

# 1. Liberalisme, eerlijkheid en rechtvaardigheid

*Marcel Wissenburg*

## **1. Inleiding**

In de Nederlandse pers en in de woorden van politici, over het hele spectrum van links tot rechts, duiken met grote regelmaat verlangens naar eerlijkheid en vermoedens van oneerlijkheid op. De aanleidingen om die gevoelens te uiten zijn zeer divers. Soms betreft het geruchtmakende incidenten, soms langzaam ontdekte structurele tekortkomingen in de samenleving.

Voorbeelden van incidenten zijn de wekelijkse crimineel die vrijuit gaat of vlucht; de tachtigjarige opa die wordt opgepakt omdat hij zich tegen een inbreker verdedigt; de bankier die wurghypotheek afsluit; de bestuurder die een onbegrijpelijk hoge bonus binnensleept uit, ja zelfs dankzij, een faillissement; de burgemeester die opmerkelijk goedkoop woont en rijdt en eet; de TBS-er die los gaat op verlof; de brievenbusfirma's bij paleizen. Daar staan tegenover: de onderbetaalde politiemans die beledigingen moet pikken en klappen moet opvangen, de overvraagde docent, de overspannen verpleeghulp.

Politiek en pers kan ongetwijfeld verweten worden dat zij zich teveel laten leiden door emotionele incidenten, met kortzichtige, ondoordachte 'oplossingen' als gevolg, maar dat maakt zulke incidenten zelf niet minder erg. Al mag het kalf dan al verdronken zijn, het opmerken van incidenten is ook een belangrijk (en vaak het enige) middel om tekortkomingen op een veel dieper niveau van de samenleving te ontdekken.

Sommige incidenten blijken immers toppen van ijsbergen te zijn: signalen van een uit de hand gelopen bonuscultuur; het doorslaan van het streven verantwoord te beleggen in regelrechte vastgoedspeculatie door semi-overheidsinstellingen als woningbouwcorporaties; een globale kredietcrisis; een uitkerings-, vluchtelingen- of zorgsysteem dat de zwakken doet lijden onder de misbruikers – enzovoorts.

In alle verontwaardiging over structurele weeffouten en de vreselijke steekjes die soms vallen is ten minste één gemeenschappelijke factor te herkennen. Het lijkt steeds te gaan om een discrepantie tussen de werkelijkheid van regels en instellingen aan de ene kant, en aan de andere kant de morele intuïtie van de burger (voor wie pers of politiek pretenderen te spreken). Die intuïtie draait om *eerlijkheid* en de afwezigheid daarvan, om een kennelijk verstoorde verhouding tussen oorzaak en gevolg, tussen bijdrage, verdienste of inzet enerzijds, en beloning anderzijds. Mensen krijgen niet wat ze toekomst<sup>1</sup> – ten goede of ten kwade.

---

<sup>1</sup> Beloning naar verdienste, ofwel 'krijgen wat je toekomst', is een van de drie pijlers van rechtvaardigheid zoals omschreven door de Romeinse rechtsgeleerde Gnaeus Domitius Annianus Ulpianus (c.170-228): *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* – oprecht leven, de ander niet schaden, ieder het zijne geven.

Ze krijgen of nemen straffeloos en schaamteloos teveel (geld, macht, invloed) of ze krijgen juist te weinig (straf, hulp, verantwoordelijkheid). De menselijke imperfectie, kwetsbaarheid en corrupteerbaarheid zijn daaraan deels debet, maar die tekorten worden ook gereflecteerd in de sociale en politieke systemen die we hebben gemaakt juist om ons te beschermen tegen het menselijk tekort. Temidden van ongekend politiek cynisme ligt ook de eerlijkheid van die systemen nu onder vuur: de democratie omdat ze het huis zou zijn van onbetrouwbare, niet-responsieve politici, de markt omdat ze de hebzuchtige schurken zou herbergen die nu een hele wereld in economische crisis hebben gestort, het recht omdat het krom zou zijn getrokken.

Veel Nederlandse politieke partijen besteden, ieder op hun manier, aandacht aan de kloof tussen de burger en het politiek systeem. De VVD heeft er recent voor gekozen daarbij het begrip ‘eerlijkheid’ of, als synoniem, ‘nieuwe rechtvaardigheid’, centraal te stellen. Voor onderzoekers van en denkers over het liberalisme is dit aanleiding de vraag te stellen wat – *if anything* – liberalisme en eerlijkheid met elkaar te maken hebben.

In deze studie wordt gepoogd die vraag op wetenschappelijke verantwoorde wijze te beantwoorden. Volgende bijdragen (alle afzonderlijke essays) zullen eerlijkheid en liberalisme ‘in context’ bespreken; in deze eerste bijdrage wordt die context zelf gedefinieerd en worden op een meer abstract niveau de verschillende facetten beschreven van het begrip eerlijkheid. Verder wordt hier gepoogd vast te stellen hoe het uitgestrekte spectrum van soorten en geuren liberalisme zich verhoudt tot dit minstens zo veelzijdige begrip eerlijkheid:

- (1) Kan liberalisme bestaan, dat wil zeggen gedacht worden, zonder daarin een rol voor eerlijkheid als sociaal en/of individueel ideaal in te ruimen? Het antwoord op die vraag luidt: neen. Eerlijkheid van spelregels en (daardoor en daarmee) uitkomsten is noodzakelijk onderdeel van een rechtvaardige samenleving; ook voor eerlijkheid als burgerdeugd is daarin plaats.
- (2) Kan eerlijkheid bestaan zonder liberaal geïnterpreteerd te worden? Het antwoord daarop luidt: ja. Er kunnen niet alleen eerlijke liberalen bestaan en eerlijke liberale democratieën, er kunnen ook eerlijke socialisten of christendemocraten zijn. Het liberalisme heeft geen monopolie op eer of eerlijkheid.
- (3) Is er een specifieke vorm of interpretatie van eerlijkheid die enkel in een liberaal denkraam past? Het antwoord hierop volgt al uit de twee voorgaande antwoorden: ja.

