

Inhoud leereenheden 1 t/m 5 **Sociale Ethiek** (Otho)

Leereenheid 1. **Individu en samenleving** (1)

Introductie

Leerdoelen

Leerkern

1. Wat is sociale ethiek?

- 1.1 Een systematische bezinning op moraal
- 1.2 Sociale rechtvaardigheid
- 1.3 Praktische filosofie

2. Coöperatie en conflict (voorwaarden van sociale moraal)

- 2.1 Antropologie en moraal
- 2.2 De 'circumstances of justice'

Zelftoets

Terugkoppeling

Literatuur

Leereenheid 2. **Individu en samenleving** (2)

Introductie

Leerdoelen

Leerkern

1. Geregeld samenleven (kenmerken en functies van sociale moraal)

- 1.1 Sociale instituties
- 1.2 Instituties en moraal

2. Geluk en vrijheid (inhoud van sociale moraal)

- 2.1 Het goede leven
- 2.2 Brede en smalle moraal

3. Rationaliteit en traditie (rechtvaardiging van sociale moraal)

Zelftoets

Terugkoppeling

Literatuur

Leereenheid 3 **Vrijheid**

Introductie

Leerdoelen

Leerkern

1. Negatieve vrijheid
2. Onvermogen en dwang
3. Positieve vrijheid
4. Rechten
5. Verantwoordelijkheid
6. Liberalisme en de grenzen van de vrijheid

Zelftoets

Terugkoppeling

Literatuur

Leereenheid 4 **Gelijkheid**

Introductie

Leerdoelen

Leerkern

1. Gelijkheid als feit
2. Gelijkheid als ideaal
3. Rechtvaardigheid (1)
4. Rechtvaardigheid (2)

Zelftoets

Terugkoppeling

Literatuur

Leereenheid 5 **Macht**

Introductie

Leerdoelen

Leerkern

1. Macht - een sociaal fenomeen

1.1. Een vaag begrip

1.2. Kenmerken van macht

2. De morele beoordeling van macht

3. Enkele markante visies op macht (H. Ahrendt, M. Foucault)

Zelftoets

Terugkoppeling

Literatuur

Introductie

In leereenheid 1 en 2 vindt een eerste verkenning plaats van het veld van de sociale ethiek. Ethiek kan in het algemeen worden omschreven als de systematische bezinning op moraal. Sociale ethiek houdt zich bezig met de morele regels die in het maatschappelijk spel van samenwerking en conflict tussen mensen gelden. Zij kan worden gesitueerd binnen de praktische filosofie. Maar wat is sociale moraal precies? Wat zijn de voorwaarden, de kenmerken en functies, en wat is de inhoud van sociale moraal? En tenslotte: hoe wordt zij gerechtvaardigd? Dat zijn de vragen die in de beide eerste leereenheden aan de orde komen.

Gedeeltelijk zijn deze vragen al eerder aan de orde gekomen; verwezen zij daarom ook naar de inleidende katern 'Algemene ethiek'. De nadruk zal hier echter liggen op een situering van de ethiek binnen de plurale context van de huidige moderne westerse samenleving.

Leerdoelen

Na bestudering van deze eerste leereenheid sociale ethiek bent u in staat om:

- de sociale ethiek te situeren binnen het geheel van de descriptieve, normatieve en meta-ethiek, alsmede ten opzichte van de individuele en persoonlijke ethiek;
- te onderscheiden tussen institutionele en persoonlijke rechtvaardigheid;
- aan te geven wat praktische filosofie is;
- een vijftal antropologische voorwaarden van sociale moraal ('circumstances of justice') te noemen en te omschrijven;

Leerkern

1. Wat is sociale ethiek?

1.1. Ethiek als systematische bezinning op moraal

Onder ethiek verstaan we de systematische bezinning op moraal. Als we daarbij kijken naar de manier waarop ethiek zich met moraal bezighoudt, de optiek waaronder ethiek in het algemeen de moraal beziet, dan kunnen we in de eerste plaats onderscheiden (1) een descriptieve ethiek, die zich bezighoudt met een zo objectief mogelijke beschrijving van het ontstaan, de inhoud en de ontwikkelingen van de moraal. Descriptieve ethiek is in feite een onderdeel van de sociale wetenschappen en levert bijv. een psychologie of sociologie van de moraal. De normatieve ethiek vervolgens (2) levert een normatieve bezinning op de moraal: zij beschrijft niet alleen morele problemen en dilemma's, maar probeert er ook m.b.v. argumentaties een oplossing voor te geven. Normatieve ethiek zegt ook wat meer of minder goed en slecht, juist en onjuist, 'fair' en onrechtvaardig is. De meta-ethiek (3) tenslotte doet ten opzichte van de descriptieve en normatieve ethiek een stapje terug, en bekijkt vanaf een niveau hoger (meta) naar de moraal. Zij vraagt niet in eerste instantie naar 'wat vinden mensen goed en slecht en waarom?' (descriptieve ethiek) of 'wat zouden we goed of slecht behoren te vinden?' (normatieve ethiek), maar: 'wat zeggen mensen eigenlijk wanneer zij iets goed of slecht vinden?' Meta-ethiek richt zich op de logica, de kennistheorie en de semantiek (betekenisleer) van de moraal.

Een ander, tweede onderscheid kunnen we binnen het algemene veld van de ethiek maken als we vragen naar het specifieke terrein van menselijk handelen waarop de moraal betrekking heeft. Alle ethiek, zou men dan kunnen zeggen, is in feite sociale ethiek. Moraal is immers per definitie een sociaal gebeuren. Toch is er een zeker onderscheid aan te brengen. We spreken in de eerste plaats van individuele ethiek (1). Ethiek die van toepassing is op het morele handelen van de mens als individu ten opzichte van zichzelf, voorzover het geen gevolgen heeft voor anderen. De levensovertuiging: "ik leef liever kort en hevig, dan lang en saai, daarom rook en drink ik er stevig op los", valt hieronder. Maar dat een individuele ethiek zelden alléén individueel is, blijkt al meteen: want wat vinden je ouders, je vriendin, je man of je kinderen hiervan? De belangrijke vraag of mensen ook verplichtingen tegenover zichzelf, in de vorm van bijv. zelfrespect etc. hebben hoort eveneens in deze categorie thuis.

Van (2) persoonlijke ethiek spreken we bij morele bezinning op de persoonlijke relaties van mensen onderling. Het betreft hier de 'face to face'-verhoudingen, het intermenselijke, waarbij mensen zich tot elkaar als uniek,

onvervangbaar persoon verhouden en niet als dragers van een rol of functie. Persoonlijke ethiek kan men ook relatie-ethiek noemen; de morele aspecten van de vriendschap en/of de seksualiteit vallen er bv. onder. Maar de grenzen zijn hier vloeiend: duurzame persoonlijke relaties krijgen al gauw een institutionele vorm. Wanneer men zich normatief bezint op sexuele relaties doet men aan persoonlijke ethiek, maar de huwelijksmoraal bijv. valt onder de

- (3) sociale ethiek.

1.2 Sociale rechtvaardigheid

Onder sociale ethiek verstaan we hier: de ethiek die zich bezig houdt met de morele aspecten van het menselijk handelen, voorzover zich dat afspeelt in of betrekking heeft tot sociale instituties. Wat instituties zijn en wat hun functie is, daarover straks meer. Hier hebben we voldoende aan de constatering dat instituties door regels geleide vormen van maatschappelijke samenwerking zijn. Sociale ethiek onderzoekt de morele regels die een rol spelen bij deze vormen van georganiseerde maatschappelijke samenwerking. Zij is dan m.n. geïnteresseerd in die gevallen waarin deze coöperatie niet meer vanzelf spreekt, maar voorwerp van conflict wordt. Meningsverschillen die ontstaan bij het geven en nemen, opeisen en weigeren, kortom: het verdelen van maatschappelijke lasten en lusten. Die conflicten nemen vaak boven-persoonlijke afmetingen aan, en omvatten instituties als bv. economie, recht en staat. Afzonderlijk, maar eveneens in hun onderlinge verhoudingen. Ook de relatie tussen staten onderling in moreel perspectief gezet worden. Zelfs onze verhouding ten op zichte van toekomstige generaties kunnen tot voorwerp van sociale ethiek worden gemaakt. Steeds meer mensen beweren tenslotte, dat ook onze verhouding tot de natuur (en dan met name de dieren) tot haar terrein behoort.

Ook in die gevallen waarin het niet om conflicten tussen groepen of instituties gaat, maar tussen afzonderlijke personen, is sociale ethiek geïnteresseerd. Zij beperkt zich echter principieel tot de vraag waartoe mensen elkaar op grond van algemene morele regels minimaal kunnen verplichten. Niet het feit dat ik die en die mens ben telt in dat geval, maar dat ik een mens ben, d.w.z. tot de menselijke soort behoort. De moraal van het tussen-menselijke omvat veel meer dan het veld van de sociale ethiek bestrijken wil. Ook bijv. gevoelens en houdingen als welwillendheid, sympathie, medelijden, solidariteitsgevoelens,

vrijgevigheid, dankbaarheid, vergevingsgezindheid, vriendschap en liefde, enzovoort, spelen daarin een belangrijke rol. Zonder al deze morele uitingen zou het samenleven maar kil en koud zijn, niet te harden. Maar welwillendheid etc. kun je alleen maar hopen, of er op z'n hoogst een ander om vragen. Het betreft iets 'persoonlijks'. Mensen kunnen er elkaar niet wederzijds toe verplichten. Sociale ethiek beperkt zich tot dat laatste: tot dat handelen dat mensen op morele gronden in een samenleving redelijkerwijs van elkaar mogen verwachten. Niet op grond van persoonlijke geneigdheid, maar omdat zegewoonweg 'anderen' voor elkaar zijn.

In dat verband is rechtvaardigheid een sleutelbegrip. We komen in leereenheid 3 (Gelijkheid) op de inhoud van het begrip rechtvaardigheid terug. Hier stip ik alleen de verschillende manieren waarop over rechtvaardigheid kan worden gesproken, aan, en de wijze waarop de sociale ethiek het begrip hanteert.

Als we van iemand zeggen we dat hij of zij een 'rechtvaardig' mens is, dan bedoelen we minimaal dat hij of zij in zijn persoonlijke en maatschappelijke leven onpartijdig handelt. We spreken dan van persoonlijke rechtvaardigheid. We spreken in dat geval van iemand die zich in zijn of haar motieven en doeleinden niet alleen laat leiden door persoonlijk voordeel, maar regelmatig en uit vrije wil ook het voordeel van anderen in zijn of haar afwegingen betreft. Er ontstaat een persoonlijk handelingspatroon, een karakter, dat we rechtvaardig kunnen noemen. Met karakter hebben we dan de fundamentele instelling of dispositie op het oog, waarmee iemand in het leven staat. Rechtvaardigheid is in dit verband een persoonlijke deugd.

Naast persoonlijke, onderscheiden we echter de institutionele rechtvaardigheid. Dan leggen we een moreel criterium op aan de instituties waarin het persoonlijke leven tot op grote hoogte is ingebed: relatievormen als huwelijk en gezin, maar ook economie en onderwijs, recht en overheid. In dat geval heeft rechtvaardigheid niet meer betrekking op de persoonlijke houding of instelling waarmee gehandeld wordt, maar op het doen en laten van mensen, dat mensen aan elkaar verplicht zijn. Mensen zijn elkaar geen rechtvaardig karakter, maar wel een rechtvaardig handelen schuldig, geen rechtvaardig karakter. Terwijl sociale ethiek zich bezighoudt met rechtvaardigheid van institutionele structuren, is de rechtvaardigheid als persoonlijke karaktertrek of instelling een zaak voor de persoonlijke ethiek. Het individuele of collectieve menselijk handelen wordt in de sociale ethiek niet vanuit persoonlijk gezichtspunt beoordeeld, (of iemand wel trouw aan

zichzelf is of niet bv.) maar voorzover dit handelen uitdrukking is van een sociale rol. Het gaat hier om sociaal relevante handelingen van mensen in hun maatschappelijke betrekkingen. Een politieman die geweld gebruikt, een rechter die niet naar een beklagde luistert, een politicus die steekpenningen aanneemt, noemen we onrechtvaardig. Wanneer zij dit onrechtvaardig gedrag niet één keer, maar voortdurend vertonen kunnen we concluderen dat er iets mis met hun karakter en zij niet op deze post thuishoren. Het zijn onrechtvaardige mensen. Maar we kunnen ook hun gedrag beoordelen vanuit de sociale rol die ze vervullen: als we dan van een 'rechtvaardige' politieman, rechter, politicus etc. spreken, beoordelen we de instituties waar zij in werken en niet hun karakters op hun rechtvaardigheid. Als 'onrechtvaardige' politiemannen etc. in dergelijke instituties de kans krijgen om hun functie lang uit te oefenen, mogen we vermoeden dat het hier om een onrechtvaardige institutie gaat. Rechtvaardigheid kunnen we zo uitsluitend in overdrachtelijke zin een primaire 'deugd' van instituties noemen (J. Rawls, 1972, 3).

Hoewel het onderscheid tussen persoonlijke en institutionele rechtvaardigheid dus van wezenlijk belang is, moet men ook hun onderlinge wisselwerking in het oog houden. Een rechtvaardige ondernemer zal niet uitsluitend op zoek zijn naar de mazen van de wetgeving, maar zich er ook loyaal aan willen houden. Een rechtvaardig burger zal zich niet alleen aan de wet houden uit angst voor sancties bij wetsovertreding, maar ook omdat hij overtuigd is dat het goed is dat er een wet is. Een rechtvaardige samenleving kan op den duur niet zonder rechtvaardige mensen. Dat zijn mensen die niet alleen op eigen voordeel uit zijn, maar ook dat van anderen in hun overwegingen willen betrekken. Sociale regels kunnen alleen gelden als mensen zich er aan houden én er zich ook aan willen houden.

Opdracht:

Ga eens na bij uzelf waarop u doorgaans mensen moreel beoordeelt: op de rol of functie die ze innemen, of op hun persoonlijke integriteit? Laat daarbij achtereenvolgens bv. politici, geestelijken, familieleden de revue passeren.

1.3. Praktische filosofie

Sociale ethiek is een onderdeel van de praktische filosofie: Praktische filosofie

handelt zelf niet, maar denkt na. Vandaar: filosofie. Maar zij denkt na over het menselijk handelen (Gr.: *praksein*), vandaar: praktisch. Doel van de praktische filosofie is het ontwerpen van een 'praktische theorie', die nadenkt over concrete levensproblemen en zo mogelijk een bijdrage levert aan hun oplossing. Hier is de filosofie niet in de eerste plaats op kennisvermeerdering, maar op handelingsoriëntatie uit. De kennis die vergaard wordt is geen doel in zichzelf, maar is slechts zinvol voorzover zij in dienst van haar uiteindelijke doel, het handelen, wordt gesteld.

Praktische filosofie omvat meer dan alleen sociale ethiek. Ook de sociale filosofie, rechtsfilosofie en politieke ethiek houden zich bezig met antwoorden op de omvattende vraag 'hoe te leven' (Plato, Politeia, 352 D). Al deze vakgebieden overlappen elkaar ook gedeeltelijk. En niet alle beoefenaren houden ook deze onderscheidingen aan. Niettemin kan men in het algemeen stellen dat sociale filosofie meer beschrijvend van karakter is en zich voornamelijk bezighoudt met achtergrondsvragen over het menselijk samenleven in het algemeen (bv. is de menselijke begeerte oneindig of niet?) terwijl sociale ethiek daarentegen zich meer richt op het vinden van normatieve antwoorden op de 'voorgrondsvragen' (bv. wat een rechtvaardige inkomensverdeling is?). De handelingsdruk in de sociale ethiek is groter dan in de sociale filosofie. Dat geldt ook voor de politieke ethiek: zij is geïnteresseerd in normatieve vragen die de politieke ordening betreffen. Richt zij zich meer op de beschrijvende achtergrondsvragen dan kunnen we haar beter weer politieke filosofie noemen. Ook rechtsfilosofie beperkt zich, voorzover zij het rechtssysteem tot voorwerp van reflectie maakt. Maar zij beziet de normativiteit van rechtsregels niet zozeer vanuit moreel gezichtpunt, maar meer als positief, historisch gegroeid en maatschappelijk-functioneel gegeven.

2. Coöperatie en conflict (voorwaarden van sociale moraal)

2.1 De antropologische voorwaarden van sociale moraal

Leven is samenleven. Mensen zijn op elkaar aangewezen. Niemand kan als een Robinson Crusoe doen alsof hij op een onbewoond eiland woont. Mensen zijn via netwerken van relaties verstrengd met en betrokken op elkaar. 'De mens is van nature een politiek (= in een polis levend) wezen, een 'politikon zoon' (Aristoteles, bv. Politiek I 2, 1253 a 2v.) . Dat wij zijn aangewezen op anderen is een verrijking tot ieders persoonlijk voordeel. Dat is al het geval als we samenwerking met anderen alleen als instrument voor eigen doeleinden zouden zien. Gekeken naar het materiële netto-resultaat zouden we het individueel nooit zover schoppen. Samenwerking is een extern goed.

De vraag of we ooit zouden willen samenwerken met anderen is in feite een overbodige. We zijn tot bepaalde vormen van samenleven wel veroordeeld. Maar ook als we dat niet zouden zijn, zouden mensen met elkaar samenlevingsverbanden aangaan. Samenwerking is immers ook een intern goed, een doel op zich. Vaak gaat het daarbij niet (alleen) om de knikkers, maar om het (gezelschaps)spel. Of we nu in een symfonie-orkest of een potje 'Mens erger je niet' spelen. Bij menselijke samenleving is niet alleen het overleven in het geding, maar ook het goede (geslaagde, gelukkige) leven ('zèn' en 'eu zèn' [Aristoteles]). Alleen samenwerking maakt het 'animale' overleven van de menselijke soort mogelijk. Het verlicht echter niet alleen het kollektieve bestaan, maar maakt ook het individuele leven zinvol en aangenaam. Samenwerking draagt niet alleen bij aan de minimale, maar ook aan de optimale voorwaarden van het mens-zijn. Pas temidden van anderen kan iemand zichzelf worden en zijn.

Betrokkenheid op anderen is dus van belang voor het realiseren van individuele doeleinden. Ik heb anderen nodig voor de uitvoering van mijn plannen. Of op zijn minst mogen zij mij niet hinderen bij het uitvoeren ervan. Maar mensen zijn niet alleen middel voor elkaar. Soms (in vriendschapsrelatie of huwelijk bv.) vormen zij minstens ook doel van elkaars plannen. Mensen zijn wederzijds afhankelijk. Er is dan coöperatie nodig, maar ook conflict mogelijk. Want wij zijn allemaal verschillend in wat we willen, wat we kunnen, wat we doen. Mensen (1) willen niet allemaal hetzelfde. Ze hebben strijdige belangen en verschillende subjectieve invullingen aan wat

volgens hen een goed leven is (een eigen 'levensplan'). De autofanaat wil snelwegen om over heen te scheuren, de natuurgenieter rustige bossen om te wandelen. Ze (2) kunnen niet allemaal hetzelfde. Mensen zijn niet allemaal even slim of sterk, en hebben niet allemaal evenveel geluk in het leven. Sommigen worden 'voor een dubbeltje geboren' en anderen voor een 'kwartje'. Mensen (3) doen ook niet allemaal hetzelfde. Ze bevinden zich in verschillende situaties die bepaald worden door hun keuzes en toevallige posities. En die kunnen soms met elkaar in tegenspraak komen. De één (de ouder) legt zijn autoriteit in de schaal om zijn kinderen goed op te voeden, de ander (het kind) verzetten zich tegen een autoritaire opvoeding. Samenleven is dus een coöperatieve onderneming tot wederzijds voordeel, maar ook een bron van conflicten tot mogelijk wederzijds nadeel. Het brengt hoe dan ook schade toe aan een onbeperkte handelingsvrijheid: we kunnen niet meer grenzeloos doen wat we naar eigen goeddunken zouden willen.

2.2. De 'circumstances of justice'

In de sociale ethiek gaat men van deze stand van zaken uit. Voor we eventueel kunnen gaan zeggen dat en hoe mensen met elkaar behoren samen te leven, zetten we in bij een beschrijving van hoe het menselijk samenleven feitelijk in elkaar zit. Er is een zakelijke reden voor deze bescheiden inzet: mensen kunnen van elkaar niet meer verwachten dan ze ook werkelijk voor elkaar op kunnen brengen. Op formule gebracht: 'ought implies can' ('behoren veronderstelt kunnen'). Uitgaande van dit principe schept sociale ethiek geen rooskleurige utopieën van niet bestaande samenlevingen, maar legt regels op aan de huidige. Ethiek wordt niet voor engelen geschreven. Daarom maakt zij gebruik van een sociale antropologie, die de mens als sociaal wezen beschrijft. Deze antropologie geeft de achtergrondvoorwaarden aan voor een normatieve bezinning op de samenleving.

Sinds de Schotse filosoof David Hume (1711 - 1776) omschrijft men deze voorwaarden als the circumstances of justice: objectieve omstandigheden die voortkomen uit de 'circumstances and necessity of mankind' (Treatise on Human Nature, boek III, part II, sect. I). Onder 'justice' verstaat Hume dan de fundamentele regels zonder welke een samenleving niet mogelijk is. De 'circumstances of justice' zijn antropologische constanten, achtergrondfeiten die het samenleven zowel tot een verrijking (coöperatie) als tot een bedreiging

(conflict) kunnen maken. We vinden deze 'circumstances' bij tal van sociale filosofen terug, ook al worden ze niet altijd allemaal bij name genoemd. Bij sommige denkers ligt ook meer de nadruk op het conflict dat zij kunnen oproepen, terwijl anderen meer wijzen op de noodzaak tot coöperatie die zij impliceren. Het gaat in dit verband ook niet om een complete, uitputtende sociale antropologie. De 'circumstances of justice' dienen alleen om aan te tonen (1) dat mensen, alleen vanwege het feit ze mensen zijn, wel móeten samenleven. En (2) dat ze daarbij elkaar wederzijdse vrijheidsbeperkingen op zullen moeten leggen om die samenleving niet bij voorbaat onmogelijk te maken. Regels waaraan iedereen zich conformeert zijn nodig (1) en mogelijk (2).

Deze antropologische achtergrondvoorwaarden worden vaak in de vorm van een gedachtenexperiment over een archaische, fictieve of hypothetische natuurtoestand, voorafgaande aan de geïnstitutionaliseerde samenleving verpakt. Vaak met de bedoeling om deze natuurtoestand als een per definitie onhoudbare situatie te schetsen. Zij loopt op een 'oorlog van allen tegen allen', oordeelde Th. Hobbes (1588 - 1679), en in zijn gevolg de meeste moderne filosofen. De moderne sociale ethiek benadrukt vooral het conflict en de noodzaak van een staat om het te bezweren. De moderne tijd stelt namelijk de subjectieve vrijheid van het individu voorop, die het conflict a.h.w. oproept. In de Oudheid gold de natuurstaat eerder als een verloren paradijs dat voorgoed achter ons ligt. Voor de klassieke sociale ethiek stond eerder de vreedzame coöperatie tussen mensen voorop. Denkers als Plato (427 - 347 v.Chr.), maar in de moderne tijd ook bijv. J.J. Rousseau (1712 - 1778), gingen ervan uit dat mensen hun begeerten tot tevredenheid kunnen beperken. Primair was voor hen niet de subjectieve vrijheid, maar een door allen gedeeld, objectief begrip van geluk. Plato en Aristoteles (384 - 322 v.Chr.) gingen ervan uit dat het uiteindelijke levensdoel voor iedereen gelijk is. De filosoof krijgt een voorproefje: hij mag in het 'theoretische leven' (bios theoretikos) alvast dat 'hoogste goed' aanschouwen. In de utopie van de natuurtoestand werd dit geluk als volledig en algemeen present verondersteld. De natuurstaat fungeerde als middel om kritiek op de bestaande samenleving te kunnen leveren.

Een laatste opmerking voordat we tot een opsomming van de 'circumstances of justice' komen. Het gaat hier niet om het ontwerpen van een normatief, eventueel pessimistisch of optimistisch mens- of maatschappijbeeld. Een keuze voor een conflict- dan wel harmoniemodel van de samenleving is hier niet in

het geding. Het betreft hier objectieve mogelijkheidsvoorwaarden voor een samenleven tot wederzijds voordeel, die aantonen dat een sociale moraal noodzakelijk is (niet wat de inhoud ervan zou moeten zijn). Daaruit resulteert geen of/of beschrijving. De werkelijkheid van conflict en cooperatie beide komt aan bod, ook al kunnen we wat dit betreft wel zwaartepunten leggen, afhankelijk van de tijd en de maatschappij waarin we leven of van onze persoonlijke visie.

Elke beschrijving van de 'circumstances of justice' komt echter uit bij wat Kant als de paradoxale menselijke neiging tot '*ungesellige Geselligkeit*' omschreef:

'den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist.'

(I. Kant, 1784, Vierter Satz)

1. schaarste

Grondstoffen zijn schaars. Met name natuurlijke hulpbronnen zijn niet altijd, overal en voor iedereen even gemakkelijk toegankelijk. Schaarste verplicht tot samenwerking. Door ruilcontracten zijn de nadelen van de schaarste goeddeels op te heffen. Schaarste is echter niet alleen een objectief economisch, maar ook een subjectief psychologisch begrip. In de huidige consumptiemaatschappij worden niet alleen bestaande behoeften bevredigd, maar ook nieuwe behoeften geschapen. De objectieve grenzen aan het scheppen van schaarste lijken ver (oneindig?) op te rekken. De oorsprong van de schaarste lijkt evenzeer te zoeken in de structuur van het menselijke begeren zelf. Mensen zijn van nature gebouwd op nabootsing van anderen (mimesis): ze willen altijd hetzelfde willen wat een ander ook wil (R. Girard, H. Achterhuis).

De liberale economie voert de schaarste als een voor haar primaire 'circumstance' op. Het kapitalisme berust op de veronderstelling van de oneindige behoeften van mensen en de principieel eindige middelen om aan die behoeften te voldoen. Het maakt van de nood (schaarste) een deugd: de onoverkomelijkheid van de schaarste is een troef in handen van

hen die haar weten te exploiteren. Er valt aan schaarste (en niet alleen die van grondstoffen, ook arbeid, kennis en kapitaal is schaars) economische waarde te verdienen door verschillende vormen van schaarste tegen elkaar te verhandelen. Is de schaarste-ruil echter altijd rechtvaardig? Karl Marx (1818 - 1883) oordeelde dat het wezen van het kapitalisme op een fundamentele onrechtvaardigheid berust: de arbeider investeert meer arbeidskracht en -tijd dan hij in ruil daarvoor als beloning terug krijgt. Deze economische 'meerwaarde' die door de kapitalist wordt ingehouden is de verborgen morele uitbuiting waarop het kapitalisme berust. Deze uitbuitings-theorie van Marx is een indringende vormgeving van de stelling dat schaarste mensen tot elkaar verplicht (coöperatie) en tegen elkaar opzet. (conflict).

2. kwetsbaarheid

Mensen zijn broze wezens, en zomaar stuk. *'Een mens is een zachte machine/ een buigzaam zuiltje met gaatjes/ propvol tengere draadjes/ en slangetjes die dienen/ voor niets dan tederheid/ en om warmer te zijn dan lucht.'* (L. Vroman). Mensen hebben elkaars hulp, zorg en bescherming nodig. De afhankelijkheidsverhouding waarin deze kwetsbaarheid een elementaire rol speelt is die tussen de generaties. Tussen ouderen en jongeren wordt deze afhankelijkheid in de loop van de tijd omgekeerd: als hulpeloos kind geboren zijn we afhankelijk van onze ouders of verzorgers. Die, wanneer zijzelf oud en zwak geworden zijn op hun beurt weer zo kwetsbaar zijn dat zij afhankelijk worden van jongeren. De kwetsbaarheid maakt echter ook zieken en gehandicapten afhankelijk van gezonden. Er is dan sprake van blijvende eenzijdige afhankelijkheid. Van een symmetrische, wederzijdse afhankelijkheid is er sprake in de economie. We hebben materiële behoeften voor de vervulling waarvan wij op anderen zijn aangewezen en omgekeerd. De mens is zichzelf nooit genoeg, is geen autark wezen. Op grond daarvan zijn er in elke samenleving vormen van arbeidsverdeling. Mensen zijn niet gelijk. Zo vullen ze elkaar aan (coöperatie), maar leggen ook de basis voor conflicten. De functionele ongelijkheid die deze arbeidsverdeling met zich meebrengt resulteert immers ook vaak in een machtsongelijkheid. Onderlinge afhankelijkheid tussen mensen neemt toe naarmate de samenleving zich differentieert. In de huidige westerse verzorgingsstaat bevinden wij ons in een 'netwerk van afhankelijkheidsverhoudingen'. Ondanks

de ideologie van het individualisme is niemand echt 'onafhankelijk'. Wij noemen iemand zo, als hij of zij in staat is om er voor te zorgen dat ánderen voor hem zorgen (A. de Swaan).

Mensen zijn echter niet alleen materieel of fysiek kwetsbaar. Ook woorden of handelingen kunnen mensen 'in hun gevoelige plek raken'. Achtung en respect, genegenheid, vriendschap en liefde zijn niet af te dwingen, maar gebrek eraan brengt aan mensen onherstelbare emotionele schade toe. Mensen zijn op bescherming door en achtung van anderen aangewezen: in deze kwetsbaarheid ligt de noodzaak tot coöperatie. Maar in het feit dat wij deze noodzakelijke bescherming en achtung telkens aan elkaar onthouden of zelfs met geweld beantwoorden ligt een bron van voortdurend conflict.

3. Beperkte ongelijkheid

Er bestaan grote natuurlijke verschillen in fysieke kracht en intelligentie tussen mensen. Maar hoe slim of sterk de een ook is ten opzichte van de ander, er zit een limiet aan de ongelijkheid tussen mensen. Geen mens is zoveel sterker en slimmer dan andere individuen dat hij zonder samenwerking met sommigen allen voor langere tijd kan overheersen. Machtigen hebben dus altijd handlangers nodig, en als deze hen in de steek laten is het met hun macht gedaan (vgl. leereenheid 5). En zelfs de sterkste moet ooit slapen. Daarom is het voor iedereen (ook voor de sterkste, die elk conflict zou kunnen overleven) van belang dat er samengewerkt wordt. In dit geval: om grenzen aan de agressie te kunnen stellen. Wanneer alleen de 'wet van de jungle' zou heersen dan zou elk mens beurtelings mogelijk dader en slachtoffer van het bedrog of het geweld van anderen kunnen worden. Als er geen wederzijdse afspraken gemaakt zouden worden, die in een of andere vorm van centraal gezag resulteren, dan zou er permanent een staat van latente oorlog heersen.

Th. Hobbes heeft deze gedachte uitgewerkt. In zijn schets van de 'state of nature', de hypothetische natuurtoestand, die de situatie aangeeft vóórdát mensen tot samenwerking besloten hebben, zijn mensen voor elkaar als wolven. Zij bevinden zich in een staat van oorlog, 'of every man, against every man' (Leviathan, hfdst. 13). De mogelijkheid van geweld maakt mensen tot gelijken van elkaar. Iedereen heeft immers evenveel te vrezen van anderen. Als mensen willen overleven, dan worden ze door deze situatie verplicht tot samenwerking. Zo niet, dan komt er gewoon geen samenleving van de grond. Maar de gelijkheid is tegelijk nooit meer dan een niet onbeperkte ongelijkheid.

Er zijn immers ook mensen waarvan sterken niets te vrezen hebben: de zwakken die alleen maar slachtoffer zijn, en nooit dader kunnen worden, de pasgeborenen, ouden van dagen, gehandicapten. De beperkte ongelijkheid verplicht mensen tot coöperatie, de beperkte ongelijkheid schept echter altijd de mogelijkheid tot een belangenconflict, waarbij de weerlozen meestal het onderspit delven.

4. beperkte naastenliefde

Mensen zijn niet alleen uit op eigenbelang, maar ook geïnteresseerd in en betrokken op het wel en wee van anderen. De idee dat de mens een egoïst pur sang zou zijn is als verklaringstheorie voor veel vormen van empirisch gedrag moeilijk vol te houden. Vaak zijn mensen wel degelijk begaan met het lot van anderen en laten zij hun handelen door gevoelens van medelijden, barmhartigheid of naastenliefde leiden. In ieder geval en in de eerste plaats voor mensen uit hun eigen omgeving. Maar soms trekken mensen de cirkel van hun solidariteitsgevoelens ook verder om zich heen, en laten ze er ook onbekende anderen in delen. Dat wij alléén uit naastenliefde zouden handelen is teveel gezegd, maar dat wij alleen uit eigenbelang zouden handelen te weinig. David Hume koos in dit verband voor de term 'sympathie': we kunnen is de gevoelens van anderen invoelen. Niemand is geheel ongevoelig voor wat anderen overkomt of ervaren. Hume sprak van 'our natural philanthropy', een soort 'sentiment of mankind' dat ons alleen al uit hoofde van ons menszijn bezielt. Zijn tijdgenoot J.J. Rousseau (1712 - 1778) herkende in hetzelfde verschijnsel meer een passieve, dan een actieve menselijke eigenschap: hij sprak van een '*pitié naturelle*': een medelijden, dat elk mens van nature bezit, en dat zich uit in een 'natuurlijke afkeer van het te gronde zien gaan of het zien lijden van welk wezen met gevoel ook, met name als het één van onze gelijken betreft' (Rousseau, 1983, 121, 81). Wij kunnen het gewoon niet aanzien dat iemand lijdt. Op grond van deze 'zwakheid' schieten we anderen te hulp. Nu spreken we veelal van solidariteit. Tussen mensen bestaan behalve vormen van (1) belangensolidariteit (elkaar helpen uit eigenbelang), ook uitingen van (2) groepssolidariteit (elkaar helpen omdat we ons met elkaar verwant voelen op grond van dezelfde denk- en leefwijze) en (3) humanitaire solidariteit (elkaar helpen op grond van gevoelens van mede-menselijkheid) (Van der Wal, 1990).

