarde ervan overtuigen. Ten tweede moet de *censor* de opinies en goede zeden bewaken door de publieke opinie te interpreteren. Robespierre belichaamde deze rol in revolutionair Parijs, wie uiteindelijk uitsluitend bepaalde wie er *pur* en wie er *corrompu* was, met de guillotine als gevolg. Dit is echter niet hoe Rousseau het oorspronkelijk bedoeld had.

Rousseau bekritiseert dus de natuurrechten en zet daartegenover als antwoord de wil van het volk. Hoewel de burgers wellicht beschermd zijn tegen onderdrukking van bovenaf, zijn ze niet beschermd tegen onderdrukking van binnenuit door een *tirranie van de meerderheid*. Er zijn geen constitutionele beschermingen voor het individu tegen de volkswil. Het individu wordt door Rousseau ondergeschikt gemaakt aan het collectief. Dit heeft totalitaire trekken, want hij kan geen afwijkende mening hebben. Een afwijkende mening is onwaar.

Rousseau heeft in tegenstelling tot Hobbes en Locke, wel goed begrepen dat de mens sterk bepaald wordt door de samenleving waarin hij leeft. Door de erkenning van het sociale karakter van de mens krijgt het sociaal contract ook een andere rol. Er is geen pre-sociale orde; de mens is altijd al sociaal en daarom gaat het sociaal niet over een overgang van natuurlijk naar onnatuurlijk. Het gaat over een rechtvaardiging van een samenleving via basisprincipes.

#### College 3 – Herverdelende rechtvaardigheid

##### John Rawls “Original position”

Rawls (1921-2001) is één van de belangrijkste denkers binnen het herverdelingsparadigma. Hij verdedigt op Kantiaanse wijze een liberaal egalitarisme. Rawls’ theorie van rechtvaardigheid is een contracttheorie; het verwijst naar een hypothethisch akkoord over de basisprincipes van rechtvaardigheid waarmee we onze samenleving organiseren als een system van faire cooperatie. Dat akkoord komt tot stand in de **originele positie**, een fictieve plaats achter de **sluier van onwetendheid**.

In de originele positie hebben we een bepaalde basiskennis: we weten dat middelen schaars zijn en we hebben algemene kennis van politiek, economie en psychologie. Achter de sluier van onwetendheid hebben we juist bepaalde kennis niet: we weten niet hoe de samenleving waar we in gaan leven ingericht gaat worden, wie we zijn en hoe onze particuliere maatschappelijke situatie eruit gaat zien.

Primaire goederen zijn goederen die iedere rationele mens wil hebben ongeacht wat hij verder nog wilt bereiken. Rawls zegt dat iedereen in de originele positie ernaar zal streven om zijn eigenbelang te maximaliseren, d.w.z. dat de hoeveelheid sociale primaire goederen waarover ik beschik zo groot mogelijk is. Omwille van onze onwetendheid zullen we een *maximin-strategie* aannemen, waarin we de slechtste positie in de samenleving zo goed mogelijk willen maken omdat de kans bestaat dat we er zelf in zitten. We zijn risico-avers en kijken alleen naar onze eigen primaire goederen.

De maximin-strategie leidt tot twee principes van rechtvaardigheid die volgens Rawls door iedereen die zich in de originele positie bevindt beaamd zullen worden:

1. *Principe van gelijke vrijheden:* “Each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others.”
2. *(Algemeen) principe van differentie*: “Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both …”
   1. “… to the greatest expected benefit of the least advantaged, and …” [*sociaal-economisch differentieprincipe*]
   2. “… attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.” [*principe van gelijke kansen*]

Strikte gelijkheid is voor Rawls het uitgangspunt, maar we kunnen hiervan afwijken als dat de positive van de zwaksten in de samenleving versterkt. Het principe van gelijke kansen (2b) compenseert voor sociale ongelijkheden tussen mensen, en het differentieprincipe compenseert voor onze natuurlijke ongelijkheden (talenten). Het eerste principe is prioritair over de tweede, en 2b is weer prioritair over 2a. De basisvrijheden en goederen zijn voor Rawls het belangrijkst.

##### Ronald Dworkin “luck-egalitarianism”

Twee kritieken die Rawls krijgt van Dworkin is dat hij het verschil in ambitie en inspanning tussen mensen te weinig meeweegt in zijn theorie. Daarnaast kunnen verschillende mensen ook verschillende behoeftes hebben; wat de één nodig heeft, heeft de ander niet per se nodig.

Dworkin is ook een liberaal-egalitarist, maar benadrukt meer dan Rawls de individuele verantwoordelijkheid. Theorieen die streven naar ‘equality of well-being’ moeten verworpen worden, want welzijn is moeilijk meetbaar en vereist een paternalistische bepaling. Daarom moeten we focussen op de ‘equality of resources’, omdat het concreter is: mensen moeten gelijke middelen krijgen waarmee ze hun eigen welzijn kunnen vormgeven.

Zijn kritiek op Rawls zien we direct terug in de twee voorwaarden van Dworkin voor een rechtvaardige verdeling van goederen: (i) *ambition-sensitive*: mensen zijn verantwoordelijk voor hun eigen keuzes, ambities en inspanningen; (ii) *endowment-insensitive*: mensen moeten gecompenseerd worden voor ongelukkige eigenschappen en omstandigheden waar ze niet zelf voor gekozen hebben. Rawls neemt deze twee voorwaarden onvoldoende mee in zijn theorie van rechtvaardigheid volgens Dworkin. Er moet gezocht worden naar een verdeling van middelen die meer rekening houdt met individuele voorkeuren, ambities en mogelijkheden.

Dworkin heeft zijn eigen variant van de original position, namelijk *de veiling*. In dit fictieve verhaal spoelt een groep drenkelingen aan op een eiland. Ze hebben elk 100 schelpen die ze in een veiling kunnen gebruiken om te bieden op de beschikbare resources van het eiland. Iedereen bepaalt zelf waar ze op willen bieden in de veiling aan de hand van eigen voorkeuren en ambities. Als de veiling rond is en niemand is jaloers op elkaars middelen (Dworkin noemt dit de ‘*envy-test*’) dan is de verdeling rechtvaardig. Na de veiling volgt geen herverdeling meer en zijn de betrokkenen vanaf dat moment zelf verantwoordelijk voor hun eigen welzijn.

Deze methode is al ambition-sensitive, maar nog niet endowment-insensitive. Daarom moeten de betrokkenen ook voorafgaand aan de veiling achter een sluier van onwetendheid besluiten welke verzekeringen ze willen aangaan met een deel van hun schelpen. Ze kunnen zich dan verzekeren tegen mogelijke natuurlijke verschillen waardoor hun talenten niet “vermarktbaar” zouden zijn. Zo ontstaat er een systeem van uitkeringen, waar de hoogte afhankelijk is van de relatieve nood die mensen hebben aan verschillende soorten sociale zekerheid (er moeten ook nog schelpen overblijven voor goederen). Let op: volgens Dworkin zijn we dus niet per se risico-avers.

Dworkin verdedigt een **luck-egalitarianisme** omdat men verantwoordelijk is voor de keuzes die ze zelf maken maar niet voor het toeval dat hun leven bepaalt. Binnen de categorie ‘luck’ maakt hij ook nog een onderscheid tussen brute luck en option luck. *Brute luck* zijn de dingen waar we niet voor kiezen en niet kunnen anticiperen (bv. talenten), terwijl *option luck* een soort toeval is dat we hadden moeten anticiperen (bv. ondernemersrisico). Voor de eerste zijn we niet verantwoordelijk, maar voor de tweede wel. Verzekeringen kunnen dan ook dienen om brute luck om te zetten in option luck (vraag: als alles verzekerbaar is, bestaat er dan nog wel brute luck?).

De theorie van Dworkin is enigszins marktgericht en bijgevolg houdt hij geen rekening met nuttig werk als verzorging en huishouden, waar geen compensatie voor bestaat. Daarnaast vallen de hypothetische mechanismes van de veiling in de praktijk bijna niet te implementeren. De lijn tussen brute luck en option luck is dun en neigt al snel door in de richting van de tweede. Het is een slippery slope, waar men uiteindelijk alles kan reduceren tot eigen verantwoordelijkheid.

Zo komt Dworkin tot enkele concrete beleidsaanbevelingen:

* Invalidenuitkeringen moeten hoger zijn dan ze nu zijn
* Herverdeling via belastingen tussen arm en rijk is noodzakelijk
* Werkers moeten eigen verantwoordelijkheid nemen; “workfare” i.p.v. “welfare”

Volgens Kymlicka gaat Sworkin niet ver genoeg. Equality of resources vereist niet alleen herverdeling achteraf maar vooral vooraf. Het zou logischer zijn als iedere burger bij de geboorte zijn deel van de beschikbare resources zou krijgen. Alleen dan kunnen we ook echt verantwoordelijk zijn voor het economisch succes dat we al dan niet behalen op basis van ons deel van de resources.

##### Robert Nozick “libertarisme”

Volgens Nozick (1938-2002) is de vrije markt intrinsiek rechtvaardig en moeten we elke vorm van herverdeling achterwege laten. Hij geeft een radicalere interpretatie aan het liberalisme van John Locke. ‘Self-ownership’ is het basisrecht waaruit hij vertrekt; ik ben eigenaar van mezelf en dus van mijn eigen talenten en van mijn arbeid. Eigenaarsrechten kunnen bijgevolg alleen op basis van vrijwillige interacties overgedragen worden, anders is er sprake van onrechtmatige dwang. Herverdeling is een aantasting van dit basisrecht en is dus uit den boze. Alleen een minimale staat die zorgt voor veiligheid is te rechtvaardigen.