In paragraaf 2 zal een fundamenteel onderscheid worden gemaakt tussen twee soorten eerlijkheid: eerlijkheid als kenmerk of deugd van *individuen* (politici en burgers) en eerlijkheid (‘fairness’) als kenmerk van een maatschappelijk *systeem*. In het laatste geval is het gebruikelijker over rechtvaardigheid te spreken, maar

(zoals verderop blijkt) juist in een liberale visie op rechtvaardigheid is eerlijkheid het kloppend hart van rechtvaardigheid. Na een kennismaking met de belangrijkste aspecten van (individuele) eerlijkheid en (maatschappelijke) rechtvaardigheid worden in paragraaf 3 kort de voor deze studie meest belangrijke kernbegrippen van het liberalisme geïntroduceerd. Paragraaf 4 onderzoekt hoe liberalen een consistente ('eerlijke') invulling kunnen geven aan eerlijkheid. Daarbij worden eerst enkele belangrijke facetten van rechtvaardigheid op maatschappelijke schaal besproken: de plaats en betekenis van verdienste en behoefte, de grens tussen publiek en privaat, en randvoorwaarden voor een eerlijke markt, staat en rechtspraak. Die paragraaf eindigt met het onderwerp waar het het liberalisme uiteindelijk om gaat: de individuele mens als eerlijke burger en als eerlijk politicus of bestuurder.

## 2. Twee soorten eerlijkheid

Eerlijkheid, om een heel algemene omschrijving te geven, is een doelbewust gerealiseerd evenwicht tussen intentie en realiteit. Die brede omschrijving krijgt al wat meer vlees op de botten wanneer we de verschillende betekenissen van *oneerlijkheid* overwegen, een bijzondere ondeugd, die we alleen al intuïtief direct van andere kunnen onderscheiden: lafheid, domheid, luiheid, arrogantie, wellust. Een oneerlijk mens gebruikt, doelbewust, een procedure (of regel, methode of institutie) zó dat ze precies het tegenovergestelde realiseert van de bedoeling van die procedure. Wie liegt, gebruikt weloverwogen het woord, het spreken, een procedure gericht op waarheidsvinding en -toetsing, om onwaarheid te spreken en te verspreiden – de meest bekende vorm van oneerlijkheid. Maar ook procedures zelf (en regels, methoden en instituties) kunnen oneerlijk zijn. Vanaf het moment dat we erachter komen dat een regel het tegendeel realiseert van haar doelstelling, en zolang we die toestand doelbewust laten voortduren (denk aan een systeem van uitkeringen dat weer gaan werken financieel bestraft), heet zo'n regel niet alleen maar bizar of pervers – maar regelrecht evident oneerlijk. Van oneerlijkheid is, kortom, sprake wanneer een regel, procedure of institutie doelbewust en weloverwogen gebruikt wordt om het tegendeel van haar bedoeling te bereiken.

Merk op dat oneerlijkheid dus wel iets anders is dan inefficiëntie, en iets anders ook dan inconsistente, zichzelf tegensprekende of onlogische regelgeving. Al zijn dat soms aanwijzingen voor oneerlijkheid, echt kenmerkend zijn ze niet – daarvoor is ook de intentie nodig oneerlijk te zijn, en het resultaat moet echt het tegendeel van het beoogde doel zijn. Nazi-Duitsland kende zeer efficiënte en consistente regels, maar dat maakte het allerminst tot een eerlijk systeem.

In het publiek debat heeft eerlijkheid dezelfde twee gezichten: de eerlijkheid van het *individu* (burger, bestuurder, CEO en politicus), en de eerlijkheid van het maatschappelijk *systeem* (regels, wetten, instituties). Dat is geen typisch Nederlands fenomeen; we zien het ook in het publiek debat elders, en de twee gezichten reflecteren zich zelfs in veel talen – denk aan de sterke band, in het Engels, tussen

*justice* en *fairness*.<sup>2</sup> De oorzaak hiervan ligt in de door het gehele Westen gedeelde Grieks-Romeinse erfenis, meer in het bijzonder – zoals we direct zullen zien – in de invloed die het werk van Aristoteles (384-322 v C) op het Europees recht, het politiek denken en de cultuur heeft gehad. Het is evenmin toeval dat individu en systeem overal op dezelfde punten beoordeeld worden: motief, handeling en effect. Wetten, bijvoorbeeld, kunnen een oneerlijke intentie hebben – denk aan discriminatie door een alleen *ogenschijnlijk* algemene regel in te stellen. Wetten kunnen eerlijk uitwerken maar onbedoeld oneerlijk functioneren – wanneer bijvoorbeeld zoveel tijd, energie en papierwinkel in procedures gestoken moet worden dat alleen de allerrijksten hun recht kunnen halen. En wetten kunnen uiteraard oneerlijke consequenties hebben, bijvoorbeeld (soms) wanneer de inbreker een lichtere straf krijgt dan de zich proportioneel verdedigende eigenaar. Voor individuen geldt hetzelfde: ieder mens kan in vrijwel elke rol of functie oneerlijke bedoelingen hebben, oneerlijk handelen en oneerlijke resultaten tot stand brengen.

In de rest van dit essay bespreek ik eerst eerlijkheid als individuele deugd van burger en politicus, en vervolgens – uitgesplitst in vijf aspecten – eerlijkheid als sociale rechtvaardigheid.