Het hemd blijft ons echter altijd nader dan de rok: gevoelens van sympathie

verflauwen naarmate de anderen verder bij ons vandaan staan. Voor Aristoteles is er van echte vriendschap tussen mensen sprake, wanneer de ander een 'tweede zelf' (heteros autos) voor de één is geworden. Dan lukt misschien bij een enkeling, maar nooit bij elke naaste. Ons altruïsme is altijd beperkt, en blijft ik-betrokken. (David Hume, An Enquiry concerning the Principles of Morals, Sect. V, Part II). Daarom hebben we regels nodig: zij brengen structuur aan in onze gedragingen t.o.v. anderen waar we geen gevoelsband mee hebben. Maar zoveel zijn we wel weer betrokken op anderen, dat we er ook voor zorgen willen dat deze regels ook mogelijk zijn.

5. Beperkt begripsvermogen en beperkte wilskracht

We zijn dus best bereid tot regels. Maar voor ons korte termijn-belang willen we er in ons voordeel wel eens van afzien. Van tijd tot tijd is het voor iedereen wel eens voordelig om zich aan de geldende regels te onttrekken zolang anderen zich maar aan de regels blijven houden. We spreken wel van het 'free rider-gedrag' ('Trittbrett-fahrer-' of 'lifters-gedrag'). Je wilt wel het voordeel uit de algemeen geldende afspraak halen, maar wilt (beperkte wilskracht) of kunt (beperkt inzicht) even niet verder kijken dan je eigen voordeel.

Een voorbeeld: een universiteitsbibliotheek met een streng uitleenbeleid verhindert dat boeken zomaar verdwijnen. Het beleid is in aller voordeel. Maar soms heb ik een boek direct even nodig en betekent registratie maar overbodig tijdverlies. Of ik heb een boek wat langer nodig dan de uitleentermijn toestaat, en weet van mijzelf dat ik altijd vergeet hem te verlengen. Ik weersta de verleiding niet en neem het ongeregistreerd mee. Mijn handeling is voordelig voor mij; zij bevordert mijn studiesnelheid en bespaart een boete. Maar soms zoek ik een boek dat volgens de catalogus wel aanwezig behoort te zijn, maar blijkbaar door iemand vanuit dezelfde efficiëntie-overwegingen 'even' is 'geleend'. Ik word boos: want dat ik eens zo handel is tot daaraan toe. Maar wat gebeurt er wanneer alle anderen hetzelfde doen?

Iedereen is overtuigd van de noodzaak van algemene regels die aan a-sociaal gedrag beperking opleggen (coöperatie), maar zal af en toe de ontduiking ervan riskeren als het hem of haar voordeel oplevert. Mensen zijn doorgaans geen heiligen. Zij willen en kunnen meestal niet verder kijken dan hun neus lang is.

Zelftoets

1. *Sociale ethiek is een vorm van praktische filosofie.*
 - a. *Van welke vormen van ethiek onderscheidt sociale ethiek zich?*
 - b. *Welke vakken bewegen zich nog meer op het terrein van de praktische filosofie?*
 - c. *Op welke wijze is sociale ethiek in staat om een bijdrage te leveren aan het oplossen van praktische morele problemen?*
2. *Aan het menselijk samenleven liggen een aantal antropologische voorwaarden ten grondslag. Licht m.b.v. hen toe waarom mensen tegelijkertijd op coöperatie zijn aangewezen als tot conflicten worden aangedreven.*

Terugkoppeling

1. Sociale ethiek probeert regels te vinden en toe te passen die het samenleven van mensen ordenen. Zij bestrijkt slechts een deel van het veld van de moraal, door zich te beperken tot dat morele handelen waartoe mensen elkaar op redelijke gronden wederzijds kunnen verplichten;
2. Het individuele of collectieve menselijk handelen wordt in de sociale ethiek niet vanuit persoonlijk gezichtspunt beoordeeld (of iemand wel trouw aan zichzelf is of niet bv.), maar moreel beoordeeld voorzover dit handelen uitdrukking is van een sociale rol binnen een maatschappelijke institutie. Het gaat in de sociale ethiek om sociaal relevante handelingen van mensen in hun maatschappelijke betrekkingen.
3. De samenleving is naar haar functie te beschouwen als een noodzakelijke, coöperatieve onderneming tot wederzijds voordeel, maar ook als een potentiële bron van conflicten tot wederzijds nadeel. Zij maakt vrijheid van handelen mogelijk, maar beperkt haar eveneens.

Literatuur

- H. Achterhuis, *Het rijk van de schaarste. Van Thomas Hobbes tot Michel Foucault*, Baarn 1988.

- G.M. van Asperen, *Tussen coöperatie en conflict. Inleiding in de sociale filosofie*, Assen 1986.
- T. Hobbes, *Leviathan*, Londen 1968 (Penguin Classics) (1651)
- Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main 1987
- D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Londen 1984 (Penguin Classics) (1739/40)
- idem, *An Enquiry concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Oxford 1975 (1777)
- I. Kant, 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht'(1784), in: idem, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Hamburg 1973, 3 - 20
- G. Manenschijn, *Eigenbelang en christelijke ethiek. Rechtvaardigheid in een door belangen bepaalde samenleving*, Baarn 1982.
- A.W. Musschenga, *Noodzakelijkheid en mogelijkheid van moraal. Een begripsanalytisch en antropologisch onderzoek*, Assen 1980.
- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1972.
- J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*' (1755), Parijs 1983.
- G.A. van der Wal, 'Solidariteit en eigen verantwoordelijkheid. Een ethische terreinverkenning', in: V. Kirkels (red.), *Solidariteit in de gezondheidszorg*, Baarn 1990, 11 - 31.
- A. de Swaan, *De mens is de mens een zorg. Opstellen 1971 - 1981*, Amsterdam 1982.

Introductie

In de eerste leereenheid stonden we stil bij de vraag wat sociale ethiek is en ondernamen we een eerste verkenning op het terrein van de sociale moraal. Wat is sociale moraal, en wat zijn de voorwaarden waaronder zij optreedt? Deze leereenheid ligt direct in het verlengde van de vorige, door nog een aantal bijkomende vragen omtrent sociale moraal te stellen. Waar dient sociale moraal eigenlijk voor en hoe werkt zij? M.a.w. Wat zijn de kenmerken en functies van sociale moraal? En wat is haar inhoud? De klassieke ethiek houdt zich bezig met de vraag naar het goede leven. Maar doet de moderne sociale moraal dat ook, of laat zij deze vraag in feite in het midden? En tenslotte: hoe wordt sociale moraal gerechtvaardigd? In traditionele samenlevingen was de (religieuze) overlevering doorgaans voldoende om normen en waarden aannemelijk te maken. In onze huidige gesecculariseerde samenleving geldt alleen de redelijkheid als argument. Wat moeten we verstaan onder rationaliteit in de moraal en welke rol speelt in dat kader nog de religieuze traditie? Dat zijn de kwesties die we hier behandelen.

Leerdoel

Na bestudering van deze leereenheid kunt u:

- de belangrijkste functies van sociale instituties aangeven, in het bijzonder van de sociale moraal;
- de inhoud en strekking van het onderscheid tussen een brede en smalle moraal schetsen;
- de basiskenmerken en voorwaarden opnoemen van een rationele morele argumentatie.

Leerkern

1. Geregeld samenleven (kenmerken en functies van moraal)

1.1. Sociale instituties

Zouden mensen alleen op hun eigen korte termijn-voordeel uit zijn, of zouden ze geen enkele rekening met de belangen van anderen willen houden, dan zou de samenleving blijven wat zij in Hobbes' fictie van de natuurtoestand geweest is.

In die omstandigheid is er geen plaats voor nijverheid, omdat de opbrengst ervan onzeker is; en daarom zal er ook geen land in cultuur gebracht worden; geen zeevaart zal er zijn, noch gebruikmaking van de goederen die over zee kunnen worden aangevoerd; geen gerieflijke behuizing en ook geen krachteisende instrumenten die zware dingen kunnen verplaatsen; geen kennis van het aardoppervlak, geen tijdrekening; geen kunst; geen literatuur, geen samenleving; en wat het ergste van alles is: voortdurende angst voor en gevaar van een gewelddadige dood. En het leven van de mens zou eenzaam, arm, akelig, wreed en kort zijn. (Leviathan, hfdst. 13) (blz. 186)

Er zijn regels nodig die conflicten kunnen voorkomen, en als ze dan toch ontstaan, er paal en perk kunnen stellen. Dit gebeurt in sociale instituties. Instituties brengen structuur en continuïteit in het samenleven aan. Zij organiseren het en tillen het uit boven de toevallige waan van de dag. Hun nadeel is dat ze de individuele vrijheid van handelen inperken en eventueel zelfs onder dwang zetten. Daarover straks meer. Maar ze hebben als voordeel dat er cultuur tot stand komt. Zo zijn ze toch uiteindelijk in het voordeel van alle betrokkenen.

Wat zijn instituties en hoe functioneren ze?

De vraag is het beste te beantwoorden door mens en dier te vergelijken. De biologische antropologie (m.n. van H. Plessner en A. Gehlen) heeft uit deze vergelijking geconcludeerd dat de mens een 'Mängelwesen' is: de natuur heeft de mens stiefmoederlijk behandeld en ons te weinig instincten toebedeeld. Het resultaat van dit 'gebrek' is dat de mens veel minder gespecialiseerd is. Zijn reacties liggen niet zoals bij het dier bij voorbaat in aangeboren reactiepatronen al klaar. De mens reageert daarom minder voorgeprogrammeerd op impulsen vanuit de wereld om hem heen. Wij zijn - aldus F. Nietzsche - 'unfestgestellter als irgendein Tier sonst' (Nietzsche, 1966, 862). Deze ontbrekende specialisering maakt een mens enerzijds onzeker en kwetsbaar. We worden hulpelozer dan welk dier ook geboren. Maar

anderzijds, wat betreft ons gevoels- en waarnemingsvermogen, zijn we verreweg de meerdere van het dier. Wij staan in onze waarneming veel meer open voor wat op ons afkomt. En we kunnen er ook creatief en flexibel op reageren. Mensen zijn 'weltoffen' en 'poly-competent'. Een grote vrijheid van handelen is mogelijk. Voor instinct komt intelligentie in de plaats. Mensen kunnen al denkend vele handelingsalternatieven tegen elkaar afwegen en op grond van hun bewuste keuze er één van kiezen.

Maar voordat mensen dat kunnen moeten ze een hele leerschool doorlopen. In tegenstelling tot bij het dier duurt de weg naar de volwassenheid bij mensen heel lang. En totdat mensen op eigen benen kunnen staan, hebben zij behoefte aan bescherming, hulp en opvoeding. Deze behoefte resulteert in de sociale basis-institutie, die het samenleven regelt van ouders/verzorgers en kinderen; in onze cultuur is dat doorgaans het gezin. Ooit was dat het grotere verband van familie of stam, nu kennen we alleen nog het kerngezin.

Dit opvoedings- en verzorgingsverband is allang niet meer de enige institutie. Er heeft een proces van differentiatie plaatsgevonden. De economie, het onderwijs, de gezondheidszorg, het leger en de kerk vervullen nu functies die vroeger wellicht het gezins- of stamsverband vervulde, en zijn uitgegroeid tot bijna autonome systemen. En om de complexe verhouding tussen deze instituties onderling te regelen, zijn opnieuw instituties ontstaan. Het recht en de staat zijn als zulke instituties van de tweede orde te beschouwen.

Sociale instituties vervullen drie hoofdfuncties. Zij lopen gedeeltelijk analoog aan de functies die het instinct bij dieren vervult. Zij fungeren als:

1. Waarnemingsoriëntatie. De oneindige hoeveelheid indrukken die van buitenaf op ons toekomt zou ons verpletteren als zij niet vooraf geselecteerd en gereguleerd zou worden. Deze functie wordt bij mensen niet meer door biologische selectiemechanismen vervuld. Sociale instituties maken in hun plaats een keuze uit de bonte hoeveelheid prikkels en schrijven ook voor hoe er mee om te gaan.
2. Ontlasting van de handelingsdruk. In instituties worden eenmaal ontdekte en beproefde manieren van handelen in een aantal vaste patronen vastgelegd die in terugkerende situaties opnieuw geactiveerd worden. Wij hoeven niet elke dag weer het wiel uit te vinden. Instituten zijn 'ingevulde probleemoplossingen' (Musschenga, 1980, 162, vgl. ook 131vv.) Mensen kunnen zich vervolgens ook wijden aan wat uitgaat boven de directe overlevingsbehoefte.
3. Externe psychische steun. De in instituties voorgegeven

handelingspatronen coördineren en motiveren ook het handelen, zodat het niet chaotisch versnipperd. Instituties stabiliseren ook het innerlijk leven en bieden het een zekere veiligheid.

Vanuit het perspectief van het individu gezien zijn instituties patronen van genormeerde gedragsverwachtingen: zij bepalen vooraf de 'rol' die je hebt te spelen, de norm waaraan je je in je gedrag moet conformeren, de marges waarbinnen er individuele vrijheid van handelen is toegestaan. Zij vormen een voorafgegeven patroon van rechten en plichten. Wat als positief aan instituties ervaren wordt, nl. dat zij het handelen oriënteren en profileren, kan ook als negatief en 'beknellend' worden gevoeld: dat zij het van bovenaf en dwingend sturen in een vooraf gegeven richting. Instituties zijn door regels geleide systemen van wederzijdse vrijheidsbeperkingen in het voordeel van alle betrokkenen. Zij maken vrijheid mogelijk, maar beperken haar ook.

Sociale instituties (bv. die van familie en verwantschap) zorgen ervoor dat niet iedereen zomaar alles kan doen. In families bijv. bestaat er een duidelijke regeling van seksuele relaties en socialisatie van kinderen. Mensen moeten op elkaar aan kunnen en moeten weten wat ze van elkaar verwachten kunnen. Hoe groot ook de individuele speelruimte in een institutie is, er zijn grenzen, die als zij overschreden worden negatieve sancties oproepen.

Opdracht: *bedenk voorbeelden van instituties en omschrijf hun positieve en negatieve functie vanuit het individueel perspectief van de betrokkenen.*

1.2 Instituties en moraal

Sociale instituties kennen ook specifieke kenmerken die niet uit een biologische instinkt-analogie kunnen worden afgeleid. Het dierlijk instinct is uitsluitend op overleven (van de soort of het individu) ingesteld, en wordt aan zijn adequaatheid daaraan gemeten. Criterium van sociale instituties is echter niet alleen of zij het overleven bevorderen, maar ook of het leven er beter van wordt. Sociale instituties worden niet alleen aan hun functionele, 'biologische' waarde getoetst. Dat blijkt o.a. uit het feit dat er meestal een zekere vrijheid in de keuze van instituties bestaat. Dezelfde taken door verschillende instituties kan worden vervuld. Kinderen kunnen in een gezin worden opgevoed, maar ook in een woongroep of een kibboets.

Instituties zijn dus variabel en voorwerp van keuze en verandering. Zij zijn in

tegenstelling tot de dierlijke instinct-natuur ook historisch gegroeid en in voortdurende evolutie. Tot nog toe zijn het er bovendien telkens meer geworden: vergeleken met het eenvoudige institutionele patroon van een Amazone-indianenstam is het onze uiterst complex en vertakt.

Ook in het feit dat sociale instituties meestal niet één behoefte of interesse bevredigen, maar meerdere tegelijk, wijken ze af van de dierlijke instinct-natuur. Instituties zijn vaak het integratiepunt van een synthese van behoeften. In huwelijk en gezin bijv. gaat het niet alleen om seksualiteit, voortplanting en opvoeding, maar ook om levensonderhoud, behoefte aan geborgenheid en persoonlijke identiteitsvorming. Ook het complex van instituties van de economie vervult niet alleen materiële functies. Mensen vinden in hun arbeid, behalve bestaanszekerheid, ook bevrediging van hun behoefte aan samenwerking, creativiteit en concurrentie. Behalve een economische, heeft arbeid ook een identiteitsverlenende en zingevende functie.

Instituties dienen niet alleen het overleven, maar ook het menswaardige leven. M.a.w.: behalve een biologisch-antropologische component, kennen ze dus ook een ethische. In dit opzicht is de instinct-analogie niet meer toereikend. Er is immers sprake van 'goede instituties' niet als ze alleen efficiënt functioneren (goed werken), maar pas dan als ze in het voordeel van elke betrokkene afzonderlijk zijn (als ze goed doen). Van instituties worden vaak normatieve ideaalbeelden gemaakt, die de werkelijkheid van de feitelijke instituties veelal niet dekken, maar die hen niettemin rechtvaardigen en normeren. Ze functioneren als idée directrice, als sturende idee, en hebben eerder een morele dan een sociologische status.

Opdracht: *schets een beeld van het gezin, de universiteit en de kerk als ideaalbeeld en als werkelijkheid en ga na hoe ideaal en realiteit zich hier verhouden.*

Instituties worden niet alleen aan een interne functionele toetsing, maar ook aan een externe morele toetsing onderworpen. Bloedwraak en kamikaze bv. zijn instituties, evenals de oorlog. Zij kunnen best hun functie van oriëntatie, ontlasting en externe steun 'goed' vervullen, maar worden daarmee nog niet direct 'goede' instituties genoemd. Daarvoor moet op zijn minst in elk geval het morele voordeelsperspectief van elke enkeling meegewogen worden. Maken de instituties de mensen tot meer en beter mens? Die vraag stelt de sociale moraal.

Sociale moraal is ook een sociale institutie, die als specifieke functie het reguleren en toetsen van andere instituties op hun morele goed-zijn heeft. Verdeelt de economie rechtvaardig? Handelt de politiek fair? Zijn de school en het gezin in het belang van het kind? Onderdrukt het huwelijk de vrouw? Door deze vragen te stellen fungeert sociale moraal als een soort vangnet voor andere instituties. Men kan haar daarom als een institutie van de derde orde beschouwen.

Er is niet één sociale moraal, en elke moraal is bovendien veranderlijk en veranderbaar. Als institutie heeft zij een functioneel karakter en is zij middel tot ordelijk en menselijk samenleven, geen doel in zichzelf. Moraal is afhankelijk van de eisen die de maatschappelijke en historische context stelt. Een voorbeeld uit de sexuele moraal illustreert deze functionele veranderlijkheid van moraal: gebrek aan anticonceptie maakte van het verbod op geslachtsgemeenschap voor of buiten het huwelijk een zinvolle moraal. De mogelijkheid van een vrijwel volledige garantie op anticonceptie bracht met zich mee dat de noodzaak van die morele regel niet langer aanwezig was - en dan ook steeds minder wordt nagevolgd.

Toch zijn er grenzen aan de veranderlijkheid van de moraal. In alle bekende culturen worden - hoewel soms door zeer verschillende positieve waarden ingevuld - in elk geval drie morele regels aangehangen: de regel van het niet doden, het niet liegen, het niet stelen. Zij dienen in hun negativiteit bodemgaranties te bieden zonder welke geen samenleving mogelijk is. Tegelijk vormen ze een ondergrens, beneden welke het samenleven door de bodem van menselijkheid zakt. Deze drie primaire morele regels van sociale moraal fungeren als grondregels om problemen die binnen de instituties ontstaan te kunnen oplossen. Zij scheppen voorwaarden waaronder instituties kunnen functioneren. En zij bieden tegenwicht tegen de tendenzen die de ordenende en humaniserende functie van instituties kunnen frusteren, door ze als 'fair' te rechtvaardigen of als 'unfair' te kritiseren.

Sociale moraal is, zeiden we, een door regels geleid systeem van wederzijdse vrijheidsbeperking in het voordeel van alle betrokkenen. Het gaat er nu om regels te vinden die een vreedzame oplossing van eventuele conflicten mogelijk maakt of ze weet te voorkomen. Maar niet alle regels met die functie zijn echter morele regels. Er zijn immers veel soorten regels. Taalregels, verkeersregels, gedrags- en beleefdheidsregels, geschreven en ongeschreven. Grammatica-regels, maar ook etiquette-voorschriften en fatsoensnormen. En op elke overtreding van die regels staan sancties. Morele regels noemen we alleen die regels die betrekking hebben op de fundamenten van het menselijk

samenleven. Morele regels formuleren de boven- en ondergrenzen van het samenleven: het zijn algemene handelingsdirectieven, die, wanneer zij worden nagekomen bijdragen aan het humanum (zij verhogen het optimum), en wanneer ze overtreden worden de kern van ons menszijn en samenleven schenden (zij ondergraven het minimum). Voor de regel 'niet doden' is dat laatste letterlijk het geval: het is een regel op leven en dood. Niet respecteren van die regel zou het individuele en maatschappelijke functioneren onmogelijk maken. Maar het zou ook de kwaliteit van wat wij onder menselijk verstaan (het 'goede leven') aantasten.

Morele regels kunnen op hun beurt weer ten grondslag liggen aan andere, afgeleide regels: bv. verkeersregels. De grenzen tussen moraal en gebruik, gewoonte (*adat*), tussen zedelijkheid en zede zijn vaak vloeiend. Is met hoge snelheid door rood licht rijden alleen een verkeersovertreding of ook een moreel vergrijp? Velen zullen zeggen: beide.

2. GELUK EN VRIJHEID (de inhoud van sociale moraal)

2.1. Het goede leven

Tot nog toe hebben we sociale moraal nagenoeg alleen als een functie van het menselijk samenleven beschouwd. Zo wordt ons duidelijk (1) dat sociale moraal een noodzakelijk fenomeen is dat alle samenlevingen kenmerkt; (2) dat de grondregels van de sociale moraal niet willekeurig of toevallig zijn, maar regelrecht verband houden met dat waarvoor ze in het leven geroepen zijn: het samenleven mogelijk maken.

Een dergelijke instrumentele visie op sociale moraal als functionele institutie heeft echter zijn beperkingen. Zij doet immers tekort aan de rijkdom van de inhoud van sociale moraal. Door een dergelijke minimale en functionele opvatting van sociale moraal zou bijv. de indruk gewekt kunnen worden dat moraal een bewuste schepping van afzonderlijke individuen zou zijn. Maar de morele samenlevingsregels bepalen en toetsen vaak onbewust het menselijk gedrag, zij worden ons overgeleverd door (bv. religieuze) tradities (en meestal niet gemaakt), die op hun beurt gedragen worden door groepen en gemeenschappen (en niet door afzonderlijke individuen). De hier verdedigde visie op sociale moraal is een beperkte: zij maakt wel duidelijk wat de functie is van sociale moraal, maar niet hoe zij in al haar concrete verscheidenheid

functioneert. M.a.w. zij geeft wel de minimale voorwaarden waaraan sociale moraal (op haar smalst) voldoet aan, maar dekt niet de totale inhoud (op zijn breedst) van de sociale moraal.

De beperking van sociale moraal tot haar functie (regelgeving tot wederzijds voordeel) wordt echter het meest duidelijk bij de vraag naar het precieze onderscheid tussen morele en niet-morele regels: een exact antwoord op de vraag wat nu het morele eraan is, is vanuit een functionele optiek moeilijk te geven. Het antwoord dat we inmiddels wel gaven, nl. dat moraal met de kwaliteit van het menselijk leven te maken (het 'goede leven') heeft lijkt immers evenveel vragen op te roepen als op te lossen. Want wat is de kwaliteit van het leven?

Toch vindt de ethiek in die vraag haar raison d'être. Sinds Aristoteles ontspringt ethiek aan de vraag naar het goede, d.i. het gelukkige en gelukke leven ('eu zèn'). Voor een antwoord op die vraag verwees hijzelf naar de natuur van de mens als gemeenschapswezen en dacht daarin een eenduidig, voor alle mensen gelijkkluidend antwoord te vinden. Maar de natuurwetenschappen hebben ons o.a. sindsdien de stelling, dat de natuur een helder antwoord zou geven op de vraag naar het wezen en het doel van het menszijn, doen verlaten. Het is aan de mensen zelf om uit te maken wat dat is: 'goed leven'. Een brede waaier van antwoorden dient zich dan aan. Ze zijn niet tot een algemene noemer te herleiden zijn en sluiten elkaar soms ook uit. De meningen over het goede leven verschillen, afhankelijk van de tijd en de maatschappij waarin men leeft, de leeftijd die men heeft, de groep of gemeenschap waartoe men behoort, de plaats in de groep die men inneemt etc. Er bestaat een bonte variëteit aan 'ideale beelden van vormen van leven' ('ideal pictures of forms of life') (Strawson, 1961)

Kan men zeggen dat elk mens zich minstens als levensdoel stelt gelukkig te willen worden, en dat in het geluk een gezamenlijk levensideaal voor alle mensen ligt? Voor velen gaat dat op, maar voor anderen ligt hun levensdoel in het zich opofferen voor anderen of in een trouw vervullen van de religieuze plicht. Voor hen die elkaar wel lijken te kunnen vinden in het geluks-ideaal is bij nadere navraag de eensgezindheid gauw zoek. Want wat is geluk? Voor de een is het een stil en gerust leven, voor de ander bestaat het in zinnelijk genot, voor een derde is het iets nuttigs in de maatschappij verrichten, maar voor een vierde zoveel mogelijk macht of geld verwerven. Het 'hoogste goed' kan van alles zijn: het individualistische 'welzijn', het 'goede leven' (Aristoteles), het geluk van mensen afzonderlijk, hun zelfrealisatie of zelfontplooiing, maar ook sociaal: de optelsom van het geluk van individuen, 'the greatest happiness of

the greatest number' (utilisme). Het kan datgene zijn waar mensen feitelijk naar streven (Aristoteles), maar ook als transcendent daaraan worden gezien (Plato). 'Geluk', of het 'goede leven' is eigenlijk soort 'vergaarbak-begrip' dat alles en niets kan betekenen.

In de Oudheid veronderstelde men echter een objectief begrip van geluk. Dat niet allen naar hetzelfde ideaal streefden, kwam niet omdat men verschillende opvattingen van geluk had, maar omdat men 'nog' niet 'allemaal' het Ene Ware Geluk ontdekt had. Hoe ook de weg ernaar toe verschilde, dezelfde horizon werd verondersteld voor allen.

Wie het Ene Ware Geluk als ideaal beschouwt kan een feitelijk pluralisme van strevingen maar moeilijk erkennen. Vandaar dat de politieke concepties van Aristoteles en m.n. Plato ook een gesloten samenleving veronderstelden waarbij individuele vrijheidsinperking om mensen tot het Geluk te leiden niet werd uitgesloten. Als mensen elkaar een inhoudelijke conceptie van geluk op gaan leggen, bedienen zij zich bij voorkeur van een totalitaire staat.

2.2 De brede en smalle moraal

Het politieke project van de moderne Tijd heeft in het westen echter een principiële keuze voor een open samenlevingsmodel gemaakt, door de subjectieve vrijheid te waarden boven objectief geluk. Het feitelijke bestaande gebrek aan overeenstemming (consensus) in de samenleving over fundamentele waarden is geconstateerd en geaccepteerd. Maar i.f.t. vroeger wordt zij nu niet als negatief beschouwd maar als pluriformiteit ook positief gewaardeerd. Er wordt geen collectieve waarheid meer opgelegd en er is ruimte voor individuele waarheden, die elkaar zelfs uit kunnen sluiten en met elkaar in conflict kunnen treden.

In dit voorop stellen van de subjectieve vrijheid komt het principe van respect voor de autonomie van het individu tot uitdrukking, dat zich sinds Renaissance (humanisme) en Verlichting heeft doorgezet en in de westerse cultuur dominant geworden is. Het aanzien van de sociale moraal sinds de klassieke Oudheid en de Middeleeuwen is daarmee grondig veranderd. De inhoud van de moraal is nog even breed (mens zoeken naar een levensdoel), haar primaire sociale functie is noch even smal: het geven van regels voor samenleven. Maar in onze samenleving is er nu een strenge, geïnstitutionaliseerde boedelscheiding tussen de smalle en brede conceptie aangelegd, door de brede

moraal onder te brengen in de privé-sfeer van het individu en de smalle moraal in de publieke sfeer van de samenleving als zodanig.

In de smalle moraal wordt de functie van moraal beperkt tot datgene wat nodig is om het publieke samenleven en -werken van mensen nodig te maken. Wat mensen als hun levensideaal zien en hoe ze dat wensen te realiseren, daar houdt de publieke moraal zich niet mee bezig; dat is een kwestie van persoonlijke privé-ethiek. Publieke moraal reguleert alleen de conflicten die ontstaan uit het feit dat mensen hun verschillende levensidealen niet tegelijk kunnen realiseren. Zij legt gedragsbeperkingen op aan individuen, zodat ze slechts een deel van hun idealen kunnen realiseren. Anderzijds maakt sociale moraal het realiseren van althans een deel van hun doeleinden ook mogelijk, omdat ze er voorwaarden toe schept. Individuen hebben de samenleving nodig om hun conceptie van wat 'goed leven' is te kunnen verwerkelijken.

De brede moraal wordt in onze westerse samenleving niet ontkend. Het is geen nihilistische samenleving die onverschillig staat tegenover alle waarden. Wanneer we onderscheid maken tussen voorlaatste en laatste vragen, dan kunnen we wel zeggen dat in de moderne westerse samenleving de laatste vragen voor een individu niet noodzakelijkerwijs ook de laatste vragen voor de maatschappelijke rechts- en staatsordening zijn. Zij veronderstelt impliciet dat mensen idealen hebben en met elkaar delen. Ze gaat er van uit (en kan ook niet zonder!) dat mensen gericht (kunnen) zijn op welzijn van zichzelf en anderen. Maar deze waarden worden geïndividualiseerd en geprivatiseerd. D.w.z. de normatieve opvattingen over de optimale kwaliteit van het bestaan worden voorwerp van persoonlijke vrijheidskeuze. Individueel of binnen de gemeenschap(pen) waarvan men deel uitmaakt of wil uitmaken (gezin of kerk bv.). De samenleving als zodanig kent echter geen idealen. In ander samenlevingstypen worden waarden als militaire eer (bv. fascisme), solidariteit (zoals in het communisme) of religieuze toewijding (zoals bv. de christelijke Middeleeuwen) collectief beleden. Het enige 'ideaal' van een pluralistische samenleving is echter om de voorwaarden van een maatschappij te scheppen waarin de persoonlijke idealen van zoveel mogelijk leden optimaal gerealiseerd kunnen worden.

Het radicaal-liberale samenlevingsmodel beperkt zich tot het vaststellen van de negatieve voorwaarden, zonder welke samenleven niet mogelijk is. Het verdedigt een minimale staatsconceptie. De staat zelf is een nachtwaker-staat (R. Nozick). In een meer 'gevulde', gematigd-liberale opvatting van democratie (sociaal- of christen-democratisch) zal men verdedigen dat de staat bovendien verplicht is positieve voorwaarden te scheppen opdat individuen hun

levensidealen optimaal kunnen verwezenlijken. De staat moet in elk geval een zo groot mogelijk publiek goed voor een zo groot mogelijk deel van de bevolking garanderen. Zij dient daarbij - zegt m.n. de christen-democratie - ook als 'schild voor de zwakke' te fungeren. De overheid zou op nationaal niveau dan minstens moeten omvatten: een (negatieve) bescherming tegen vijanden (1), een basisvoorziening van welzijn/gezondheid (de 'verzorgingsstaat')(2), een scheidsrechtersfunctie bij sociale conflicten (3) (Downie, 1971, 83 - 86). De laatste jaren staat deze boedelscheiding tussen brede en smalle moraal sterk ter discussie. Het blijkt dat veel morele kwesties die de publieke moraal betreffen niet opgelost kunnen worden zonder een beroep te doen op morele waarden die door de liberale ethiek tot de privé-sfeer worden gerekend. M.n. als het gaat om vragen van leven en dood (bv. in de medische ethiek om euthanasie bij ouderen of pasgeborenen, reageerbuisbevruchting etc.), blijkt een sociale moraal die uitsluitend gericht is op het voorkomen en reguleren van conflicten d.m.v. gespreks- en beslissingsprocedures, zonder zich te wagen aan inhoudelijke waarde-oordelen over de vraag wat goed leven is, onbevredigend (M. Callahan, 1990).