“Taxation of earnings from labor is on par with forced labor. Some persons find this claim obviously true: taking the earnings of n hours labor is like taking n hours from the person; it is like forcing the person to work n hours for another’s purpose.”

Nozick noemt zijn theorie ‘unpatterned’ omdat herverdeling alleen tot stand kan komen door vrije interacties en dus niet op basis van een bepaald patroon (verdientste, positie van de zwaksten, etc). Deze verdeling is ipso facto rechtvaardig. De enige voorwaarde die hieraan ten grondslag ligt is dat de intiële toekenning van eigendom ook rechtvaardig was. Een ‘first come, first served’ principe volstaat hier voor hem.

Om deze initiële toe-eigening te rechtvaardigen gebruikt hij een Lockeaans proviso: omdat publiek beheerde gebieden altijd slecht beheerd worden (‘tragedy of the commons’) is elke private inbezitname altijd voor iedereen een verbetering. Nozick begrijpt het proviso echter niet in termen van dat er ‘enough and good’ over moet zijn voor degene zonder privébezit, maar vanwege de neiging van de vrije markt om iedereen mee te nemen in een toename van welvaart is privé-eigendom in weze al gerechtvaardigd. Mensen die in een minimale staat omwille van hun natuurlijke beperkingen omkomen van de honger omdat ze geen arbeid kunnen verkopen, zouden geen ander lot ondervonden hebben mocht er geen privé-eigendom zijn. Ook zij zijn er niet slechter aan toe.

Nozick vult met ‘self-ownership’ het Kantiaanse idee van de mens als doel op zich in, maar geeft er wel een erg dunne en individualistische interpretatie van. Door het kapitalisme enkel te vergelijken met de ‘tragedy of the commons’ en het zo als gelegitimeerd te zien is het onduidelijk waarom kapitalisme normatief beter is dan andere economische systemen met eigendomsrechten.

Het *links libertarisme* wil een antwoord geven op die laatste kritiek. Het right to self-ownership wordt gecombineerd met het right to natural resources om het proviso te vervolledigen. Een burger in een nieuwe generatie heeft (via belastingen) zo recht op zijn of haar aandeel in de totale natuurlijke rijkdommen. Elke vorm van herverdeling is daarna onrechtvaardig, maar zo is de initiële positie in ieder geval gelijk.

##### Amartya Sen & Martha Nussbaum “Capability theory”

Sen (1933) is de grondlegger van *capability theory*, waar de vrijheid om welzijn te creëren centraal gesteld wordt. In plaats te kijken naar de herverdeling van goederen moeten we juist kijken naar de reële mogelijkheden die mensen hebben om bepaalde doelen te bereiken. Het hebben van goederen volstaat niet als men niet de mogelijkheid heeft om ze in te zetten. In plaats van te veronderstellen dat mensen allemaal gelijk zijn zodra de goederen goed verdeeld zijn, moeten we kijken naar de condities waardoor men wel of niet de goederen kan gebruiken op dezelfde manier.

De ‘quality of life’ van een individu wordt geanalyseerd in termen van ‘functionings’ en ‘capabilities’. *Functionings* zijn staten van ‘beings’ of ‘doings’. *Beings* zijn concrete levenscondities zoals goed gevoed of geschoold zijn, terwijl *doings* refereren naar activiteiten als reizen en werken. Bij elke functioning hoort een *capability*, namelijk de reële mogelijkheid die mensen hebben om die functioning te realiseren. Rechtvaardigheid wordt dus gemeten aan de verzameling capabilites die mensen al dan niet hebben.

Nussbaum (1947), geïnspireerd door Aristoteles, geeft een lijst van tien centrale capabilities. Om van een menswaardig leven te kunnen spreken moeten elk van de tien capabilities in een minimale mate aanwezig zijn. De capabilities zijn:

1. Leven
2. Gezondheid
3. Lichamelijke integriteit
4. Zintuiglijkheid, verbeelding en rede
5. Emoties
6. Praktische rede
7. Verbondenheid en zelfrespect
8. Relatie tot andere diersoorten
9. Spel
10. Controle over politieke & materiële omgeving

Capability theory stelt ons in staat om het welzijn van individuen te evalueren en zo een concreet sociaal beleid te ontwerpen. Om een volledige theorie van rechtvaardigheid te kunnen bouwen op basis van de metriek van capabilities moeten we ons nog twee vragen stellen. Ten eerste, welke capabilities zijn relevant in vraagstukken over herverdelende rechtvaardigheid? Sen zegt dat dit democratisch beslist moet worden door de burgers, terwijl Nussbaum hiervoor de lijst heeft gemaakt. Ten tweede, welke verdelingsregel moeten we gebruiken? Sen zegt dat we zo veel mogelijk gelijkheid in capabilities moeten nastreven, terwijl Nussbaum eerder een drempelniveau voor elk van de tien capabilities hanteert.

In de capability theory wordt echter niets gezegd over de rol van eigen verantwoordelijkheid van mensen voor het realiseren van hun capabilities. Ook zijn capabilities een zodanig ruim concept dat het niet altijd duidelijk is hoe ze gemeten of met elkaar vergeleken moeten worden. Sen geeft een gebrekkige filosofische fundering voor zijn theorie en Nussbaum wordt vaak verweten perfectionistisch en essentialistisch te zijn. Haar lijst van capabilities zou zelf een specifieke invulling geven aan wat welzijn voor mensen zou moeten betekenen. In een liberale samenleving moeten mensen dit echter zelf kunnen kiezen.

##### Philippe van Parijs “Basisinkomen”

Rechtvaardigheid wordt volgens Van Parijs gemeten aan ‘real freedom’; het gaat om de reële opties die mensen hebben. Die real freedom moet volgens het Rawlsiaanse criterium van maximin verdeeld worden, en dat gebeurt best op basis van een onvoorwaardelijk basisinkomen voor iedereen. Dat basisinkomen kan gezien worden als ieders aandeel in de vooruitgang en welvaart gecreerd door voorgaande generaties. Het basisinkomen is dus niet afhankelijk van of je al dan niet economisch productief werk verricht. Een schilder die nooit een schilderij verkoopt heeft net zoveel recht op het basisinkomen als een productonwikkelaar.

Van Parijs’ ‘outcome egalitarianism’ kunnen we contrasteren met het ‘opportunity egalitarianism’ dat Rawls hanteert. Rechtvaardigheid voor Rawls is een ‘cooperative justice’; burgers creeren samen welvaart in een systeem van samenwerking. Dit betekent echter niet dat burgers een onvoorwaardelijk recht op de ‘opportunity’ van vrije tijd moeten genieten. Geen enkele sociale positie, zelfs niet diegene van de slechtst bedeelden, is onvoorwaardelijk toegankelijk. Zo is een werkeloosheidsuitkering alleen toegankelijk als zich geen kans tot werken voordoet. Een luie surfer zou volgens Rawls geen recht hebben op sociale zekerheid zolang er werk beschikbaar is. Het is de verantwoordelijkheid van de surfer om van de beschikbare posities gebruik te maken.

Rawls is een Kantiaan dus hij zal de idee van het categorisch imperatief vertalen naar het probleem van herverdeling: gedrag is alleen aanvaardbaar als het universaliseerbaar is. Als iemand economisch onproductief werk doet, dan is dat niet generaliseerbaar naar iedereen want dan zou er geen welvaart meer gegenereerd worden om te herverdelen. Zo is een basisinkomen niet financierbaar zonder mensen die wél werken en wél geld verdienen. Omdat de samenleving een samenwerking is, is het gedrag van de free-rider die profiteert van de inspanningen van anderen niet aanvaardbaar. Het “geschenk van vorige generaties” moeten we niet gewoon opeisen en vervolgens op onze luie reet gaan zitten, maar op basis van onze eigen inspanningen weer doorgeven aan volgende generaties.

Als we het basisinkomen inpassen in de veiling van Dworkin dan zou dat betekenen dat men zich achter de sluier van onwetendheid zou verzekeren tegen eventueel te moeten werken. Dit gaat echter in tegen het concept van een verzekering, want die betreft zaken waar mensen geen controle over hebben. Verzekeringspremies worden berekend op basis van de waarschijnlijkheid dat een bepaalde onvoorziene omstandigheid zich voordoet. Bijgevolg is de beslissing om niet te gaan werken uit vrije wil onverzekerbaar. Daarbij komt ook het probleem van universaliseerbaarheid om de hoek kijken; waar worden de verzekeringspremies van betaald als iedereen een uitkering trekt?

Volgens Van Parijs is het idee van een basisinkomen goed verenigbaar met het links libertarisme, want hier wordt immers erkend dat iedereen een gelijk recht heeft op een deel van de natuurlijke rijkdommen. Het basisinkomen verbreedt dit echter ook naar maatschappelijke rijkdommen zoals kennis, infrastructuur en technologie. Daarnaast verwerpt Van Parijs het idee van pre-politieke rechten. Rechten bestaan alleen in een maatschappelijke context; daarom ook dat zowel natuurlijke als maatschappelijke goederen zich lenen voor herverdeling.