## 2.1 Eerlijkheid als individuele deugd

Eerlijkheid is een oude maar niet een echt ‘klassieke’ deugd. De Griekse en Romeinse wereld kent geen equivalent. Het lijkt eerder een Middeleeuws begrip te zijn waarin de klassieke individuele deugden ‘oprechtheid’ (integriteit, je woord houden, de waarheid spreken) en ‘rechtmatigheid’ (de wet respecteren)<sup>3</sup> worden gekoppeld aan ‘eer’, status verdiend door uit te munten in het voor een bepaalde rol of functie gewenste gedrag. Status werd dan weer afgemeten aan de maatstaven voor eer van de eigen stand of samenleving. In die complexe oerbetekenis is eerlijkheid waarschijnlijk niet alleen oud maar ook verouderd – we kunnen niet klakkeloos aannemen dat er breed gedeelde maatstaven bestaan, laat staan dat ze boven kritiek en onderzoek verheven zijn. Tegelijk kan het bijna niet actueler: de morele pluriformiteit van de moderne samenleving maakt dat eerlijkheid een veel zwaarder verantwoordelijkheid dan ooit tevoren is geworden. Juist doordat er niet meer moeiteloos en zonder reflectie kan worden verwezen naar één onbetwiste standaard (wet, consensus of religie), verlangt eerlijkheid nu respect voor ten min-

<sup>2</sup> Dit gebeurde al lang voor John Rawls school maakte met het begrip *justice as fairness* (zie John Rawls, *A Theory of Justice, Revised Edition*, Cambridge, Mass., 1999) Kenmerkend voor Angelsaksische liberale auteurs is dat zij *fairness* niet in de eerste plaats als een individuele morele kwaliteit zien, maar als kenmerk van sociale en politieke procedures; vergelijk hiervoor ook Thomas Scanlon, ‘Rights, goals and fairness’, in Jeremy Waldron (red.), *Theories of Rights*, Oxford, 1984, pp. 137-152, en J.L. Mackie, ‘Can there be a right-based moral theory?’, in idem, pp. 168-181.

<sup>3</sup> Aristoteles (zie hierover paragraaf 2.2.1) noemde dit algemene rechtvaardigheid oftewel het volgen van de wet ongeacht haar morele status; hij onderscheidde dit van bijzondere rechtvaardigheid, het inhoudelijk moreel juiste handelen.

ste één morele code *en bovendien* een beargumenteerde keuze voor die code(s) boven andere.

Een deugd betekent voor klassieken en middeleeuwers overal en in elke context hetzelfde. Daar komt pas verandering in, rond 1500, door Renaissancedenkers waarvan uiteindelijk Machiavelli het invloedrijkst werd. Niccolò Machiavelli (1469-1527) is natuurlijk onsterfelijk geworden door *Il Principe*, in het Nederlands meestal bekend als *De Vorst*. Dit boek geldt (ten onrechte) als de klassieke verdediging van het machiavellisme, de politiekrealistische leer die stelt dat elk middel geoorloofd is om elk politiek doel van elke machtwellustige politicus te realiseren. Een zorgvuldiger lezing van Machiavelli laat zien, dat hij in feite een realistische maar zeker niet perverse visie op de deugden van de politicus, inclusief eerlijkheid, ontwikkelt. Machiavelli is daarnaast (bij het grote publiek minder maar onder specialisten zeer wel) bekend als auteur van de *Discorsi* (Nederlands: *Gesprekken* of *Verhandelingen*), een boek waarin hij de grondslag legde voor de politieke theorie van het republicanisme – en waarin hij, in onze context relevant, deugden als eerlijkheid een bijzondere betekenis geeft wanneer ze aan burgerschap gerelateerd worden.

In de contexten van burgerschap en politiek leiderschap kreeg het begrip eerlijkheid meer dimensies dan alleen die van deugd, eerlijke motieven. Dankzij Machiavelli en de humanisten stelt eerlijkheid aan de moderne burger en politicus nieuwe eisen: ook eerlijk *gedrag* en eerlijke *gevolgen* verdienen aandacht.

### 2.1.1 Eerlijkheid en Burgerschap

In zijn *Discorsi*<sup>4</sup> beschrijft Machiavelli de gezonde samenleving als een gemeenschap waar de burger niet alleen braaf zijn werk doet, belasting betaalt en hoopt dat deskundige bestuurders dat geld goed zullen besteden. Een samenleving floreert pas wanneer de burger ook actief betrokken is en betrokken wordt bij de politiek, bij de institutionele vormgeving van de samenleving. Burgerschap impliceert actieve betrokkenheid bij de publieke zaak (*res publica*, vandaar republicanisme).

Machiavelli geeft hier op eigen wijze invulling aan een in de feodale Middeleeuwse politiek als subversief en onverteerbaar beschouwde gedachte van Aristoteles, namelijk dat de mens, elke mens<sup>5</sup>, een zoön politikon is, een politiek dier, een wezen dat alleen tot zelfverwerkelijking kan komen wanneer al zijn vermogens en kwaliteiten kunnen bloeien. Dat is volgens Aristoteles alleen mogelijk in een gemeenschap die groot genoeg is om arbeidsdeling en vrije tijd te bieden. Alleen door het bestaan van vrije tijd kunnen de creatieve kwaliteiten waarmee de mens zich van andere dieren onderscheidt, worden uitgeoefend: literatuur, kunst en bovenal politiek, het vormgeven aan de samenleving.

In Machiavelli's interpretatie is het niet alleen goed voor de burger betrokken

<sup>4</sup> Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, Edited by Bernard Crick, Harmondsworth, 1970.