Ook in de politieke ethiek blijkt dat de smalle moraal niet zonder de brede moraal kan. De inhoud van de harde kern van de grondregels van menselijk samenleven (niet stelen, niet liegen, niet doden) wordt pas als zodanig aanvaard en erkend en in de praktijk verdedigd, als deze regels geleerd en inge oefend zijn in gemeenschappen en tradities, waarin ze deel uitmaken van het basisvertrouwen. Wie niet privé heeft geleerd om moreel te zijn, zal het publiek ook niet kunnen en willen. De brede en smalle moraal kunnen dus wel worden onderscheiden, maar niet gescheiden; zij zijn blijkbaar complementair. In dit verband wordt een pleidooi gevoerd voor de herwaardering van de deugd-ethiek (A. MacIntyre, 1981).

3. RATIONALITEIT EN TRADITIE (de rechtvaardiging van moraal)

Sociale moraal berust op afspraken en conventies, die op grond van soms stilzwijgend veronderstelde overeenstemming tot stand zijn gekomen. Maar soms wordt deze consensus ter discussie gesteld. De vraag wordt dan: op grond van welke redenen vinden we deze specifieke morele handelingen of gegroeide handelingspatronen eigenlijk juist dan wel onjuist? M.a.w.: Hoe wordt sociale

moraal gelegitimeerd?

Vroeger werd de moraal vooral gerechtvaardigd door een beroep op de (veelal religieuze) traditie. Het proces van secularisering van de samenleving brengt met zich mee dat tal van sectoren en levenssferen zich tegenover de religie hebben verzelfstandigd. Bovendien hebben deze sectoren zich steeds meer los van elkaar gemaakt en zijn ze zich als aparte waardesferen gaan gedragen met eigen specifieke regels (differentiatie). Dit geldt voor de religie, de politiek en de economie maar ook voor de moraal. Voor de verhouding tussen moraal en religie betekent dit proces, dat de moraal steeds meer autonoom geworden is ten opzichte van de religieuze traditie. Een verantwoording van normen en waarden met een verwijzing naar God, de kerk of de bijbel wordt daarom niet meer als ter zake aanvaard. Een handeling of handelingspatroon kan niet meer gerechtvaardigd worden door te zeggen dat het goed is "omdat God, de vaders, de paus, de bijbel etc. het zegt". Want het beroep op externe autoriteiten geldt in het publieke debat binnen onze geseclariseerde samenleving niet meer als geldige legitimatie. Alleen de interne redelijkheid van een handeling (spatroom) maakt haar moreel plausibel.

Dit betekent overigens geenszins dat de rol van de religie en de traditie in de moraal is uitgespeeld. Moraal, zo zagen we hierboven, wordt als moreel herkend en als praktijk ingeoeffend in op traditie geïntendeerde gemeenschappen (gezin, kerk bv.). Zij gaat zo deel uitmaken van 's mensen persoonlijke identiteit. En ook al geldt in het publieke debat de religie niet meer als doorslaggevende goede reden voor het handelen, zij is niettemin in staat om bijkomende redenen ('additional reasons', Downie, 1971, 21v.) voor moreel handelen te verschaffen. Aan de inhoud van de moraal voegt religie misschien niets toe; aan de motivatie om moreel te (willen) zijn en wellicht zelfs nog 'meer dan het gewone' (Math. 5,47) te doen des te meer.

Wat betekent rationaliteit in de moraal? We moeten dan eerst nagaan wat we onder rationaliteit in het algemeen verstaan. In de omgangstaal associëren we rationaliteit vaak met verstandelijkheid (bv. tegenover emoties), of met een vorm van objectief kennen (los van waarden en normen). Als filosofisch begrip is rationaliteit echter geen inhoudelijk kenmerk van ons verstandsvermogen, maar duidt het op een formeel kenmerk van ons denken, spreken en handelen. Rationaliteit is geen kwaliteit van kennis of het kennisvermogen, maar een bepaalde manier van omgaan met kennis. (Habermas, 1981).

Zij is niet los te zien van de 'rationalisering' (Max Weber) als cultuurproces. De verzelfstandiging en differentiatie van de verschillende levenssferen bracht met zich mee dat in die gebieden eigen specifieke regels en criteria gelden. In het

algemeen kan men stellen dat wie rationeel denkt, spreekt en handelt, daar desgevraagd goede redenen voor kan aangeven en zich principieel open stelt voor kritiek. Wie wetenschap bedrijft of aanspraak maakt op ware kennis zal goede redenen kunnen aanvoeren voor zijn waarheidsaanspraken, of anders zijn aanspraak opgeven. Er is dan sprake van cognitieve rationaliteit. Het geldigheids criterium is 'waar - onwaar'. Wie op het gebied van het handelen rationeel wil zijn zal goede redenen voor zijn of haar handelen aanvoeren: er is sprake van praktische rationaliteit. Het criterium is 'goed - niet goed'.

Maar lang niet elk praktisch handelen is moreel handelen. Men kan (1) technisch-instrumenteel handelen onderscheiden, wanneer men met het oog op een doel dat men met zijn handelen bereiken wil de juiste ('goede') middelen kiest. Praktische rationaliteit is hier doel-middel-rationaliteit, die tegenover de gekozen doelen als zodanig onverschillig staat. Vervolgens kan men (2) handelen in het voordeel van of nut voor iemand. 'Goed' handelen is hier: in het belang van het welzijn van iemand/meerderden/anderen. Wie 'goed' doet, handelt 'verstandig'. Wie de sociale moraal in haar geheel afmeet aan het nut of voordeel van zichzelf is egoïst. Wie oordeelt in het belang van allen is utilist. Beiden beoordelen de sociale moraal naar haar pragmatische rationaliteit. Maar er zijn ook handelingen mogelijk die misschien als heel 'verstandig' in het belang van allen zijn aan te merken, maar waarvan we toch vinden dat ze niet 'goed' (in de zin van: rechtvaardig, fair, juist) waren. Blijkbaar gaat moraal niet op in pragmatiek en is er ook een specifiek ethische rationaliteit (3), waarbij men die handelingen pas 'goed' noemt als ze moreel ook juist zijn.

Wat als reden in de morele argumentatie kan gelden en wat niet, valt niet in het algemeen te zeggen. Wel kan men verdedigen dat elke morele reden aan een paar voorwaarden moet voldoen. Als basisprincipes van morele legitimatie gelden:

1. Het principe van wederkerigheid: de rechten/plichten die ik aan mijzelf toeken, moet ik ook aan ieder ander toekennen, tenzij er sprake is van relevante verschillen. Wat ik van een ander eis, moet de ander ook van mij kunnen eisen. Dit principe kennen we allang als de Gulden Regel. Negatief geformuleerd luidt zij: 'Wat gij niet wilt dat u geschiedt doet dat ook de ander niet.' Positiever (en ook verplichtender!): 'doe aan anderen wat gij wilt dat anderen u doen' (vgl. Math. 7:12). In de geschiedenis van de moraal fungeert zij als algemene norm. Maar in een redelijke moraal is zij tot principe van morele legitimatie verheven.

2. Het principe van gelijkheid: ik ga er op voorhand in mijn morele argumentatie van uit dat alle mensen 'van nature' (d.w.z. voorzover het de

mens als mens, in absolute zin, d.w.z. los van zijn maatschappelijke en biologische toevalligheden, betreft) fundamenteel gelijk zijn. Wat ik zelf wil, weegt daarom in principe even zwaar als de behoeften, wensen, idealen en belangen van een ander. Vanuit deze vooronderstelling legde Kant aan elk individuele handelen de voorwaarde op, dat alleen dat handelen moreel aanvaardbaar is, dat in principe door alle mogelijke anderen, die zich in dezelfde situatie bevinden, onderschreven zou kunnen worden (de universaliseringstest). De gelijkheidsidee wordt als geldig aanvaard, zonder dat zij door de ervaring wordt gestaafd. Toch is het een idee met enorme maatschappelijke consequenties: het beperkt de feitelijke maatschappelijke ongelijkheid, door aan de ongelijkheid te vragen om zich te rechtvaardigen. Het zorgt ervoor dat de bewijslast voor de rechtvaardiging altijd in kamp van de ongelijkheid ligt (zie leereenheid 4).

Zelftoets

1. De functies van sociale instituties komt men goed op het spoor, wanneer men mens en dier met elkaar vergelijkt.
 - a. Welke functies van instituties ontdekt men vanuit het perspectief van de biologische antropologie?
 - b. Welke - voor de ethiek wezenlijke - functie van instituties brengt deze analogie tussen mens en dier niet aan het licht?
2. Een objectief begrip van geluk verdraagt zich slecht met een democratische staatsopvatting. Waarom?
3. Omschrijf de brede en de smalle conceptie van moraal, en licht toe hoe zij in onze moderne westerse samenleving maatschappelijk gestalte heeft gekregen.
4. Zet uiteen wat men onder rationaliteit in het algemeen verstaat en wat onder praktische rationaliteit.
5. Omschrijf de inhoud van de twee basisprincipes die in elke redelijke morele argumentatie gerespecteerd dienen te worden.

Terugkoppeling

1. Sociale instituties zijn 'ingevulde probleemoplossingen': zij sturen onze

waarneming en stabiliseren ons handelen met behulp van voorgevormde patronen en regels. Zij beperken dus onze vrijheid. Maar anderzijds krijgen er ook weer vrijheid voor terug; we hoeven niet elke morgen opnieuw het maatschappelijk leven in te richten.

2. Deze negatieve en positieve functie kenmerken ook de institutie 'moraal'.

Ook sociale moraal is een institutie: een door regels geleid systeem van wederzijdse vrijheidsbeperkingen in het voordeel van alle betrokkenen. Zij is een historisch, menselijk produkt, dat zich plooit naar de samenleving waarbinnen zij functioneert.

3. Toch kent de sociale moraal een paar constante grondregels die in alle culturen en tijden gelden, omdat ze de minimale ondergrens uitmaken van wat hoort bij mens-zijn.

4. Ethiek is echter evenzeer geïnteresseerd in de bovengrens van de moraal: het gaat haar immers vooral om 'het goede leven'. Er bestaat echter een enorme variëteit aan antwoorden op deze vraag naar wat optimaal mens-zijn is. De westerse pluriforme samenleving heeft ervoor gekozen om deze veelvoud aan gevulde moraal voor rekening van mensen in hun individuele privé-sfeer te laten (de brede moraal). In de ordening van de publieke samenleving beperkt zij zich tot een minimum aan morele grondregels (smalle moraal). Voor haar is subjectieve vrijheid primair boven objectief geluk.

5. De rol die traditie en religie spelen in de moraal is daarmee ingrijpend gewijzigd. Zij blijven misschien ook nu nog als de belangrijke leveranciers van de inhoud van de moraal fungeren, maar worden in het publieke debat niet meer als laatste rechtvaardigingsinstantie aanvaard. Morele argumentatie dient plaats te vinden op redelijke gronden, waarbij de basisprincipes van wederkerigheid en gelijkheid als noodzakelijke voorwaarde gelden.

Literatuur

- D. Callahan, *What kind of life. The limits of medical progress*, New York 1990.

- R. S. Downie, *Roles and Values*, Londen 1971.

- A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1972

- J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Band I: 'Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung'), Frankfurt am Main 1981.

- T. Hobbes, *Leviathan*, Londen 1968 (1651)
- O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main 1987
- D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Londen 1984 (Penguin Classics) (1739/40)
- A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londen 1981.
- A.W. Musschenga, *Noodzakelijkheid en mogelijkheid van moraal. Een begripsanalytisch en antropologisch onderzoek*, Assen 1980.
- F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887) in: idem, *Werke* (hrsg. K. Schlechta), Darmstadt 1966, Band 2, 761 - 901.
- R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1974.
- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1972.
- P.F. Strawson, 'Social Morality and Individual Ideal' (1961), in: *Philosophy* 36 (1961), 1 - 17.

Leereenheid 3

Vrijheid

3

Introductie

Iedereen loopt warm voor 'vrijheid'. Het verzet in de Tweede Wereldoorlog, maar ook de revolutionaire bevrijdingsbewegingen in Latijns-Amerika, strijden en streden voor de vrijheid. Daarin verschillen zij in niets van een politieke partij als de VVD: ook zij strijdt voor de vrijheid. Voor liberalen is vrijheid immers de hoogste waarde. Maar zij hebben geen monopolie op het begrip: Iedereen wil graag een 'vrij mens' zijn in een 'vrije samenleving'. Vrijheid is - in het westen althans - een waarde op zich, een intrinsiek goed.

Maar wat verstaat men eigenlijk onder vrijheid? Bij preciese navraag blijkt er een grote spraakverwarring te heersen: liberalen denken bij vrijheid vaak aan 'economische vrijheid' en bedoelen: 'de vrijheid van het particuliere initiatief van inmengende controle door de staat'. Socialisten verstaan echter onder vrijheid eerder 'sociale vrijheid' en denken dan meer aan: 'de vrijheid van het individu van armoede'.

Zonder nadere begripsverheldering is vrijheid een abstracte waarde, waarop iedereen elkaar kan vinden. De prijs voor die eensgezindheid is echter wel dat we bijna niets zeggen als we het woord 'vrijheid' in de mond nemen.

Iemand roept op straat: 'Ik ben vrij!' Maar wat bedoelt hij? Is hij zojuist uit de gevangenis ontsnapt, of bevrijd van zijn schulden, of van zijn vrouw, of misschien - 'Jezus maakt vrij' - van zijn zonden? Of betekent zijn vrij zijn, dat hij zojuist van zijn baas een dagje vrijaf heeft gekregen om te kunnen genieten van zijn vrije tijd? Blijkbaar herbergt het woord 'vrijheid' een aantal verschillende betekenisinhouden. Die willen we hier verhelderen. Vervolgens besteden we aandacht aan de claims waarmee mensen hun vrijheid waarborgen (rechten) en aan de aansprakelijkheid en de verplichtingen die het gevolg zijn van hun vrijheid (verantwoordelijkheid). Tenslotte wijden we een paragraaf aan de politieke denkrichting die van vrijheid haar primaire beginsel heeft gemaakt: het liberalisme, en aan de grenzen die in een 'vrije' samenleving aan de individuele vrijheid zijn te stellen. Als blijkt dat er aan een zekere maatschappelijke dwang niet te ontkomen valt, omdat anders geen samenleving mogelijk is, welke vrijheidsbeperking is moreel geoorloofd en welke niet (meer)?

Leerdoelen

Na bestudering van deze leereenheid kunt u:

- de manier waarop begrip vrijheid in het algemeen wordt gebruikt, nader analyseren, met name met behulp van het onderscheid tussen negatieve en positieve vrijheid;
- aan de hand van dit onderscheid ook een morele beoordeling geven van kwesties waarbij vrijheid in het geding is;
- onderscheid maken tussen vrijheidsrechten en claim-rechten;
- een drietal betekenissen in het begrip 'verantwoordelijkheid' herkennen;
- een beschrijving geven van twee varianten van politiek liberalisme;
- weergeven wat met het 'schade-beginsel' wordt bedoeld.

Leerkern

1. Negatieve vrijheid

In 1958 sprak de Engelse filosoof Sir Isaiah Berlin in Oxford een rede uit, getiteld '*Two Concepts of Liberty*', waarin hij een sindsdien klassiek geworden onderscheid aanbracht. Men stuit - aldus Berlin - op twee verschillende betekenissen van vrijheid in onze omgangstaal, waarachter zich ook twee verschillende concepten van vrijheid schuilhouden. We volgen hem hier in dit onderscheid, maar geven er een eigen inhoud aan.

Vrijheid kan in de eerste plaats als niet-inmenging (non-interferentie) worden gedefinieerd. Het gaat hier om een basis-betekenis die eigenlijk in alle vrijheidsdefinities wordt verondersteld. Anderen kunnen ons door hun gedrag de ruimte om te doen wat wij willen beperken of helemaal ontnemen; onze vrijheid, zeggen we in dat geval, wordt 'aangetast'. Een mens is in deze betekenis vrij als hij 'alles mag willen'. Als hij in de keuze van zijn doeleinden, maar ook in de keuze van de middelen, onafhankelijk is van de doeleinden en middelen van anderen. In de morele beoordeling van vrijheid gaat dan het om de vraag (1) hoe groot de ruimte is, die mensen naar eigen goeddunken mogen invullen en (2) wanneer en in welke gevallen er inbreuk op deze vrije ruimte mag worden gemaakt. Vrijheid aldus verstaan kunnen we negatieve vrijheid noemen: zij correspondeert met de negatieve verplichting van anderen niet te interveniëren in mijn invloedssfeer.

Mensen mengen zich echter op tal van manieren in het leven van anderen. In vele gevallen is dat tot wederzijds genoegen en met instemming van de

betrokkenen. Als hun vrijheid in het geding is gaat het uitsluitend om die vorm van inmenging die we 'dwang' kunnen noemen.

Dwang is de bewuste inmenging (1) van anderen (2) met behulp van machtsmiddelen (3) in het leven van mensen tegen hun wil (4). We maken een aantal opmerkingen bij deze omschrijving.

Er is allereerst sprake van bewuste dwang (1) van andere mensen (2). Een voorbeeld: De muren van mijn flat zijn zo dun, dat ik elke morgen mijn buurman van boven hoor douchen. Hij mengt zich op ergerlijke wijze in mijn leven, maar niet met opzet (hij wil zich douchen, niet mij wakker maken). Er is geen sprake van dwang, dus ook niet van vrijheidsberoving. Met mijn buurvrouw van beneden heb ik een meningsverschil. Zij is van mening dat ik mijn hond moet afschaffen, omdat zijn geblaf haar stoort. Elke avond klokslag 12 uur zet zij 5 minuten keihard haar radio aan; niet om naar de muziek te luisteren, maar om mij van replek te dienen. Ik word door haar gedwongen op te blijven of met oordopjes te slapen. Er is sprake van vrijheidsbeperking.

Er zijn ook andere situaties waarin we ons 'gedwongen' voelen of weten, maar die hier buiten beschouwing blijven. Ook het lot kan mensen bv. dwingen en onvrij maken. Daaruit put de Griekse tragedie haar stof. Het lot neemt daar zijn loop door een onvoorziene combinatie van toevalligheden en is de onbedoelde uitkomst van een samenspel van menselijk handelen. In dit grensgebied tussen ethiek en tragiek beweegt de sociale ethiek zich echter niet.

Bij dwang worden altijd machtsmiddelen (3) ingezet. Soms direct en fysiek: machthebbers die militair geweld gebruiken om een demonstratie uiteen te drijven. Soms ook indirect, als dreiging met een mogelijke sanctie: Jantje gaat direct naar bed als hij zijn bordje niet leeg eet. Macht brengt onvrijheid teweeg door het aantal gedragsalternatieven te reduceren. Of in elk geval de kosten die aan de aanwezige keuzemogelijkheden verbonden zitten zo hoog te maken dat er geen sprake meer kan zijn van een reëel alternatief.

Of er al dan niet sprake is van dwang is soms moeilijk te zeggen. Dwang kent een glijdende schaal. Onderscheid kan worden gemaakt tussen:

1. directe dwang (een bajonet op de keel of een inhechtenisneming)
2. indirecte dwang (dreiging met kwaad of schadeberokkening, door met min of meer duidelijke geweldsmiddelen ondersteunde macht.)

Er blijft natuurlijk in beide gevallen altijd theoretisch het keuzealternatief om 'neen' te zeggen over (het existentialisme ziet daarin ook de grandeur van de mens gelegen), maar als de dood er op staat is er feitelijk weinig van keuze meer over.

Directe dwang is een vorm van keuze- en gedragsbeïnvloeding. Maar niet alle

handelingen van andere mensen die keuze- en gedragsbeïnvloedend werken kun je dwang en op grond daarvan moreel afkeurenswaardig, want in strijd met je vrijheid als recht op niet-inmenging, noemen. Dan kun je geen onderscheid meer maken tussen bv. een geweer in je rug enerzijds en de flirt, waarmee de minnaar zijn geliefde wil verleiden of de reclame-spot die je wil opwekken tot het kopen van een artikel anderzijds. Of kan hier misschien ook van dwang gesproken worden, maar dan van dwang met 'fluwelen handschoenen'? Er is dus sprake van gradaties in dwang. Er zijn vormen van indirecte dwang, die tenslotte nauwelijks nog zo genoemd kan worden. Naast directe intimidatie of indoctrinatie is er immers ook de opvoeding, de gewoonte of sociale pressie die je 'dwingt' tot conformistisch gedrag. 'Men' vindt dat ik zus of zo moet handelen. In hoeverre er in zo'n geval nog sprake is van dwang hangt ook af van de mogelijke machtmiddelen die worden ingezet. Wordt men slechts als eigenwijs buitenbeentje beschouwt of sociaal geëxcommuniceerd? In dat laatste geval dwingt een samenleving wel.

Het criterium of er al dan niet sprake is van dwang, ligt behalve bij de intenties en de middelen van de beïnvloeder (het subject van dwang), ook in het oordeel van de betrokkene (object van dwang). Hij of zij moet zelf, als bewust en zelfstandig persoon, kunnen uitmaken of men op een in machtsmiddelen gehulde 'uitnodiging tot gedragswijziging' ingaat of niet, ook als het enige alternatief de weigering is. Wat de minnaar dan een speelse verleiding noemt (spel van vrijheid), vindt de 'geliefde' in kwestie wellicht een brute verkrachting (gewelddadige dwang). Wat de één dan een vergrijp noemt, acht een ander (sado-masochist bv.) een genot. Het 'slachtoffer' mag dat uitmaken. Van dwang is alleen sprake als er gedrag tegen de wil (4) van de betrokkene wordt vereist.

2. Onvermogen

Dwang die een rol speelt in de context van sociale vrijheid wordt alleen door mensen uitgeoefend. Dwang is dus niet hetzelfde als onvermogen, al is de grens tussen beide ook niet altijd even scherp te trekken. 'Niet als een arend te kunnen vliegen of als een walvis te kunnen zwemmen is geen gebrek aan vrijheid', aldus de 18e eeuwse Franse verlichtingsfilosoof Helvétius. Niet alles wat we wensen, kan ook serieus worden verlangd. Ik kan niet geboren worden als Winston Churchill, een baby ter wereld brengen, een mathematisch genie worden etc.

"Als ik zeg dat ik niet meer dan 2 meter hoog kan springen, de krant niet kan lezen omdat ik blind ben of de moeilijke bladzijden van Hegel niet begrijp, zou het buitensporig zijn om te zeggen dat ik in die mate ook onvrij ben" (Berlin, 1969, 122)

Natuurlijke, 'buiten-menselijke' begrenzingsen moeten we niet als beperkingen van vrijheid zien. Dan maak je van wil tot vrijheid een lege gemeenplaats. 'To be is to be something in particular.' (Santanyana) En binnen die begrenzingsen van het lot moet een mens willen leven. Onvrijheid betreft een onvermogen dat direct of indirect het gevolg is van het handelen of het nalaten van handelen van andere mensen.

Toch is de grens ook hier niet altijd even scherp te trekken. De honger in de 3e wereld bv. is een consequentie van menselijk handelen: er is genoeg voedsel, maar het schort aan de verdeling ervan. Het passief laten voortbestaan van zo'n situatie komt neer op actief dwang uitoefenen in de zin van vrijheidsberoving. Je zou in dit geval van economische onvrijheid kunnen spreken. In elk geval is honger geen ziekte die je overkomt. Het hangt vervolgens van de economische theorie die je aanhangt af, of je armoede als een in principe op te heffen toevalligheid beschouwt (zo de 'harde' liberalen), of als resultaat van illegitiem bezit van produktiemiddelen (zo de marxisten). In dat laatste geval kan men armoede met recht een vorm van economische 'slavernij' noemen. (Zie Berlin, 1969, 122)

Het bovenstaande voorbeeld wijst er op dat niet alle vormen van dwang het gevolg zijn van actief daadwerkelijk handelen (positieve dwang), maar dat ook het nalaten van handelen dwangsituaties tot gevolg kunnen hebben (negatieve dwang). We kunnen behalve dit onderscheid ook nog verschil maken tussen interne en externe dwang, hoewel we zouden kunnen zeggen dat we daarbij buiten het terrein van de sociale ethiek terecht komen. Maar niet alle dwang is nu eenmaal externe dwang: moreel afkeurenswaardige vrijheidsbeperking die van buiten door andere mensen op jou uitgeoefend wordt. Er bestaat ook interne dwang, die van binnen uit jezelf komt (onze obsessies, passies en driften, ons gebrek aan talent of wilskracht etc.).

Deze interne dwang kan echter als deel van onszelf en van onze eigen hiërarchie van doeleinden, waarden en idealen beschouwd worden. Hij is geen externe vijand, maar wordt a.h.w. door mijzelf aan mijzelf opgelegd. Omdat we

vaak niet anders kunnen, of zelfs met onze vrije instemming. Als we onszelf niet in bedwang houden, worden we immers een speelbal van onze driften. Zelf-dwang is m.a.w. te beschouwen als een positieve voorwaarde voor persoonlijke vrijheid. Een mens moet zijn of haar eigen natuurlijke beperkingen en eigenaardigheden accepteren en ze als interne dwang, als een beperking van de handelings- en keuzealternatieven aan zichzelf opleggen. Het in vrijheid accepteren van deze 'onvrijheid' is sinds de Stoa in de traditie van de filosofie ook als een vorm van vrijheid gezien. Deze ethiek biedt zich m.n. aan als mensen maar weinig keus hebben om hun leven daadwerkelijk te beïnvloeden. Op persoonlijk nivo (gehandicapt zijn), maar ook politiek (zware repressie) of economisch (diepe armoede). Zij hanteert de stelregel: "Al kan ik maar één ding doen, als ik het werkelijk wil doen, dan ben ik een vrij mens". Of zoals Epictetus (stoïcus, vrijgelaten slaaf!) zei: 'Vraag niet dat wat je wenst gebeurt, maar wens dat de dingen zo gebeuren als ze gebeuren, en je zult gelukkig zijn.'

Mensen staan hun eigen vrijheid ook in de weg, wanneer ze ten gevolge van innerlijke belemmeringen niet in staat zijn te willen wat ze werkelijk willen. Vrijheid is niet alleen het willen doen van wat je wilt, maar: willen doen wat je werkelijk wilt, wat voor jou van wezenlijk, fundamenteel belang is om te doen. Men dient elkaar vrij te laten in de keuze van wat men wil met het leven; maar daarvoor is minimaal noodzakelijk dat men een bewuste keuze voor wat men werkelijk wil máákt. Vrijheid is dus niet alleen te verstaan als maximalisering van externe keuze-alternatieven maar ook als minimalisering van innerlijke belemmeringen.

Men zou kunnen stellen dat sociale ethiek zich niet moet bezighouden met het feit dat vrijheid van mensen door henzelf kan worden beperkt. Alleen de vrijheid die door anderen wordt begrensd is relevant voor sociale ethiek. (Höffe, 1987, 303, 313vv.). In de lijn van J. S. Mill (1806 - 1873) is een mens dan autonoom als hij of zij zelf zijn leven kan inrichten. Mill legde alle nadruk op de voorwaarde dat anderen (en m.n. de staat) hem of haar daarin niet mogen hinderen. Maar ook als aan de laatste voorwaarde is voldaan, blijft de eerste nog staan: want wat betekent het dat iemand zelf beslist wat er met zijn leven gebeurt? Niet alle beslissingen die ik neem, wil ik werkelijk ook zelf. Voor I. Kant (1724 - 1804) is een mens dan ook pas vrij als hij zijn leven bewust en rationeel kan ordenen, tegen de druk van zijn eigen natuurlijke aandriften (emoties en passies, angsten en frustraties) in, en niet capituleert voor zijn grillige neigingen. In dat laatste geval is er sprake van heteronomie: een mens laat zich de wet (*nomos*) voorschrijven door iemand of iets anders (*heteros*)

dan zichzelf. Kant neemt daartegenover het woord autonomie letterlijk als: een mens die zichzelf (*autos*) de wet (*nomos*) stelt. Autonomie is voor hem zelfbepaling, een zuiver willen. De externe en interne natuur wordt volgens Kant echter in haar geheel beheerst door natuurwetmatigheden (causaliteit) waarover wij geen zeggingskracht hebben. Echte vrijheid was voor hem dan ook geen feitelijk gegeven maar een transcendentale idee: we kunnen niet zonder de vrijheidsidee leven en moeten haar wel vooronderstellen. Maar zij blijft als niet-empirische grootheid een geloofsartikel.

Wat men echter wel daadwerkelijk kan doen (en daar was Kant ook voorstander van) is een zo groot mogelijke ascese betrachten: zich verzetten tegen en een zo veel mogelijk controleren van driften en verlangens. Kant denkt hierbij verderin de lijn van de Stoa, die echter nog radicaler waren: de beste manier om je verlangens te controleren is om er helemaal geen te hebben en die je nog wel hebt te doden.

Een negatieve conceptie van vrijheid geeft dus de basis-betekenis van vrijheid aan, maar is niet in staat om de volle omvang van het vrijheidsbegrip te omvatten. Zij vraagt a.h.w. om een vervolg in een positieve conceptie van vrijheid. Vrijheid kan men negatief formuleren: als de afwezigheid van dwang, maar deze omschrijving verhindert niet dat het hier gaat om de positieve aanwezigheid van een (eventueel negatieve) voorwaarde die iemand tot een bepaalde handeling in staat stelt. Als die aanwezigheid van zo'n voorwaarde extern is, heet zij: gelegenheid (*opportunity*), is zij intern, dan een vermogen (*ability*). Verdedigers van het negatieve vrijheidsbegrip weigeren nu om begrijpelijke redenen over dat vermogen na te denken. Zij zijn nl. niet ten onrechte bang om het drassige gebied van vragen als: wie bepaalt of ik werkelijk wil wat ik wil? te betreden.

Kunnen anderen weten wat ik werkelijk wil, als ik het zelf op een gegeven moment niet zie? I. Berlin wijst in zijn genoemde rede op het gevaar van manipulatie en paternalisme dat hier sluimert. Het wordt duidelijk zodra men de vrijheid, opgevat als zelfbepaling, politiek wil vormgeven. Hoe zorg ik er nu voor dat ik (of: mijn groep, klasse of volk) mijzelf ook regeer? In werkelijkheid is politiek immers altijd een kwestie van delegeren en regeren anderen mij (c.q. ons)? Hoe is zo iets als politieke autonomie mogelijk? De democratie is in dit verband misschien de minst slechtste oplossing die zich aanbiedt, maar beslist geen garantie voor werkelijk zelfbestuur. Voor de vereenzelviging die J.J. Rousseau (1712 - 1778) in zijn Du Contrat social tussen de feitelijke 'wil van allen' (*'volonté de tous*) en de 'algemene wil' (*'volonté générale*) voltrok is immers geen enkele feitelijke grond. Rousseau kon op basis van deze

identificatie beweren dat de soevereïn wil wat iedereen wil, en omgekeerd. Hij kwam tot deze aanvechtbare stelling vanuit de ideologie van de Verlichting die stelde dat alle mensen de rede (hun ware zelf) met elkaar delen, en de rede uiteindelijk één is. Daarom geldt: Wat mijn regering wil, wil ik ('ten diepste') ook. Of: de staat, dat ben ik. Dan lijkt Hobbes eerlijker: hij verdedigde niet de stelling dat een soevereïn niet slaven maakt, maar hij verdedigde de slavernij: de burgers stemmen met de heerschappij van de absolute vorst (de 'Leviathan') in, maar hij is er niet minder overheerser door. Hobbes had in elk geval niet de intentie om slavernij ook 'vrijheid' te noemen! 'The triumph of despotism is to force the slaves to declare themselves free.' (Berlin, 1968,165) Despotie - aldus Berlin - wordt zo een mogelijk gevolg van deze ideologie van verlichte zelfverwerkelijking, zodra het pluralisme niet meer wordt geaccepteerd, en er een voor allen gelijke levensdoel en een uniforme wil wordt vastgelegd. Voor Berlin is dit alles voldoende reden om het positieve vrijheidsconcept af te zweren. Zijn waarschuwing is terecht, maar zijn stelling dat de twee vormen van vrijheid elkaar uitsluiten is overdreven. Eerder laat zich verdedigen dat zij elkaar impliceren.

Een drietal afzonderlijke vragen laat zich in dit verband onderscheiden. De vraag nl.

- (1) of ik zelf soms niet weet wat ik werkelijk wil. Of: dingen wil die ik niet werkelijk wil;
- (2) of anderen dan wel kunnen weten wat goed voor mij is, dw.z. of anderen soms beter kunnen weten wat ik wil dan ikzelf op dat moment;
- (3) of anderen dan ook het recht/ dan wel de verplichting hebben om mij daarvan op de hoogte te brengen.