#### College 4 – Mondiale rechtvaardigheid

Mondiale rechtvaardigheid betreft de rechtvaardige verdeling van welvaart buiten de nationale grenzen om. Peter Singer (1946) zegt bijvoorbeeld dat het geen liefdadigheid, maar een dwingende morele plicht is om als rijkere burgers geld te blijven geven aan armere burgers tot we allemaal even rijk zijn. Dit wordt vereist door de utilitaristische calculus, want wij zijn een rijke minderheid langs een arme meerderheid. Volgens Sen miskent Singer echter de rol van dysfunctionele politieke en economische systemen van arme landen. Geld geven gaat dit niet per se oplossen, waardoor de armen nog steeds arm blijven. Daarnaast zou het geven van al ons geld aan arme landen ons eigen economische systeem doen stilvallen.

Mondiale rechtvaardigheid is dus geen morele verplichting tussen individuen, maar een politieke kwestie tussen burgers die in bepaalde economische of politieke relaties tot elkaar staan. Het debat voltrekt zich tussen twee denkstromingen: (i) *universalisme*: iedereen heeft a priori gelijke rechten en plichten dus verschillende behandeling moet gerechtvaardigd worden; (ii) *particularisme*: ten aanzien van sommigen hebben we meer morele verplichtingen dan anderen, dus er is al een primair verschil betreffende rechten en plichten tussen mensen.

Er zijn drie hoofposities binnen het debat over mondiale rechtvaardigheid te onderscheiden. Elke positie en zijn hoofdspelers zullen we hieronder kort bespreken.

##### Kosmopolitisme

Volgens het kosmopolitisme impliceren wereldwijde economische relaties de nood aan wereldwijde herverdeling zonder onderscheid op basis van nationaliteit. Het is dus een universalistische stroming. Charles Beitz (1949) benadrukt – in lijn met Rawls’ theory of justice – dat rechtvaardigheid een bepaalde maatschappelijke basisstructuur betreft waarbinnen gezamenlijk welvaart gecreëerd wordt. Beitz zegt dat in tijden van globalisering en vrijhandel er sprake is van een mondiale basisstructuur. Dus moeten de lusten en lasten van de wereldwijde productie ook wereldwijd verdeeld worden. Als individuen achter een veil of ignorance samenkomen, zonder dat ze weten tot welk land ze behoren, dan zal de Rawlsiaanse maximin strategie ook leiden tot een mondiaal differentieprincipe.

Een mondiaal differentieprincipe zou echter enorm ingrijpende veranderingen in de wereldwijde politieke en economische orde met zich meebrengen. Daarom heeft Beitz zijn positie later ook afgezwakt naar de noodzaak van een (beperkte) mondiale uitbreiding van een extensieve nationale herverdeling. Thomas Pogge formuleert ook een argument die het schadebeginsel van J.S. Mill uitbreidt naar het debat over mondiale rechtvaardigheid. Het *schadebeginsel* is een typsich liberaal principe, waar gesteld wordt dat andermans vrijheid alleen ingeperkt mag worden om te voorkomen dat hij anderen schaadt. Indien mondiale politieke en economische instituties op causale wijze armoede veroorzaken in de wereld, dan creëert deze causale interactie de negatieve plicht om anderen niet te schaden. Er moet dan sprake zijn van een bepaalde (financiële) compensatie voor de aangerichte schade.

##### Nationalisme

Het nationalisme is een particularistische beweging. David Miller (1946) benadrukt dat we speciale verplichtingen hebben ten aanzien van landgenoten met wie we een nationale identiteit delen. De natie is een culturele gemeenschap van mensen met een gezamenlijk territorium, geschiedenis en bovenal identiteit. De nationale identiteit is dus een essentieel deel van onze persoonlijke identiteit, en solidariteit komt dan ook uit voort uit de ethische gemeenschap: de natie.

Het hebben van een nationale identiteit creëert dus morele verplichtingen die we wél hebben tegenover landgenoten maar niet tegenover buitenlanders. Omwille van de gedeelde identiteit zijn we dan ook bereid om solidariteit op te brengen. Wat we als rechtvaardig beschouwen hangt dus ook af van onze nationale cultuur (‘*shared cultural understandings*’). Mondiale herverdeling is dan ook niet noodzakelijk rechtvaardig want er is geen sprake van een algemene conceptie van rechtvaardigheid. Naties moeten dus zelf autonoom kunnen beslissen over de herverdeling binnen de groep, en tegenover buitenlanders hebben we volgens Miller slechts humanitaire verplichtingen. Een probleem is echter wel waar we de “grens” trekken, want er kan ook sprake zijn van nationale groeperingen binnen de natie zelf.

##### Politieke conceptie

Volgens een **politieke conceptie** creëert het lidmaatschap van een staat als politieke gemeenschap speciale verplichtingen ten aanzien van medeburgers. Omdat burgerschap een universele waarde is, blijft dit een universalistische positie. Het betreft dus een specifieke kritiek op het kosmopolitisme, waar het belang van de staat ondergeschikt is aan een “wereldsamenleving”. Iedereen heeft er belang bij om bij een bepaalde staat te horen.

Volgens John Rawls kunnen de speciale verplichtingen binnen een staat begrepen worden door de notie van ‘collectieve verantwoordelijkheid’. In een tweede originele positie komen vertegenwoordigers van landen bij elkaar om afspraken te maken hoe hun landen elkaar moeten behandelen. Één van de principes die wordt afgesproken is een zogenaamde ‘duty to assist’, waarbij landen andere landen in nood moeten helpen om zelfredzaam te worden. Van een mondiaal differentieprincipe is er echter geen sprake; elke verdere herverdeling wordt door hem afgewezen. Landen vormen volgens Rawls gescheiden economische systemen, waarin elk land verantwoordelijk is voor de eigen beslissingen en voorkeuren m.b.t. economische ontwikkeling. Het zou dan ook onrechtvaardig ijn om de welvaart van ijverige landen te herverdelen naar luie landen. Het doel van *the Law of Peoples* is slechts om een rechtvaardige en sociale orde te creeren. Stabiliteit is het hoogst haalbare, waarin redelijke staten vredig langs elkaar leven. De assumptie van afgeslotenheid is echter problematisch in een steeds globaler wordende economie. Het lijkt ook eerder op een legitimering van de status quo; Rawls komt niet echt met nieuwe inzichten.

Thomas Nagel zegt dat de vraag naar rechtvaardigheid zich alleen stelt binnen een soevereine staat. Een staat is immers niet vrijwillig, maar wordt ons opgelegd. De dwang van een staat is enkel legitiem als er afspraken gemaakt worden over herverdeling. Dwang is dan niet legitiem ten opzichte van buitenlanders

Ook Jean Cohen zal zeggen dat de kosmopolieten het belang van soevereiniteit en zelfdeterminatie miskennen. Mondiale herverdeling gaat ten koste van de (nationale) democratie waarin burgers hun vrijheid kunnen uiten. Een staat waarbinnen mensen kunnen opereren is wel degelijk essentieel voor de vrijheid.

Aan de hand van de kritieken op het kosmopolitisme kunnen we stellen dat ‘domestic justice’ boven ‘global justice’ gaat. Globale herverdeling moet complementair zijn aan meer verregaande vormen van nationale herverdeling. We zitten in een tussenstadium tussen uitsluitend natiestaten (Rawls) en een globaal systeem (Beitz). Toch stelt de vraag naar globale ‘cooperative justice’ zich wel degelijk. Ook vanuit mondiale economische systemen kan dwang uitgaan die nood heeft aan legitimatie. Democratisch inspraak, op nationaal en supranationaal niveau over wat rechtvaardigheid betreft lijkt essentieel.

#### College 5 – Grenzen van herverdeling

Het communitarisme betreft een denkstroming met verschillende kritieken op het liberalisme. De kritiek is drievoudig: (i) universalistische ambities zijn onhoudbaar want betekenis is particulier, sociaal en cultureel bepaald; (ii) de mens is geen atomair individu maar gesitueerd in een gemeenschap; (iii) verantwoordelijkheid, gemeenschapszin en lokaal zelfbestuur moeten centraal staan in de politiek.

##### Dominantie

Michael Walzer (1935) verdedigt een zogenaamde ‘complex equality’. Hij verwerpt de universele rechtvaardigheidscriteria voor de gehele samenleving van liberalen als Rawls. Daartegenover zet hij verschillende autonome sferen (economie, politiek, zorg, gezin, etc) met elk hun eigen criterium voor rechtvaardigheid. Ook zijn rechtvaardigheidscriteria cultureel bepaald en kunnen dus sterk verschillen tussen landen. Echte rechtvaardigheid vereist vooral de afwezigheid van *dominantie*. Dominantie ontstaat wanneer bezit van “goederen” in één sfeer ook privileges oplevert in andere sferen.

Iris Young (1949-2006) bekritiseert Walzer dat hij enerzijds wel het belang van non-dominantie voor rechtvaardigheid inziet, maar hij toch vast blijft zitten in het distributieve paradigma. Rechtvaardigheid binnen het *distributieve paradigma* wordt opgevat in termen van verdeling van “goederen” tussen individuen, waarbij goederen zowel materieel (inkomen, jobs) als immaterieel (rechten, macht) worden opgevat. Young ziet problemen met elk van deze goederen.