<sup>5</sup> Althans elke mannelijke burger; met emancipatie van slaven en vrouwen had Aristoteles niet veel op.

te worden bij de politiek, het is ook goed voor de gemeenschap: de betrokkenheid van de burger vergroot de legitimiteit van concreet beleid, en politieke conflicten tussen burgers vergroten de betrokkenheid bij en (weer) de legitimiteit van het politiek systeem. Betrokkenheid levert ook meer en betrouwbaarder informatie over voorkeuren, verlangens en machtsspelletjes, en uiteindelijk maakt een breed en actief gedragen politiek systeem het de burgers weer mogelijk zich maximaal te ontplooien.

Eerlijkheid speelt in deze conceptie van de samenleving een grote rol. Participatie aan het publiek debat draagt alleen bij aan het welzijn van de samenleving wanneer burgers oprecht delibereren en eerlijk debatteren: wanneer ze luisteren en niet alleen spreken, de eigen overtuigingen onderzoeken en niet alleen uitkrijten, en hun oprechte voorkeuren uitspreken in plaats van strategische voorkeuren. Deze bijdrage aan de zoektocht naar waarheid inspireerde een van de aartsvaders van het liberalisme, de Portugees-joodse Nederlander Spinoza, tot de verdediging van vrijheid van meningsuiting, vrijheid van pers en vrijheid van vergadering als hoekstenen van de vrije samenleving. Eerlijkheid definieert ook de verantwoordelijkheden van de burger. Natuurlijk is deze deels passief burger: een consument van overheidsdiensten die zich verder met zijn persoonlijke belangen op korte termijn bezighoudt. Maar hij blijft burger en niet zomaar consument; belastingontduiking is daarom meer dan gewoon diefstal, het is een misdaad tegen de gemeenschap. Maar de burger wordt ook geacht actief bij te dragen aan en mee te denken over de publieke zaak. Het is gemakkelijk hierin de communitaristische<sup>6</sup> mantra te herkennen dat burgers niet alleen rechten maar ook plichten hebben – een mantra die het laatste decennium in de politiek van links tot rechts herhaald wordt.

De door onder meer Machiavelli geïnspireerde politiek-filosofische school van het republicanisme<sup>7</sup> werd, in de eeuw van de massademocratie, een inspiratiebron voor veel hervormers van de representatieve democratie. Deels gaat het dan om het introduceren van participatieve democratie, waarin burgers naast het vierjaarlijkse democratisch *moment suprême* in het kieshokje de kans geboden wordt ook mee te beslissen over concrete besluitvorming en de uitvoering van beleid. Deels ook gaat het om het bevorderen van deliberatieve democratie, het door gestructureerd debat en oprechte reflectie analyseren en heroverwegen van de gronden achter eigen en andermans politieke voorkeuren.

Machiavelli heeft een niet te onderschatten rol gespeeld in het creëren van

---

<sup>6</sup> Communitarisme oftewel gemeenschapsdenken is een politieke theorie die het individu als product van de gemeenschap beschouwt en die het belang van harmonie en eenheid in de gemeenschap boven individuele vrijheid en ontplooiing stelt. Zie ook K. Groenveld (vz), G.A. van der List (scribent) et al., *Tussen vrijblijvendheid en paternalisme, Bespiegelingen over communitarisme, liberalisme en individualisering*, geschrift 82 van de Prof.Mr. B.M. Teldersstichting, Den Haag, 1995.

<sup>7</sup> Voor een inleiding op het moderne republicanisme zie Philip Pettit, *Republicanism, A Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1997.

ruimte voor, en het geven van zin aan, eerlijkheid in de publieke sfeer, maar zijn republicanisme vraagt nogal wat. Op individueel niveau vraagt eerlijk burgerschap bijvoorbeeld grote bescheidenheid: een eerlijk burger reflecteert ook op zijn eigen voorkeuren, en moet daarom eerlijk zijn tegen zichzelf. Dat is misschien wel de moeilijkste vorm van eerlijkheid, omdat het niet gaat om het impulsief ophoesten van intuïties (of ‘onderbuikgevoelens’, zo geheten wanneer ze de opponent niet aanstaan), maar om het erkennen en tonen van de eigen feilbaarheid, eindigheid en menselijkheid.

Voor sommigen vraagt het republicanisme zelfs teveel. Dat geldt bijvoorbeeld voor aanhangers van een zogeheten substantiële ethiek (wat John Rawls *comprehensive doctrines* noemde): orthodoxe religies of politieke ideologieën die een strikt systeem van ideeën, gedragingen en levensstijlen als exclusief, objectief en onbetwistbaar waar voorschrijven, en alle andere radicaal verwerpen. Zij zien in Machiavelli's eerlijkheid en openheid uiteraard een regelrechte bedreiging voor het enigzalmakend geloof of voor de heilsstaat. Maar ook liberalen zijn niet bij voorbaat gecharmeerd van de voortdurende inzet en betrokkenheid bij de *res publica* die moderne republikeinen van het individu vragen – alsof politiek debat nooit ingeruild mag worden voor een avondje tv-kijken, en alsof iedere burger hetzelfde hoogste goed, de *res publica*, moet omarmen. Verder bestaat in elke politieke stroming wel enige scepsis ten aanzien van de republikeinse cultuur van het (kennelijk) constant verantwoording afleggen – niet alleen omdat het zou kunnen lijken op de maoïstische interpretatie van zelfkritiek, maar ook vanuit lange ervaring met de papieren tijgers van de Westerse bureaucratie, waar verantwoording afleggen snel verwordt tot verantwoordelijkheid ontmoedigen door geïnstitutionaliseerd wantrouwen en een uitzichtloze papierwinkel.