Een bevestigend antwoord op de eerste vraag is mogelijk: Een voorbeeld illustreert dit: er loopt een man over de brug. De brug dreigt in te storten en de man zal straks in het water vallen. M.a.w.: hij 'wil' iets (in het water vallen) wat hij niet werkelijk wil (in werkelijkheid wil hij naar de overkant). Ik zie dat brug instort. Mag ik hem waarschuwen? Ik meng mij dan wel in zijn vrijheidssfeer. Mag ik aannemen dat hij niet in het water wenst te vallen? Ja. Ik heb immers een redelijk idee over wat zijn werkelijke doeleinden zijn (hij wil naar de overkant), hoewel ik me daarin kan vergissen (wie weet wil hij alleen verveeld over de reling hangen en in het water spugen, of een eind aan zijn leven maken door van de brug te springen). Maar in elk geval denk ik te kunnen weten wat hij werkelijk niet wil: in het water vallen Ik geef daarmee een antwoord op vraag (2). En op grond daarvan ren ik hem achterna, pak hem beet en sleur ik hem van de brug af; ik interfereer in zijn vrijheids-gebied

en meen daartoe de verplichting te hebben; ook vraag (3) heb ik nu beantwoord.

Heb ik tot die laatste, ongevraagde inmenging het recht? Ja, zegt onze morele intuïtie. Op grond daarvan bepalen een aantal nationale grondwetten, dat mensen niet alleen het recht, maar zelfs de plicht hebben om in dergelijke gevallen in te grijpen, op straffe van rechtsvervolging. Maar als de man nu eens niet op weg was naar de overkant, maar over de reling wilde springen om een eind aan zijn leven te maken? Dan heb ik me lelijk vergist in zijn werkelijke doeleinden, en was er sprake van ongeoorloofde (als men althans zijn recht op zelfbeschikking respecteert) dwang. Ongeoorloofd? Maar misschien wist de man zelf niet wat hij wilde en was zijn suïcidepoging alleen een wanhopig signaal om de aandacht op zichzelf te richten. Een psychotherapeutische behandeling zou de man vervolgens in staat kunnen stellen om in te zien wat hij werkelijk met zijn leven wil. (vgl. Taylor, 1988, 144) Een zekere zelfkennis is dus minstens noodzakelijk om werkelijk vrij te zijn. Samenvattend: vrijheid uitsluitend negatief omschreven als (1) het 'niet gehinderd worden in het kunnen doen wat we willen' is een te magere concept om recht te doen aan wat er in het gebruik van het begrip vrijheid opgesloten zit. Vrijheid omvat ook (2) het vermogen om te kunnen doen wat we werkelijk willen. Dat laatste kunnen we echter alleen wanneer we dat wat we werkelijk willen ook zelf kunnen bepalen. Hier moeten we dan nu wel als vanzelf de opstap maken tot een tweede aspect van het vrijheidsbegrip, dat dit vermogen veronderstelt.

3. Positieve vrijheid

(Negatieve) vrijheid van impliceert (positieve) vrijheid om. Want als niets me weerhoudt van het doen van X, (d.w.z. als ik vrij ben van dwang) dan ben ik vrij om X te doen. Hier: vrijheid om daadwerkelijk te kunnen doen wat je wilt. Anders zou vrijheid alleen de vrijheid van de rijke zijn om in een villa en van de arme om onder de brug te slapen (Anatole France).

Bij positieve vrijheid gaat het om de vraag waartoe men vrij is. Ik ben vrij, wanneer ik ook in staat ben tot het doen van datgene wat ik werkelijk wil. Negatieve vrijheid beperkt zich tot het scheppen van mogelijkheden voor deze positieve verwerkelijking van vrijheid, tot het creëren van 'a free area for action' (I. Berlin). Met andere woorden: negatieve vrijheid is een mogelijkhedenconcept, positieve vrijheid een verwerkelijkingconcept (C. Taylor).

Als men dwang beschouwt als een beperking in de keuzevrijheid van handelen, dan is er des te meer vrijheid, naarmate het aantal werkelijke handelingsalternatieven die voor iemand open staan groter is. Vergroting van het aantal alternatieven impliceert echter ook dat ik in principe de reële vrijheid heb om ze alle te kiezen. Voor die keuzevrijheid geldt weer als voorwaarde, dat ik deze alternatieven ook werkelijk ken en in staat ben mijn keuze te actualiseren. De verwerkelijking ervan moet ook binnen mijn mogelijkheden liggen. Wil ik minister-president worden of timmerman? is voor de meeste mensen nauwelijks een reëel vrijheidsalternatief; wil ik naar Florida op vakantie of naar de Veluwe? al voor iets meer, en 'wil je thee of koffie?' voor de meesten helemaal. Alleen voor reële alternatieven is er vrijheid van keuze mogelijk.

Opdracht: Illustreer het concrete belang van deze voorwaarden aan de keuzevrijheid aan de hand van bepaalde opvoedings- en onderwijssituaties. Wanneer is daar sprake van legitieme bescherming en afscherming van de buitenwereld en wanneer van indoctrinatie? Een voorbeeld: als vrouwen worden opgevoed met het idee dat hun positie secundair is, en als dat het enige wereldbeeld is dat hen wordt aangeboden, bevinden zij zich in een situatie van onvrijheid, omdat ze niet bekend zijn met alternatieven. Zij hebben geen keuzevrijheid. Vrije toegang tot informatie, de mogelijkheid tot discussie, het recht op vrije meningsuiting zijn dus noodzakelijke voorwaarden voor vrije keuze. Beargumenteer voor uzelf of deze morele voorwaarde nu ook t.a.v. de geloofsopvoeding van kinderen geldt. Welke praktische consequenties heeft uw standpunt?

Concluderend kunnen we de beide hier onderscheiden aspecten van vrijheid zo met elkaar verbinden: wanneer we van iemand zeggen "X is vrij" betekent dat: X (een persoon of een aantal personen) is vrij van Y (de dwang), om Z (gewenste handeling) te doen (of na te laten, of te zijn, of te hebben).

Bij de morele beoordeling van vrijheidskwesties kunnen we nu de volgende stappen zetten (voor het schema, zie Meykamp e.a., 1989, 98):

1. Is er sprake van dwang? Ja --> Onvrijheid
Nee ----->

2. Zijn er keuzemogelijkheden?

Nee --> Keuzevrijheid in geding

Ja ----->

3. Zijn de betrokkenen in staat om keuzes te realiseren?

Nee ---> Positieve vrijheid in geding

Ja ----> Vrijheid

4. Rechten

Bij negatieve vrijheid (vrijheid van) gaat het om vrijwaring ten opzichte van anderen; wij zijn vrij als anderen ons geen dwang opleggen tot het verrichten van handelingen die wij niet willen, ons niet hinderen in het verrichten van handelingen die wij wel willen. Dit vrije en beschermde handlingsgebied wordt afgebakend door:

(1) vrijheidsrechten

Vrijheidsrechten of 'vrijheden' (Eng.: *liberties*) zijn die rechten, welke het handlingsgebied aangeven dat vrij moet blijven van aantasting door anderen. Zij bepalen het beschermde handlingsgebied. Vrijheid is hier: de afwezigheid van een plicht of verplichting. Het begrip 'recht' wordt hier in een minimale betekenis gebruikt. "Ik heb het recht om...." betekent niet meer dan: ik ben vrij om (Eng.: ik ben '*at liberty*'). Anderen hebben m.b.t. tot deze rechten geen verplichtingen om te helpen ze te realiseren, noch het recht om ze te verhinderen. Zo heb ik het recht om een blokje om te lopen, rode sokken te dragen en op de Noordpool te gaan wonen.

Lang niet alle vrijheid kan echter in de vorm van 'vrijheden' worden beleefd. De vrijheid van anderen moet soms worden beperkt om mijn vrijheid te garanderen en omgekeerd. In de conflict-situaties die dan kunnen ontstaan, komt de notie 'recht' te hulp. Recht is een begrip dat uit belangenconflicten geboren is. Bepaalde persoonlijke of groeps-eisen worden als 'recht' in het

geding gebracht, wanneer ze als geldige (door de gemeenschap als gerechtvaardigd beschouwde) claims worden beschouwd. We spreken dan gewoonlijk van 'recht' en niet meer van 'vrijheid' als de betreffende vrijheid nadrukkelijk beschermd wordt door een negatieve of positieve verplichting van anderen om zich niet dan wel te mengen in het door het recht afgepaalde vrijheidsgebied. In dat geval, waarin er niet alleen meer sprake is van de vrijheid van mijn handlingsgebied, maar ook van de daarvoor nodige inperking van de vrijheid van anderen, die verplicht worden tegenover mij bepaalde handelingen te doen of na te laten, spreken we van:

(2) claim-rechten

Al naar gelang de verplichting van anderen die ermee correspondeert, kunnen we dan een onderscheid aanleggen tussen negatieve en positieve claimrechten. Negatieve claimrechten worden in het geding gebracht om negatieve vrijheid (vrijheid van) te kunnen waarborgen. Grondrechten als het recht op vrije meningsuiting, het recht op vrijheid van godsdienst, maar ook: het recht op vrij ondernemerschap kunnen hier als voorbeeld dienen. Het recht op vrije meningsuiting bijvoorbeeld, impliceert dat ieder de vrijheid heeft om naar eigen inzicht van dit recht gebruik te maken, maar ook om daarvan af te zien. Om dit recht echter te kunnen waarborgen rust bovendien op anderen de negatieve verplichting om hem of haar bij de uitoefening van dit recht niet te hinderen. Er wordt in dit geval gesproken van negatieve rechten, omdat met deze rechten negatieve plichten voor anderen corresponderen om iets niet te doen.

Binnen deze negatieve rechten kan men vervolgens nog weer een onderscheid aanbrengen tussen (a) actieve rechten: rechten die mij toestaan om te handelen zoals ik dat zelf wil, zonder lastig te worden gevallen door anderen (het recht op vrijheid) en (b) passieve rechten: rechten die anderen verbieden ten opzichte van mij op bepaalde wijze te handelen. Zij mogen mij bijvoorbeeld geen leed berokkenen en mijn eigendom stelen (het recht op veiligheid). Positieve claimrechten worden in het veld gebracht als de realisering van positieve vrijheid (vrijheid om) in het geding is. Wanneer de verwerkelijking van vrijheid als gerechtvaardigde claim wordt opgevoerd, dan moet er een nadrukkelijk beroep op de positieve plicht van anderen worden gedaan om ons in staat te stellen onze keuzes te realiseren en ons positief de middelen tot het realiseren van onze vrijheid te verschaffen (dus niet alleen ons - negatief - niet te hinderen). Er is sprake van positieve rechten, omdat anderen de positieve

plicht hebben om iets te doen.

Wie zijn nu 'die anderen' die hetzij een negatieve, hetzij een positieve verplichting tegenover mij hebben wanneer ik bepaalde rechten voor mij claim? En welke claimrechten zijn nu alleen de mijne of van mijn groep, en welke worden door alle anderen gedeeld? In het laatste geval spreken we van algemene rechten. Algemene rechten zijn gerechtvaardigde claims voor iedereen; zij komen elk mens toe op grond van zijn of haar lidmaatschap van de menselijke soort ('mensenrechten'). Speciale rechten gelden voor sommigen; zij komen tot stand op grond van voorafgemaakte afspraken of contracten, gedane toezeggingen of beloften. Maar ook kunnen ze verbonden zijn aan een bijzondere relatie, rol of functie. Zo heeft een patiënt recht op goede medische verzorging en een leerling recht op degelijk onderwijs. (De corresponderende verplichtingen kunnen we ook 'verantwoordelijkheden' noemen, zie onder, paragraaf 5.)

De rechten en verplichtingen komen doorgaans tot stand op grond van wederkerigheid, volgens het principe 'voor wat hoort wat'. De werkgever heeft recht op goed werk en ik op uitbetaling. De overheid heeft recht op mijn sociale premies en als ik werkloos word heb ik recht op uitkering. Er moet een bepaalde symmetrie ('spreiding van verantwoordelijkheden') in de verdeling van rechten en plichten verantwoordelijkheden zitten, willen mensen voldoende reden voelen om anderen in hun speciale rechten tegemoet te komen. De instanties die in het geval van gerechtvaardigde claims hun verplichtingen na moeten komen, zijn echter niet altijd direct aanspreekbaar. Soms hebben ze geen duidelijk 'gezicht'.

Wanneer speciale rechten ten opzichte van specifieke anderen (rechten in personam) in het geding worden gebracht is dat geen probleem. Ik heb recht op beloning door de werkgever voor wie ik werk en omgekeerd heeft hij het recht om van mij goed werk te eisen. In het geval van de zogenaamde sociale grondrechten is deze wederkerigheid al veel minder duidelijk zichtbaar. Het betreft hier rechten ten opzichte van de gemeenschap: de gemeenschap heeft een positieve verplichting om aan deze rechten te voldoen. Bv. Recht op onderwijs. De 'ander' is in dit geval meestal de overheid. Zij is anoniem, maar nog wel aanspreekbaar. Men spreekt ook wel van rechten in rem, als het onduidelijk is wie precies de corresponderende verplichting heeft, maar de rechtvaardiging van de claim op een bepaalde zaak (res) buiten discussie staat. Zo hebben Ethiopische kinderen in de Sahel recht op voedsel, maar wie moet hen dat verschaffen? Men kan zeggen: die verplichting geldt iedereen. Er is sprake van een algemeen ('mensen')recht, waarvoor geen specifieke

wederkerigheidsrelatie geldt, maar een algemene verantwoordelijkheid.

5. Verantwoordelijkheid

'Recht' is een relatie-begrip. Het veronderstelt een wederkerigheid van rechten en plichten. De verplichtingen die met rechten corresponderen worden in sommige gevallen ook verantwoordelijkheden genoemd. Een hernieuwde aandacht voor en nadruk op de eigen verantwoordelijkheid van de burger, zoals met name in christelijk-sociale en christen-democratische kring wordt bepleit, rechtvaardigt dat we iets langer bij dat begrip stilstaan.

Het begrip verantwoordelijkheid kent een aantal verschillende betekenissen. Van oorsprong is verantwoordelijkheid een theologisch begrip. De mens is antwoord verschuldigd aan God, zijn Schepper (Gen. 3,9; 4,9). Wij kunnen antwoorden. Wij zijn ver-antwoord-elijke wezens. De Schepper is tegelijk een Rechter. Vandaar dat verantwoordelijkheid in de theologie vooral werd gebruikt in de leer van het Laatste Oordeel. Elk mens heeft verantwoording af te leggen voor de Rechterstoel van Christus (2 Kor. 5, 10). Het begrip 'verantwoordelijkheid' heeft zich echter vanuit de christelijke eschatologie geseculariseerd tot algemeen ethisch begrip. De oorspronkelijke structuur van het begrip blijft ook nu nog steeds herkenbaar: er is een instantie tegenover wie wij ons voor onze daden hebben te verantwoorden. In dit verband is een correctie mogelijk op sommige vormen van liberale sociale ethiek. De liberale karikatuur stelt de mens eerst voor als een onafhankelijk individu, dat daarna rationeel calculerend verplichtingen aangaat. Op de vraag wat dan nog het morele in de verplichtingen tegenover anderen zou kunnen zijn, ja waarom men nog moreel zou willen zijn, kan zij geen antwoord geven. Een verantwoordelijkheidsethiek beschouwt mensen echter wezenlijk als opgenomen in een netwerk van verplichtingen tegenover anderen. Verplichtingen, waarop men ook persoonlijk en moreel kan worden aangesproken.

In het begrip verantwoordelijkheid zijn een aantal verschillende betekenissen te onderscheiden, afhankelijk van het antwoord op de vraag: 'wie is tegenover wie verantwoordelijk waarvoor?' In de eerste plaats verstaan we onder verantwoordelijkheid 'aansprakelijkheid', in de tweede plaats 'verplichting' en ten derde een 'deugd'.

(1) Verantwoordelijkheid als aansprakelijkheid

In de eerste plaats verantwoordelijkheid als aansprakelijkheid (of: toerekening). Mensen (of ook organisaties) noemen we in deze betekenis verantwoordelijk voor hun daden en hun keuzen, voor bepaalde handelingen en gebeurtenissen. Die zijn hen dan ten goede of ten kwade aan te rekenen, daarvoor verdienen ze lof of blaam. Mensen zijn verantwoordelijk voor hun daden, maar in hoeverre zijn ze dat ook voor de gevolgen van hun daden? Ook als die daden het indirecte resultaat zijn van bewust gemaakte keuzes (en dus van 'toerekeningsvatbare' mensen) zijn de onbedoelde consequenties ervan vaak niet te overzien. Een eenduidig en eenvoudig antwoord op de vraag naar de grenzen van de verantwoordelijkheid is niet te geven. Juridisch niet, maar moreel ook niet.

Er zit echter wel een ondergrens aan verantwoordelijkheid als aansprakelijkheid. Er zijn een paar noodzakelijke voorwaarden waaraan een situatie moet voldoen, willen mensen daarvoor verantwoordelijk gesteld kunnen worden. Zij zijn voor alle mensen gelijk. Mensen zijn in elk geval niet aansprakelijk te houden (a) als ze niet vrijwillig en opzettelijk gehandeld hebben, maar tot hun handelen gedwongen werden en als ze werkelijk niet anders hebben kunnen kiezen dan ze gedaan hebben. Ook zijn ze niet verantwoordelijk te houden als ze (b) niet redelijkerwijs van te voren de consequenties van hun handelen hebben kunnen overzien, of als er zich omstandigheden voordoen die volstrekt buiten hun invloed zijn omgegaan. Tenslotte (c) zijn ze ook niet aansprakelijk, niet 'toerekeningsvatbaar', als er met reden aan hun geestelijke vermogens getwijfeld mag worden. In alle overige gevallen zijn mensen wel aansprakelijk voor (de gevolgen van) hun handelen. Positief geformuleerd: mensen zijn verantwoordelijk te houden voor wat zij bewust doen (niet voor wat hen overkomt) en voor wat zijzelf doen (niet voor wat anderen doen). Op die basisverantwoordelijkheid kunnen alle mensen zonder uitzondering aangesproken worden.

Deze 'beperkte aansprakelijkheid' kan worden uitgebreid. In bepaalde situaties zijn mensen ook verantwoordelijk te houden voor daden van anderen, die in hun naam of 'onder hun verantwoordelijkheid' plaatsvonden. In nog weer andere gevallen zijn mensen niet slechts verantwoordelijk voor het handelen, maar zelfs (denk aan ouders en kinderen) voor het totale welzijn van anderen. Voor instituties is een dergelijke opgerekte verantwoordelijkheid zelfs regel omdat die juist collectief door mensen in het leven zijn geroepen om

verantwoordelijkheid te spreiden (zie leereenheid 2). Zo is de overheid verantwoordelijk voor de veiligheid van haar burgers (als men een minimale staatsopvatting verdedigt), of misschien ook voor hun sociale zorg (de maximale visie op de taken van de overheid). De preciese bovengrens voor persoonlijke verantwoordelijkheid is echter niet aan te geven. Ze is voor iedereen verschillend. De vraag waarvoor of voor wie we verantwoordelijk zijn hangt af van wie we zijn en welke rol we spelen in het maatschappelijk spel. In het algemeen geldt dat de persoon of instantie met de grootste (contractuele of functionele) verplichtingen de grootste verantwoordelijkheid bezit. De overheid een groter aansprakelijkheidsgebied dan een werkgever en de werkgever bezit een grotere aansprakelijkheid dan de werknemer.

(2) Verantwoordelijkheid als verplichting

Een tweede betekenis van verantwoordelijkheid is verplichting. Zo is een arts verantwoordelijk voor zijn patiënten, de boekhouder voor een gezonde financiële administratie, en de leraar voor degelijk onderwijs. De verplichtingen komen tot stand op grond van voorafgemaakte afspraken, gedane toezeggingen of beloften. Zij corresponderen met rechten. Maar ook kunnen deze verplichtingen verbonden zijn aan een bepaalde functie of rol met een welomschreven taakstelling. Er is dan sprake van een geregelde verantwoordelijkheid (van Zuthem). En terwijl verantwoordelijkheid als aansprakelijkheid een passieve verantwoordelijkheid is, kan men hier van een actieve verantwoordelijkheid spreken. Zulke maatschappelijke verplichtingen komen doorgaans tot stand op grond van wederkerigheid. Voor wat hoort wat. Er moet daarom ook een bepaalde symmetrie ('spreiding') in de verdeling van verantwoordelijkheden zitten, willen mensen voldoende reden voelen om hun verplichtingen na te komen.

(3) verantwoordelijkheid als persoonlijke deugd

Maar komen mensen hun wederzijdse verplichtingen ook werkelijk na? Hier stuiten we op een derde betekenis van verantwoordelijkheid. Want 'objectief' verantwoordelijk zijn en zich 'subjectief' verantwoordelijk voelen zijn twee verschillende dingen. In dat laatste geval is verantwoordelijkheid een persoonlijke deugd, die mensen zich eigen kunnen maken. Een karakterkenmerk die van mensen gewetensvolle, betrouwbare leden van de gemeenschap maakt, mensen met verantwoordelijkheidsbesef. Zij nemen hun verplichtingen

serieus, bezinnen zich op de gevolgen van hun daden eer ze beginnen en zijn in staat om rekenschap, ('verantwoording') af te leggen van hun handelen. Zij zijn, kortom, verantwoordelijke mensen. Verantwoordelijkheid als deugd geeft zo inhoud zowel aan de verantwoordelijkheid als aansprakelijkheid (betekenis 1) als aan verantwoordelijkheid als verplichting (betekenis 2). Mensen gedragen zich in deze zin verantwoordelijk, als zij niet achter hun daden weg willen lopen, hun aansprakelijkheid niet willen afschuiven, maar bereid zijn er rekenschap van af te leggen (betekenis 1); zij gedragen zich verantwoordelijk als ze hun afspraken en verplichtingen ook nauwgezet willen nakomen (betekenis 2). Of en in welke mate mensen verantwoordelijk willen zijn blijft echter hun vrije keuze. Daartoe kunnen anderen hen uitnodigen of stimuleren, maar zij kunnen er hoogstens de voorwaarden voor scheppen (in de opvoeding bijvoorbeeld).

6. Het liberalisme en de grenzen van de vrijheid

Vrijheid is het primaire organisatieprincipe van onze moderne samenleving. Dit uitgangspunt ligt als een consensus ten grondslag aan onze politieke en economische orde. Maar de vraag naar de politieke reikwijdte van de vrijheid is daarmee nog niet - en wordt ook verschillend - beantwoord.

1. Is de organisatie van vrijheid een zaak van de politieke gemeenschap en zo ja, in hoeverre?
2. wanneer men deze vraag in principe bevestigend beantwoord, welke vrijheden moeten vervolgens door de politieke gemeenschap tegenover andere vrijheden in bescherming worden genomen en welke genieten prioriteit? Wat behoort er te gebeuren als specifieke vrijheden botsen? Bijvoorbeeld: de vrijheid van mijn buurman om naar zijn radio te luisteren en mijn vrijheid om van mijn rust te genieten. Waar liggen de grenzen van de vrijheid? Welke vrijheden hebben prioriteit? Bijvoorbeeld: de vrijheid om te produceren óf vrijheid om frisse lucht te ademen en vrijheid voor de toekomstige generaties om te leven? En wat behoort er te gebeuren als de vrijheid van godsdienst en de vrijheid van onderwijs in strijd raakt met het positieve claim-recht op gelijke behandeling (zoals bij het Christelijk Onderwijs soms pleegt te gebeuren in het geval van een homoseksuele of samenwonende leerkracht)?

6.1. De politieke organisatie van vrijheid

In hoeverre is vrijheid een zaak van de politieke gemeenschap? Kenmerkend voor de moderne samenleving is, dat vrijheid niet meer alleen als publieke handelingsvrijheid wordt gezien. Deze publieke vrijheid noemde Benjamin Constant in 1819 'de vrijheid van de Ouden': de vrijheid van Griekse, zelfstandige polis-burgers om op de markt (*agora*) zonder externe dwang met elkaar te kunnen delibereren. Maar onder 'de vrijheid van de Modernen' wordt vooral de individuele vrijheid in de privé-sfeer verstaan.

De politieke vrijheidsideologie bij uitstek is het liberalisme. Vrijheid wordt, in de theorie van politieke instituties die het liberalisme is, als absolute waarde opgevat. Individuele vrijheid fungeert als het primaire normatieve concept, waar liberalen niet alleen voor het individu zelf, maar ook voor heel de samenleving heil van verwachten. Het is goed voor allen als mensen zich individueel kunnen ontplooiën. Hun vrijheid verhoogt bijvoorbeeld hun creativiteit, zodat de 'spin off' van hun bruisende ontplooiingsdrang vervolgens ten gunste van allen kan komen (Mill, 1974, 132).

Het liberalisme is geen eenduidige politieke stroming met een welomschreven theorie, maar een bont geheel van gedachtenwerelden die zich op de ene noemer van het begrip 'vrijheid' laten verenigen (zie Cliteur/van der List, 1990). Het liberalisme is die politieke oriëntatie, die streeft naar een zo groot mogelijke vrijheid voor het individu. Daarbinnen laten zich globaal twee varianten onderscheiden. Een eerste variant kunnen we het utilitaristisch liberalisme noemen. Het hanteert als enig sociaal-ethisch criterium voor de betrekkingen tussen de samenleving en de enkeling het zo groot mogelijke overwicht van het goede op het kwade voor zoveel mogelijk mensen. Het gaat er van uit elk mens streeft naar het vermijden van *pain* en het zoeken van *pleasure*, maar laat zich principieel niet uit over wat mensen als ongeluk en geluk behoren te ervaren. Economisch gezien is de zelfregulerende orde van het vrije markt-kapitalisme het best in staat om een zo groot mogelijk maatschappelijk nut voor allen te garanderen, maar ook is het bij uitstek geschikt om de individuele vrijheid te maximaliseren. Mensen worden in een vrije markt systeem immers (1) direct geconfronteerd met de gevolgen van hun eigen handelen en ontvangen bovendien (2) prikkels om hun handelen met het grootst mogelijke rendement af te stemmen op dat van anderen.

Overheidsingrijpen dient daarom tot een minimum beperkt te blijven. In politiek opzicht legt het liberalisme alle accent op de negatieve vrijheid (vrijheid als afwezigheid van dwang): de gemeenschap heeft als enige verplichting tegenover haar leden om hen van elke vorm van dwang te vrijwaren. De vrije markt geldt ook als model voor de sociale en culturele

ordening.

Mensen mogen dus hun eigen leven inrichten zoals zij dat willen, ook al doen ze dat op een voor anderen onbegrijpelijke of zelfs afkeurenswaardige manier. De politieke gemeenschap mag zich niet wagen aan bindende beschrijvingen van het individuele zelf, de persoonlijkheid etc. 'The only freedom which deserves that name is that of pursuing our own good in our own way', zo omschrijft één van de grondleggers van het politieke liberalisme, J.S. Mill (1806 - 1873) de negatieve vrijheid die een samenleving aan haar leden moet kunnen waarborgen (Mill, 1976, 72). Het mensbeeld dat hier wordt verondersteld gaat uit van de autonomie van de mens (verstaan als zelfbeschikkingsrecht) (zie boven). Mill's volgende uitspraak in zijn '*On liberty*' kan als de geloofsbelijdenis van het liberalisme gelden: 'Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign.' (idem, 69).

De tweede variant van het liberalisme kunnen we het ontplooings-liberalisme noemen (zie voor deze onderscheiding: Kinneging, 1988). Zij wil niet blijven staan bij de pertinente weigering om invulling te geven aan de vrijheid van het individu. Dit liberalisme gaat er van uit dat het streven van elk individu er op gericht is zichzelf als individu te verwerkelijken, zich te ontplooien. Men oordeelt vervolgens dat de gemeenschap daarvoor ook minimaal de positieve randvoorwaarden moet scheppen.

Historisch rust deze variant van liberalisme in het Bildungs-ideaal van de 18e en 19e eeuwse Verlichting. M.n. in de Romantiek (vooral bij W. von Humboldt, [1767 - 1835], maar ook bij J.S. Mill) kwam een mensbeeld op, dat het ontwikkelen van een veelzijdige, harmonische individualiteit als ideaal stelde. De mens werd vergeleken met een plant, die op eigen innerlijke kracht organisch tot bloei komt, op voorwaarde dat zij de juiste verzorging ontvangt. '*Human nature is [...] a tree, which requires to grow and develop itself on all sides, according to the tendency of the inward forces which make it a living thing!*' (Mill, 1974, 117).

Het utilistisch liberalisme stelt dat het positieve aspect van vrijheid t.o. van het negatieve echt secundair is en geen bemoeienis van de gemeenschap behoeft: als men het individu maar (economisch) zijn gang laat gaan, dan komt het vanzelf tot de beschikking over de benodigde middelen om zijn ontplooiingsvrijheid ook te realiseren. Het meer 'sociale' ontplooiings-liberalisme verdedigt daarentegen dat positieve en negatieve vrijheid meer met elkaar verstrengeld zijn. Zij kunnen zowel elkaars oorzaak als elkaars gevolg zijn. Voor wie bijvoorbeeld niet beschikt over de middelen om zijn of haar

mening te uiten, is 'vrijheid van meningsuiting' een lege huls. Het recht op vrije meningsuiting (negatief vrijheidsrecht) veronderstelt immers bijvoorbeeld al het recht op onderwijs (positief claim-recht). Immers: 'Het recht om eigen gedachten te uiten heeft alleen betekenis wanneer wij ook in staat zijn er eigen gedachten op na te houden.' (E. Fromm).

Verhelderend in dit verband is J. Rawls' onderscheid tussen de vrijheid en de waarde van vrijheid. In een liberale samenleving is in principe de vrijheid voor iedereen gelijk. De waarde van vrijheid echter verschilt: sommigen hebben meer macht, kennis en geld en bezitten dus meer middelen om hun individuele doeleinden te verwerkelijken. De waarde van hun vrijheid is proportioneel met de capaciteit om hun doeleinden te realiseren, binnen de mogelijkheden die de samenleving daarvoor biedt (Rawls, 1972, 204).

6.2. De grenzen van de vrijheid

Vrijheid is nooit absoluut, maar altijd begrensd door de vrijheid van anderen. De vrijheid van de één kan ten koste gaan van de vrijheid van de ander. Absolute onafhankelijkheid en zelfstandigheid (autarkie) is een fictie. Daarom zal de ene vrijheid tegen de andere vrijheid moeten worden afgewogen en gekozen moeten worden tussen een specifieke vrijheid en een specifieke onvrijheid (dwang) die deze keuze met zich meebrengt. Het goud van de vrijheid moet in pasmunt worden omgezet: vrijheid kan men daarom alleen beschrijven door een opsomming te geven van concrete vrijheden in de verschillende sferen van de samenleving: politiek, economisch, sociaal. Sociale vrijheid is m.a.w. geen abstracte kwaliteit van het individu ('een vrij mens'), maar een complex geheel van rechten (vrijheidsgaranties) en plichten (vrijheidsbeperkingen) die in de verschillende instituties waarin mensen leven worden gedefinieerd.

Ook vrijheid is een maatschappelijke goed, dat rechtvaardig en onrechtvaardig kan worden verdeeld. Welk criterium moet de politieke gemeenschap hanteren om tot een zo rechtvaardig mogelijke vrijheidsverdeling te komen? Met andere woorden: op welk moreel verdelingsprincipe moet de politieke orde zijn gebaseerd? De moderne westerse samenleving vraagt geen principes om het niet-in-te-grijpen te legitimeren, maar wel om inmenging in en beperking van iemands vrijheidssfeer te rechtvaardigen. We hebben preferentieregels nodig voor met elkaar concurrerende vrijheidsrechten. Deze regels dienen geen afbreuk te doen aan de rol van vrijheid als grondwaarde. Aan vrijheid kan niet

getornd worden, dan alleen in naam van die vrijheid zelf.

Het anarchisme ontkent de noodzaak van een dergelijk verdelingsprincipe: het verdedigt als politiek organisatiebeginsel de regel, dat geen enkele inperking van persoonlijke vrijheid nooit en nergens en in geen enkele omstandigheid is toegestaan. Dit is echter misschien wel een abstract-logische mogelijkheid, maar in onze samenleving geen reële: er zijn nu eenmaal altijd vrijheidsconflicten, die om een moreel gerechtvaardigde schikking vragen (Feinberg, 1973, 22v.). Een regel die echter in naam van de vrijheid beperkingen aan de vrijheid oplegt is het '*harm-principle*'. Volgens dit 'schade-principe' is het moreel aan de samenleving toegestaan om de vrijheid van sommige personen te beperken om schade aan anderen te verhinderen. Peetvader en pleitbezorger van dit principe was J.S. Mill. In zijn '*On Liberty*' betoogde hij, dat de enige legitieme reden waarom de vrijheid van iemand beperkt mag worden is: 'to prevent harm to others'. Het individu is 'sovereign' wat zijn of haar eigen invloedssfeer betreft. Zolang het zaken betreft die 'self-regarding' zijn, is een collectief opgelegde beperking van individuele handelingsvrijheid niet toegestaan. Je kunt zelfrespect en zelfontplooiing misschien een 'duty to oneself' noemen, maar niet als 'socially obligatory' stellen (Mill, 1974, 145). Mill maakt echter een essentieel onderscheid tussen 'the part of a person's life which concerns only himself and that which concerns others.' (idem, 146) Wanneer het gaat om 'other-regarding' handelen, dan is inmenging in principe wel toegestaan, en dient zij op grond van het schade-criterium (dat de vrijheid van anderen waarborgt) te worden gerechtvaardigd. Het verbod om in beschoon toestand met 100 km per uur en defecte remmen door de bebouwde kom te rijden, is een legitiem inbreuk op mijn handelingsvrijheid, omdat het voetgangers en schoolkinderen beschermt. Onderscheid wordt wel gemaakt tussen (1) het private harm-principle (de restrictie van vrijheid om schade aan specifieke anderen te voorkomen) (bijv. alcohol in het verkeer, maximum-snelheid) en het (2) public harm-principle (de restrictie van vrijheid om schade aan of verzwakking van publieke, in het algemeen belang zijnde instituties en praktijken te voorkomen (bijv. het verbod op belastingontduiking)).