Met betrekking tot *materiële goederen* erkent Young dat herverdeling relevant is. Maar het is niet exclusief waar rechtvaardigheid over gaat. Veel kwesties van rechtvaardigheid hebben eerder een institutioneel karakter. Voorbeelden hiervan zijn ecologische kwesties, raciale stereotypering en recht op vrije tijd. Het marxisme focust al meer op het institutionele karakter van rechtvaardigheid, maar reduceert het weer tot louter klassentegenstellingen. Young bepleit meer aandacht voor cultuur, beslissingsprocedures en verdeling van arbeid.

Wat betreft *immateriële goederen* is het concept van verdeling helemaal niet toepasbaar volgens Young. De twee belangrijkste conceptuele problemen met de “verdeling” van rechten en kansen zijn:

1. *Sociaal atomisme*: rechtvaardigheid gaan over relaties waarbinnen individuen samenleven, niet over het toekennen van een goed aan een sociaal geïsoleerd individu.
2. *Exclusieve focus op verdelingspatronen*: rechtvaardigheid gaat vooral over de institutionele processen waarbinnen patronen tot stand komen, niet alleen over de patronen zelf.

Zeker als we spreken over verdeling van macht schiet het distributief paradigma tekort. Macht is geen bezit, maar een relationeel en structureel gegeven. Daarnaast is een ruime ‘verspreiding’ van de macht geen garantie voor de afwezigheid van dominantie. “Power must be analysed as something that circulates, or rather something which only functions in the form of a chain. It is never localized here or there, never in anybody’s hands, never appropriated as a commodity or piece of wealth.”

Young analyseert rechtvaardigheid net als Walzer als de afwezigheid van dominantie, en voegt daar onderdrukking aan toe. *Dominantie* vormt een inperking op zelfbepaling en refereert hiermee naar de publieke sfeer. *Onderdrukking* vormt een inperking op onze zelfverwerkelijking en refereert hier naar een conceptie van het goede leven of private sfeer. De tweedeling tussen privaat en publiek is typisch voor het liberalisme en kantianisme. Aan de ene kant onderschrijft Young dus dit onderscheid, maar bekritiseert het ook omdat ze zegt dat private aspecten van het goede leven soms ook gepolitiseerd moeten worden om tot een rechtvaardige samenleving te komen (een typisch feministisch argument: de organisering van het huishouden wordt gereflecteerd in de arbeidsmarkt).

Om tot rechtvaardige normen voor een samenleving te komen moeten verschillen juist benadrukt worden in plaats van ontkend. Er moet een ‘*politics of difference*’ ontstaan; men moet democratische autonomie gegeven worden om de eigen samenleving vorm te geven. Alleen door een debat met alle burgers (cf. Diskursethik) kunnen individuele verschillen en onrechtvaardigheid aangekaart worden. De concrete ander komt centraal te staan in plaats van de abstracte ander; een kritiek op Kant, Rawls en Habermas.

##### Politics of recognition

In de ‘politics of recognition’-stroming waar hij toe behoort wordt de nadruk gelegd op ‘erkenning’ als een alternatief rechtvaardigheidsparadigma om herverdeling te vervangen.

Charles Taylor (1931) is een communitarist die benadrukt dat onze identiteit afhankelijk is van de erkenning van de culturele gemeenschap waartoe we behoren. In lijn met Hegel zegt hij dat we alleen vrij zijn als onze subjectieve identiteit door de ander erkend wordt. Daarom moet een gemeenschappelijke culturele identiteit in een rechtvaardige samenleving beschermd worden. De universalistische ‘politics of equal dignity’ moet aangevuld worden door een ‘politics of recognition’. Als voorbeeld gebruikt Taylor (als Canadees) de Quebec-gemeenschap, die nooit vrij zou kunnen zijn als hun gemeenschappelijke identiteit zou worden afgenomen.

Axel Honneth (1949) geeft een ook hegeliaanse interpretatie aan erkenning. Volgens Honneth is onze identiteit afhankelijk van erkenning door anderen op 3 niveaus: liefde, recht en *Sittlichkeit* (=solidariteit binnen onze concrete en historische gemeenschap). De geschiedenis is een dialectisch ontwikkelingsproces met een steeds diepere vorm van sociale en politieke erkenning. Alle vormen van onrecthvaardigheid zijn in wezen dan ook vormen van miskenning. De uiteindelijke erkenning door de ander op de drie niveaus stelt mij in staat tot zelfrealisatie.

Nancy Fraser (1947) verdedigt een dualisme van herverdeling én erkenning als complementaire en niet tot elkaar te reduceren perspectieven van rechtvaardigheid. Herverdeling betreft economische structuren ongelijkheden, en erkenning gaat over culturele waarden en patronen die ons in staat stellen om onderscheid te maken tussen culturen. Ze verdedigt dus een vorm van perspectivisme; de twee perspectieven zijn als brillen die we kunnen opzetten om verschillende vormen van onrechtvaardigheid te kunnen beschouwen. Wat beide perspectieven verbindt is een *parity of participation*: iedereen moet op voet van gelijkheid kunnen deelnemen en meedenken aan de economie en aan de cultuur.

Parity of participation wijst ons ook op het belang van autonomie en mogelijkheid tot invulling van ons eigen leven en samenleven vorm te kunnen geven. Daarom onderscheid Fraser het *politieke* als derde dimensie van rechtvaardigheid (en deze is overkoepelend). Juist op basis van ons democratisch recht kunnen we rechtvaardigheid samen realiseren. Particulariteit staat dus ook bij Fraser voorop in de politiek.

#### College 6 – Multiculturalisme en nationalisme

##### Will Kymlicka “societal cultures”

Kymlicka is een liberaal nationalist. Het liberalisme moet volgens Kymlicka niet alleen belang hechten aan individuele rechten maar ook aan culturele rechten. Culturele identiteit is volgens hem essentieel voor het realiseren van onze vrijheid. Vrijheid gaat niet alleen over het volgen van onze eigen conceptie van het goede leven, maar vooral over het zelf mogen kiezen van deze conceptie.

Een cultuur noemt Kymlicka een **‘societal culture’**. “A culture provides its members with meaningful ways of life across the full range of human activities. … Cultures are territorially concentrated, and based on a shared language. … They involve not only shared memories or values, but also common institutions and practices.” De societal culture is een keuzecontext voor onze eigen opvatting van het goede leven, waar we kunnen kiezen tussen bepaalde waarden en praktijken. Cultuur is niet dus waardevol omwille van zichzelf, maar omdat het ons keuzes geeft voor zingeving. Het heeft dus een *instrumentele waarde*; het geeft ons betekenis. Waarom hechten mensen dan waarde aan hun eigen, maar niet aan een willekeurige andere cultuur? Het is echter ook een deel van onze identiteit, dus heeft het ook een *intrinsieke waarde* voor onze waardigheid en zelfrespect.

Kymlicka balanceert tussen de liberale en communitaristische traditie met betrekking tot de constitutie van het subject. Het *communitarisme* legt de nadruk op heteronomie (waarden gaan vooraf aan het subject) en het *liberalisme* legt nadruk op autonomie (subject gaat vooraf aan waarden). Dit is een valse tegenstelling; de tussenpositie is de meest overtuigende. Mensen zijn zowel heteronoom als autonoom. Deze waarneming wordt ook onderschreven door Young, Benhabib en Habermas. Het instrumentele argument van Kymlicka is liberaal, en het intrinsieke is communitaristisch.

Culturele verschillen kunnen leiden tot twee soorten groepsspecifieke rechten. Individuen die niet tot de dominante cultuur behoren moeten soms hiervoor gecompenseerd worden om individuele vrijheid te bewaken. Het **nationaal zelfbeschikkingsrecht** geldt voor historisch gewortelde nationale gemeenschappen met eigen taal, cultuur en instellingen. Societal cultures met een historische claim moeten in stand gehouden worden en krijgen zo veel mogelijk autonomie om zichzelf te besturen. Meer autonomie komt de vrijheid van elk individu in de subcultuur ten goede. Zo is erkenning van de andere taal voor Kymlicka heel belangrijk en is het ook noodzakelijk dat het politiek discours in ieders eigen taal gevoerd kan worden. Kymlicka bepleit ook de noodzaak van zwakkere **poly-ethnische rechten** voor immigranten. Zij hebben geen recht oop een eigen societal culture maar wel op erkenning van hun specifieke cultuur. Die erkenning compenseert voor het feit dat een staat nooit cultureel neutraal kan zijn, en staat ook in dienst van de integratie van de migrant in de natie. De poly-ethnische rechten dienen alleen als bescherming voor externe onderdrukking; ze mogen nooit leiden tot beperking van individuele vrijheid binnen de gemeenschap.

##### David Miller “natie & zelfbeschikking”

Wat is een natie voor Miller? Verschillende kenmerken: gemeenschappelijk geloof van leden tot een gemeenschap te behoren; historische continuïteit, actieve handel, territorium-gebonden; ‘common public culture’ die ruimte laat voor culturele diversiteit. Het *nationale zelfbeschikkingsrecht* is van belang om aan nationale sociale verplichtingen te voldoen maar vooral om de nationale identiteit te beschermen. De nationale identiteit is volgens Miller van essentieel belang voor de individuele identiteit.