### 2.1.2 Eerlijkheid en leiderschap

De Machiavelli van *Il Principe* is geen machiavellist. Alles is geoorloofd in de politiek *maar* dat is het enkel onder twee zeer strikte randvoorwaarden: de gekozen middelen moeten efficiënt en effectief zijn, en het doel heiligt de middelen *alleen* als het doel zelf ook *echt* heilig is. Er is geen ruimte voor machtswellust – vorst en politicus moeten handelen in het belang van de *res publica*.<sup>8</sup> Dat neemt niet weg dat een zeker cynisme Machiavelli niet vreemd is. ‘Eerlijk duurt het langst’ zou hij zeker geen volkswijsheid noemen.

Als het over eerlijkheid gaat, of moed, trouw, gulheid, compassie – dan is Machiavelli helder: ‘Het is voor een vorst niet noodzakelijk dat hij dergelijke deugden bezit, maar het gaat erom dat hij ze *schijnt* te bezitten. Zulke deugden zijn juist nadelig als de vorst ze werkelijk bezit en altijd in praktijk brengt. (...) Het is veel beter medelijdend, trouw, menselijk, eerlijk en godsdienstig te schijnen dan het

---

<sup>8</sup> Merk op dat alle ophef over Machiavelli's immorele ideeën goedgevoel misplaatst was. Zijn inspiratie was niet veel meer dan een oneerbiedige lezing van Thomas Aquinas' klassieke leer van (o.a.) de leugen om bestwil.

werkelijk te zijn'.<sup>9</sup> Het volk zal het ook worst zijn of een vorst brave intenties heeft – wat er uiteindelijk toe doet is of hij succes heeft.

Onerlijkheid kan effectiever zijn dan eerlijkheid, maar het wordt niet *gerechtvaardigd* door efficiëntie; uiteindelijk kan alleen een goed doel het gebruik van een immoreel middel rechtvaardigen. Voor Machiavelli waren die goede doelen orde en rust, in voldoende mate om een gezond maatschappelijk leven (inclusief, zie boven, normale politiek en eerlijk burgerschap) mogelijk te maken. Zelfs Machiavelli herkent een deugd voor wat ze is: liegen uit eigenbelang is niet te verontschuldigen. Liegen in het algemeen belang – zoals in onderhandelingen – is, hoe moeilijk dat soms ook te verkopen is, vrijwel onvermijdelijk. Geen groter ramp (volgens Machiavelli) dan een in echt *alle* opzichten eerlijke politicus.

Sommige van Machiavelli's critici hadden een heel ander doel voor de politiek in gedachten. De filosoof Immanuel Kant (1724-1804) en de Pruisische koning en Verlichtingsdenker Frederik de Grote (1712-1786)<sup>10</sup> dachten eerder aan de waardigheid en emancipatie van de mens. Een dergelijk perspectief laat zich niet makkelijk combineren met het accepteren van leugens en bedrog in de politiek. Kant, bijvoorbeeld, stelde dat elke handelingsregel moet voldoen aan het criterium van de zogeheten *categorische imperatief*: de regel moet universeel wenselijk zijn, voor elk mens, altijd, onder elke omstandigheid. 'Gij zult liegen' kan nooit zo'n regel zijn, 'gij zult niet liegen' wel. Volgens een andere, zeer bekende formulering van de categorische imperatief<sup>11</sup> is liegen, bedriegen en misleiden het gebruiken van de medemens als een beest, een slaaf of een instrument – en door deze schending van de menselijke waardigheid, nooit ofte nimmer goed te praten. De criticus mag dat onpraktisch noemen maar, zou Kant zeggen, wat is een ethiek waard als ze geen eisen aan ons stelt?

Of oneerlijkheid in de politiek nu acceptabel is of niet, liegen is in ieder geval sinds Machiavelli's tijd een stuk moeilijker geworden: in moderne democratieën speelt een belangrijk deel van het politiek proces zich in het openbaar af, zichtbaar voor de kiezer die gekozen vertegenwoordigers genadeloos kan straffen voor de minste zonde. Niet voor niets spreekt Den Haag soms voor de burger onverstaanbare taal: ministers en parlementariërs proberen vaak de kool en de geit te sparen door niet regelrecht te liegen maar ook niet alles te vertellen.

Liegen en misleiden over lopende onderhandelingen of voorgenomen beleid kan noodzakelijk lijken om overlegprocessen vrij van emotie te houden en om te voorkomen dat met conflict of macht bedreigd wordt. In die zin lijkt liegen misschien zelfs noodzakelijk om een eerlijke oplossing voor een conflict te vinden, of

<sup>9</sup> Niccolò Machiavelli, *De Vorst*, Amsterdam, 1983, p. 157 (mijn aangepaste vertaling).

<sup>10</sup> Kant kritiseerde Machiavelli onder andere in zijn essay 'Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen' (1786); Frederik de Grote, wiens ghostwriter mogelijk Voltaire was, deed dat in zijn boekje *L'Antimachiavel, ou examen du prince de Machiavel* (1740).

<sup>11</sup> 'Handel zo dat je de mensheid steeds ook als doel op zich ziet, en niet enkel als middel gebruikt'; zie verder Immanuel Kant, *Grondslagen van de Ethiek*, Meppel, 1978.



om rust in de samenleving te bewaren. De politicus die naar vertrouwen streeft heeft het dus niet makkelijk – en zoals we verderop zullen zien, een liberaal politicus moet zich aan nog hogere criteria voor eerlijkheid meten.