Opdracht: in een Nederlandse stad wordt een moskee gebouwd. Vijf keer per dag worden de gelovigen vanaf de minaret per luidspreker door religieus gezang tot het gebed opgeroepen. Dit tot ongenoegen van de buurtbewoners, die een klacht indienen. De moslim-gemeenschap beroept zich echter op het grondwettelijke recht van

godsdienvrijheid en op het (juist westersel) beginsel van tolerantie. Beredeneer voor u zelf of haar argumentatie steekhoudend is, of dat de gebedsoproep op grond van het schade-principe verboden moet worden.

Over de legitimiteit van het schade-principe bestaat in onze samenleving vrijwel een consensus. Sommigen menen echter dat de bevoegdheid en de plicht van de overheid om zich te mengen in de individuele vrijheid in sommige gevallen toch verder gaat. Mogen, ja moeten mensen alleen tegen anderen, of ook soms tegen zichzelf worden beschermd? Wanneer men die laatste vraag bevestigend beantwoordt, legt de overheid in feite een persoonlijke moraal op d.m.v. bijv. wetgeving, en is er sprake van een vorm van wettelijk paternalisme. Als zodanig kan bijvoorbeeld de verplichting om een bromfietshelm of autogordel te dragen. Of ook het verbod van gebruik en bezit van drugs. Liberale critici zullen al gauw oordelen dat aan de overheid niet de rol van 'zedemeester' toekomt (vgl. het onderscheid tussen de smalle en brede moraal, leereenheid 2). Dat laatste is zeker het geval als de overheid zich niet alleen inperkend bezig houdt met bepaalde effecten van persoonlijke moraal voor anderen, maar ook in de inhoud van persoonlijke moraal. Wanneer de overheid d.m.v. zedelijkheidswetgeving bijv. homosexualiteit, prostitutie en pornografie verbiedt toepast, kan men stellen dat er sprake is van wettelijk moralisme (vgl. Dworkin, 1977,240 -259). Het draagvlak voor zulk moralisme van overheidswege wordt, naarmate de samenleving een pluraler karakter draagt, steeds kleiner. Tegelijkertijd worden echter ook de beperkingen van de liberale ethiek duidelijk, naarmate er zich meer morele kwesties voordoen die niet op te lossen zijn vanuit individueel perspectief, maar vragen om een collectief (overheids)antwoord, waarin fundamentele morele waarden in het spel zijn. Te denken valt hier bijvoorbeeld aan het wetenschappelijk onderzoek (genetische manipulatie; de waarde van het menselijk leven), of aan het milieuvraagstuk (de waarde van het niet-menselijk leven).

Zelftoets

1. Wat verstaat men onder negatieve vrijheid?
2. Geef een definitie van dwang. Wanneer is er sprake van dwang en wanneer

van onvermogen?

3. Wat verstonen J.S. Mill en I. Kant onder 'autonomie'?
4. Op grond van de politieke implicaties van een positieve opvatting van vrijheid wijst I. Berlin op de gevaren ervan. Op welke politieke consequenties doelt hij en wat is zijn redenering?
5. Wat is het onderscheid tussen vrijheidsrechten en claimrechten?
6. Welke verschillende betekenissen kent het begrip 'verantwoordelijkheid'?
7. Welke twee varianten van liberalisme kan men onderscheiden?
8. Wat verstaat J.S. Mill onder het *'harm-principle'*?

Terugkoppeling

1. Wie het begrip 'vrijheid' in het algemeen gebruikt, zegt alles en niets. Pas als de vraag beantwoord is: 'wie is vrij van wat om wat te doen?' zegt men meer.
2. Vrijheid kan men allereerst omschrijven als de afwezigheid van dwang. Zij wordt negatieve vrijheid genoemd, omdat zij correspondeert met de negatieve verplichting van anderen om zich niet te mengen in mijn invloedssfeer.
3. Onder dwang verstaan we de bewuste inmenging van anderen met behulp van machtsmiddelen in het leven van mensen tegen hun wil. Dwang moeten we niet verwarren met onvermogen. Sociale onvrijheid betreft alleen dat onvermogen, dat direct of indirect het gevolg is van het (nalaten van) handelen van andere mensen.
4. In zekere zin kunnen mensen ook onvrij worden genoemd, wanneer ze zichzelf in hun handelingsmogelijkheden belemmeren. Zij fungeren voor zichzelf als een 'externe' dwanginstantie, als zij niet willen wat ze werkelijk willen. Het is echter moreel bijzonder riskant om voor anderen te beslissen wat hun diepste wensen zijn. Het gevaar is aanwezig dat de autonomie van mensen niet voldoende wordt gerespecteerd.
5. Vrijheid veronderstelt echter ook dat mensen in staat zijn haar daadwerkelijk te kunnen beleven. Ook de vraag of mensen de mogelijkheid hebben om hun zonder dwang gemaakte keuzes te realiseren behoort in een morele beoordeling van vrijheidskwesties mee te wegen. 'Vrijheid van' impliceert ook 'vrijheid tot'.
6. De vrijheid van de één moet soms worden beperkt om de vrijheid van de ander te kunnen garanderen. In de conflict-situaties die dan kunnen ontstaan, komt de notie 'recht' te hulp. Rechten zijn claims, die door de gemeenschap als gerechtvaardigd worden beschouwd. In de meeste gevallen corresponderen

met rechten wederkerige verplichtingen van derden.

7. Als deze verplichtingen op basis van wederkerigheid tot stand zijn gekomen, kan men ook van 'verantwoordelijkheden' spreken. Het begrip 'verantwoordelijkheid' wordt echter ook vaak in de betekenis van 'aansprakelijkheid' en van 'persoonlijke deugd' gebruikt.

8. De politieke organisatie van vrijheid vraagt om een afweging van verschillende 'vrijheden' tegen elkaar. Het liberalisme kan gelden als de politieke vrijheidsideologie bij uitstek. Het streeft naar een zo grote mogelijke individuele vrijheid, die alleen mag worden beperkt in naam van diezelfde vrijheid. Onderscheid kan worden gemaakt tussen een 'harde' vorm van liberalisme die elke bemoeienis met de manier waarop mensen aan hun vrijheid vorm geven afwijst, en een meer 'sociaal' liberalisme, dat mensen ook behulpzaam bij de vormgeving van hun vrijheid, verstaan als zelfontplooiing.

9. Maar niet alleen liberalen hanteren vrijheid als politieke grondwaarde. Men kan zeggen dat de moderne samenleving in haar geheel voor vrijheid heeft gekozen (zie leereenheid 2). Op zoek naar een moreel criterium om in de vrijheidssfeer van sommigen in te mogen grijpen, dient zich het 'schadebeginsel' aan: als het individuele vrijheidshandelen de een aan anderen schade of letsel toebrengt, is inmenging en vrijheidsbeperking toegestaan en geboden.

Literatuur

- Isaiah Berlin, 'Two Concepts of Liberty', in: idem, *Four Essays on Liberty*, Londen 1969, 118 - 172.

- P.B. Cliteur/G.A. van der List (red.), *Filosofen van het hedendaags liberalisme*, Kampen 1990.

- R. Dworkin, 'Liberty and Moralism', in: idem, *Taking Rights Seriously*, Londen 1977.

- Joel Feinberg, *Social Philosophy*, New Jersey 1973;

- J. Gray, *Liberalism*, Minneapolis 1986.

- O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main 1987.

- A.A.M. Kinneging, *Liberalisme. Een speurtocht naar de filosofische grondslagen*, 's Gravenhage, 1988 (uitgave van Prof. Mr. B.M. Teldersstichting).

- W.J.M. Meykamp, S.A. Terpstra, P.T. Westerhuis, *Sociale Ethiek. Basisboek*, Groningen 1989.

- J.S. Mill, *'On Liberty'*, Londen 1974 (1859)
- *'Publieke gerechtigheid; Een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving'*, Houten 1990 (uitgave van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA).
- J. Rawls, *'A Theory of Justice'*, Oxford 1972
- C. Taylor, *'Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus'*, Frankfurt am Main 1988.
- R. Veldhuis, 'Rechten - de moraal van de toekomst?', in: H.G. Hubbeling/R. Veldhuis (red.), *'Ethiek in meervoud'*, Assen/Maastricht 1985, 81 - 115.

Introductie

'Gelijke behandeling', 'gelijkheid voor de wet', 'gelijke beloning', 'gelijke kansen', 'gelijkberechtiging' - in morele kwesties is het woord 'gelijkheid' niet van de lucht. Dat is niet verwonderlijk: reeds Aristoteles beschouwde rechtvaardigheid - centraal principe uit de sociale ethiek (zie leereenheid 1) - als 'een soort gelijkheid'. Maar wat moeten we nu precies onder 'gelijkheid' verstaan? Evenals het begrip vrijheid lijkt het ethisch gehalte van het woord omgekeerd evenredig te zijn aan de precisie ervan: hoe vager, hoe meer ondersteuning het krijgt; hoe nauwkeuriger omschreven, des te meer verschil van mening.

De Fransman Alexis de Tocqueville (1805 - 1859) begreep, nadat hij aan begin van de vorige eeuw De Verenigde Staten had bezocht, wat er zich achter de leus van de Franse Revolutie 'Vrijheid, Gelijkheid en broederschap' verborg: hij bespeurde in de dan nog jonge democratieën een 'passion de l'égalité', die onder de mensheid haars gelijke niet had. Deze drang tot gelijkheid moest naar zijn mening wel als het kenmerkende bij uitstek van de moderne tijd worden beschouwd (de Tocqueville, 1961, II, 137vv.) Misschien dat in de tussentijd de hartstocht voor het gelijkheidsideaal wel wat is geluwd. Terwijl het liberalisme de vrijheid als hoogste principe koos, zette het communisme al zijn kaarten op de gelijkheid. Maar het communisme is inmiddels als maatschappelijk experiment mislukt en lijkt als politieke ideologie te zijn opgegeven.

Mensen zijn blijkbaar niet gelijk en willen ook niet gelijk aan elkaar zijn. In onze kapitalistische samenleving daarentegen, wijzen critici op nivellerende tendenzen, die conformisme en uniformiteit oproepen. Willen mensen dan toch niets liever dan de gelijke worden van elkaar? In trends en modes bootsen we elkaar onophoudelijk na. Als we niet aan elkaar gelijk zijn, lijken we het in onze massa-cultuur wel te worden. Moeten daarom de individuele verschillen tussen mensen niet meer nadruk ontvangen dan de overeenkomsten? De wil om zich van anderen te onderscheiden is immers juist de motor achter onze economische prestaties. Vanuit die optiek gezien wordt het gelijkheidsideaal onverantwoord en onrealistisch genoemd. Mensen zijn niet gelijk en ze mogen het ook niet worden.

Achter de Franse Revolutie en haar omverwerping van de hiërarchische

samenleving, waarin de aristocratie het voor het zeggen had, lijkt echter niemand meer terug te willen. Ondanks alle kritiek is het gelijkheidsprincipe stevig verankerd in onze samenleving, in elk geval in onze politieke instituties. Ligt het wezen van de democratie niet in het feit dat voor haar alle mensen zonder uitzondering of onderscheid des persoons mogen participeren aan de vormgeving van de samenleving? Gelijkheid betekent op haar minst het hebben van gelijke politieke rechten. En ook al zijn mensen niet gelijk, dan toch dienen ze gelijk bejegend te worden. Zo lijkt het principe te sporen met onze elementaire morele intuïtie. Wie een taart op een kinderverjaardagspartijtje verdeelt in willekeurig grote en kleine parten stuit op het protest van kinderen, die zich later vanuit hetzelfde rechtvaardigheidsgevoel zullen verzetten tegen ongelijke behandeling van mensen, omdat ze zwart of vrouw zijn. Want: zijn alle mensen tenslotte niet gelijk?

Zijn mensen nu wel of niet gelijk aan elkaar? Behoren mensen als gelijke te worden bejegend? Zo gesteld, zijn deze vragen blijkbaar niet te beantwoorden. Door middel van een conceptuele analyse zullen we het 'wollige' begrip 'gelijkheid' een eindweegs proberen te ontwarren.

Leerdoelen

Na bestudering van deze leereenheid bent u in staat om:

- het onderscheid tussen gelijkheid als feit en als ideaal te hanteren;
- een aantal vormen van economische, sociale en culturele ongelijkheid te herkennen;
- het begrip 'sociale klasse' te omschrijven;
- weer te geven in hoeverre en op welke wijze de democratie als politiek stelsel vormgeeft aan gelijkheid;
- de historische herkomst van het gelijkheidsideaal globaal te schetsen;
- het onderscheid tussen numerieke en proportionele gelijkheid te hanteren;
- het begrip formele rechtvaardigheid te omschrijven en een drietal materiële principes van rechtvaardigheid te onderkennen;
- weer te geven wat 'mensenrechten' zijn, en daarbij te onderscheiden tussen klassieke vrijheidsrechten en sociale grondrechten;
- te omschrijven wat 'procedurele rechtvaardigheid' is.

Leerkern

1. Gelijkheid als feit

De Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring op 4 juli 1776 verklaarde dat 'alle mensen gelijk worden geschapen'. Maar wie ook maar even om zich heen ziet, merkt hoe absurd een dergelijke uitspraak is als zij letterlijk wordt genomen. Mensen worden niet gelijk geboren. Ze worden als rijk of arm, als zwak of sterk, als man of vrouw, zwart of blank, intelligent of dom, mooi of lelijk, gezond of gehandicapt geboren. Ze verschillen van elkaar in lichamelijke kracht, leeftijd, intelligentie, talenten, kansen, milieu en macht. Het feit dat wij in de 20e eeuw geboren zijn maakt ons bovendien tot andere mensen dan onze soortgenoten van de 15e eeuw of van het Stenen Tijdperk. Elke mens is een unieke individualiteit, geen enkele mens is gelijk aan een ander. In deze paragraaf beperken we ons tot een verkenning van het begrip (on)gelijkheid als een beschrijvende term.

J.J. Rousseau (1712 - 1778), ging in zijn Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755) op zoek naar de oorzaken van deze ongelijkheid tussen de mensen en onderscheidde twee soorten ongelijkheid, een natuurlijke en een conventionele ongelijkheid, die volgens hem geen enkel verband met elkaar onderhouden:

'Ik onderscheid in de menselijke soort twee soorten ongelijkheid: de ene, die ik natuurlijk of fysiek noem, omdat ze tot stand is gekomen door de natuur, bestaat in het verschil in leeftijd, gezondheid, lichamelijke kracht en in kwaliteiten van geest en ziel; de ander, die we morele of politieke ongelijkheid kunnen noemen, omdat ze van een soort conventie afhangt en tot stand is gekomen, of minstens is bekrachtigd, door de instemming van mensen. Deze laatste bestaat uit de verschillende privileges die sommige mensen tot schade van anderen genieten, omdat ze rijk zijn, meer eer ontvangen of machtiger zijn dan hen, of zich op grond daarvan zelfs willen laten gehoorzamen.'
(Rousseau, 1983, 85v.).

Rousseau constateert een natuurlijke ongelijkheid tussen mensen. Het gezond verstand en waarnemingsvermogen geven hem daarin onomstotelijk gelijk. Maar de 18e eeuwse democraten verdedigden desondanks de feitelijke

'gelijkheid' van alle mensen. En de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens uit 1948 beaamt dat nog steeds: 'Alle mensen worden vrij en met gelijke waardigheid en rechten geboren', aldus het eerste artikel. Er wordt nog steeds van een natuurlijke, feitelijke gelijkheid tussen mensen gesproken, maar blijkbaar nu niet meer als empirisch te constateren gegeven: de mensen zijn elkaars gelijken in waardigheid. De in het oog springende verschillen tussen mensen worden niet ontkend, maar wel als secundair verklaard, ten opzichte van een dieper liggende, 'wezenlijke' gelijkheid. Feitelijke gelijkheid is hier een morele, metafysische notie. Menselijke gelijkheid rust in hun gedeelde menselijkheid. Een vaag begrip, maar toch niet onzinnig en ethisch - zo zullen we nog zien - uiterst relevant. Het veronderstelt bijvoorbeeld bij alle mensen het vermogen om pijn te lijden en om lief te hebben. Het gaat ervan uit dat alle mensen minstens met elkaar een verlangen delen naar zelf-respect, de wil niet als middel maar als doel te worden beschouwd. Ze zijn elkaars gelijke ook in die zin, dat zij zelf morele wezens zijn die aangelegd zijn op respect voor anderen (Williams, 1969). De achterliggende gelijkheidsgedachte vindt haar theologische rechtvaardiging in de joods-christelijke traditie, met name in de idee dat elk mens geschapen is naar het Beeld van God (Gen. 1:27; maar vgl. ook Deut. 1:16vv. [de gelijkheid van volksgenoot en vreemde]; Math. 5:45, Efez. 3:15 [het kindschap Gods]; Gal. 3:28; Col. 3:11 [in Christus is alle onderscheid opgeheven]).

Opdracht:

Onder theologen bestaat er verschil van mening over de rol die het christendom heeft gespeeld in de ontwikkeling en totstandkoming van de mensenrechten. Enerzijds zijn ze te beschouwen als een gesecculariseerd produkt van de Nieuwe Tijd (Renaissance, Humanisme, Franse Revolutie), en zijn ze onafhankelijk en soms in weerwil van de kerk ontstaan, anderzijds zitten er in de christelijke traditie tal van elementen die hen ondersteunen. Welke positie zou u zelf in deze controverse willen innemen en waarom? En vervolgens: hoe zoudt u mensenrechten theologisch willen rechtvaardigen?

Ook de 'morele' en 'politieke' ongelijkheid tussen mensen, die Rousseau aanwijst, is een feitelijke. Het betreft hier niet de ongelijkheid, waarmee mensen geboren worden, maar één die mensen met elkaar maken. Het lijkt daarom even absurd van sociale, als van natuurlijke gelijkheid te spreken. Het verschil in politieke macht, invloed, sociale prestige, economische welvaart en

welzijn (inkomen, huisvesting) tussen mensen is flagrant. De situatie met de 18e eeuw is inmiddels wel sterk veranderd. Toen werden al deze verschillen vaak als natuurlijk en onveranderlijk beschouwd, gekoppeld aan afkomst en geboorte en sociaal prestige (adel/bourgeoisie). Het kapitalisme heeft ondertussen de economische mobiliteit enorm vergroot. Wie vandaag krantenjongen is, kan morgen miljonair zijn. Maar omdat ook het omgekeerde kan gebeuren, is de economische ongelijkheid er niet minder op geworden. Tussen werelddelen, maar ook tussen groepen en individuen in eenzelfde samenleving heerst nog steeds grote economische ongelijkheid. De inkomensverschillen tussen mensen die uitsluitend aangewezen zijn op een sociale uitkering (bijv. arbeidsongeschikten), en bijv. de goedopgeleide elite van leidinggevenden doen sommigen spreken van 'een nieuwe tweedeling van de samenleving'. De economische ongelijkheid wordt nog versterkt door een sociale ongelijkheid, die met name tot uiting komt in het onderwijs. De 19e eeuwse situatie dat het als vanzelfsprekend werd geacht dat 'de arbeiderskinderen naar de fabriek gaan op de leeftijd dat de kinderen van welgestelden net beginnen serieus aan hun opleiding gaan werken' - zo de Britse sociaal-democraat R.H. Tawney in zijn klassiek geworden boek Equality uit 1932 - (Tawney, 1964, 38) is inmiddels grotendeels voorbij. Maar de bestaande ongelijkheid in de kansen tot zelfontplooiing tussen jongeren uit sociaal zwakkere en sterkere milieus wordt in het onderwijs nog steeds gereproduceerd. Naarmate onze samenleving meer een informatie-maatschappij wordt, wordt de toegankelijkheid van die informatie en de vaardigheid haar te gebruiken een bepalende factor in sociale ongelijkheid. Zou het onderwijsbeleid erin slagen in dit opzicht volledige 'gelijkheid van kansen' te waarborgen, dan nog blijft het beslissende stempel dat de opvoedings- of gezinssituatie op kinderen zet onverlet. Het feit dat kinderen in de eerste levensjaren al dan niet krijgen wat ze nodig hebben voor hun persoonlijke ontplooiing (voeding, bescherming, intellectuele prikkels) is garant voor blijvende sociale verschillen. Wat en wie wij zijn, wordt niet alleen bepaald door wat wij als volwassene willen of kunnen, maar ook door datgene waartoe wij als kind in staat gesteld zijn. De stelling van Tawney, dat terwijl het politieke stelsel van de democratie de gelijke rechten voor iedereen zegt te waarborgen, de samenleving in feite door een sociale oligarchie, een 'heerschappij door weinigen', wordt gekenmerkt, is dan ook nog steeds prikkelend actueel. Er lijkt sinds 1932, toen Tawney zijn boek schreef, wezenlijk niets te veranderen.

De economische, sociale en culturele ongelijkheid tussen mensen verdicht zich in onze samenleving in klassen. De ongelijkheid van een standen-maatschappij die mensen vanaf hun geboorte in een onveranderlijke sociale hiërarchie onderbrengt, is in onze maatschappij niet meer van toepassing. Maar Karl Marx (1818 - 1883) en Friedrich Engels (1820 - 1895) wezen er echter op, dat de sociale ongelijkheid in de moderne samenleving niet was afgeschaft, maar alleen van karakter is veranderd. Zij komt niet meer tot stand volgens een sociaal, maar volgens een economisch principe. Het kapitalisme berust op het principe van vrije arbeid. Iedereen mag zelf weten waar en hoe hij of zij werkt. Daarin verschilt het wezenlijk van de voorafgaande feodale orde. Maar die vrijheid is alleen maar formeel. Sommigen bezitten immers de produktie-middelen (fabrieken, machines, kapitaal) en kunnen anderen voor zich laten werken. Deze laatsten hebben geen keus: zij kunnen alleen hun arbeid tegen loon verkopen. De samenleving deelt zich daarom op in twee klassen, de bourgeoisie en het proletariaat, de loonafhankelijken en de bezitters, die van elkaar gescheiden worden door de economische grens tussen kapitaal en arbeid, en door hun belangenconflict in een permanente strijd ('klassenstrijd') met elkaar zijn verwickeld.

'Onder bourgeoisie wordt de klasse van moderne kapitalisten verstaan; zij zijn de bezitters van de maatschappelijke produktiemiddelen en buiten loonarbeiders uit. Onder proletariaat verstaan we de klasse van de moderne loonarbeider, die, omdat ze geen eigen produktiemiddelen bezitten, zijn aangewezen op het verkopen van hun arbeidskracht, om te kunnen leven.' (Marx/Engels, 1848, 462)

Volgens de socioloog Max Weber (1864 - 1920) spraken Marx en Engels terecht van een klassenmaatschappij, maar waren ze te gefixeerd op de economische wortels van klassen. Ze hadden daarom te weinig oog voor de sociale aspecten van klassen. Voor Weber was niet alleen de vraag waar het geld waarover men beschikt vandaan komt (de produktiesfeer; loonarbeid of 'uitbuiting') bepalend voor het feit tot welke klasse men behoort, maar ook hoe het maatschappelijk verdeeld is en hoe men het besteedt (de distributie- en consumptiesfeer). Voor Weber zijn sociale klassen *'groepen die binnen een gegeven economische orde overeenkomstige levenskansen hebben, die voortvloeien uit verschillen in de beschikking over goederen of prestatiekwalificaties.'* (Weber, 1972, 532, 179) Klassen worden niet alleen door een gezamenlijke economische binding bijgehouden, maar

ontwikkelen ook een zekere gemeenschappelijke levensstijl, een 'klassenbewustzijn' met bepaalde normen en waarden voor 'ons soort mensen'. Weber's klasse-begrip staat daarmee dichterbij de empirie dan dat van Marx, omdat het recht weet te doen aan de bonte pluraliteit van de sociale werkelijkheid. Er zijn niet slechts twee sociale klassen (bourgeoisie en proletariaat), maar er bestaat een meervoud aan klassen, al naar gelang de maatschappelijke lusten en lasten op lange termijn verdeeld zijn over groepen mensen.

In dit verband kan men tenslotte ook wijzen op de culturele ongelijkheid (in de zin van: verscheidenheid) van mensen als een feitelijk gegeven. Onder cultuur verstaan we dan heel in het algemeen het levenspatroon, de 'way of life' van mensen. Cultuurcritici wijzen enerzijds op dat het moderne individu zich als conformist gedraagt; dat onze consumptie-maatschappij een uniforme massa-cultuur is geworden, waarin ieder hetzelfde wil en doet als de ander. De technologie, die de massa-productie van consumptiegoederen en de wereldwijde eenrichtingscommunicatie van de massa-media mogelijk heeft gemaakt, dragen steeds meer bij tot een uniformisering en nivellering van de levensomstandigheden. Maar ook de centralisering van economische macht in (multi)nationale ondernemingen speelt hier een bepalende rol. De winkelstraten in Amsterdam, Rome en Parijs gaan daarom ook steeds meer op elkaar lijken. De mensen lijken zich niet meer te laten leiden door een zelfstandig ontwikkelde innerlijke overtuiging (*inner-directed*), maar door wat ze denken dat anderen van hen denken (*other-directed*) (D. Riesman). Trends en modes spelen een bepalende rol in menselijk gedrag. Maar sociologen (P. Bourdieu) wijzen er anderzijds ook op dat ook de behoefte om zich te onderscheiden van anderen (sociale distinctie) een fundamentele drijfveer voor menselijk handelen is. De moderne mens, zegt R. Girard, is weliswaar een nabootser, een mimetisch wezen, dat anderen tot model neemt. Maar men wil zelf ook een uniek begerenswaardig model voor anderen zijn, en daarom moet men zich tegelijk van hen duidelijk onderscheiden (vgl. De Lange, 1989, 48vv.). Dit 'ik ben en wil anders zijn dan anderen', presenteert zich individualistisch, maar ook in dwingende groepscode met een bijbehorend 'wij-gevoel', van bijvoorbeeld levensbeschouwelijke groeperingen (zo bv. in Nederland op het hoogtepunt van de verzuiling), in taalgroepen (zo in het huidige België) of in het algemeen in de nadruk op de verscheidenheid tussen ethnisch-culturele groeperingen.

Tot zover hebben we bijna uitsluitend op de feitelijke ongelijkheid tussen mensen gewezen. We konden niet anders, omdat die het meest in het oog springt. Toch stuitte we ook op een zekere metafysische gelijkheid (mensen zijn gelijk in hun 'menselijkheid') en op vormen van culturele gelijkheid (uniformisering van levensstijlen). Beide vormen van gelijkheid zijn omstreden, hetzij omdat hun feitelijke in twijfel wordt getrokken, hetzij omdat ze verschillend worden gewaardeerd. Dat laatste - het omstreden zijn - lijkt echter niet het geval te zijn bij politieke gelijkheid. De democratie is onder ons een gedeelde werkelijkheid en een gedeelde waarde. Politieke gelijkheid lijkt een feit. Onderscheid moet weliswaar worden gemaakt tussen de democratie als sociaal ideaal en de democratie als bestaand stelsel van politieke instituties. Als ideaal berust het op ideeën van individuele vrijheid, (i.t.t. het politieke stelsel van het communisme, dat meer nadruk legt op broederschap en solidariteit) maar vooral op het principe van gelijkheid. Iedereen heeft in gelijke mate het recht om te participeren aan de vormgeving van de samenleving; ieders rechten en belangen behoren in overweging te worden genomen. Dat is het ideaal, dat vaak niet correspondeert met de werkelijkheid. Democratie is altijd slechts een 'democratie voor de minderheid', zei Lenin. Een zuivere democratie lijkt onmogelijk. Ook al zijn er geen legale beletsels meer (stemrecht voor iedereen), dan nog staan er economische (vgl. de kosten van verkiezingscampagnes in de VS) of sociale (onderwijs, sociale vooroordelen zoals racisme) obstakels in de weg. Toch is dit ideaal van politieke gelijkheid voor een deel wel gerealiseerd. Wanneer men tenminste vrij is om zijn of haar mening te uiten en zich politiek te organiseren, betekent het principe 'one man, one vote' immers dat ieders stem ongeacht sexe, beroep, ras, religie, inkomen etc. als één geldt. Elke stem heeft dus hetzelfde, gelijke gewicht. Een van de grondpijlers van de democratie is bovendien dat er een grondwet is die voor allen gelijkelijk (ook voor de overheid zelf) geldt (de zgn. 'Rule of Law'). Deze 'gelijkheid voor de wet' impliceert een grote mate van politieke gelijkheid, die men - met alle gebreken en onder voorbehoud - toch een feitelijke mag noemen. In dit verband mag verwezen worden naar het in onze samenleving vanzelfsprekende feit, dat iedereen gelijk recht heeft op gebruikmaking van wegen en water; op bescherming tegen diefstal en geweld; op een minimum aan onderwijs en medische verzorging.

2. Gelijkheid als ideaal

Behalve als beschrijvende term, wordt (on)gelijkheid echter ook als normatief principe en als waarde gehanteerd. In dat geval doet men geen uitspraken over de vraag hoe (on)gelijk mensen in werkelijkheid zijn, maar over hoe (on)gelijk ze behoren te zijn. Vaak wordt dit onderscheid tussen feit en norm niet gemaakt. Uit slordigheid, maar ook om verborgen redenen. Keren we voor dat laatste nog een keer terug naar Rousseau en zijn onderscheid tussen natuurlijke en conventionele ongelijkheid. Hij maakte dit onderscheid, omdat veel van zijn tijdgenoten de feitelijk bestaande verschillen tussen mensen als 'natuurlijk' beschouwden, die, omdat ze vastlagen in een onveranderlijke natuur, daarom ook moreel gerechtvaardigd zouden zijn. Rousseau betoogt daarentegen dat de meeste vormen van ongelijkheid het product zijn van menselijke (en dus veranderbare) conventie. Zijn Discours heeft dan ook een maatschappij-kritische spits. De situatie is toch absurd 'dat een kind een grijsaard beveelt, een imbeciel een wijs man bestuurt, en dat een handjevol mensen overvloed van luxe overvloed, terwijl een uitgehongerde menigte het aan het meest nodige ontbreekt?' (idem, 175).

De redenering die de feitelijke maatschappelijke ongelijkheid als moreel gerechtvaardigd te beschouwen, uitsluitend omdat zij feitelijk is, maakt zich schuldig aan een naturalistische drogreden ('naturalistic fallacy', G. E. Moore). Het feit dat sommige mensen intelligenter, sterker, handiger etc. zijn dan anderen constateren is één ding. Daaruit in het algemeen concluderen dat ze superieur dan wel inferieur zouden zijn en dienovereenkomstig bejegend mogen worden, is een ander. Dat mensen ongelijk zijn, betekent niet dat ze ook ongelijk gewaardeerd moeten worden. Dezelfde drogreden zit verborgen in de redenering van sommige 'egalitaristen' die verdedigen dat mensen gelijk behandeld moeten worden, omdat ze van nature gelijk zijn. Alleen morele gelijkheid kan reden zijn voor gelijke behandeling. De Franse Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger (1789) verdedigt deze morele gelijkheid als ze stelt: 'de mensen worden vrij en gelijk in rechten geboren en blijven dat ook.' Evenzo de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948): 'Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren'. Tussen (on)gelijkheid als fenomeen (feit) en (on)gelijkheid als ethisch principe (waarde) zit een logische kloof. (On)gelijkheid als moreel beginsel kan uitsluitend op morele gronden worden verdedigd.

Het gelijkheidsideaal is van recente datum. De meeste niet-westerse culturen zijn gestructureerd volgens een sociale hiërarchie, waarbij de ongelijkheid tussen mensen als norm geldt. Aan het individu wordt ook niet afzonderlijke en gelijke intrinsieke waarde toegekend, maar zijn waarde wordt afgemeten

aan de plaats die het inneemt in het sociale geheel. De homo equalis is in feite een nieuweling in de geschiedenis van de mensheid; tot nog toe kende men alleen de homo hierarchicus (L. Dumont). Het kasten-systeem in India, maar ook het feodale stelsel uit 'onze' Middeleeuwen kunnen als voorbeeld van een dergelijke samenleving gelden. In India wordt het sociale systeem in zijn geheel bepaald door de mate van rituele reinheid die men bezit, en die hangt in afgeleide zin weer sterk samen met de geboorte (reïncarnatie). Ongelijkheid is in de vorm van het kastenstelsel een algemeen geaccepteerde norm.