Daarnaast is het nzb-recht ook een onderdeel van onze collectieve autonomie. Via de deliberatieve democratie is men in staat om de omgeving vorm te geven en de nationale identiteit in te vullen. Net als Kymlicka zegt hij dat (nationale) cultuur dus belangrijk is voor de individuele vrijheid.

Het is echter niet mogelijk om onbeperkt onafhankelijkheid (secessie) te blijven geven, anders krijgen we minderheden in minderheden die allemaal onafhankelijk zijn (‘balkanisering’). Daarom is het van belang om mee te wegen hoeveel minderheden er zijn, in welke mate ze verschillen van de nationale cultuur, hun recht op een afgebakend territorium en de mate van onderdrukking door het moederland. Zo zijn meerdere nationaliteiten in één territorium mogelijk door ‘nested nationalities’, want letterlijke onafhankelijkheid blijft beperkt mogelijk.

##### Kritiek op Kymlicka & Miller

Beiden kunnen echter niet goed verklaren hoe integratie van culturen wél tot stand komt. Ze spreken wel over secessie, maar dit is niet altijd een optie. Voor Kymlicka geldt dat autonomie toekennen aan subculturen nog niet leidt tot betere integratie, en voor Miller dat ‘nested cultures’ niet noodzakelijk harmonieus samen kunnen leven. Hoe verklaar je dan dat een natie samenblijft?

Bij beiden is het ook onduidelijk hoe de gemeenschappelijke nationale cultuur ruimte laat voor culturele diversiteit. Bij Kymlicka is er sprake van een spanning tussen cultuur als verschil en cultuur als integratie, en bij Miller blijft de relatie tussen integratie en diversiteit ook onverklaard. Ook zijn ze niet duidelijk over of er nou gedeelde waarden ten grondslag liggen aan een subcultuur. Als dit niet zo is, dan blijft onverklaard hoe een cultuur dan een samenbindende functie kan vervullen.

##### John Rawls: “Political liberalism”

In *Political Liberalism* wil Rawls zijn theorie van rechtvaardigheid presenteren als een legitieme politieke conceptie van rechtvaardigheid presenteren. Hij wil aantonen dat *justice-as-fairness* kan dienen om zowel legitimiteit als stabiliteit van een institutionele orde te garanderen. Ofwel: hoe kan pluralisme op stabiele wijze bestaan?

Als eerste vertrekt hij van het liberale principe van *legitimiteit*: “the excercise of political power is fully proper only if it is in accordance with constitutional essentials citizens are reasonable expected to endorse in light of common human reason.” Dat vereist dat de samenleving geordend wordt door een algmene, politieke conceptie van rechtvaardigheid. Dit is een vrijstaande (niet-metafysische) morele conceptie betreffende de basisstructuur van de samenleving, gebaseerd op onze gedeelde publieke rede.

Wat is de gedeelde publieke rede? Deze bestaat uit onze conceptie van de persoon en conceptie van de samenleving. Voor Rawls zijn personen vrije, gelijke burgers met een gevoel van rechtvaardigheid en een vermogen om een conceptie van het goede te vormen. De samenleving is een ‘fair system of cooperation’ gebaseerd op principes van rechtvaardigheid die gefundeerd worden door redelijkheid en gelijke behandeling. De politieke conceptie van rechtvaardigheid moet dus met de concepties van persoon en samenleving overeenstemmen.

Het (epistemologische) idee van redelijkheid dus is inherent aan onze publieke cultuur. Dit vooronderstelt de bereidheid van burgers om de *burdens of judgment* te erkennnen; dit zijn feitelijkheden die erop wijzen dat (metafysische) concepties van het goede (*comprehensieve doctrines*) onverenigbaar zijn maar toch als redelijk erkend kunnen worden. Hieruit volgt dan ook dat we andersdenkenden moeten tolereren en erkennen als redelijke, vrije en gelijke medeburgers

Een politieke conceptie die overeenstemt met de publieke rede zal drie kenmerken hebben: (i) toekennen van individuele vrijheidsrechten aan alle burgers; (ii) prioriteit van deze rechten erkennen t.a.v. het streven naar welvaart en comprehensieve doctrines; (iii) burgers voorzien van de materiële middelen om van hun vrijheid gebruik te maken. Rawls betoogt dan dat zijn theorie van *justice-as-fairness* het beste het evenwicht met de publieke rede benadert. Zo kan zijn theorie van rechtvaardigheid een legitieme basis vormen voor een plurale samenleving.

Een politieke conceptie van rechtvaardigheid moet echter ook *stabiel* zijn. Dit houdt voor Rawls in dat ze voorwerp kan worden van een **overlappende consensus** tussen redelijke comprehensieve doctrines. Dit wil zeggen dat de politieke conceptie compatibel en afleidbaar moet zijn uit alle wereldbeelden die de consensus onderschrijven. Het is geen compromis onder bestaande machtsverhoudingen (want niet stabiel) maar ook niet gebaseerd op een conceptie van het goede. Zo moet de politieke conceptie door elk comprehensief doctine vanuit hun eigen wereldbeeld onderschreven worden. Het rechtvaardige en het goede zijn dus sterk gescheiden.

De politieke gemeenschap is voor Rawls dus geen culturele gemeenschap, maar politieke integratie gebeurt op basis van een louter politieke conceptie van rechtvaardigheid. Immigranten hoeven zich niet aan te passen aan de dominantie (nationale) cultuur, maar moeten wel de gedeelde politieke conceptie ondersteunen en alle rechten en vrijheden die daarbij horen. Comprehensieve doctrines die niet compatibel zijn met de politieke conceptie mogen volgens Rawls niet getolereerd worden.

##### Jürgen Habermas “Postnationale constellatie”

Het samengaan van natie en staat (cultuur en politiek) is historisch begrijpelijk. De uitbouw van een gezamenlijke nationale cultuur (vooral in de moderniteit) die samenvalt met de staat heeft allerlei voordelen. Een gedeelde nationale identiteit versterkt de legitimiteit avn de staat, genereert de solidariteit nodig voor de uitbouw van een welvaartstaat en vergemakkelijkt het democratisch proces. Als elke burger zich identificeert met het moderne idee van emancipatie dan zullen ze ook een staat onderschrijven die dit ideaal probeert te verwezenlijken.

Vandaag de dag is dit echter anders; er is nu sprake van een **postnationale constellatie**. Door migratiestromen hebben staten een onomkeerbaar multicultureel karakter gekregen en kan de staat niet meer op basis van één dominante nationale cultuur geintegreerd worden. Ontwikkelingen in technologie en economie hebben een globalisering teweeg gebracht, die beurtelings weer problemen oplevert die de grenzen van natiestaten overstijgen. Globalisering dwingt ons dan om supranationale democratische structuren uit te bouwen die niet gegrond kunnen worden in een gedeelde nationale identiteit. Dus kunnen natie en staat niet langer samenvallen, want er is niet langer sprake van één cultuur. De politieke integratie van de (globale) samenleving moet gebaseerd worden op een **constitutioneel patriottisme**, een politieke gehechtheid op de universele morele principes van westerse grondwetten in plaats van nationale geschiedenissen of culturele tradities.

Elke democratische rechtstaat is gekenmerkt door hetzelfde abstracte schema van rechten dat de individuele en politieke vrijheid van alle burgers beschermt. Dit schema wordt door de burgers zelf uitgewerkt en gespecificeerd tot een concrete grondwet. De democratie is dus een *constitutioneel project* waarin burgers zelf invulling geven aan hun vrijheid.

De scherpe splitsing van Rawls tussen het rechtvaardige en het goede is bij Habermas minder sterk. De concrete invulling van onze vrijheden zal altijd ethisch-cultureel gekleurd zijn door de particuliere subculturen die in de samenleving aanwezig zijn. Het constitutioneel project is dan ook nooit af; “vrijheid” kan morgen iets anders kan betekenen dan vandaag (door de historisch-culturele context die constant verandert).

Deliberatie (=overleg) met de ander vervangt het monoloog van Rawls en Kant in een dialoog. Doordat we rekening houden met de particulariteit van de ander moeten we naar hem luisteren en hem betrekken bij het constitutioneel overleg over geldende normen in een samenleving. Alleen zo kunnen we tot onpartijdige en rechtvaardige normen komen. Dit levert geen dikke, allesomvattende identiteit (Rawls) op die iedereen moet onderschrijven, maar een onpartijdige verzameling normen die rekening houden met particuliere verschillen (cf. Kymlicka’s polyethnische rechten).

Het constitutioneel patriottisme verklaart niet alleen hoe multiculturele gemeenschappen geintegreerd kunnen worden binnen een natie, maar biedt ook de mogelijkheid om een supranationale eenheid tot stand te brengen. Er is misschien geen Europees ‘volk’, maar wel een verzameling democratische staten met een vergelijkbaar constitutioneel project. De identificatie met Europa kan juist zo tot stand komen, in plaats van dat het al moet bestaan.

#### College 7 – Liberale democratie

Er zijn twee soorten modellen van democratie. Aan de ene kant zijn de *aggregatieve modellen,* gebaseerd op de empirische wetenschap. Hier wordt gezegd dat individuen slechts hun eigenbelang nastreven en het algemeen belang bijgevolg een fictie is. De modellen zijn eerder descriptief dan normatief, en de enige normatieve vraag betreft de methode van aggregatie van particuliere belangen tot een beslissing. Kenneth Arrow laat echter met zijn onmogelijkheidstheorema op wiskundige wijze zien dat er geen “optimale” methode van (politieke) aggregatie kan bestaan.