## 2.2 Eerlijkheid als rechtvaardigheid

Of de mens van nature goed of slecht is, is voor ieder ander dan een theoloog eigenlijk irrelevant. Wat er in de politiek toe doet is het psychologische gegeven dat sommige mensen morele regels uit intrinsieke motivatie volgen of willen volgen, anderen door traditie of voorbeeld, weer anderen uit berekening, en dat een laatste groep, uit mentaal onvermogen, niet in staat is het idee van een morele regel te begrijpen. Een samenleving die eerlijkheid tot morele regel wil verheffen, moet daarmee rekening houden – eerlijkheid komt niet automatisch tot stand. De redenen zijn al eeuwen onderwerp van het veelzijdige debat over *nature versus nurture*, natuur versus – zeg maar – omgeving, of voorprogrammering (determinisme) versus vrije wil (voluntarisme). Echter, zelfs een unanieme oprechte bereidheid eerlijk te leven is niet genoeg om een samenleving te laten functioneren. ‘Even angels need laws’, zei Karl Popper ooit – het waarom wordt misschien duidelijk als we ons een gelijkwaardige kruising van twee wegen voorstellen, waar tegelijk vier engelen (eerlijk tot op het bot, beleefd tot in de vleugels) aankomen: ieder zal de ander voorrang geven, en uiteindelijk gebeurt er tot in der eeuwigheid niets. ‘Voorrang’ is een schaars goed dat *iemand* toegedeeld *moet* worden, en beleefdheid of eerlijkheid zijn als verdeelcriteria onvoldoende onderscheidend om dat te doen.<sup>12</sup>

Omgekeerd zijn regels alleen zijn niet genoeg om eerlijkheid te garanderen. Er blijven krankzinnigen; de regels die oneerlijkheid te duur maken voor berekenende schurken kunnen het leven voor de rest onleefbaar maken; en traditie en gewoonte zijn onvoldoende garantie dat geldende en gerespecteerde regels ook goede regels zijn. Eerlijke mensen, eerlijke burgers en zelfs redelijk eerlijke politici kunnen bestaan en bloeien in moreel en juridisch corrupte samenlevingen – maar het gaat allemaal een stuk gemakkelijker als de omgeving eerlijkheid ook stimuleert.

Eerlijkheid als kenmerk van het maatschappelijk systeem wordt veelal *sociale rechtvaardigheid* genoemd: rechtvaardigheid van de belangrijkste regels, procedures en (publieke en private) instellingen die de maatschappij vormgeven. Sociale rechtvaardigheid betekent dat de lasten en lusten van sociale coöperatie ‘fair’, eerlijk worden toegekend.

Rechtvaardigheid is niet hetzelfde als het absoluut Goede, het is niet het perfecte ethische antwoord op alle levensvragen; het is wel ‘het goede onder ongunstige omstandigheden’. Bij wijze van spreken: rechtvaardigheid is een medicijn tegen verkoudheid kunnen innemen, het absoluut goede is het voorgoed uitbannen van verkoudheid. Filosofen als Hume en Rawls hebben geprobeerd die ongunstige omstandigheden, de zogeheten ‘circumstances of justice’, in kaart te brengen, hoe

<sup>12</sup> J.L. Mackie, ‘Can there be a right-based moral theory?’.

moelijk dat ook is – zoals de meeste complexe begrippen uit het alledaagse taalgebruik kunnen we het concept rechtvaardigheid vlekkeloos gebruiken en toch nooit perfect definiëren.<sup>13</sup> De meest kenmerkende omstandigheden zijn deze:

1. er moet sprake zijn van relatieve schaarste: er zijn niet zo weinig hulpbronnen dat leven onvermijdelijk een oorlog van allen tegen allen wordt, maar ook niet zo veel dat ieder zwelgt in overvloed;
2. er moet sprake zijn van onverenigbare claims op die schaarse goederen; daardoor worden geestelijke zaken als vrijheid ook schaarse goederen;
3. er moet sprake zijn van ten minste in de praktijk niet weg te praten moreel pluralisme (= elkaar tegensprekende moralen), uitgedrukt in de onverenigbare ‘plans of life’ van individuen;<sup>14</sup>
4. het individu kan eigenlijk niet ontsnappen aan de maatschappij, bijvoorbeeld vanwege de hoge materiële en immateriële kosten van het opzeggen van samenwerking, of omdat het irrationeel is de voordelen van samenwerking af te wijzen; en
5. er bestaat al een duurzame samenwerkingsstructuur<sup>15</sup> waarvan gedeelde herinneringen, banden, vertrouwen, verwachtingen en verplichtingen deel uitmaken.<sup>16</sup>

De scheidslijnen in 25 eeuwen denken over (sociale) rechtvaardigheid lopen langs vijf dimensies, waarvan de meeste al in het werk van Aristoteles voorkomen: object, type, maat en principe van rechtvaardigheid, en de bewijsmethode.

### 2.2.1 *Object*

Gedurende het grootste deel van de geschreven geschiedenis werd rechtvaardigheid, naar het voorbeeld van Aristoteles, in de eerste plaats beschouwd als een individuele deugd, een kwaliteit waarin het individu als burger van de *polis* kan leren uit te blinken, en waarvoor het vermogen bij de geboorte is verkregen. Voor Aristoteles was het zelfs de eerste en belangrijkste van alle menselijke deugden (van moed en wijsheid tot kracht en behendigheid), omdat zij het mogelijk maakte de

---

<sup>13</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 109-112.

<sup>14</sup> Levensplannen en moralen mogen onverenigbaar zijn, maar ergens tussen hoogste niveau van ethiek en geloof, en het basale niveau van de menukeuze voor de avond is volgens Rawls op één terrein wel overeenstemming nodig: een *overlapping consensus* over politiek-procedurele grondwaarden die het redelijke wezens juist mogelijk maken het op al die andere terreinen oneens te blijven. Vgl. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, 1993, pp. 133-172.

<sup>15</sup> Rawls spreekt over de samenleving als een ‘cooperative venture for mutual benefit’.