Wie in de westerse samenleving nog ongelijkheid als ideaal aanhangt, komt echter al gauw in de verdedigingsrol. Het apartheidssysteem hanteerde de idee van 'gescheiden ontwikkeling' van rassen. In een 'verlichte' vorm, vanuit de redenering dat de zwarte en blanke cultuur feitelijk niet gelijk zijn en daarom van elkaar gescheiden dienen te worden; als racisme, vanuit de gedachte dat zwarten, omdat ze zwart zijn, inferieur aan blanken zijn. Hitler hanteerde dezelfde naturalistische drogreden, maar dan voor ariër en jood. Een nationaal-socialistisch commentaar op de Neurenberger rassenwetten uit 1935, waarin deze ongelijkheid tot politiek principe werd verheven, verklaarde: *Tegenover de leer van de gelijkheid van alle mensen plaatst het nationaal-socialisme hier de harde, maar noodzakelijke erkenning van de natuurwetten berustende ongelijkheid en verscheidenheid van de mensen!*

Het gelijkheidsideaal is in het Westen allereerst als een politieke verzetsideologie ontstaan. De economisch sterker wordende burgerij vond in de 18e eeuw een aristocratie tegenover zich, die geen afstand wilde doen van haar absolute macht en zich verschanste in de sociale en politieke privileges, die reesterden uit het agrarische feodale tijdperk. Deze bestaande politieke ongelijkheid, die ook tot uiting kwam in schrijnende sociale onrechtvaardigheid, vormde de voornaamste drijfveer achter het gelijkheidsideaal. De Franse Revolutie streefde naar een concrete 'égalité de droit', en bekommerde zich niet zozeer om een 'égalité de fait', het ideaal van economische en sociale gelijkheid in feitelijke levensomstandigheden. Voor enkele 'egalitaristen' gold dit laatste wel als utopisch drijfveer (Babeuf), maar in eerste instantie ging het om het afschaffen van de legale privileges van een minderheid, het bereiken van gelijkheid voor de wet (kiesrecht, het recht om te mogen handeldrijven, evenredige belastingen, toegang tot overheidsbanen, gelijke dienstplicht etc.), en niet om economische gelijkheid. Dat deze rechtsgelijkheid op haar beurt vervolgens weer nieuwe privileges en machtsmonopolies zou scheppen en tot nieuwe ongelijkheden zou leiden,

vormde de drijfveer voor het socialisme, dat vanaf het midden van de 19e eeuw voor sociale en economische gelijkheid streed. De burgerlijke gelijkheid is immers slechts een 'gelijkheid van kansen om ongelijk te worden' (Tawney, 1964, 103). De emancipatie van de burgerij bereikte haar hoogtepunt in het midden van de 19e eeuw, toen de rechtsgelijkheid grondwettelijk werd verankerd. In de Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden is zij onder meer in de volgende grondrechten geformuleerd:

'Art. 1. Allen, die zich in Nederland bevinden worden in gelijke gevallen gelijk behandeld. Discriminatie wegens godsdienst, levensovertuiging, politieke gezindheid, ras, geslacht of op welke gronden dan ook, is niet toegestaan.

(...)

art. 3. Alle Nederlanders zijn op gelijke voet in openbare dienst benoembaar.

Art.4. Iedere Nederlander heeft gelijkelijk recht de leden van algemeen vertegenwoordigende organen te verkiezen alsmede tot lid van deze organen te worden verkozen, behoudens bij de wet gestelde beperkingen en uitzonderingen.'

Gelijkheid als normatief principe kan op twee manieren worden toegepast. Als we onderscheid maken tussen de behandeling (bejegening) van mensen en de verdeling van goederen, lasten en lusten, dan kan men kan iedereen (1) gelijk (d.w.z. op dezelfde manier) willen behandelen en alles gelijk (d.w.z. in dezelfde hoeveelheden) willen verdelen, maar ook iedereen (2) als gelijke (d.w.z. zonder willekeur) willen behandelen of naar evenredigheid (bijv. naar behoefte, verdienste of recht) willen verdelen. Aristoteles ontleende in dit verband aan Plato het onderscheid tussen numerieke en proportionele gelijkheid (Nicomachische Ethiek, V). Men zou ook kunnen spreken van een sterk, resp. zwak gelijkheidsprincipe.

De numerieke gelijkheid wordt toegepast als er sprake is van onvoorwaardelijke gelijkheid, d.w.z. gelijke behandeling en verdeling van allen in elk opzicht, onafhankelijk van de situatie. De verdeling van een verjaardagstaart in tien gelijke stukken voor tien kinderen is een voorbeeld ervan, dat ook strookt met ons rechtvaardigheidsgevoel. Een economische orde, waarin de arbeider die één uur heeft gewerkt, hetzelfde loon krijgt als een ander die een hele dag gewerkt heeft, zou echter al op weerstand stuiten (vgl. Math. 20: 1- 16). Het numerieke gelijkheidsbeginsel wordt dan ook zelden in

absolute zin aangehangen. Sommige utopische egalitaristen hanteerden het. De Franse revolutionaire communist G. Babeuf (1760 - 1797) schreef in zijn 'Manifest van de Gelijken', nadat hij de stelling dat 'absolute gelijkheid slechts een hersenschim is' had bestreden en de suggestie dat mensen genoeg moeten nemen met een 'égalité de droit' had ontkend:

'Laat er voor altijd een eind komen aan de stuitende verschillen tussen arm en rijk, van groot en klein, van meesters en slaven, van regeerders en geregeerden. Laat er geen andere verschillen meer bestaan in de mensheid dan die van leeftijd en geslacht. Laat, omdat iedereen dezelfde behoeften heeft en dezelfde vermogens, iedereen dan ook dezelfde opvoeding en dezelfde voeding ontvangen. Elk is tevreden met de ene zon en dezelfde lucht voor allen; waarom zouden ook niet dezelfde hoeveelheid en dezelfde kwaliteit voedsel voldoende zijn voor elk, al naar gelang zijn behoefte?' (Rees, 1971, 97)

Er wordt hier zowel een gelijkheid in beginsituatie (dezelfde startpositie voor iedereen) als een gelijkheid in eindsituatie (de uitkomsten van verdeling) nagestreefd. Wie het gelijkheidsbeginsel echter tot het uiterste wil toepassen (strikt egalitarisme) komt tot absurde consequenties, die vaak ook niet stroken met onze morele intuïtie. (1) Wie honger heeft of harder heeft gewerkt verdient meer te krijgen dan iemand die dat niet heeft (gedaan), naar evenredigheid. Op dit eerste punt van kritiek komen we hieronder terug. Zulk een gelijke behandeling maakt ons bovendien (2) tot een uniforme mensheid, waarin alle mensen als klonen van elkaar worden beschouwd. Zij houdt geen rekening met de bonte verscheidenheid aan mensen (beginsituatie). (3) Toegepast in verdelingsvraagstukken, houdt het numerieke gelijkheidsbeginsel bovendien geen rekening met het feit dat sommige dingen schaars zijn en niet gelijk over de aardbol verdeeld kunnen worden. De numerieke gelijkheid stuit zo niet alleen op morele, maar ook op feitelijke grenzen. Als het zou moeten worden toegepast, dan zou het in veel gevallen niet eens kunnen. (4) Veel vormen van een ongelijkheid tussen mensen dragen bovendien bij aan het welzijn van de samenleving en stuiten bij niemand op morele afkeuring. Dankzij de verschillen in karakters en talenten worden functies in de samenleving verdeeld. Als iedereen alleen viool zou (willen) spelen, zou er geen orkest meer klinken. Elke sociale organisatie kent ook noodgedwongen differentiatie en gradaties in macht (beslissingsbevoegdheden) en functie

(arbeidsverdeling).

Zonder ongelijkheid is er niet eens een samenleving mogelijk. Niet de vraag of macht ongelijk verdeeld moet worden kan ter discussie staan, maar of en hoe deze ongelijke verdeling gerechtvaardigd is of niet (is zij bijv. gebaseerd op verschil in afkomst of welstand, of op onderscheid in functie en verantwoordelijkheid?). Niet de vraag of er elites mogen zijn is moreel relevant, maar welke elites en op welke basis zij worden gerechtvaardigd. Niet macht en ongelijkheid als zodanig roepen verontwaardiging op, maar willekeurige ongelijkheid en onverantwoordelijke macht (zie leereenheid 5). Als voorbeeld van de onvermijdelijkheid van ongelijkheden kan het communisme gelden: het hanteerde weliswaar in economisch opzicht het numerieke gelijkheidsprincipe, maar schiep op haar beurt weer nieuwe politieke ongelijkheid in de bureaucratie van het partij- en staatsapparaat, met hun ongelegitimeerde privileges.

3. Rechtvaardigheid (1)

Een gematigd egalitarisme is echter alleszins verdedigbaar. Als verdelingsbeginsel gehanteerd, bepleit men dan geen numeriek gelijke verdeling van alle, maar van een aantal basisgoederen en -voorzieningen in de samenleving. Als men bijvoorbeeld pleit voor het principe van gelijke kansen, dan is het numerieke gelijkheidsbeginsel nog steeds in gematigde vorm aanwezig. 'Gelijke kansen' gelden onvoorwaardelijk voor alle mensen, zonder aanzien des persoons, onafhankelijk van de situatie. Tawney wees erop dat dit formele principe ook een minimale materiële maatschappelijke gelijkheid met zich meebrengt. Hij verdedigde de stelling dat deze helemaal niet op gespannen voet staat met individuele vrijheid (dat is de angst van veel liberalen), maar haar juist mogelijk maakt (Tawney, 1961, 58). Hoe kleiner de economische en sociale ongelijkheden, betoogde hij, des te groter de kans voor mensen om hun eigen individuele ontplooiing (karakter, talenten en intelligentie) ter hand te nemen. Een basisgelijkheid aan medische zorg en onderwijs is voor dat laatste immers een minimale voorwaarde.

Het zwakke gelijkheidsbeginsel van proportionele gelijkheid stelt dat mensen wel gelijk behandeld en dingen gelijk verdeeld behoren te worden, maar dat de verhouding tussen de betrokken personen daarbij verdisconteerd moet worden. De mate waarin zij van elkaar verschillen, moet terug te vinden zijn in de

verdeling van goederen tussen hen en de wijze waarop zij behandeld worden. 'Gelijke personen en zaken dienen gelijk behandeld te worden en ongelijke personen en zaken ongelijk in evenredigheid tot die ongelijkheid.' (vgl. Politika, 1282b). Rechtvaardigheid is voor Aristoteles een vorm van proportionaliteit (Nicomach. Ethiek, V,6). 'Er is geen sprake van ongelijkheid wanneer ongelijken behandeld worden in verhouding tot hun wederzijdse ongelijkheid'. (Politika, V). Dus niet alleen wanneer gelijken ongelijk behandeld worden, maar ook als ongelijken gelijk bejegend worden, worden de regels van rechtvaardigheid geschonden. Rechtvaardigheid is het gelijk behandelen van gelijke gevallen. Het is dus van groot belang vast te stellen waarin mensen (groepen) van elkaar verschillen, en welke verschillen tussen hen nu relevant zijn voor een verschil in behandeling of verdeling en welke niet.

En hier beginnen de moeilijkheden. Ook Aristoteles zag dat: 'Gelijken kunnen aanspraak maken op gelijke dingen. Maar hier ontmoeten we de belangrijke vraag: gelijken en gelijken waarin? Dit is een moeilijk probleem.' (Politika, V). Het proportionele gelijkheidsprincipe, formeel omschreven, luidt dat mensen op dezelfde manier behandeld moeten worden mits er tussen hen relevante verschillen bestaan die goede redenen geven om hen verschillend te behandelen. Of nog korter: 'geen discriminatie zonder voldoende reden'. Omdat aan de gelijkheid voorwaarden gesteld worden, wordt ook wel gesproken van conditionele gelijkheid. Gelet op het feit dat er negatieve voorwaarden aan het maken van onderscheid in behandeling of verdeling worden gesteld, omschrijft men dit gelijkheidsprincipe ook wel als: gelijkheid als non-discriminatie. Maar wat zijn nu 'relevante verschillen', die een ongelijke behandeling c.q. verdeling wel en niet rechtvaardigen? Louter formeel beschouwd is het non-discriminatie-beginsel een tautologie. Wat moreel relevante verschillen tussen mensen zijn, wordt blijkbaar voor een groot deel bepaald door de cultuur en de geschiedenis waar men deel van uitmaakt. Er zijn weliswaar relevanties die voor zichzelf spreken, omdat ze functioneel zijn: de plaatsen in het Concertgebouwworkest gaan niet naar de rijkste man of mooiste vrouw, maar naar de beste muzikant. Rijkdom of schoonheid zijn bij deze verdeling niet relevant, muzikaliteit geldt echter wel als relevante grond voor discriminatie. Maar lang niet in alle gevallen is wat ter zake doet onomstreden. In een apartheidregime is bijvoorbeeld de huidskleur een relevant onderscheid voor niet-gelijke behandeling. Er is dus een duidelijke reden voor de ongelijke behandeling. Maar is zij moreel aanvaardbaar? En in de christelijk onderwijs is homoseksualiteit soms een belemmering voor een baan. Ook daar zijn redenen voor, in dit geval godsdienstige. Maar zij zijn moreel omstreden, in het licht

van artikel 1 van de Nederlandse Grondwet: *'Allen, die zich in Nederland bevinden worden in gelijke gevallen gelijk behandeld. Discriminatie wegens godsdienst, levensovertuiging, politieke gezindheid, ras, geslacht of op welke gronden dan ook, is niet toegestaan.'* De achterliggende gedachte van dit recht op non-discriminatie is dat mensen op grond van hun voor allen gelijke, fundamentele menselijke waardigheid recht hebben op gelijke behandeling. Deze idee is verankerd in de mensenrechten. Mensenrechten proberen een brug op te werpen tegen de willekeur in ongelijke behandeling en het ideaal van een minimum aan ('numerieke') gelijkheid te waarborgen. Mensenrechten zijn 'natuurlijke' rechten: aanspraken die mensen louter en alleen op grond van hun mens-zijn kunnen maken en die voor alle mensen in gelijke mate gelden. Zij zijn vervat in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, die de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties december 1948 bekrachtigde. Zij gaan terug op een lange traditie van christelijk en humanistisch denken, waarin het respect voor de intrinsieke en gelijke waarde van elk afzonderlijk individu wordt verdedigd. Artikel 1 luidt:

'Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren. Zij zijn begiftigd met verstand en geweten, en behoren zich jegens elkaar in een geest van broederschap te gedragen.'

De opsomming van mensenrechten die de Verklaring vervolgens in 30 artikelen biedt, omvat twee soorten rechten. Enerzijds is er sprake van algemene, klassieke vrijheidsrechten ('vrijheden'), die sinds de 17e eeuw zijn verworven op het overheidsgezag, zoals het recht op leven, vrijheid en persoonlijke onschendbaarheid, het recht op eigendom, de vrijheid van geweten en godsdienst, vrijheid van mening en meningsuiting, vrijheid van vereniging en vergadering, vrijheid om te huwen met wie men wil enz. Er correspondeert geen positieve verplichting van derden mee, hoogstens de negatieve plicht van niet-inmenging (zie leereenheid 3). Voor de realisering van een andere groep mensenrechten, de sociale grondrechten, is echter wel de inspanning van derden, met name de overheid, vereist. Gelijkheid voor de wet, het recht op eerlijke rechtshulp, het recht op arbeid, het recht op onderwijs en het recht op gezondheidszorg, behoren hier toe. In dat geval heeft de overheid een aantal verplichtingen tegenover de burger, die in sommige gevallen moeilijk na te komen zullen zijn. (Materiële voorzieningen als onderwijs en medische zorg in ontwikkelingslanden; het recht op arbeid in westerse industrielanden). De vraag is dan ook in hoeverre zulke voorwaardelijke rechten ook als 'natuurlijke' mensrechten kunnen gelden.

Opdracht:

Geef aan welke van de genoemde rechten uit de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens klassieke vrijheidsrechten, en welke sociale grondrechten zijn:

Artikel 2

1 Een ieder heeft aanspraak op alle rechten en vrijheden, in deze Verklaring opgesomd, zonder enig onderscheid van welke aard ook, zoals ras, kleur, geslacht, taal, godsdienst, politieke of andere overtuiging, nationale of maatschappelijke afkomst, eigendom, geboorte of andere status.

(...)

Artikel 3

Een ieder heeft recht op leven, vrijheid en onschendbaarheid van zijn persoon.

Artikel 4

Niemand zal in slavernij of horigheid gehouden worden. Slavernij en slavenhandel in iedere vorm zijn verboden.

Artikel 5

Niemand zal onderworpen worden aan foltering, noch aan wrede, onmenselijke of ontorende behandeling of bestraffing.

Artikel 6

Een ieder heeft, waar hij zich ook bevindt, het recht als persoon erkend te worden voor de wet.

Artikel 7

Allen zijn gelijk voor de wet en hebben zonder onderscheid aanspraak op gelijke bescherming door de wet. (...)

Artikel 14

1 Een ieder heeft recht om in andere landen asyl te zoeken en te genieten tegen

vervolging. (...)

Artikel 18

Een ieder heeft recht op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst; dit recht omvat tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen, alsmede de vrijheid hetzij alleen, hetzij met anderen, zowel in het openbaar als in zijn particuliere leven, zijn godsdienst of overtuiging te belijden door het onderwijzen ervan, door de praktische toepassing, door eredienst en het onderhouden van de geboden en de voorschriften.

(...)

Artikel 25

1 Een ieder heeft recht op een eigen levensstandaard, die hoog genoeg is voor de gezondheid en het welzijn van zichzelf en zijn gezin, waaronder begrepen voeding, kleding, huisvesting en geneeskundige verzorging en de noodzakelijke sociale diensten, alsmede het recht op voorziening in geval van werkloosheid, ziekte, invaliditeit, overlijden van de echtgenoot, ouderdom of een ander gemis aan bestaansmiddelen ontstaan ten gevolge van omstandigheden, onafhankelijk van zijn wil.

2 Moeder en kind hebben recht op bijzondere zorg en bijstand.

4. rechtvaardigheid (2)

Soms wordt rechtvaardigheid ook als vergelding opgevat. Als we uitspreken dat we 'voor moord levenslang een rechtvaardige straf' vinden, dan gaan we ervan uit dat de rechtvaardigheid geschonden is en dient zij te worden hersteld. Er is sprake van een herstellende genoegdoening, die de weegschaal van het recht weer in evenwicht moet brengen. Deze vorm van rechtvaardigheid heet sinds Aristoteles retributieve rechtvaardigheid. In de meeste gevallen heeft rechtvaardigheid echter betrekking op verdelingskwesaties (inkomen, kansen, arbeidsplaatsen, studieplaatsen, sociale voorzieningen etc.). Dan wordt zij distributieve rechtvaardigheid genoemd. Is er geen sprake van de verdeling van lusten, maar van lasten (belastingbetaling, dienstplicht, vuil en onaangenaam werk etc.) dan wordt er soms ook van contributieve rechtvaardigheid

gesproken. We concentreren ons hier op de verdelende, distributieve rechtvaardigheid.

Numerieke gelijkheid geldt als het formele principe van rechtvaardigheid. Het is de basis van rechtvaardigheid, omdat het willekeur uitsluit. Het elementaire principe van rechtvaardigheid is immers onpartijdigheid. Vrouwe Justitia draagt de weegschaal van het recht dan ook geblinddoekt. Zij doet 'zonder aanzien des persoons' haar werk. Zij heet 'Justitia' en geen 'Fortuna'. De leraar die een proefwerk nakijkt geeft bij 1 fout een 9, bij 2 fouten een 8 etc. Dit abstracte principe is a.h.w. de bodem van het rechtvaardigheidsbeginsel. Het is ook algemeen aanvaard en oncontroversieel. Maar in de praktijk zijn mensen en omstandigheden nooit gelijk. Strikte behandeling is in de meeste gevallen onmogelijk en vaak ook onwenselijk. De maatschappij is geen taart, die in gelijke stukjes kan worden verdeeld. En stel dat dat zou kunnen, dan zou het nog als onrechtvaardig worden beschouwd. Wie de maatschappelijke 'taart' verdeelt, behoort ook rekening te houden met bijvoorbeeld het feit dat sommigen honger lijden en anderen al een groot stuk gehad hebben. Of dat de een hem gemaakt heeft, terwijl de ander niets heeft bijgedragen. Dan is formele rechtvaardigheid (numerieke gelijkheid) onvoldoende, en zijn materiële principes van rechtvaardigheid (proportionele gelijkheid) nodig. Men heeft inhoudelijke criteria nodig voor de beoordeling van de vraag wat relevante en wat irrelevante verschillen tussen mensen zijn, wil men rechtvaardig handelen.

Een wat cynisch voorbeeld: stel dat de overheid de kosten van de vergrijzing niet meer kan opbrengen en zou beslissen dat al haar burgers zonder uitzondering op de dag na hun 70-ste verjaardag pijnloos ter dood zouden moeten worden gebracht. De regel zou onpartijdig kunnen worden toegepast, tot groot maatschappelijk voordeel voor de meerderheid van de bevolking. Iedereen zou op strikt gelijke wijze 'onpartijdig' behandeld kunnen worden. Toch zou er van rechtvaardigheid geen sprake zijn. Bij rechtvaardigheid is dus niet alleen de wijze waarop de regels toegepast worden in het geding, maar ook hun inhoud. Van gerechtigheid is pas sprake als ook de inhoud van deze regels zelf rechtvaardig kan worden genoemd. Het formele principe is dus wel een noodzakelijke, maar geen voldoende voorwaarde voor rechtvaardigheid. Men onderscheidt een aantal materiële principes van rechtvaardigheid, die geen van alle overal en altijd kunnen worden toegepast, maar op verschillende terreinen van de samenleving, soms in onderlinge combinatie, bij verdelingskwesties worden aangehouden.

(1) Het principe naar verdiens.

Als uitgangpunt geldt hier de handelende persoon, die zich inspant en iets presteert. Wie een wedstrijd wint, krijgt de eerste prijs. Het principe is met name bepalend in de economie, waar individuele prestaties worden gehonoreerd. Wanneer het gaat om inkomensverdeling of verdeling van carrière-kansen, wordt niet gezegd: hem of haar maken we chef omdat hij of zij het nodig heeft, maar omdat hij of zij het verdient. Verdienste wordt hier als een gerechtvaardigde claim beschouwd. Het principe kan op verschillende manieren worden ingevuld. Als criterium kan bijvoorbeeld gelden de verdienste naar bijdrage aan de samenleving (of iemand zich maatschappelijk 'verdienstelijk' maakt), of naar individueel succes in arbeid en beroep. Ook kan het als compensatie voor bijv. extra onaangenaam werk of het dragen van grote verantwoordelijkheid worden gehanteerd. Toepassing van het principe is niet zonder problemen. Vaak is immers niet uit te maken of iemand ook direct zelf verantwoordelijk is voor zijn of haar verdienste of niet. Ook natuurlijke aanleg, begaafdheid, kansen of een portie geluk en toeval bepalen wat iemand 'presteert' (vgl. de uitspraak: 'hij verdient niet wat hij verdient.'). Vaak is bij collectieve activiteiten (grote ondernemingen bijv.) ook niet precies vast te stellen wat iemands persoonlijke en wat een gezamenlijke prestatie is.

(2) Het principe van de verdeling naar behoefte.

Uitgangspunt is hier de persoon als ontvanger van goederen en diensten. Voor het socialisme is behoefte dit het primaire maatschappelijke verdelingsprincipe. Voor Karl Marx gold: *Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.* ('Ván ieder naar zijn bekwaamheden, vóór ieder naar zijn behoeften.') Verschillende mensen hebben verschillende behoeften.

Gehandicapten hebben behoefte aan aangepaste voorzieningen, migranten aan individueel taalonderwijs, nierpatienten aan dialyse-apparaten, ontwikkelingslanden aan voedselhulp. De kosten die aan de bevrediging van deze behoeften zijn verbonden kunnen sterk verschillen. Maar de ongelijke verdeling wordt als rechtvaardig beschouwd, omdat zij proportioneel is aan de behoeften. Ook de toepassing van dit principe is niet zonder moeilijkheden: hoe stel je namelijk behoeften vast? Wat zijn bijvoorbeeld basisbehoeften, die voor iedereen minimaal dienen te worden bevredigd? Voedsel, onderdak, veiligheid, behoren daartoe. Maar ook werkgelegenheid? Of een telefoon, t.v.-toestel en koelkast? Het principe wordt gehanteerd in het sociale zekerheidsstelsel: daar wordt een bodem geformuleerd waaronder er geen 'menswaardig' bestaan meer mogelijk is. Hoort daar ook een t.v., koelkast en telefoon bij? In ontwikkelingslanden heersen vaak andere standaarden.

(3) Het principe van verworven rechten.

Bij dit principe gaat men uit van aanspraken die in een samenleving als gerechtvaardigd gelden. Er bestaat een consensus over, die veelal wettelijk is vastgelegd. Mensen hebben recht op een uitkering bij werkloosheid, op medische verzorging, op bescherming van eigendom etc. en kunnen daar aanspraak op maken wanneer nodig. Het probleem van dit verdelingsprincipe is dat verworven rechten niet onaantastbaar zijn. De toename van de sociale zekerheid is voor een deel het resultaat van economische groei. Men heeft nu recht op uitkering, vroeger niet. Als echter uit economische noodzaak de maatschappelijke steun voor de koppeling tussen lonen en uitkeringen komt te vervallen, vervalt ook dat recht misschien. De uitkomsten van de verdeling van de maatschappelijke 'koek' hangt immers ook af van hoe groot die koek is. Het gaat bij rechtvaardigheid echter niet alleen om juiste principes, maar ook over de manier (de procedure) waarop ze gehanteerd worden. Die moet in overeenstemming zijn met de principes. Ook de toepassing en uitvoering van rechtvaardigheidsprincipes dient 'rechtvaardig' te verlopen. Stel dat we een taart moeten verdelen over tien kinderen, er over eens zijn dat ze allemaal een gelijk stuk behoren te krijgen, maar er niet over eens zijn of niet weten hoe we dat moeten doen. Dan staan we voor een probleem van procedurele (of institutionele) rechtvaardigheid. Laten we elk kind zelf zijn of haar stuk afsnijden, dan kunnen we zeker zijn van een onrechtvaardige verdeling, ondanks ons gekozen verdelingsprincipe. Als we echter het kind dat het laatst een stuk zal krijgen de taart laten verdelen, krijgt ieder zijn of haar deel. We beschikken in dit ideale geval (1) zowel over een onafhankelijke verdelingsmaatstaf als een geëigende procedure om een rechtvaardige uitkomst te garanderen. In andere situaties, bij meer gecompliceerde verdelingsvraagstukken, is er soms wel overeenstemming over een materieel verdelingsprincipe, maar geen passende procedure. Over het principe van gelijke kansen heerst misschien een maatschappelijke consensus, maar er is nog geen procedure om deze te realiseren. Onderwijshervormingen bijvoorbeeld, blijven geconfronteerd met ongrijpbare milieu-factoren die maatschappelijke ongelijkheid reproduceren. Tenslotte, in nog weer andere gevallen (3) is er ook geen overeenstemming over de inhoud van het verdelingsprincipe, maar alleen over de procedure. Dat laatste is steeds meer het geval in een pluralistische maatschappij, met een democratische politieke besluitvorming. Als men het over het einddoel niet eens wordt (bijv. van de gezondheidszorg), kan men besluiten om de procedure waarin men beslist over de verdeling zo rechtvaardig mogelijk proberen te maken. Het streven is dan om ieder die betrokken is bij de verdeling (in de gezondheidszorg bijv.

patiëntenverenigingen, artsen, verzekeraars) een gelijke kans te geven om in een publieke - 'brede maatschappelijke' - discussie deel te nemen aan de besluitvorming er over. Men probeert een zo zuivere vorm van procedurele rechtvaardigheid te bereiken.

Tenslotte een mogelijk misverstand. Procedurele rechtvaardigheid is niet uitsluitend 'formeel': zij gaat uit van het respect voor de autonomie van elke belanghebbende. Wanneer hij of zij instemt met de te volgen procedure, dan is hem of haar 'recht gedaan', ook al is de uitkomst ervan in zijn of haar nadeel. Een voorbeeld van procedurele rechtvaardigheid is de roulette: armen kunnen verliezen en rijken winnen, maar beiden stemmen in met de regels van het spel.

Zelftoets

1. a. Omschrijf het onderscheid tussen feitelijke gelijkheid en gelijkheid als ideaal.
 - b. noem een aantal vormen van ongelijkheid.
2. Omschrijf het begrip 'klasse', en leg uit in welk opzicht het klassebegrip bij Karl Marx verschilt van dat van Max Weber.
3. Op welke wijze en in hoeverre geeft de democratie als politiek stelsel vorm aan het gelijkheidsideaal?
4. Wat is de historische herkomst van het gelijkheidsideaal, en met welk doel werd het gepropageerd?
5. Wat is het verschil tussen numerieke en proportionele gelijkheid?
6. Omschrijf het begrip formele rechtvaardigheid en noem een drietal materiële principes van rechtvaardigheid.
7. Wat zijn 'mensenrechten'? Welke twee soorten rechten kunnen we er in onderscheiden?
8. Wat is 'procedurele rechtvaardigheid'?

Terugkoppeling

1. Wie over gelijkheid spreekt moet onderscheid maken tussen feitelijke gelijkheid en gelijkheid als normatief ideaal. De sociale, economische en culturele ongelijkheid tussen mensen neemt vele vormen aan. Feitelijke gelijkheid lijkt er alleen te bestaan als men 'daarachter' een gelijkheid in menselijke waardigheid aanneemt.

2. De ongelijkheid tussen mensen heeft maatschappelijk vorm gekregen in sociale klassen. In onze samenleving bestaat er geen hiërarchie meer op basis van geboorte, zoals in een kasten- of standenmaatschappij, maar vindt de sociale differentiëring plaats met name op grond van economische positie. Marx en Engels verabsoluteerden deze economische positie en onderscheidde slechts twee klassen, de bourgeoisie en het proletariaat, al naar gelang hun plaats in het productieproces; Max Weber had meer oog voor de rol van sociale en culturele factoren in de vorming van sociale klassen.

3. Het gelijkheidsideaal is van recente datum. Humanisme en christendom hebben de bodem er voor gelegd, in de Franse Revolutie kreeg het zijn politieke gestalte. De democratie is het politieke stelsel dat probeert vorm te geven aan het politieke gelijkheidsideaal, door iedere burger 'gelijkheid voor de wet' te garanderen. De sociale en economische ongelijkheid is daarmee niet opgeheven.

4. Strikt gelijke verdeling en behandeling ('numerieke gelijkheid') is onmogelijk en vaak ook onwenselijk. Rechtvaardigheid wordt omschreven als 'gelijke verdeling en behandeling van gelijke gevallen' - en gevallen zijn meestal ongelijk. Van proportionele gelijkheid is sprake wanneer de verschillen tussen mensen en situaties evenredig in de verdeling en behandeling tot uitdrukking worden gebracht.

5. Mensenrechten zijn rechten die elk mens louter en alleen op grond van zijn of haar ('natuurlijk') menszijn kan laten gelden. Sommige van deze rechten zijn algemeen en onvoorwaardelijk (klassieke vrijheidsrechten), anderen vormen specifieke aanspraken op derden, met name op de overheid (sociale grondrechten).

6. Het gelijkheidsbeginsel vormt het hart van de rechtvaardigheid. De formele rechtvaardigheid is echter een abstract principe, dat geen rekening houdt met de bestaande verschillen in behoeften, verdiensten en rechten. Deze materiële verschillen bepalen tenslotte de uitkomst van een rechtvaardige verdeling en behandeling.

7. Niet alleen de uitkomst telt in verdelingskwesties, maar ook de manier waarop zij wordt bereikt (de procedure). In de politiek vormen daarom

democratische besluitvormingsprocedures een noodzakelijke voorwaarde tot rechtvaardigheid.

Literatuur

F. de Lange, *Individualisme. Een partijdig onderzoek naar een omstreden denkwijze*, Kampen 1989.

K. Marx/F. Engels, 'Manifest der Kommunistische Partei' (1848) in: idem, *Werke*, Band 4, Berlijn 1972, 459 - 494.

J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1973.

J. Rees, *Equality*, Londen 1971.

J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Parijs 1983 (1755)

R.H. Tawney, *Equality*, Londen 1964 (1931).

A. de Toqueville, *De la démocratie en Amérique*, Parijs 1961 (1835/1840).

M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft; Grundriss der verstehenden Soziologie*, 1972⁵.

B. Williams, 'The Idea of Equality', in: Joel Feinberg (ed.), *Moral Concepts*, Oxford 1969, 153 - 171.

Met macht is het als met electriciteit of zwaartekracht: je merkt het bestaan ervan aan de effecten, maar als zodanig is het niet te localiseren. Macht is ongrijpbaar. En toch weten alle mensen wat het is, want ze ervaren haar aan den lijve. Het gaat tussen mensen voortdurend om macht. Om het verkrijgen, het behouden, het vergroten van politieke, economische of militaire macht. Maar ook om invloed in kleinschalige en informele relaties, zoals huwelijk, gezin of kerk. De vrouwenbeweging hebben de schijn dat het in huwelijk en gezin alleen om liefde en niet macht zou gaan onmaskerd. Ook al hoeft men niet de extreem feministische stelling te onderschrijven, dat het huwelijk een vorm van slavernij is, toch is het een feit dat in intieme relaties macht een verborgen, maar grote rol kan spelen. Macht is alomtegenwoordig. Als burger in een staat, als student op een universiteit, als gelovige in de kerk, als werknemer in een bedrijf, als partner in een relatie - overal 'gebeurt' macht. Toch ontstaat er verwarring en onenigheid als men macht precies wil gaan omschrijven.