Daar tegenover kunnen we *deliberatieve modellen* zetten, waar er wel een algemeen belang bestaat dat door de rede gekend kan worden (cf. Rawls & Dworkin). Bij Habermas wordt het algemeen belang gebaseerd op een consensus die ontstaat in de redelijke democratische deliberatie tussen alle betrokken burgers. Burgers zijn juist niet alleen gericht op hun eigenbelang maar zijn ook in staat tot een communicatieve rationaliteit gebaseerd op de ander. Deliberatieve democratie is wel normatief en staat toe om reële democratische procedures te bekritiseren.

##### Jürgen Habermas “communicatieve rationaliteit”

Menselijk handelen gebeurt niet op basis van puur eigenbelang, maar eerder van impliciete overeenstemming tussen actoren. Overeenstemming komt tot stand op basis van communicatieve rationaliteit, die we kunnen opdelen in drie verschillende deelconcepties met elk een eigen geldigheidsclaim, die elk ook een eigen wereld betreffen.

* Objectieve wereld: instrumentele rationaliteit; ‘waarheid’ m.b.t. werkelijke standen van zaken
* Sociale wereld: praktische/morele rationaliteit; ‘geldigheid’ van normen die het samenleven regelen
* Subjectieve wereld: ethische rationaliteit; ‘oprechtheid’ van individuele of collectieve preferenties en doelen

Rationele communicatie vereist ook een ideale gesprekssituatie, welke bestaat onder verschillende voorwaarden: inclusiviteit van het gesprek, gelijke kansen op inbreng, oprechtheid van deelnemers en machtsvrijheid (*herrschaftsfreie Kommunikation*). Via rationele communicatie kan de objectieve wereld in overeenstemming gebracht worden met de subjectieve wereld (?).

Het model van *deliberatieve democratie* is de uitwerking van de theorie van communicatieve rationaliteit binnen de politieke sfeer. Aan de basis ligt het **discoursprincipe** dat stelt dat “normen alleen geldig zijn als alle betrokkenen ermee zouden kunnen instemmen als deelnemers van een rationeel discours”. Zo moet het principe ook gelden voor alle wetten binnen democratie, waar ze slechts legitiem zijn als ze gebaseerd worden op een geïnstitutionaliseerde versie van een rationeel discours. Overeenstemming binnen het discours wordt gegarandeerd door Habermas’ kantiaanse **universaliseerbaarheidsprincipe** dat stelt dat “normen alleen geldig zijn als de gevolgen van de algemene naleving ervan voor de belangen en waarden van alle betrokkenen door die betrokkenen gezamenlijk en zonder dwang aangenomen kan worden.” In andere woorden, wetten zijn onpartijdig indien ze recht doen aan de universaliseerbare waarden en belangen van iedereen.

Omdat een redelijke deliberatie tussen alle betrokken burgers onmogelijk is, verdedigt Habermas de *parlementaire democratie*. De democratische deliberatie verloopt volgens hem verder via twee sporen:

* *Formele spoor:* centrum van de macht (parlement en regering) waarin wetten en beleid gemaakt worden.
* *Informele spoor:*plaats van het ‘publiek debat’; informele ruimte waar burgers en middenorganisaties publieke kwesties bespreken.

Ook dat tweesporenproces moet zoveel mogelijk voldoen aan de criteria voor een ideale gesprekssituatie. In een goed werkende democratie is er hiervan sprake en worden de debatten in het formele spoor beïnvloed door de debatten in de informele sfeer. Burgers oefenen dan communicatieve macht uit op het parlement.

In complexe samenlevingen is er volgens Habermas geen alternatief mogelijk dan een rechtsstaat om wetten af te dwingen. Een anarchistische samenleving, de formele tegenhanger, volstaat volgens hem niet om drie redenen. Ten eerste moet er *cognitief* veel informatie verwerkt worden en is daarbij een geïnstitutionaliseerde taakverdeling onvermijdelijk. Ten tweede zijn mensen vaak niet *gemotiveerd* om het goede te doen en moeten ze door de staat gedwongen worden. Ten derde is een rechtsstaat nodig op *organisatorisch* vlak om normen te kunnen implementeren (cf. Singer). Het recht vult de gaten van het anarchisme op, want het kent een dubbele geldigheid: zowel normatief geldig (want rationeel discours) als faktisch …

Onze democratie is een **liberale democratie**. Volgens Chantal Mouffe is onze democratie een paradoxale combinatie van twee incompatibele tradities en logica’s. Hieronder zijn de liberale en democratische traditie uitgezet in een tabel.

|  |  |
| --- | --- |
| Liberale traditie | Democratische traditie |
| Nadruk op maximale individuele vrijheid in private sfeer | Nadruk op maximale politieke vrijheid van burgers in publieke sfeer |
| Politieke macht moet ingeperkt en gecontroleerd worden | Politieke macht moet niet noodzakelijk ingeperkt en gecontroleerd worden, wel democratisch gelegitimeerd |
| Nadruk op grondwettelijke verankering van de vrijheid en op de *rule of law* | Alle wetten, inclusief de grondwet, zijn mensenwerk |
| Universalistisch (bv. mensenrechten) | Particularistisch (meerderheid/minderheid) |

De liberale kritiek op de democratie luidt dat ze geen antwoord geeft op het gevaar van een ‘tirranie van de meerderheid’. De democratische kritiek op het liberalisme luidt dat ze geen antwoord biedt op reële problemen door zich blind te staren op de grondwet.

Habermas wil in zijn boek *Faktizität und Geltung* aantonen dat de liberale democratie géén paradoxaal regime is. Private en publieke autonomie zijn volgens hem immers gelijkoorspronkelijk. Private autonomie moet via een democratisch proces invulling krijgen en erkenning van de publieke autonomie van burgers veronderstelt individuele vrijheid. In andere woorden: vrijheid zonder democratie is blind, en democratie zonder vrijheid is leeg.

De gelijkoorspronkelijkheid toont zich in de idee van democratie als constitutioneel project. De kern van de democratische rechtsstaat is het abstract schema van grondrechten waarin burgers elkaar als vrije en gelijke burgers erkennen, maar dat in het democratisch proces zelf een historische, concrete en open invulling moet krijgen.

Een probleem met zowel het liberalisme (individu als autonoom subject) en de democratische traditie (volk als subject met eigen wil) is dat ze volgens Habermas allebei vastzitten in het subjectsdenken. De macht van het het volk ligt niet in één (collectief) subject, maar juist in de intersubjectieve deliberaties die plaatsvinden in de publieke sfeer. De tegenstelling tussen natuurrecht en positief recht is volgens Habermas ook vals: de intersubjectieve relaties waarin burgers elkaar erkennen as vrij en gelijk zijn zowel niet pre-politiek (natuurrechtsdenken) als louter contingent (rechtspositivisme). Rechten hebben een morele kern maar komen alleen tot stand in een deliberatieve democratie.

##### Chantal Mouffe “Agonistische democratie”

Mouffe (1943) beargumenteert dat de dominante modellen van democratie geen recht doen aan de eigen dimensie van ‘het politieke’. Aggregatieve modellen reduceren politiek tot een economische concurrentie van belangen, terwijl deliberatieve en liberale modellen politiek reduceren tot moraliteit en praktische rede. Een machtsvrije consensus (Rawls, Habermas) is onmogelijk volgens Mouffe. Politiek gaat immers over macht en macht kan nooit geelimineerd worden. Elk politiek regime heeft een machtsconstellatie die bepaalde sociale instellingen, objecten en identiteiten creert en andere uitsluit.

Politieke legitimiteit is volgens Mouffe dus steeds contingent en gebonden aan een succesvol, gevestigd regime. Succesvolle machtsuitoefening is een teken dat de macht legitiem is. Legitimiteit zonder macht bestaat niet. De vraag is dus niet hoe we macht kunnen elimineren, maar hoe we macht democratischer kunnen maken. Politiek gaat dus essentieel over macht, specifieker over een strijd tussen ‘vriend’ en ‘vijand’. Dit onderscheid ontleent ze aan Duitse rechtsfilosoof Carl Schmitt.

##### een Schmittiaans intermezzo…

Volgens Schmitt (1888-1985) is het politieke een op zichzelf staand domein dat geconstitueerd wordt door het onderscheid tussen vriend en vijand. Elke andere sfeer (economie, ethiek, etc) hebben ook hun eigen tegenstellingen. De vijand vormt een existentiële bedreiging en dus impliceert het politieke steeds de mogelijkheid van een strijd op leven en dood. Zo is democratie voor Schmitt gebaseerd op dit onderscheid; een volk met één identiteit die zich afzet tot diegenen die daar niet toe behoren. Die identiteitslogica is noodzakelijk voor het volk-zijn.

Legitieme macht wordt gebaseerd op een eengemaakte wil (cf. volonté generale) van het homogene volk, en wordt belichaamd door een leider die één is met zijn volk. De leider en het volk vallen samen omdat de leider weet wat de wil van het volk is. Zodoende is representatie overbodig, slechts acclamatie (bij een algemene afkeer dan vertegenwoordigt de leider niet de volkswil). Democratie voor Schmitt is dus niet liberaal, want er is geen sprake van een publiek debat, individualiteit en pluralisme.