<sup>16</sup> In de vele mogelijke interpretaties van dit kenmerk ligt de kiem van het onderscheid tussen morele verplichtingen aan de medemens als mens *an sich* (ook wel aangeduid als ‘natural duties’) en de *bijzondere* verplichtingen die men daar bovenop heeft aan leden van de eigen samenleving (‘duties of justice’).

andere deugden passend te doseren.<sup>17</sup>

Aristoteles' model concurreerde met dat van Plato, waarin rechtvaardigheid in de eerste plaats een eigenschap van het collectief is, van de maatschappelijke structuur. Zolang de filosoof-koning er maar voor zorgt dat opeenvolgende generaties individuen hun voorbestemde plaats in de perfect uitgebalanceerde samenleving innamen, is er sprake van rechtvaardigheid – en daartoe mag ieder sturingsinstrument, van censuur tot eugenetica, ingezet worden.

Het begrip *sociale* rechtvaardigheid stamt uit de jaren 1830-1848:<sup>18</sup> het is een mix van beide tradities, waarin rechtvaardigheid weliswaar aan de structuur van de samenleving wordt toegeschreven, maar de samenleving wel tot voornaamste doel heeft het individu in al zijn persoonlijke vrijheid en verantwoordelijkheid tot bloei te laten komen. In theorieën van sociale rechtvaardigheid staat daardoor altijd de productie en verdeling van gemeenschappelijke of 'publieke' goederen<sup>19</sup> centraal. Al sinds de vroege twintigste eeuw pleitten utopische denkers voor het creëren van een wereldsamenleving en daarmee rechtvaardigheid op globale schaal; het steeds hogere tempo van de globalisering maakt dat de stroming van de kosmopolieten<sup>20</sup> tegenwoordig *all the rage* is onder rechtvaardigheidsdenkers.

### 2.2.2 Type

Aan Aristoteles' *Ethica Nicomachea* danken we ook een overzicht van typen rechtvaardigheid, typeringen die tot op de dag (soms onder iets andere namen) gebruikt worden. Naast de zogeheten 'algemene' rechtvaardigheid (de individuele deugd van het volgen van de wet, aannemende dat de wet zelf rechtvaardig is) is er ook 'bijzondere' rechtvaardigheid, oftewel de ethische standaarden voor wet en individu, en die valt in twee soorten uiteen: verdelend en vereffend.

*Verdelende* of distributieve rechtvaardigheid is rechtvaardigheid tussen ongelijke partijen; in feite betreft het al die zaken die door 'de maatschappij als geheel' aan 'de onderdanen' (individuele leden van de samenleving) toegewezen worden,

<sup>17</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Groningen, 1999, Boek V, 'Rechtvaardigheid'; zie ook Aristoteles, *The Politics*, Harmondsworth, 1962; en Geoffrey Cupit, *Justice as Fittingness*, Oxford, 1996.

<sup>18</sup> Vgl. Marcel Wissenburg, *Imperfection and Impartiality*, London, 1999, pp. 22-23. Italiaanse sociaal bewogen liberalen en katholieken betwisten elkaar de eer het begrip gebaar te hebben. Socialisten kwamen pas aan boord toen ze afstand namen van Marx' revolutioneër en diens afwijzing van moraliteit als een partijdige uitdrukking van de maatschappelijke positie van de spreker.

<sup>19</sup> 'Publieke' goederen *niet* in de klassieke economische zin van een goed dat alleen collectief genoten kan worden, waarvan niemand uitgesloten kan worden, etc., maar in de zin van een goed dat 'voor ieder beschikbaar zou moeten zijn', bijvoorbeeld op basis van een mensenrecht – denk aan stemrecht of (althans in theorie) het 'recht' op een rookvrije werkruimte (in theorie, omdat dit recht in de Nederlandse praktijk eerder tot een dwingende plicht is uitgroeid). Voor een verdere bespreking van publieke goederen, zie paragraaf 4.1.2 verderop in deze bijdrage.

<sup>20</sup> Voor meer over de kosmopolieten, zie het essay van Patrick van Schie.

zaken die dan ook als ‘bezit’ van de gemeenschap worden gezien. Men kan hierbij denken aan eerbewijzen, maar ook aan toegang tot en kansen in of op burgerschap, onderwijs, arbeidsmarkt, medische zorg, sociale zekerheid. Welke zaken ‘bezit’ van de gemeenschap zijn en welke aan individuen toebehoren is natuurlijk onderwerp van grote politiek-filosofische twisten – het gaat hier ruwweg om de scheidslijn tussen liberalisme en socialisme. We zullen daar nog uitgebreid aandacht aan besteden.

*Vereffende* rechtvaardigheid is rechtvaardigheid tussen gelijken; het gaat hier om zaken die individuen elkaar geven of van elkaar nemen, en de vereffening daarvan. Daarbij wordt natuurlijk voorondersteld dat dit soort goederen privébezit zijn. Aristoteles maakte een verder onderscheid tussen vrijwillige rechtvaardigheid alias *ruilrechtvaardigheid* en onvrijwillige vereffening, de straffende of *retributieve rechtvaardigheid*. Wie op de markt een brood koopt, en brood tegen geld ruilt, heeft te maken met rechtvaardigheid in de ruil. Wie daarentegen onvrijwillig ruilt (oftewel steelt of oplicht) en door de rechter tot boete of compensatie gedwongen wordt, is het onderwerp van straffende rechtvaardigheid.