In deze leereenheid willen we iets meer helderheid in het gebruik van het begrip macht verschaffen. Daarna richten we de aandacht op de verhouding tussen macht en moraal. De opzet van deze leereenheid is dan ook als volgt: Allereerst geven we een ruime verkenning van macht als sociaal fenomeen. Vervolgens stellen we de vraag naar een morele beoordeling van macht. Tenslotte besteden we nog aandacht aan een paar opvallende visies op macht, te weten die van Hannah Arendt en Michel Foucault.

Na bestudering van deze leereenheid bent u in staat om:

- te onderscheiden tussen een normatief en een descriptief gebruik van het begrip macht;
- een aantal kenmerken van macht te noemen;

- onderscheid te maken tussen een substantiële, een relationele en een decisionistische omschrijving van macht;
- een tweetal machtpatronen te noemen;
- onderscheid aan te leggen tussen macht als vermogen en gerealiseerde macht;
- een drietal machtbasis te noemen en te omschrijven;
- de effecten van macht weer te geven;
- met behulp van de onderscheiding tussen machtbases, - middelen en -doelen een morele beoordeling van machtkwesties te geven;
- in het kort de visie van Hannah Arendt en Michel Foucault op macht te reproduceren.

1. Macht - een sociaal fenomeen

1.1. Een vaag begrip

Macht is een vaag en diffuus begrip. 'Sociologisch amorf', oordeelde Max Weber (1976, 28). Waarom? Waarschijnlijk - dat in de eerste plaats - omdat macht zo verborgen al onze sociale verhoudingen bepaalt en doortrekt. De relatieve afstand die de sociale wetenschapper bij de beschrijving van sociale processen normaal gesproken weet op te brengen, is bij het begrip 'macht' vaak zoek. Zijn of haar visie op macht wordt vaak bepaald door zijn visie op de maatschappij als geheel, en daarin spelen ook vaak vóór-wetenschappelijke motieven, politieke overwegingen en persoonlijke ervaringen een rol. Mensen houden zich vaak pas met macht bezig, als ze er iets mee willen. De Amerikaanse socioloog Talcot Parsons bijvoorbeeld - één van de belangrijkste machtheoretici van deze eeuw - beschouwde de samenleving als een sociaal systeem en macht als het vermogen van dat systeem om met de instemming van de leden de collectieve doeleinden van dat systeem te bereiken. Critici vonden echter, dat Parsons met die opvatting de bestaande orde ondersteunde. Zij wezen erop hoe Parsons uitging van de veronderstelling dat de samenleving één geheel zou zijn en hoe weinig oog hij had voor het conflict-karakter van de maatschappij en het dwang-karakter van macht. Ook de visie van Michel Foucault, dat macht niet gelocaliseerd moet worden bij 'machthebbers', maar bij de individuen zelf, die er a.h.w. helemaal door gevormd zijn, is niet vrij van

politieke overwegingen. Het individu was voor Foucault het product van anonieme machtsmechanismen, maar tegelijk de enige plek waar men zich tegen de macht kan verzetten. Om dat verzet te kunnen steunen, moet je precies weten hoe macht functioneert. Dat een socioloog als Nicos Poulantzas tenslotte de machtcentra vooral bij de sociale klassen situeerde, hoeft ook niet te bevreemden: Poulantzas - die macht definieert als 'het vermogen van een klasse om haar specifieke objectieve doelstellingen te realiseren' (in: Lukes [ed.], 1986,146) - is marxist en heeft uit dien hoofde alle belang bij het vergroten van de macht van de arbeidersklasse. Over macht denken is meestal belang hebben bij macht.

Macht is echter ook een diffuus en vaag begrip, omdat - in de tweede plaats - een verheldering ervan veelal op weerstand stuit. Macht is een even groot taboe als sexualiteit, en taboes ontrafel je niet. Anderen worden daarentegen zo door macht gefascineerd en geobsedeerd, dat ze diabolische ambities krijgen. 'Macht is slecht, ongeacht degene, die macht uitoefent', schreef de cultuurhistoricus Jacob Burckhardt. En van Lord Acton komt de uitspraak: 'Macht corrumpeert, absolute macht corrumpeert absoluut.' Met name in christelijke kring bestaat een wantrouwen tegen macht (vgl. van Genneep, 1989, 391v., 401) Christelijke macht is de macht van de liefde, een vorm van 'weerloze overmacht'(H. Berkhof). In dit gedachtenkader is ook politieke machtsverwerving door middel van 'christelijke partijvorming' onder christenen sterk omstreden.

Over macht kan men dus nauwelijks onvooringenomen spreken. Toch willen we hier wat afstand nemen van het normatieve gebruik van het begrip macht, door macht (en machthebbers) niet bij voorbaat als 'slecht' aan te klagen, maar door haar te beschrijven als een sociaal fenomeen. Macht is gewoon, even gewoon als eten en drinken. En ook even 'neutraal'. 'Men kan zich overeten en bedrinken, maar daarom zijn eten en drinken nog niet verwerpeljk', schrijft Mulder (1982, 15). Hij toont met empirisch onderzoek aan, dat de menselijke natuur a.h.w. ook op macht 'gebouwd' is. Macht hoort blijkbaar niet alleen bij zieke geesten, maar ook bij gezonde mensen. 'Het is een menselijke neiging voldoening te ervaren in het beschikken over macht en het uitoefenen daarvan. Met andere woorden: normale mensen, zoals u en ik, zullen zich in het algemeen prettiger voelen wanneer zij macht hebben, dan wanneer dit niet (of in mindere mate) het geval is.' (idem, 19) Macht als zodanig heeft geen morele waarde, noch positief noch negatief. Hoe macht echter verkregen wordt, waarop zij is gebaseerd, hoe mensen ermee omspringen, waartoe zij macht inzetten - dat zijn de moreel relevante vragen die worden gesteld wanneer het

om macht gaat. De opzet van het vervolg is met deze volgorde gegeven. Allereerst volgt een uiteenzetting over macht als sociaal fenomeen. Pas dan stellen we de vraag naar een morele beoordeling van macht.

1.2. Kenmerken van macht

We beginnen met een willekeurige opsomming van een aantal definities en omschrijvingen van macht, zoals men die in de literatuur kan aantreffen. Daaronder treft men klassieke en meer recente, eenvoudige en complexe definities aan. Een eerste lezing zal wellicht verwarring wekken. Toch komen in de meeste omschrijvingen een aantal vaste kenmerken voor, die tot elk concept van macht behoren. Sommige definities bevatten echter ook specifieke elementen, die een eigenzinnige opvatting van macht verraden.

1. 'Macht is het tot op zekere hoogte kunnen bepalen van, of richting geven aan het gedrag van een ander subsysteem of anderen, en wel meer dan omgekeerd.' (Mulder 1982, 17)

2. 'A oefent macht uit over B als A invloed uitoefent op B op een wijze die tegengesteld is aan de belangen van B' (Lukes, 1974, 27).

3. 'Macht is het bezit van de middelen door A om het gedrag van B te veranderen'. (Barry, 1976, 72)

4. 'Macht is het voortbrengen van bedoelde effecten' (Bertrand Russell, in: Lukes [ed.] 1986, 19)

5. 'Macht is de mogelijkheid om in overeenstemming met de doeleinden van een persoon of groep, de gedragsalternatieven van een andere persoon of groep te beperken.' (J.A.A. van Doorn, gecit. bij van Gennep, 1989, 393)

6. 'Macht is het beschikken over de geestelijke en fysische middelen om doeleinden te realiseren die al dan niet in het belang zijn van hen, die onder die macht zijn gesteld.' (van Gennep, 1989, 394)

7. 'A heeft macht over B in de mate waarin hij B iets kan laten doen dat B anders niet zou hebben gedaan'. (R. Dahl, in: Lukes [ed.] 1986, 2)

8. Macht is elke kans om binnen een sociale relatie de eigen wil ook ondanks verzet door te zetten, onafhankelijk van de basis waarop deze kans berust. (M. Weber, 1976, 28)

9. 'Macht is het vermogen invloed uit te oefenen op anderen' (Meykamp e.a., 1989, 149).

10. 'De macht van een mens bestaat in zijn huidige middelen om een toekomstig, blijkbaar goed te verwerven'. (Th. Hobbes, 1968, 150).

11. 'Macht is het algemene vermogen van eenheden in een systeem van collectieve organisatie om zich te verzekeren van het nakomen van bindende verplichtingen, wanneer die verplichtingen worden gerechtvaardigd door een verwijzing naar hun betrekking op collectieve doelen en in het geval van weerstand de veronderstelling dat het nakomen ervan door eventuele negatieve sancties wordt afgedwongen aanwezig is - hoe die dwang er op dat moment ook uit ziet.' (Parsons, in: Lukes [ed.], 1986, 103).

12. 'De macht van A over B is, in haar gelegitimeerde vorm, het 'recht' van A, als beslissings-eenheid ('decision making unit') betrokken in een collectief proces, om beslissingen te nemen die voorrang krijgen boven die van B, in het belang van de effectiviteit van de collectieve onderneming als geheel'. (Parsons, in: Lukes [ed.], 1986, 112)

Een bonte hoeveelheid definities. In hun verscheidenheid herbergen ze een aantal structuurkenmerken van macht.

(1) Allereerst: macht is een relatiebegrip. Bij macht gaat het altijd om de verhouding tussen (minstens) twee personen of groepen. In een enkele definitie is dit relationele karakter van macht afwezig en is er sprake van een meer substantiële omschrijving van macht (definitie 4, 10, 12). Dan wordt er niet zozeer over 'macht over', maar over 'macht om' gesproken. Macht duidt dan op het algemene vermogen om iets uit te richten, effectieve handelingen te ondernemen. Dit aspect behoort zeker in elk concept van macht te zijn verdisconteerd. Macht veronderstelt minstens het effectief kunnen beschikken

over machtsmiddelen, een 'vermogen' (definitie 9, 11). Toch doet een omschrijving van macht die zich hiertoe beperkt geen recht aan het sociale en conflictueuze karakter van macht. Macht vindt plaats tussen mensen, die het niet met elkaar eens zijn. Dit onderscheidt macht ook van natuurkracht.

(2) Een machtsrelatie is een ongelijkheidsrelatie. Macht is een asymmetrische betrekking tussen meer-machtigen en minder-machtigen. Deze laatsten kunnen op hun beurt weer de meer-machtigen zijn in andere relaties: zo ontstaan er machtstructuren of -patronen. De twee belangrijkste machtpatronen zijn:

patroon 1 patroon 2
(omgekeerde Y-structuur) (spakenstructuur)

copie

(Mulder, 1982, 18).

(3) Macht is een dynamische relatie. Definities geven slechts een momentopname uit de machtsrelatie weer. Macht is altijd in beweging. Macht wordt niet alleen verkregen om bezeten te worden, maar moet worden geconsolideerd en uitgebreid. Meer-machtigen stellen alles in het werk om de afstand die hen van minder-machtigen scheidt zo groot mogelijk te houden en te maken. Minder-machtigen daarentegen zijn er op uit om de afstand die hen scheidt van meer-machtigen kleiner te maken (Mulder, 1982). Deze beide, elkaar tegenwerkende processen, zorgen ervoor dat macht nooit een status quo bereikt. Macht is altijd in beweging. Zij is geen 'eigendom' van een machtige, in de zin dat hij of zij er vrijelijk over kan 'beschikken', geen eigenschap van personen of organisaties, maar macht is een proces dat zich afspeelt tussen

betrokkenen. Sommige sociologen (Parsons, Luhmann) hebben de functie van macht in sociale systemen dan ook wel vergeleken met die van geld in de economie: macht rouleert en is net als geld een ruilmiddel, een 'communicatiemedium'. Macht is, evenmin als geld, op zichzelf iets waard. Zij heeft voor degene die haar 'heeft' geen intrinsieke waarde, maar ontleent haar waarde aan dat wat men er binnen een sociaal systeem mee kan doen. Macht 'bezit' men niet, ook al is men 'eigenaar'.

(4) Macht is een vermogen. Meerdere definities spreken over een 'capaciteit', 'kans', 'kunnen'. Macht is aanwezig in potentie, als mogelijkheid. We kunnen onderscheid maken tussen potentiële en gerealiseerde macht. In dat laatste spreken we van machtuitoefening (definitie 2 en 4). Ook in de omschrijving van macht als het 'beschikken hebben over middelen' is dit mogelijkheidskarakter van macht verdisconteerd. De middelen hebben wil immers nog niet zeggen: ze ook daadwerkelijk inzetten. Dat macht een mogelijkheid is en alleen als zodanig 'werkt', verhoogt het 'schimmige' karakter van macht. Macht houdt zich blijkbaar liever op de achtergrond en wordt alleen zichtbaar in zijn effecten.

Toch is er alleen sprake van macht als men die ook 'heeft'. Het machtsvermogen berust immers op min of meer feitelijke hoedanigheden van een meermachtige, op grond waarvan hij of zij het gedrag van de minder-machtige kan beïnvloeden. Deze noemen we de machtbases.

Waarop stoelt macht? De definities blijken algemene en formele omschrijvingen te zijn, omdat zij niet specificeren op grond waarvan macht een vermogen is. Met andere woorden: waar, uit welke bron, een bezitter van macht zijn of haar vermogen vandaan haalt. Mensen kunnen macht hebben op grond van hun spierballen, maar ook op grond van hun kennis. Ze kunnen machtig zijn omdat ze veel geld hebben, maar ook omdat ze gekozen zijn door het volk. Het is duidelijk dat een machtsbasis ook de soort machtsrelatie bepaalt: de machtsbasis van de meermachtige is immers afhankelijk van de erkenning ervan door de mindermachtige. Wie alleen sterk is, wordt geen professor; studenten moeten hem of haar ook knap vinden. Wie alleen rijk is, wordt geen president. Burgers beoordelen hem of haar op politiek inzicht en niet op kapitaalcracht.

Er kunnen globaal een drietal machtsbases worden onderscheiden:

i. Geweld.

Wie dreigt met fysiek of psychisch geweld, oefent macht uit. In de dreiging van

skinheads met straatterror, maar ook in de afschrikking met kernwapens van grootmachten bedient men zich van deze machtsbasis. Geweld lijkt een uiterst effectief machtmiddel te zijn om gedrag van anderen te beïnvloeden. Maar eenmaal ingezet, blijkt het vaak ook tegelijk het einde van macht te betekenen. Geweld is een belangrijke machtsbasis, maar een gebrekkig machtmiddel. Geweld en macht staan in een complexe verhouding tot elkaar, waarbij duidelijk wordt hoezeer macht primair mogelijkheid is. Macht veronderstelt een relatie waarbij de ene partij invloed probeert uit te oefenen op de selectie van gedragsalternatieven van de andere. Doel is het aantal handelingsalternatieven te beperken. Maar in alle machtssituaties is een zekere autonomie van de mindermachtige, de vrijheid om tussen de gereduceerde alternatieven ook daadwerkelijk te kiezen, verondersteld. Macht moet ook als macht geïnterpreteerd kunnen worden en veronderstelt daarom per definitie een zekere mate van geestelijke vrijheid. Wanneer er door dreiging met fysieke dwang letterlijk een 'stok achter de deur' wordt gezet, worden in het uiterste geval de handelingsmogelijkheden tot één reële mogelijkheid gereduceerd. Maar dit gebeurt door een beroep te doen op het intacte voorstellingsvermogen van de betrokkene ('je geld of je leven'). Wie de stok echter achter de deur vandaan haalt, oefent geweld uit, maar elimineert meteen zijn macht: er zijn geen keuzemogelijkheden meer voor de mindermachtige ('je geld en je leven'). Er komt een eind aan de communicatie en ook een eind aan het communicatiemedium dat macht is. Zo is geweld vaak het begin van macht, maar tevens haar einde. Geweld is eigenlijk alleen een effectieve machtsbasis als er mee gedreigd wordt. Geweld fungeert dan ook vaak alleen in de vorm van symbolen als machtmiddel. De ene wachtpost voor de kazerne, de ene tank door de straten staan voor ontelbare, maar onzichtbare anderen. Geweld vervult in politieke machtsstructuren, welke - zoals de democratie - van de instemming van burgers afhankelijk zijn dan ook alleen een rol als ultima ratio: de overheid heeft het monopolie op legitiem geweld, maar zet het slecht in een incidenteel geval als uiterste mogelijkheid in. Wanneer geweld van uitzondering tot regel wordt, verliest de machthebber zijn krediet en op den duur zijn macht.

ii. Sancties.

Hier spreekt men niet meer de taal van het lichaam, maar van de wil: via sancties beïnvloedt de ene partij de wil van de andere, om zo haar selectie van gedragsalternatieven te beperken. Onderscheid kan worden gemaakt tussen positieve en negatieve sancties, beloning en straf. Ouders bedienen zich van

sancties in de uitoefening van de 'ouderlijke macht' en gebruiken hun affecties als machtsbasis. In de vrije markt-economie bepaalt geld de economische macht. De regel 'wie niet werkt, zal ook niet eten' en zijn positieve pendant die hard/goedwerken beloont, beperkt de vrijheid in de selectie van handelingsalternatieven enorm. In een samenleving als de onze, waarin de betrekkingen tussen mensen primair door hun economische positie worden bepaald, is geld (en de vaardigheid daarover te beschikken!) dan ook een aanzienlijke machtsbasis.

Ook al wordt er positief beloond, macht berust in feite uitsluitend op negatieve sancties. De positieve tegenprestaties (beloning) voor betoond gedrag werken gedragsregulerend omdat de machthebber ze kan laten ophouden. Niet de uitbetaling van het salaris van de werknemer geeft de werkgever macht, maar de mogelijkheid dat hij het niet meer doet.

Bij sancties als machtsbasis wordt de paradox van macht zichtbaar, die door geweld geëlimineerd wordt: in een machtsrelatie probeert de ene partij de vrijheid van de andere partij te verminderen, door er desondanks een beroep op te doen. Sancties laten de wil intact, maar proberen haar toch te sturen. A kan redelijkerwijs niets anders meer dan in het belang van B willen handelen.

Afhankelijk van de zwaarte van de sancties is er een aantal gradaties mogelijk. Bij straf wordt door A aan B psychisch of lichamelijk leed toegevoegd. In de vorm van: 'als jij je bordje niet leegeet, dan krijg je geen toetje', maar ook door de vrijheidsbeperking van een celstraf.

Wat dwang betreft, verwijzen we naar wat daarover in leereenheid 4 reeds is gezegd. Dwang hebben we daar omschreven als 'de bewuste inmenging van anderen met behulp van machtsmiddelen in het leven van mensen tegen hun wil'. Dwang kan blijkbaar in termen van macht worden omschreven en omgekeerd.

Ook dwang kent op zijn beurt een glijdende schaal. We maakten in leereenheid 4 onderscheid tussen directe dwang (een bajonet op de keel of een inhechtenisneming) en indirecte dwang (dreiging met kwaad of schadeberokkening, door met min of meer duidelijke geweldsmiddelen ondersteunde macht). Daar bleek ook hoe moeilijk het is om preciese grenzen te trekken, zowel definitievisch als in de morele beoordeling. Sommige vormen van dwang maken gebruik van geweldsmiddelen (en horen in feite thuis onder (i)), andere proberen het gedrag door middel van retorische overtuigingskracht

(zie onder (iii)) te beïnvloeden. Maar de grens tussen manipulatie (een vorm van psychische dwang) en speelse verleidingskunst is soms vloeïend. Een criterium of er al dan niet sprake is van dwang, ligt, behalve in de intenties en de gebruikte middelen van de beïnvloeder (het subject van dwang), ook in het oordeel van de betrokkene (object van dwang). Hij of zij moet zelf kunnen uitmaken of men op een in machtsmiddelen gehulde 'uitnodiging tot gedragswijziging' ingaat of niet, ook als het enige alternatief de weigering is. Van dwang is sprake als de betrokkene een bepaald gedrag kiest, dat hij anders niet zou hebben gekozen. Men voelt zich gedwongen een gedrag te willen, dat men eigenlijk niet wil (vgl. definitie 7). Het verzetsmotief (in definitie 2,6,7,8 en 11 aanwezig) behoort daarom wezenlijk tot het concept macht. Er moet in machtsrelaties altijd rekening gehouden worden met de relatieve autonomie van de mindermachtige. Geen mens laat altijd en alleen maar over zich heen lopen. Op een of andere manier zetten mensen toch hun stekels op.

iii. Overtuigingskracht

In een machtsrelatie gebaseerd op overtuigingskracht doet men geen beroep op het lichaam of op de wil, maar op de rede. Hier geldt: 'kennis is macht' (F. Bacon). De ene partij probeert de andere uitsluitend op grond van overtuigingskracht, kennis of deskundigheid tot het gewenst gedrag te brengen. A beschikt naar zijn mening over grotere bekwaamheid en/of over meer relevante informatie en kan op grond daarvan naar de mening van B beter B's eigen te kiezen handelingsstrategie bepalen. Van dat inzicht en het daarbij behorende gedragsvoorstel probeert A nu B te overtuigen.

Wanneer dat inzicht uitsluitend met retorische middelen (propaganda) wordt bewerkstelligd, komt deze machtsbasis dicht tegen dwang aan te liggen.

Wanneer er alleen een beroep wordt gedaan op de bereidheid zich te laten overtuigen door de kracht van argumenten ('zuivere' kennis), is er in feite geen sprake meer van een machtsrelatie, maar van een gelijkheidsrelatie. Een keuze tussen handelingsalternatieven ligt dan niet meer van te voren vast in het voordeel van A of B (zij kunnen beiden het beste argument inbrengen), maar is per definitie open. Al blijft de uitkomst van beslissingen in bijvoorbeeld een meester-leerlingverhouding tot op zekere hoogte voorspelbaar, er komt altijd een moment waarop de leerling de leraar verbetert.

Overtuigingskracht geldt als machtsbasis o.a. in de politiek, het onderwijs en de wetenschap. Als ideaal geldt daarin het model van redelijke argumentatie via het open, dwangvrije gesprek. Aan politiek en onderwijs valt echter te zien hoe moeilijk het is grenzen tussen 'sanctiemacht' enerzijds (met als uiterste middel:

geweld) en 'overtuigingsmacht' (met als ideaal medium de 'herrschaftsfreie Kommunikation'[J. Habermas]) te trekken. Meestal worden daar deze machtbases in combinatie gehanteerd. Zonder een vleugje propaganda of een scheutje indoctrinatie komt geen politiek stelsel of pedagogisch systeem uit. En als ultima ratio geldt in de politiek altijd de knoet en in het onderwijs niet zelden nog de plak.

Met name in definities van politieke macht (en zo moeten we definitie 6, 11 en 12 primair lezen) is echter het communicatieve kenmerk van macht altijd als wezenlijk onderdeel opgenomen. In politieke machtsrelaties gaat het niet uitsluitend om een instrumentalisering van andermans wil, maar ook om de vorming van een gezamenlijke wil. 'Macht is immers ook de mogelijkheid om iets in overeenstemming met de gestelde doeleinden tot stand te brengen, om orde te scheppen en veranderingen mogelijk maken ten gunste van degenen, die onder de macht zijn gesteld.' (van Gennep, 1989, 393) Politieke macht kan niet alleen op basis van dwang bestaan, maar moet ook op consensus (d.i.: de bewuste instemming op basis van het vrij verworven inzicht van alle betrokkenen) berusten. De politieke ervaring leert, dat zonder de steun van het volk geen politiek systeem kan overleven (vgl.ook par. 3.3.1 over H. Arendt). Politieke macht is in principe altijd gelegitimeerde macht.

'In principe', die toevoeging is niet overbodig: het vertrouwen in politieke machthebbers is immers even vaak zoek als aanwezig (vgl. het 'al dan niet' van definitie 6). Politieke legitimatie kan tot stand komen door wetgeving. Zo zijn we het in westerse democratieën althans gewend geraakt. Maar er bestaan ook andere vormen van legitimatie. Zij kan ook plaatsvinden door gewoonte en traditie (in tradionele samenlevingen), of door de uitzonderlijke begaafde leiderschap (in fascistische dictaturen). Max Weber ijkte met deze onderscheiding een klassiek geworden typologie van legitieme politieke macht. Hij onderscheidde tussen een legale, traditionele en charismatische vorm van 'Herrschaft'(Weber, 1973).

(5) Macht als zodanig is verborgen, maar zij wordt zichtbaar in haar effecten: gedrag van mensen wordt door macht 'bepaald', 'veranderd', gedragsalternatieven worden 'beperkt', zeggen ook een aantal definities (resp. 1,3 en 5). Dat macht iets met mensen doet, is voor ons intuïtief wel evident. Maar wat precies, dat is bijzonder moeilijk aantoonbaar. We spreken van meer-machtigen en minder-machtigen, alsof macht te kwantificeren zou zijn. Maar is macht meetbaar? Wel als we uitgaan van het feit dat macht zichtbare

effecten op waarneembaar gedrag heeft. In dat geval kunnen we voor het beantwoorden van de vraag wie de meeste macht heeft de aandacht richten op de conflicten die tussen individuen, groepen of organisaties optreden (vgl. het verzetsmotief uit (4.ii)), en nagaan wie in die situatie de beslissing neemt. Bij langdurige en stabiele ongelijkheidsrelaties (bijvoorbeeld in een bedrijf) die over een grote periode systematisch worden geobserveerd, is het dan mogelijk om na te gaan in welke proportie conflicten beslist worden ten gunste van de ene en in welke proportie ten gunste van de andere partij (Mulder 1982, 17v.). Het empirisch onderzoek richt zich dan op beslissings-structuren die gekwantificeerd worden.

Er is echter kritiek mogelijk op deze benadering. Door sommige theoretici wordt zij als te 'behavioristisch' geschetst, omdat ze zich alleen concentreert op waarneembaar gedrag en geen oog heeft voor de verborgen aspecten van macht (Lukes, 1974). Macht heeft altijd effecten, maar die zijn vaak niet zichtbaar. Niet de uitkomst van de conflicten die op de agenda staan bepaalt vaak de grootte van de macht, maar de macht over wat er wel en niet op de agenda komt. De macht ligt bij degene, die de agenda controleert. Die macht resulteert vaak in het feit dat er beslissingen niet genomen, maar buiten de agenda gehouden worden. En ook deze niet-beslissingen zijn beslissingen, ook deze niet-gebeurtenissen zijn gebeurtenissen. Zij zijn echter niet meer meetbaar. De aanwezigheid van een grote staal-fabriek in een regio kan bijvoorbeeld jaren de discussie over het milieu - die in andere regio's reeds lang gevoerd wordt - ophouden (Lukes, 1974, 42vv.). Ook zulke latente conflicten zijn, zonder dat ze bewustgemaakt worden, inzet van machtsstrijd.

De verborgenheid van macht kan zelfs nog verder gaan: meer-machtigen kunnen er voor zorgen dat zelfs latente conflicten niet optreden, door zo de wil en het denken van de potentiële minder-machtigen te beïnvloeden, dat het niet in hun hoofd zal opkomen om bepaalde 'hot issues' op de politieke agenda te willen zetten. Het systeem dat tegen werkelijke belangen van mensen ingaat, kan dat verbergen door zelf hun feitelijke belangen te bepalen. Zo'n 'hersenspoeling' zal de behoefte aan conflict wegnemen. De interessen van alle betrokkenen worden geharmoniseerd en de machtelozen worden tot tevreden gemaakt. Een dergelijke radicale opvatting van macht wordt o.a. door Steven Lukes verdedigd. Zij roept weliswaar beelden op van Orwell's '1984' en Huxley's 'Brave New World', maar Lukes wil haar toepassen op 'gewone' sociale processen.

Het probleem bij deze machttheorie is dat zij, hoewel theoretisch verdedigbaar, zichzelf met een grote empirische bewijslast opzadelt. Als elke

machtsuitoefening impliceert dat A B tot handelingen brengt, die B anders niet zou kiezen (het verzetsmotief), terwijl er toch niet een duidelijke wens van B of een openlijk conflict tussen A en B aanwezig is, dan moet men (1) minstens de verwachting aannemelijk maken, dat B anders zou handelen dan hij nu onder invloed van A doet; en (2) verklaren waarom A dat heeft weten te voorkomen en B heeft weten te hinderen (Lukes, 1974, 41v.). Lukes zelf acht een antwoord op deze vragen in veel gevallen wel moeilijk, maar niet onmogelijk.

(6) Na het voorgaande is de vraag wie het subject is van macht niet meer eenvoudig te beantwoorden. Bij wie is macht gelocaliseerd? We wezen reeds op het dynamische karakter van macht: macht circuleert, macht is een proces, zonder vaste 'eigenaar'[vgl. (3)]. We benadrukten echter ook [vgl. (4)] dat macht een relatie is tussen twee (of meer) partijen, waarvan de een zich tegen de ander 'latent' of manifest verzet. Theoretici die op het eerste de nadruk leggen, localiseren macht in sociale (sub)systemen (definities 1, 11). Zij die de rol van de wil en het verzet van de mindermachtige onderstrepen, spreken eerder van personen of groepen als bezitters van macht (definities 5, 8, 10). Sommigen laten de identiteit van partijen in een machtsrelatie echter helemaal in het midden en formaliseren hun betrekkingen met 'A' en 'B' (definitie 2,7, 12). A en B kunnen dan zowel voor individuen als voor grote sociale systemen staan.

Opvallend is dat in de klassieke opvattingen van macht (Hobbes, Weber) nog sterk wordt uitgegaan van individuen die zich bewust handelend doelen stellen en daarbij weerstand van andere individuen ondervinden. Max Weber (1864 - 1920), één van de grondleggers van de moderne sociologie, zag de sociale werkelijkheid dan ook als het produkt van intentioneel handelende individuen. Th. Hobbes, maar later ook F. Nietzsche localiseerde het machtsstreven in de mens zelf, en verhief de 'wil tot macht' tot een antropologische eigenschap.

I put it for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restless desire of Power after Power, that ceaseth onely in Death.'
(Hobbes, 1968, 161).

Maar is macht altijd bedoeld? Zijn En zijn alle (neven-)effecten van machtsgebruik wel altijd voorzien en geïntendeerd? De latere sociologie heeft meer en meer de rol van onbewuste processen in machtsverhoudingen benadrukt. Theoretici als T. Parsons en N. Luhmann beschouwen de

samenleving als een anoniem sociaal systeem, dat zich handhaaft dwars door de bedoelingen van mensen heen en soms hun ondanks. De vraag is dan in hoeverre bedoelingen, intenties, psychologische wensen en behoeften van individuele mensen een doorslaggevende rol spelen in machtsrelaties (vgl. ook definitie 4). De macht die mensen uitoefenen of begeren lijkt vanuit die optiek minder het resultaat te zijn van persoonlijke begeerte, dan van de plaats die men inneemt in het sociale systeem. Macht is in deze visie een samenspel van complexe relaties tussen subsystemen, waarvan mensen zelf onderdeel zijn. Niet de relaties tussen mensen staan centraal, maar de plekken in het sociale systeem waar de beslissingen worden genomen ('decision making units'). De definities van macht die we van T. Parsons citeerden (11, 12) gaat van deze vooronderstellingen uit.

Deze decisionistische benadering van macht weet beter recht te doen aan de complexiteit van de moderne samenleving in economie en politiek, dan een relationele opvatting, die alleen oog heeft voor interpersoonlijke betrekkingen tussen individuen of groepen. Een door de systeem-theorie geïnspireerde opvatting van macht moet echter ook niet worden verabsoluteerd. In elk concept van macht moet een zekere mate van subjectiviteit blijven worden verdisconteerd. Ook al opereren mensen binnen nauwe marges die hen door de maatschappelijke structuren zijn voorgegeven, ze zouden altijd anders kunnen handelen dan ze doen. Hun handelen is misschien geconditioneerd, maar niet gedetermineerd. Dat geldt zowel voor de meer- als voor de mindermachtige. In machtsverhoudingen worden handelingsalternatieven beperkt, maar per definitie niet uitgesloten. Tegenover een structureel determinisme moet een relatieve autonomie worden verdedigd, die mensen verantwoordelijk houdt voor wat ze doen. Ook Mulder, die macht als 'eigenschap van een sociaal systeem' beschouwt en een theorie ontwerpt die mensen in hun wisselwerkingen beschrijft 'als waren zij biljartballen', wijst erop dat machtsrelaties ook gedeeltelijk worden beïnvloed door individuele verschillen, veroorzaakt door bijvoorbeeld de persoonlijkheidsstructuur van de betrokkenen: de één blaakt nu eenmaal meer van zelfvertrouwen, heeft meer energie, durft grotere risico's aan, heeft een groter verantwoordelijkheidsgevoel, vat de kosten die aan meer macht verbonden zijn minder hoog op etc., dan anderen (Mulder, 1982, 11, 83, 35).