Mouffe zegt dat Schmitt terecht inzag dat de democratie over strijd (antagonisme) gaat, maar miskent dat de homogeniteit van het volk een illusie is omdat het antagonisme ook binnen het volk aanwezig is. Zo verdedigt Mouffe een **agonistisch pluralisme** dat de tegenstellingen binnen het volk wilt erkennen in plaats van onderdrukken. Het volk kan niet met één stem spreken.

Antagonisme moet dus omgezet worden in agonisme. Antagonisme is een strijd op leven en dood tussen politieke vijanden, terwijl *agonisme* een democratische strijd is tussen tegenstanders die elkaars legitimiteit erkennen. Agonistische tegenstanders erkennen de ethico-politieke principes van vrijheid en gelijkheid.

De spanning tussen liberalisme en democratie is paradoxaal maar constructief omdat de liberale waarden van vrijheid en gelijkheid juíst antagonisme omvormen tot agonisme. Zo lijken de twee tradities onverenigbaar, maar hebben elkaar nodig om een liberale democratie te kunnen vormen. De consensus over deze liberale principes blijft echter wel conflictueus, omdat tegenstanders verschillende interpretaties geven aan deze principes. Politiek is een discussie tussen conflicterende collectieve identiteiten en zo kan de burger zich ook identificeren met het politieke debat.

Democratische besluiten impliceren volgens Mouffe altijd een voluntaristisch moment van beslissing en exclusie. Consensus is namelijk onmogelijk zonder exclusie. Politiek gaat dus niet over de rede, maar over de wil. De wil van de meerderheid wint, maar dit delegitimeert niet de wil van de minderheid.

Mouffe identificeert op het eerste gezicht absolute tegenstellingen, maar critici zeggen dat ze op het tweede gezicht die absolutie zelf afzwajt. Zo zijn liberalisme en democratie op het eerste gezicht volledig paradoxaaal, maar tegelijkertijd is zijn de liberale principes essentieel voor het verschil tussen een agonistisch pluralisme (=democratie) en een Schmittiaans totalitarisme. De principes lijken dan toch niet los van democratie te denken te zijn. Ook verzet ze zich tegen het rationele consensusdenken van Habermas en Rawls, maar tegelijkertijd onderschrijft ze wel een soor deliberatieve consensus over de liberale waarden. Is de tegenstelling tussen rationalisme en voluntarisme dan wel zo sterk?

##### Claude Lefort “Ancièn Regime”

Lefort (1924-2010) is de belangrijkste hedendaagse Franse politieke filosoof. Hij analyseert de symbolische structuur van macht die regimes kenmerkt en van elkaar onderscheidt. Die symbolische structuur noemt hij **le politique**, i.t.t. *la politique*, wat de politieke instellingen betreft. Le politique is fundamenteler want het bepaalt:

* De *mise-en-forme*: vorm en structuur van de politieke instellingen
* De *mise-en-sens*: betekenis van fundamentele politieke distincties (goed vs. slecht; legitiem vs. illegitiem)
* De *mise-en-scène*: de manier waarop de samenleving zich voor zichzelf zichtbaar maakt in de publieke ruimte.

De symbolische structuur van prerevolutionair Frankrijk (‘ancièn regime’) moet begrepen worden via de figuur van de koning. De koning is de bemiddelaar tussen God en het volk; hij regeert op basis van goddelijke autoriteit waarvan hij de drager is. Er is dus geen sprake van subjectieve willekeur, zoals bij een ordinaire dictator. Hij belichaamt in zijn persoon de eenheid van het volk als geheel; de plaats van de macht is bezet. Het koninklijk paleis is de *mise-en-scène* van het ancièn regime.

De symbolische overgang van het ancièn regime naar democratie gebeurt met de onthoofding van de koning (Lodewijk XVI), en daarmee wordt de plaats van de macht leegemaakt. Er is niet langer een leider die het volk als geheel kan belichamen. Er is sprake van een overgang van een transcendente autoriteit als legitimering voor de macht naar een transcendentie-van-binnenuit; autoriteit komt voort uit het volk als symbolische eenheid die nooit belichaamd kan worden.

Macht wordt nog wel uitgeoefend door de meerderheid, maar dit is niet gelijk te trekken met de wil van het volk. Het bestaat immers uit autonome individuen die onvermijdelijk van mening verschillen. Het volk spreekt altijd met meerdere stemmen tegelijk, waardoor de politiek verwordt tot een niet-elimineerbare democratische strijd. Het parlement wordt de nieuwe mise-en-scène van de politiek, waar politici het politieke toneel kunnen betreden en namens het volk kunnen spreken. Hier worden sociale conflicten omgezet in politieke conflicten en zo zichtbaar en hanteerbaar gemaakt. Bij verkiezingen wordt de eenheid van het volk ontbonden en teruggebracht tot de diversiteit aan autonome individuen.

Is Lefort een synthese tussen Mouffe en Habermas? Zowel Mouffe als Lefort benadrukken dat politiek gaat over macht en dat de politiek filosoof machtsconstellaties moet analyseren. Ook zien ze beiden de politieke strijd als wezenskenmerk voor de democratie en benadrukken ze het belang van representatie en de zichtbaarheid en identificatie die eruit voort kan komen.

Hoewel Lefort het ideaal van ‘consensus’ verwerpt, zal hij wel net als Habermas zeggen dat de politiek de vorm van een publiek debat moet aannemen. Ook wat betreft de gelijkoorspronkelijkheid van recht en democratie staat Lefort aan de kant van Habermas. De democratie is altijd liberale democratie en dit heeft niets paradoxaals: het volk dat zichzelf bestuurt bestaat uit vrije en gelijke individuen, en daarom moet de plaats van de macht juist leeg blijven. Ook zegt Lefort dat private en publieke autonomie elkaar veronderstellen. Het zijn typisch moderne concepten die hun ‘gelijke oorsprong’ vinden in het verdwijnen van de autoriteit van God. Rechten zijn niet natuurlijk maar worden slechts gevormd binnen de politieke gemeenschap. Ook zijn ze niet contingent, maar hebben een morele kern die verwijst naar onze menselijke waardigheid.

Een democratisch volk is een *eenheid-in-diversiteit*. Dit betekent dat de democratie in twee richtingen kan ontsporen. Aan de ene kant staat het totalitarisme, waar de totalitaire partij opnieuw de plaats van de macht probeert te bezetten en de diversiteit van het volk ontkent word tot een eenheid-zonder diversiteit. Aan de andere kant wordt in het neoliberalisme een poging gedaan om de macht onzichtbaar te maken, waardoor de plaats van de macht verdwijnt. Er ontstaat een politiek zonder oppositie, want politiek wordt een “bestuur” (door technocraten) gericht op markprincipes. Zo kan de eenheid van het volk niet langer een gestalte aannemen en gaat het ten onder aan een diversiteit-zonder-eenheid.

#### College 8- Representatie, mediademocratie, populisme

##### Hanna Pitkin “substantively acting for”

Pitkin (1931) identificeert verschillende manieren waarop parlementsleden het volk kunnen representeren. Het concept ‘representeren’ kunnen we op verschillende manieren gebruiken. Ten eerste, de representant kan *gelegitimeerd* worden op twee manieren:

* *Autorisatie:* de vertegenwoordiger krijgt a priori machtiging om namens ons te handelen
* *Accountability:* de vertegenwoordiger moet zich a posteriori verantwoorden

Waar er voorheen slechts autorisatie was, is er nu met de huidige representatieve democratie zowel autorisatie als accountability via de media. Autorisatie is echter niet verdwenen. Ten tweede zijn er twee verschillende *rollen* die de representant kan hebben in de politiek:

1. *“Standing-for”*:
   1. *Descriptieve representatie*: de volksvertegenwoordiging moet een gelijkende afspiegeling van de bevolking zijn om zo iedereen te kunnen vertegenwoordigen
   2. *Symbolische representatie*: symbolische integratie van het volk; hoeft niet democratisch te zijn.
2. *“Acting-for”*:
   1. *Gedelegeerde:* Strikte opdracht van kiezers om x te doen; gebonden (passief) mandaat om de particuliere belangen van kiezers uit te voeren.
   2. *Trustee:* Krijgt het vertrouwen van de kiezer om in vrijheid en onafhankelijkheid het algemeen belang te dienen.

Pitkin verdedigt een tussenpositie binnen de ‘acting-for’-rol: **‘substantively acting for’**; deels mandaat, deels autonomie. De volksvertegenwoordiger moet voldoende onafhankelijk zijn om het algemeen belang zelf te moeten invullen, en tegelijkertijd voeling houden met de particulieren verwachtingen van de kiezers en verantwoording bij hun afleggen.

De representant vertrekt vanuit een particulier belang en overstijgt deze om de komen tot een visie over het algemeen belang. Volgens Jane Mansbridge vereist dit overstijgen een continue interactie tussen politicus en volk dus het is ook van belang dat de representant (descriptief) lijkt op de gerepresenteerde, maar niet letterlijk.