Lees opnieuw de genoemde definities/omschrijvingen en ga na of, en zo ja op welke wijze zij rekenschap afleggen van de hierboven beschreven kenmerken

van macht.

2. De morele beoordeling van macht

Een morele veroordeling van alle macht is niet houdbaar. Macht als zodanig is moreel neutraal. Zonder macht komt een menselijke samenleving gewoon niet uit: conflicten zullen ooit beslist moeten kunnen worden ten gunste van de ene en ten nadele van de andere partij, gemeenschappelijke doeleinden zullen moeten kunnen worden gerealiseerd ten koste van deelbelangen. Macht kan daarom ook goed en moreel juist zijn. De Amerikaanse staatsman Adlai Stevenson parafraseerde de uitspraak van Lord Acton over de per definitie corrumperende macht dan ook zo: 'Macht corrumpert, maar het gebrek aan macht corrumpert absoluut.' (Walzer, 1983, 310)

Een morele beoordeling van macht concentreert zich op de volgende vragen:

(1) Is de aanspraak op macht gerechtvaardigd? (2) wordt macht goed of slecht gebruikt? (3) Is macht rechtvaardig verdeeld? Om deze vragen in

voorkomende gevallen te kunnen beantwoorden moet men onderscheid maken tussen machtbases, machtmiddelen en machtdoelen (voor het volgende:

Meykamp e.a. 1989, 152 vv.). Over machtbases (datgene op grond waarvan mensen macht hebben) hebben we hierboven reeds voldoende gezegd.

Machtbases worden echter tot machtmiddelen, wanneer zij worden gerealiseerd in machttuitoefening. Het leger dat geweld gebruikt, de kapitalist die een fabriek verkoopt, de politicus die een impopulaire maatsregel neemt, de professor die zijn student een onvoldoende geeft - zij zetten hun machtbasis om in machtmiddel. Bij machtdoelen hebben we het beoogde effect van machttuitoefening op het oog. Soms zijn machtdoelen uit te drukken in termen van waarneembaar gedrag. De politieagent die mij het stopteken geeft (een machthandeling) dwingt mij tot stoppen (machtdoel). De opvoeder die 'stil Jantje!' roept, brengt het kind tot zwijgen (machtdoel). Maar dit directe machtdoel is op zijn beurt vaak weer onderdeel van een groter macht-einddoel: de politieman probeert een veilige verkeerssituatie te creëren, de opvoeder heeft het uiteindelijke welzijn van Jan op het oog. Beiden oefenen macht niet om de macht uit, maar voor 'de bestwil' van de betrokkenen. Bij machteinddoelen staat de uiteindelijk gewenste situatie centraal (rijk worden, winst maken, iemand gelukkig maken, de machtigste zijn, welzijn van het volk bevorderen etc.).

Bij vraag (1) (of macht gerechtvaardigd is) gaat het om de morele beoordeling van machtbases en machtdoelen. Waar haalt men zijn macht vandaan en wat wil men ermee? Elke machtbasis van een meermachtige vraagt om erkenning door de mindermachtige. Hij of zij moet deze basis als zodanig ook accepteren. Met name als het om politieke macht gaat is dat van belang. Zij berust op de consensus van een meerderheid (machtbasis) en dient collectieve doeleinden in het algemeen belang (machtdoel). Regeringen hebben veel macht, omdat ze doorgaans een grote machtbasis (de steun van velen) hebben. Maar hun macht is niet onbegrensd. Zodra zij tegen de wil en de belangen van de burgers ingaan, en niet meer hun welzijn, maar bijvoorbeeld alleen het voordeel van enkelen nastreven (nepotisme), hebben zij hun legitimiteit verloren en kunnen geen aanspraak meer maken op morele steun. Machtdoelen kunnen zo moreel worden beoordeeld, door ze te toetsen aan de vraag in hoeverre zij het welzijn van mensen vergroten en aan de vraag of ze mensen niet onnodig schade berokkenen (het schade-principe, zie leereenheid 3).

De vraag (2) of specifieke machtmiddelen moreel geoorloofd zijn is een andere. Machtmiddelen dienen enerzijds gerechtvaardigd te zijn door de machtbasis waaruit ze voortkomen, maar anderzijds ook in een redelijke verhouding staan tot het machtdoel dat ze proberen te realiseren. Een voorbeeld. Geweld is een belangrijk politiek machtmiddel. De staat heeft het monopolie van legitiem geweld. Wie een burenvete oplost met een jachtgeweer is daarom strafbaar en handelt moreel onjuist. De politieman die met een pistool een bankovervaller bedreigt, handelt daarentegen legitiem. Hem treft moreel geen blaam: het machtmiddel wordt gerechtvaardigd door de machtbasis. Wanneer dezelfde politieman zijn pistool echter hanteert om een fietser die zonder achterlicht rijdt tot stilstand te dwingen, handelt hij onjuist: het machtmiddel is, hoewel uiterst effectief, te zwaar. Een totale artsen- en ziekenhuisstaking ten behoeve van loonsverhoging voor werkenden in gezondheidszorg; een oorlog ten bate van gevestigde oliebelangen (Golffoorlog 1991) - zij dienen tegen elkaar te worden afgewogen. Zodra het middel niet meer in een adequate verhouding tot het beoogde machtdoel staat is het moreel af te keuren. Ook in de ethiek schiet men niet met kanonnen op muggen en kan het middel erger zijn dan de kwaal.

De derde vraag (3) naar de verdeling van macht is vergelijkbaar met andere verdelingsvraagstukken. Ook macht is een relatief schaars sociaal goed dat

m.b.v. rechtvaardigheidscriteria (zie leereenheid 4) moet worden verdeeld. Ik beperk me hier tot politieke macht.

Men kan verdedigen dat de verdeling van politieke macht de verdelingsvraag bij uitstek is. Wie de politieke macht heeft, bepaalt immers ook hoe andere sociale goederen (welvaart, inkomen, rechten, maatschappelijke posities etc.) verdeeld worden. Politieke macht bepaalt de grenzen waarbinnen deze distributieprocessen plaatsvinden.

Strikt egalitarisme, volledige machtgelijkheid, is in de politiek onmogelijk. Politiek macht bestaat juist bij gratie van het feit dat sommigen hun macht gedelegeerd hebben, uit handen gegeven, aan anderen. Zij is ook onwenselijk. Politieke machthebbers moeten ook meer macht hebben dan anderen om knopen te kunnen doorhakken in algemeen belang. De politieke ervaring leert nu, dat zij, die ons voor tyrannie moeten beschermen, zelf tiran kunnen worden. Macht geeft altijd voldoening. Macht smaakt altijd naar meer. De vraag is dus allereerst: aan wie moeten burgers hun macht uit handen geven? Maar vervolgens ook: wie begrenst de macht van de machthebber?

Allereerst: aan wie komt de politieke macht toe? Op die vraag kunnen we in het algemeen met twee voorwaarden antwoorden: (1) aan hen die het best weten haar te gebruiken ten gunste van hen die haar hebben afgestaan en (2) aan hen die haar effecten het meest direct ervaren. Zij mogen de macht bezitten, althans controleren. (Walzer, 1983, 285). Klassieke politieke filosofen, zoals Plato, achtten voorwaarde (1) (kennis) voldoende: politiek is een vak (technè), dat je moet overlaten aan wie er verstand van heeft. Plato vergeleek de natie met een boot. Op 'het schip van staat' hoort een kundig kapitein te staan als staatsman. De moderne democratie heeft echter voorwaarde (2) (volkssouvereiniteit) toegevoegd aan de verdeling van politieke macht. Want weliswaar bestuurt de kapitein (de politieke leiders) de boot, maar de passagiers (het volk) mogen tenslotte zelf de richting bepalen!

Het beeld van een boot blijft echter geldig, ook in een democratie: als iedereen aan het roer zou staan zou het schip van staat immers snel schipbreuk lijden. In een democratie wordt dan ook niet de macht gelijk verdeeld, wel de kansen om die macht te krijgen. Elke burger is een potentiële politicus. De nadruk van Plato op de kennis en deskundigheid als voorwaarde van politieke macht blijft echter ook in de democratie geldig, temeer daar in onze tijd ook andere machtbases de politiek (geld bijv.) binnen lijken te dringen. Maar van politiek moet je verstand hebben om er aan te mogen doen.

De tweede vraag (Wie heeft macht over de machtigen? 'Quis custodiet ipsos custodes?' [Juvenalis, Satiren, VI, r. 363]) heeft de democratie beantwoord door een stelsel van machtoefening te organiseren dat macht begeenst. Machten worden tegen elkaar afgegrensd via een systeem van 'countervailing powers'. De wetgeving, de rechtspraak en de uitvoering worden verricht door verschillende instanties, die tot op zekere hoogte onafhankelijk van elkaar zijn, maar elkaar ook kunnen controleren. In onze samenleving gebeurt dat via een combinatie van

- a. een systeem van checks and balances: voor eenzelfde beslissing van de staat is vereist dat tenminste twee van elkaar onafhankelijke personen of groepen van personen hun fiat eraan geven (bijv. ons tweekamerstelsel, dat over wetgeving beslist).
- b. machtenscheiding, tussen bijv. volksvertegenwoordiging en rechterlijke macht: ze hebben onafhankelijk van elkaar de bevoegdheid om elk een bepaald soort (wetgevende of rechtsprekende) beslissingen te nemen.

3. Enkele markante visies op macht (H. Arendt, M. Foucault)

3.1. Hannah Arendt (1906 - 1975): 'Geweld en macht sluiten elkaar uit'

Er bestaat, aldus Arendt, een soort consensus onder theoretici van links en rechts dat geweld niets anders is dan de meest flagrante manifestie van macht. Eén van hen, C. Wright Mills schreef: 'Alle politiek is een strijd om macht; de uiteindelijke vorm van macht is geweld.' Politieke macht is in deze opvatting niets anders de 'organisatie van geweld'. Deze opvatting van macht wortelt in de idee dat macht een instrument tot overheersing is. Er wordt in deze visie geen onderscheid gemaakt tussen geweld en macht, maar macht wordt gezien als een 'gematigde' vorm van geweld. Deze opvatting heeft oude papieren. Arendt, die een andere visie op politieke macht verdedigt, moet afstand nemen van een lange traditie die van Jean Bodin en Th. Hobbes terugvoert tot aan de antieke Grieken. Regeren is in deze visie: heersen van (één: monarchie, of een paar: oligarchie, of de besten: aristocratie, of de meesten: democratie) mensen over mensen. Deze opvatting is later nog versterkt door de joods-christelijke gebods- en gehoorzaamheidsethiek, die alle nadruk legde op de wet als afspiegeling van de goddelijke imperatief. Deze traditionele visie op macht wordt bovendien nog ondersteund door moderne filosofieën die 'de wil tot macht', tot een menselijke eigenschap verheffen. Volgens hen wil een mens

niets liever dan de baas spelen over anderen. Dat de mens een misschien wel evenzo sterk instinct tot onderworpenheid kent, vergeet men dan maar gemakshalve.

Er is echter nog een andere traditie in denken over macht, niet minder oud en eerbiedwaardig, en voor deze maakt Arendt zich sterk. Zij zet in bij de politieke gemeenschap. Ook de Grieken deden dat met hun polis, waarin de burgers als gelijken voor de wet golden ('isonomie'), ook de Romeinen met hun civitas.

Deze denktraditie werd opnieuw weer opgenomen in de burgerlijke revoluties van de 18e eeuw en kreeg een nieuwe gestalte in het concept van de republiek. In dit concept van macht worden macht en overheersing, wet en bevel/gebod niet vereenzelvigd.

De wet berust hier op de macht van het volk en moet juist een eind maken aan de overheersing van de één over de ander (dat laatste is slechts een 'regering voor slaven'). Er wordt wel gehoorzaamheid aan de wetten verlangd, maar dat zijn dan wetten die de instemming hebben van de burgers zelf. Deze gehoorzaamheid is dus nooit een onvoorwaardelijke, zoals een bankrover-met-geweer die wèl kan eisen.

Door de bevolking wordt de macht 'uitgeleend' aan de instituties. In een representatieve regering overheersen de mensen hen die hen regeren ('rule those who govern them'). 'Alle politieke instituties zijn manifestaties en materialisaties van macht; ze verstenen en vervallen zodra de levende macht van het volk hen niet meer draagt.' Arendt spreekt hier echter niet alleen over de democratie, maar over elke vorm van politieke macht. Ook de monarch of tiran is uiteindelijk afhankelijk van algemene, resp. voldoende steun voor zijn macht. De macht van een regering is recht evenredig met de steun die zij van bevolking ontvangt. Zo kan men dan zeggen dat tirannie wel de meest gewelddadige, maar de minst machtige regeringsvorm is. Macht is naar de mening van Arendt altijd afhankelijk van hoeveelheden (mensen). Geweld is dat niet, minder, want het berust uitsluitend op de effectiviteit van de gebruikte machtmiddelen.

Vanuit dit gezichtspunt gezien is de meest extreme vorm van macht die van allen tegen één. De meest extreme vorm van geweld is daarentegen die van één tegen allen. Geweld heeft daarom altijd technische instrumenten nodig. De idee dat een kleine ongewapende minderheid d.m.v. minimaal geweld (schreeuwen, herrie schoppen, intimidatie) haar wil op zou kunnen leggen aan de meerderheid is illusoir. Als dat laatste wel eens lukt dan was op dat moment een 'zwijgende meerderheid' in feite al op haar hand.

Macht wordt vaak vereenzelvigd met geweld, omdat beide vaak tegelijk optreden. Het lijkt dan alsof geweld - in plaats van het laatste hulpmiddel te zijn om de machtsstructuur tegenover uitdagers staande te houden - het primaire kenmerk is van macht en macht slechts een façade voor geweld. Zij lijken in elkaar te passen als een fluwelen handschoen om een ijzeren hand.

Arendt verzet zich echter sterk tegen deze ineenschuiving van macht en geweld. Ter ondersteuning van haar verzet verwijst ze naar de revoluties van deze eeuw. Revoluties - zo zou men verwachten - zouden in onze eeuw onmogelijk zijn, omdat de regeringen een ongelimiteerde hoeveelheid technische gewelddmiddelen tot hun beschikking hebben. De praktijk wijst echter anders uit: er breekt revolutie na revolutie uit. Waarom? Omdat revoluties nooit 'gemaakt' worden. Een regeringsmacht moet worden ondersteund door de bevolking. Bij gebrek aan steun legt zij het af, hoeveel gewelddmiddelen zij ook tot haar beschikking heeft. Alles hangt af van de macht die achter de gewelddmiddelen schuil gaat.

Arendt wijst er echter wel op, dat lang niet altijd wanneer de politieke macht is uiteengevallen, revoluties optreden. Revoluties zijn dan wel mogelijk, maar niet noodzakelijk: er moet immers ook een groep of instantie zijn om de macht over te nemen.

Er is dus geen regering mogelijk, enkel en alleen op basis van geweld. Zelfs een dictator steunt op zijn geheime politie en zijn netwerk van informanten. De essentie van het regeren ligt in macht, niet in geweld. Geweld is een middel, macht daarentegen is doel in zichzelf. Op de vraag waar macht toe dient, kan men immers alleen antwoorden: 'om het samenleven van mensen mogelijk te maken.' Zodra men aan politieke macht een ander, niet-politek doel (bijvoorbeeld de utopie van klassenloze maatschappij) verbindt, ontspoord zij onherroepelijk. Macht behoeft geen rechtvaardiging; zij heeft die in zichzelf, in het feit dat er politieke gemeenschappen bestaan.

Geweld kan altijd macht vernietigen, maar is niet in staat macht te doen ontstaan. De zwakheid van het geweld komt het duidelijkst naar voren in terreur. Terreur is een vorm van 'regering' die ontstaat wanneer het geweld, na alle macht vernietigd te hebben, geen afstand doet van zichzelf, maar blijft heersen. Terreur roept altijd sociale atomisering te hulp: elke vorm van georganiseerd verzet en van politieke gemeenschapsvorming moet, bijvoorbeeld met een systeem van verklikkers, onmogelijk worden gemaakt. Terreur gaat nog verder dan dictatuur: zij wantrouwt zelfs haar 'vrienden',

zodat wie beul was vandaag, morgen slachtoffer kan zijn. Arendt trekt als conclusie: geweld is het tegendeel van macht en kan ook niet uit of van dit tegendeel worden afgeleid. Over 'geweldloze macht' spreken is dus in feite dubbelop. Geweld komt op als macht in gevaar verkeert.

Critici hebben Arendt onder meer verweten dat zij te weinig oog heeft voor het feit dat macht niet alleen 'macht om' (i.c. macht om gezamenlijk te handelen) is, maar dat een wezenlijk deel uit het concept macht, nl. 'macht over' (het overheersen van mensen) uit haar machttheorie is geëlimineerd. Een verwijt dat overigens ook Parsons (zie definitie 12) treft. Daarom is Arendt's visie theoretisch misschien wel verdedigbaar, maar spoort niet meer met wat men gewoonlijk óók onder macht verstaat (Lukes, 1974, 29vv.). Anderen wezen erop, dat Arendt in haar sterk door de Griekse polis geïnspireerde opvatting van politieke macht een te beperkte, sociale visie op macht heeft. Politieke macht heeft in onze samenleving echter veel systeem-kenmerken gekregen en is verstrengeld geraakt met economische machtstructuren. Dat politieke macht ook structurele geweldskenmerken kan hebben, kan Arendt daarom in haar visie niet verdisconteren (Habermas, in: Lukes [ed.], 1986, 82vv.) Het sterke en inspirerende punt in haar visie blijft echter haar nadruk op het communicatieve aspect van politieke macht: politieke macht berust uiteindelijk niet op dwang, maar primair op consensus.

3.2. Michel Foucault (1926 - 1984) : 'disciplinaire macht'

Foucault neemt afscheid van de klassieke opvatting van macht, verwoord door Th. Hobbes en Max Weber. Voor hen was macht gelocaliseerd en gecentreerd in een individueel subject, die de overheersing van anderen tot doel had. Macht als een subjectieve, intentionele handeling. Foucault richt zijn aandacht niet zozeer op het centrum van macht, maar op haar uiteinden, niet zozeer op haar centrale oorsprong, als wel op haar locale en regionale effecten: daar waar macht zichtbaar en voelbaar wordt in de dagelijkse praktijken van individuen in hun directe omgeving. Daar waar mensen macht 'aan den lijve ondervinden', in gevangenissen, psychiatrische inrichtingen, ziekenhuizen, in opvoeding en onderwijs, daar ligt het primaire onderzoeksveld van Foucault.

Voor hem is de klassieke visie op macht niet langer adequaat, maar wel verklaarbaar. Macht was tot aan de moderne tijd (17/18e eeuw) immers een zaak van de koning als soeverein. De monarch was een duidelijk zichtbaar

machtscentrum, dat zijn wil oplegde aan zijn onderdanen. Macht werd gedefinieerd in termen van deze relatie tussen de soeverein en de onderdaan. Het recht was van deze vorm van machtsuitoefening doortrokken. Ook al werd gaandeweg de politieke macht gedemocratiseerd, het model van soevereiniteit bleef de juridische en politieke verhoudingen tussen mensen structureren. (vgl. het begrip 'volkssovereiniteit'). Het rechtssysteem is nog steeds gebaseerd op de vastlegging van soevereine rechten van rechtssubjecten, of het nu het volk of het individu betreft. Ook vandaag zijn de publieke betrekkingen tussen mensen en organisaties onderling en door de wetgeving nog op deze leest geschoeid. Maar sinds de opkomst van de burgerlijke maatschappij in de 17/18e eeuw heeft zich een andere vorm van machtsuitoefening ontwikkeld, die niet meer de uiterlijke taal van de 'rechten' spreekt, maar dieper ingrijpt in het privé-leven van mensen. Souvereine macht, aldus Foucault, wordt dan aangevuld en als instrument van beheersing vervangen door mechanismen en technieken van disciplinaire macht. Voor deze machtvorm is het klassieke vocabulaire van Hobbes en Weber niet meer toereikend.

'Dit nieuwe machtmechanisme is meer afhankelijk van lichamen en wat zij doen dan van de Grond en zijn produkten. Het is een machtmechanisme dat tijd en arbeid aan het lichaam onttrekt, eerder dan rijkdom en koopwaar. Het is een machtype dat doorlopend wordt uitgeoefend door wakend toezicht ('surveillance'), eerder dan door een systeem van heffingen of verplichtingen, uitgesmeerd over de tijd. Het veronderstelt eerder een fijnmazig netwerk van materiële vormen van dwang, dan de fysieke existentie van een soeverein. (Foucault, 1986, 239)

Als voorbeeld van deze nieuwe vorm van machtsuitoefening verwijst Foucault o.a. naar het moderne gevangenisstelsel. In een gedetailleerd historisch onderzoek (*Surveiller et punir*) beschrijft hij hoe in de 17/18e eeuw via allerlei isoleringsmethoden, classificatieschema's en observatietechnieken de gevangenen werden onderworpen aan de discipline van een onzichtbare, 'anoniem' geworden macht. Een uitvoerig door Foucault beschreven voorbeeld is het gevangenisontwerp van J. Bentham, het zogenaamde panopticon (Foucault, 1975, 197 - 229). Het bestaat uit cellen die in een ringvorm om een toren zijn gebouwd. Vanuit de toren kunnen alle cellen worden geobserveerd. De cellen zelf hebben dichte zijwanden zodat gevangenen elkaar niet kunnen zien. Maar de voor- en achterzijde van de cellen bestaat uit glas, zodat vanuit de toren de gevangenen altijd kunnen worden geobserveerd. Zij kunnen echter

op hun beurt vanuit hun cel niet de bewakers onderscheiden. Ze worden gezien zonder te zien. De gevangenen zijn dus steeds object van observatie, zonder subject van communicatie te kunnen zijn. Elke gedragsafwijking kan bij hen worden geregistreerd en zonedig door sancties gecorrigeerd.

Het betreft hier een vorm van machttuitoefening zonder interactie tussen heerser en overheerste. Individuen zijn niet meer de onderwerpers of onderworpenen van macht, maar de produkten ervan. Doordat mensen aan deze macht worden onderworpen ('subjectum'), worden ze zichzelf, het 'subject' dat ze zijn. Ze onderwerpen vervolgens zelf hun eigen lichaam en geest, maar danken die zelfcontrole in werkelijkheid aan beheersingsmechanismen waarvan zijzelf het effect zijn. Individuen staan niet tegenover de macht, maar zijn één van de eerste uitvloeisels van macht. Toch zit macht tegelijk ook 'in' de individuen en wordt zij door hen zelf uitgeoefend. Macht kerft zich in hun binnenste en structureert hun innerlijk en hun gedrag. Disciplinaire macht is, aldus Foucault, elementaire lichaams-macht, 'bio-macht'.

Foucault ziet macht in eerste instantie dus niet als een repressief, maar als een productief fenomeen. Macht 'schept' mensen, hun gedrag en hun kennis. Zo zijn ze tegelijk instrument én drager van macht, zonder dat zij haar ook 'bezitten'. Een fijnmazig net van macht circuleert dwars door hen heen. Maar het kan tegelijk ook niet zonder hen functioneren: individuen ondergaan de macht, maar oefenen haar ook uit.

Het individu is echter niet altijd een willoos instrument, dat zich zonder slag of stoot gewonnen zou geven. Foucault veronderstelt een relatieve vrijheid voor individuen, die in vormen van verzet en weerstand tot uiting komt. Macht impliceert, hoe latent ook, altijd conflict. Foucault's politieke interesse ligt bij deze vormen van verzet. Vandaaruit wordt zijn onderzoek gestuurd naar de vele verschillende aangrijpingspunten en raakvlakken van macht en tegenmacht.

Behalve in gevangenissen, komt Foucault deze specifieke vorm van machtsuitoefening ook tegen in ziekenhuizen en psychiatrische inrichtingen, waarvan hij eveneens de oorsprong en opkomst aan een nauwkeurig onderzoek onderwerpt. Niet dat het gevangeniswezen of de psychiatrie als zodanig van groot belang waren voor de macht in de burgerlijke samenleving; zij lagen veeleer in de marge van een op economische expansie gerichte maatschappij. Maar de ontwikkelde technieken van beheersing, waarmee deze instituten mensen 'normaliseerden', konden worden overgeplant naar andere, meer vitale sectoren van het maatschappelijk leven, zoals het gezin, de school,

de fabriek. Foucault laat - een ingrijpende en omstreden gevolgtrekking - deze disciplinaire of normaliseringsmacht dan ook model staan voor alle vormen van macht in onze moderne samenleving. En terwijl in het type van de soevereine macht het recht bij uitstek de kennis omtrent macht leverde, vervullen volgens hem nu de menswetenschappen die rol: zij zijn het produkt en het instrument van het disciplinaire beheersingsweten. We denken dat deze wetenschappen ons weten omtrent onszelf alleen maar vergroten en verrijken, maar ondertussen stileren ze op een verborgen manier ons perspectief op onszelf en de ander.

Concluderend kan gezegd worden dat Michel Foucault niet zozeer geïnteresseerd is in wat macht precies is, maar in hoe zij functioneert. Door Nietzsche beïnvloed, kijkt hij vanuit een andere perspectief naar de verhouding tussen macht en kennis dan de traditionele filosofie. In de wetenschap en filosofie is het gebruikelijk om kennis vrij van de inmenging van macht te willen houden. De waarheid is zuiver en spreekt voor zich. Voor Foucault staat macht echter niet tegenover kennis, maar is 'weten' een produkt van macht. Een uiterst kritische kijk op de moderne samenleving en wetenschap is het gevolg. Foucault zocht naar mogelijkheden voor anti-disciplinaire vormen van macht en kon daarvoor tenslotte slechts uitwijken naar die plekken waar disciplinaire macht zich het sterkst voelbaar maakt: in de beleving en de praktijken van lichamelijke en seksualiteit. Het werk van Foucault heeft dan ook met name onder feministische filosofen grote weerklank gehad. En in zijn voetspoor voeren sommigen een pleidooi voor een hernieuwde 'opstand van het lichaam' (Oosterling, 1989).

1. Noem twee mogelijke oorzaken van het feit dat macht een onhelder en omstreden begrip is.
2. Waarin onderscheidt zich een substantiële definitie van macht van een relationele?
3. Noem twee machtpatronen.
4. Om welke reden vergelijken sociologen macht met geld?
5.
 - a. Wat zijn machtbases?
 - b. Noem de 3 belangrijkste.

6. Welke 3 typen van gelegitimeerde politieke macht onderscheidde Max Weber?
7. Wat zijn de effecten van macht, en waarom zijn deze soms zo moeilijk waar te nemen?
8.
 - a. Waarin onderscheidt zich een relationele opvatting van macht van een decisionistische?
 - b. Noem bij beide opvattingen de naam van een tweetal theoretici.
9. Wat verstaat men onder machtbasis, machtmiddel en machtdoel?
10. Welke vragen zijn bij de morele beoordeling van machtkwesties in het geding?
11. Hoe is in de democratie het vraagstuk van de verdeling van politieke macht opgelost?
12. Hoe verhouden zich volgens H. Arendt geweld en macht?
13. Wat verstaat Michel Foucault onder disciplinaire macht en waarin verschilt zij volgens hem van soevereine macht?

1. Macht is een onhelder en omstreden begrip omdat (1) macht meestal verborgen blijft en alleen zichtbaar wordt in haar effecten, maar ook (2) omdat persoonlijke of normatieve overwegingen vaak een bepalende rol spelen in hoe men over macht denkt.
2. Hoewel beide elementen bij elkaar horen, kan onderscheid worden gemaakt tussen 'macht over' (een relationele omschrijving) en 'macht om' (een substantiële omschrijving).
3. De twee basisstructuren van macht kunnen worden omschreven als 'de omgekeerde Y structuur': de mindermachtige partij is op zijn beurt weer meermachtige over een andere partij en de 'spakenstructuur': één meermachtige heeft macht over meerdere mindermachtigen.
4. Macht is een dynamische relatie: geen eigenschap van personen of groepen, maar een proces dat zich afspeelt tussen de betrokkenen. Op grond daarvan vergeleken Parsons en Luhmann macht met geld: beide fungeren als 'communicatie-medium'.
5. Macht is een vermogen dat in machtsuitoefening wordt gerealiseerd. Zij berust op machtbases, die aangeven op grond waarvan aanspraak kan worden gemaakt op macht. Als machtbasis kan (1) fysiek geweld fungeren, maar ook

negatieve sancties kunnen worden ingezet (2). Terwijl geweld het lichaam tot doelwit neemt en sancties de wil, doet overtuigingskracht (3) een beroep op het redelijk vermogen van de betrokkene. De machtbases komen zelden in reïncultuur voor, maar meestal in combinatie.

6. Effecten van macht worden zichtbaar in veranderd gedrag. Ook kan men in geval van conflict macht meten aan de uitkomst van beslissingen. Macht wordt echter moeilijk waarneembaar, als zij zich niet in beslissingen manifesteert, maar ook bepaalt over welke zaken beslissingen plaatsvinden en over welke niet.

7. De klassieke opvattingen van macht veronderstellen een bewust, zich doelen stellend subject als oorsprong en zetel van macht. Moderne sociologen als Parsons en Luhmann verlaten deze intentionele, subjectieve visie op macht en beschouwen haar als een structurele eigenschap van sociale systemen. Deze visie heeft met name in onze complexe samenleving grote voordelen. Toch behoort deze visie niet verabsoluteerd te worden: over macht spreken heeft alleen zin als wordt uitgegaan van de relatieve autonomie van mensen.

8. Voor een morele beoordeling van machtskwesties dient onderscheid gemaakt te worden tussen machtbases, machtmiddelen en machtdoelen. Machtbases dienen erkend te zijn. Machtmiddelen behoren gelegitimeerd te zijn door de machtbasis en het machtdoel, anderzijds dienen ze ook in een redelijke proportionele verhouding te staan tot het machtdoel. Machtdoelen dienen het welzijn van de betrokkenen te bevorderen, het althans niet te schaden.

9. De vraag naar de rechtvaardige verdeling van macht speelt met name in politieke macht een grote rol. Politieke macht is per definitie ongelijk verdeeld, want zij wordt gedelegeerd. Zij dient alleen in handen te worden gesteld van mensen die kennis van zaken hebben (politici), maar zij behoort ook gecontroleerd te kunnen worden door hen die de effecten ervan ondervinden (het volk).

10. In de democratie wordt de politieke macht begrenst door een systeem van 'countervailing powers'.

11. Hannah Arendt verdedigt een communicatieve visie op macht. Zij beschouwt macht als het vermogen om gezamenlijk te handelen ('to act in concert'), en verbindt er de noodzakelijke voorwaarde aan dat zij gelegitimeerd moet zijn door alle betrokkenen. Geweld is het tegendeel van macht, omdat het de steun en instemming van de meesten niet heeft.

12. In de machttheorie die Michel Foucault ontwikkelt, is macht disciplinair, en niet meer soeverein. Disciplinaire macht is macht die mensen in dubbele zin tot 'subject' maakt: ze onderwerpt hen en maakt hen zo tot wie ze zijn. Deze

macht wordt niet meer uitgeoefend in een relatie tussen de betrokken partijen maar via anonieme beheersingstechnieken en methoden. Het gevangenissysteem staat model voor deze vorm van macht.

- H. Arendt, 'Communicative Power' in: Lukes (ed.), 1986, 59 - 74 (uit: *'On Violence'*, Londen 1970).
- B. Barnes, *'The Nature of Power'*, Oxford 1988.
- B. Barry, 'Power: an Economic Analysis', in: B. Barry (ed.), *'Power and Political Theory. Some European Perspectives'*, Londen 1976.
- M. Foucault, *'Surveiller et punir. Naissance de la prison'*, Parijs 1975.
- M. Foucault, 'Disciplinary Power and Subjection', in: Lukes (ed.), 1986, 229 - 242 (uit: *'Power/Knowledge'*, New York 1980.)
- F.O. van Gennep, *'De terugkeer van de verloren Vader'*, Baarn 1989.
- Th. Hobbes, *'Leviathan'*, Londen 1968 (1651)
- N. Luhmann, *'Macht'*, Stuttgart 1975.
- S. Lukes (ed.), *'Power'*, Oxford 1986.
- S. Lukes, *'Power: A Radical View'*, Londen 1974.
- W.J.M. Meykamp, S.A. Terpstra, P.T. Westerhuis, *'Sociale ethiek. Basisboek'*, Groningen 1989.
- M. Mulder, *'Omgaan met macht. Ons gedrag met en tegen elkaar'*, Amsterdam/Brussel 1982.
- H. Oosterling, *'De opstand van het lichaam. Over verzet en zelfervaring bij Foucault en Bataille'*, Amsterdam 1989.
- M. Walzer, *'Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality'*, New York 1983.
- M. Weber, *'Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie'*, Tübingen 1976⁵.
- M. Weber, 'Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft', in: idem, *'Soziologie - Universalgeschichtliche Analysen - Politik'*, Stuttgart 1973.