##### Bernard Manin

Manin (1951) analyseert de geschiedenis van de westerse parlementaire democratie in 3 fases. De eerste fase is *het parlementarisme* (19de eeuw). Dit is de tijd van het beperkte cijnskiesrecht (=alleen mensen met genoeg vermogen om een minimumsom aan belastingen te betalen mogen stemmen), waar de verkozenen notabelen zijn die verkozen werden op basis van hun lokale netwerk. Er was eerder sprake van een geografische logica dan een ideologische. De verkozene fungeert als trustee die het algemeen belang moet dienen. In het parlement wordt echt gedelibereerd en worden steeds nieuwe allianties gevormd, maar het volk stond erbuiten waardoor sociale conflicten zelden werden opgepikt.

De tweede fase is de *verzuilde partijdemocratie* (1900-1980), die ontstaat wanneer het cijnskiesrecht door het algemeen kiesrecht wordt vervangen. Hier is sprake van ideologische massapartijen; verkozenen zijn dan ook gedelegeerden binnen de eigen partij met beperkte eigen vrijheid. Daarnaast behaalt een partij zelden een absolute meerderheid, dus er is spraken van een soort van ‘gewapende vrede’ waar partijen met elkaar opgescheept zitten en dus tot compromissen zullen moeten komen. Kiezers zijn hier heel trouw aan de partij, en kiezers binden zich ook via zuil-specifieke dienstverlening.

Na de culturele revoluties van de jaren zestig worden kiezers veel kritischer en komen we terecht in de derde fase, de *mediademocratie* (1980-). De partijtrouw vermindert en er ontstaan gemakkelijker nieuwe partijen. De kiezer moet voor het eerst overtuigd worden, en dit gebeurt vaak via de media. De politiek wordt gepersonaliseerd, waar charismatische leiders het volk via de media moeten mobiliseren. Partijen worden kleinere, professionele organisaties die de leider ondersteunen. De partijen hebben meer autonomie dan in de tijd van verzuiling, maar moeten wel veel meer rekenschap geven aan de kiezer via de media. Het publieke debat speelt zich steeds meer af in de niet-parlementaire publieke ruimte.

De grote verdienste van de mediademocratie is dat er meer permanente interactie is tussen kiezer en verkozene en dat burgers ook kritischer zijn geworden. Een keerzijde is dat de mediatisering heeft geleid tot een *politiek theater* waarin degene die de media het beste kan bespelen overwint (de populist). De kloof tussen burger en politicus wordt vergroot omdat het noodzakelijk is voor de politicus om via beloftes en aanspreken van emoties kiezers voor zich te winnen, die hij vervolgens na de verkiezingen niet waarmaakt waardoor het vertrouwen van de burger geschonden is.

Rummens zegt dat de critici van de mediademocratie miskennen dat een zekere kloof tussen burger en politicus onvermijdelijk is. Door de pluralistische samenleving zal er altijd een verschil bestaan tussen particuliere belangen van burgers en het feitelijke beleid. De representatieve democratie is juist bedoeld om die kloof hanteerbaar en draaglijk te maken. Het feit dat politici steeds minder macht hebben omwille van supranationale organen of publiek-private samenwerkingen is een groter probleem.

In het politiek theater wordt een politieke ruimte waarin verschillende ideologische posities zich tegenover elkaar opstellen in een zichtbare strijd tussen herkenbare figuren. Die zichtbaarheid is heel belangrijk omdat het ons twee unieke democratische kwaliteiten verleent. Ten eerste garandeert het de wisselwerking tussen burger en politiek en garandeert het dat het beleid voeling houdt met de verwachtingen van de burgen. Politici zijn immers als de dood voor de publieke opinie, dus als er in de media controverse ontstaat zullen zij er alles aan doen om de kiezer weer voor zich te winnen. Ten tweede zorgt het geënsceneerde publieke debat ervoor dat de burger zich kan identificeren met het politieke proces (cf. Mouffe/Lefort). Het (on)genoegen van de burger krijgt via de media een zichtbare rol op het politieke toneel. Via deze uitlaatklep blijft de onvermijdelijke kloof hanteerdbaar en blijft de legitimiteit van het politieke systeem bewaard.

##### David van Reybrouck “loting”

Volgens Van Reybrouck is het beter als het parlement afgeschaft wordt en vervangen wordt door een systeem van loting. Wetten moeten volgens hem gemaakt worden door een burgerjury van willekeurig gelote burgers die met elkaar delibereren over het algemeen belang. Rummens bekritiseert Van Reybrouks lotingsysteem omdat het een black box is, en zo door zijn onzichtbaarheid het onmogelijk maakt voor de burger om zich te identificeren met het politieke proces en inspraak te krijgen. De loting is weliswaar participatief voor de gelote jury, maar de niet-gelote burger wordt monddood; hij kan zijn ongenoegen niet meer kwijt. We hebben geen beeld meer van de belangen die spelen in het parlement; we moeten maar blind aannemen dat we goed gerepresenteerd worden. Er is geen oppositie meer (government wordt governance, cf. neoliberalisme). De loting miskent dus het belang van de publieke sfeer (cf. Habermas).

##### Populisme

De meest gangbare analyse van populisme is het tweepijlermodel, waar het populisme de democratische pijler van de politiek bezet. Volgens Mouffe is er altijd strijd tussen de twee incompatibele pijlers van democratie en liberalisme, die samen de liberale democratie vormen. Populisme is een gevaar omdat het haaks staat op de liberale pijler en zo kan zorgen voor een onbalans mits er teveel nadruk op gelegd wordt. Echter in omstandigheden waarin het liberalisme te dominant is, kan het populisme ook als een correctiemiddel dienen. Deze benadering miskent echter het coherente karakter van de liberale democratie en de gelijkoorspronkelijkheid van de liberale en democratische traditie (cf. Habermas, Rawls, Lefort).

Een betere analyse ontstaat door een onderscheid te maken tussen twee soorten populisme. Allereerst is populisme een *stijl* van redevoering. Deze stijlelementen zijn typisch voor de nieuwe mediademocratie, en bevatten: (i) anti-establissement discours (tegen de elite, identificatie met ‘het volk’); (ii) belang van de sterke leidersfiguur; (iii) simplistische slogans en oplossingen. Rhetorisch zijn de populistische stijlelementen heel aantrekkelijk omdat het manieren betreffen om kiezers aan te trekken. De vaste electorale basis is immers weggevallen. ‘Het volk’ is een catchphrase om aan zoveel mogelijk mensen te appelleren, de sterke leider waar men zich mee kan identificeren en communicatie in de media laat geen ruimte voor uitgebreid debat maar verloopt voornamelijk via korte slogans en headlines. Al zijn de populistische stijlelementen niet bevorderlijk voor de kwaliteit van het publieke debat, vormen ze ook geen groot gevaar voor de democratie. Er is nog steeds sprake van een meer inclusief publiek debat en een minder statisch partijlandschap.

Tegenover populisme als stijl staat het harde populisme; een *ideologische visie* op de legitimiteit van de politieke macht. De populistische stijlelementen verharden hier: (i) het establissement verraadt het volk en is niet politiek legitiem; (ii) de populistische leider belichaamt en vertolkt de volkswil; (iii) de wil van het volk is eenduidig en simpel, en vereist dus geen publiek debat. Vooral de identiteit van het homogene volk staat centraal voor de populist (zowel links als rechts). De lege plaats van de macht moet opnieuw bezet worden en afgesloten. Het volk wordt enkelvoudig vertegenwoordigd en tegenstanders zijn “volksverraders” en spreken niet namens het volk. Het harde populisme is een *proto-totalitarisme*; een eenheid-zonder-diversiteit (cf. Schmitt).

Omdat het harde populisme het pluralisme van het volk miskent is het niet verzoenbaar met de liberale democratie. Het ondermijnt de liberale basisvrijheden (vrijheid en gelijkheid) van minderheden omdat er volgens de populist maar één volkswil kan bestaan. Dus er is ook maar één goede manier van leven. Daarnaast miskent het de legitimiteit van de politieke tegenstander omdat de tegenstander zogenaamd het volk niet vertegenwoordigd, en dus het zwijgen opgelegd moet worden.

Het harde populisme is een symptoom van een falend representatief systeem. Verzuilde systemen zijn zeer rigide, dus het populisme kan zich terecht daartegen afzetten. Deze quote van Peter Mair vat het goed samen: “als de oppositie niet meer kan binnen het systeem, dan keert het zich tegen het systeem.” De traditionele partijen geven geen stem meer aan het ongenoegen van de burger. Voorbeelden heirvan zijn onvrede met de ondemocratische werking van de EU en onvrede over de negatieve gevolgen van neoliberalisme en globalisering.

Om het populisme te bestrijden is een dubbele strategie nodig volgens Rummens. Ten eerste moet het signaal van de kant van de kiezers serieus genomen worden en moeten er democratische antwoorden gezocht worden voor het ongenoegen. Aan de andere moet de uitvoerende partij geen toegang gegeven worden tot de uitvoerende macht, omdat hij niet verzoenbaar is met het democratische systeem. Om deel te nemen aan een liberale democratie moet je immers de minimale liberale basisvrijheden onderschrijven, wat de harde populist niet doet. Extremisten blijken aan de macht hun standpunten niet te matigen (cf. Trump, Erdogan, Poetin) en machtsdeelname normaliseert het extremisme in de hoofden van kiezers en politici. Een democratisch alternatief kan het succes van het populisme ondermijnen (bv. N-VA).