Niets menselijks is de wetgever vreemd, vandaar dat Aristoteles aan deze typen rechtvaardigheid nog een speciale deugd voor de overheid toevoegde: billijkheid. De regels van staat en markt mogen nog zo weldoordacht, rechtlijnig en in principe rechtvaardig zijn, in de praktijk blijken ze toch vaak imperfect – het heet dan ‘billijk’ de wet naar de letter te breken om de geest erachter toch te realiseren. Aristoteles spreekt van ‘verbetering van het wettelijk recht’ in individuele gevallen.<sup>21</sup>

De grote kloof tussen theorieën van verdelende en vereffende rechtvaardigheid kan worden geïllustreerd met het werk van twee van de bekendste politiek filosofen van de twintigste eeuw, toevallig beiden liberalen: de sociaal-liberaal John Rawls (1921-2002), advocaat van verdelende rechtvaardigheid, en de libertair<sup>22</sup> Robert Nozick (1938-2002), die vereffende rechtvaardigheid verdedigt.<sup>23</sup> In *A Theory of Justice*<sup>24</sup> verdedigt Rawls twee principes voor de verdeling van gemeenschappelijke goederen: (1) individuele en politieke vrijheden dienen gemaximaliseerd te worden (en ze kunnen ook niet ingeruild worden voor materiële voordelen); (2) sociale en economische ongelijkheid is alleen toegestaan (a) waar deze verbonden is aan functies die in beginsel voor ieder individu toegankelijk zijn, en (b) wanneer de ongelijkheid in het voordeel van de minst bedeelde uitwerkt.

<sup>21</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1137b12.

<sup>22</sup> Een libertair of libertariër is aanhanger van het libertarisme, een bijna anarchistische versie van liberalisme waarin individuele vrijheid en verantwoordelijkheid voor het gebruik van de eigen talenten centraal staan, met als implicatie dat de staat deze absolute grondwaarden nooit mag schenden – en daarom nooit meer dan een nachtwakersstaat mag zijn.

<sup>23</sup> Zeer toegankelijke maar inmiddels wat gedateerde Nederlandstalige inleidingen op het werk van moderne liberale filosofen als Rawls en Nozick zijn te vinden in Paul Cliteur en Gerry van der List (red.), *Filosofen van het hedendaags liberalisme*, Kampen, 1990.

<sup>24</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 52-56, 266.

Nozick<sup>25</sup> wees het idee van herverdeling van inkomen en goederen af – het zou om de onrechtmatig onteigende beloning voor individuele inzet en initiatief gaan. Rechtvaardig is in Nozicks ogen enkel een samenleving die aan drie principes voldoet: (1) grondstoffen worden aan de natuur onttrokken zonder de medemens daardoor te benadelen, (2) goederen die daarmee geproduceerd worden, kunnen in vrijheid en tot wederzijdse bevrediging geruild worden, en (3) onverdiende voordelen ten gevolge van historisch onrecht (zoals kolonisatie, slavernij, oorlog en verovering) zijn vereffend.

Merk op dat lang niet alle politieke theorieën ook theorieën van rechtvaardigheid zijn. Friedrich Hayek verwierp het idee van sociale rechtvaardigheid als pervers: de samenleving is voor hem geen kunstmatig bestuurbaar systeem. Voor Karl Marx gaat sociale rechtvaardigheid juist niet ver genoeg, omdat het om het ‘eerlijk verdelen’ van schaarste gaat en niet om het opheffen ervan. Hiermee heeft Marx natuurlijk een punt: niet ieder rechtvaardigheidsvraagstuk vraagt per se om een andere verdeling van schaarste. Het antwoord kan en mag ook een structuurverandering zijn die aan schaarste een eind maakt. ‘Voorkomen’ is moreel zelfs vaak te prefereren boven ‘genezen’, boven het (laten) toebrengen van vermijdbare schade om die pas achteraf te compenseren.

### 2.2.3 Maat

Bij ruil en verdeling zijn uiteraard maten nodig, zodat de verdeelde of geruilde porties vergelijkbaar zijn. In het dagelijks leven gebruiken we daar meestal geld voor – maar dat is alleen een perfect eerlijke maat wanneer dezelfde euro onder alle omstandigheden hetzelfde betekent voor ieder individu, en dat doet het natuurlijk niet. Denkers over rechtvaardigheid hebben als alternatief lang met het abstractere begrip ‘nut’ gewerkt, de optelsom van individuele gevoelens van geluk en pijn.

Nut bleek in de praktijk echter een stuk minder eenduidig en minder eenvoudig meetbaar dan de oorspronkelijke bedenkers verwachtten. Bovendien, en nog afgezien van talloze andere tekortkomingen, betoogde John Rawls dat ‘nut’ alle goederen op één hoop gooit, alsof het geluk van een goed huwelijk ingeruild kan worden voor het geluk van een hoog inkomen – alsof geld, liefde, eer, gezondheid perfect inwisselbaar zijn. Rawls verkoos rechtvaardigheid af te meten aan de verdeling van zogeheten primaire sociale goederen, dat wil zeggen, de eigenschappen waardoor materiële goederen ons in staat stellen sociale doelen te bereiken. Tot die eigenschappen behoren bijvoorbeeld rijkdom, rechten, kansen en zelfrespect.

Amartya Sen en Martha Nussbaum<sup>26</sup> bekritiseerden Rawls weer omdat zijn primaire sociale goederen alleen meten wat een goed voor een mens *zou kunnen* betekenen, niet wat het daadwerkelijk betekent. Een auto geeft grotere vrijheid in de rimboe dan in de stad; een televisie geeft meer informatie aan de ziende

<sup>25</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, 1974.

<sup>26</sup> Zie bijvoorbeeld Amartya Sen en Martha Nussbaum, *The Quality of Life*, Oxford, 1993; en Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice*, Cambridge, Mass., 2006.

dan de blinde. Naast het inmiddels politiek zeer populaire alternatief van Sen en Nussbaum, de zogeheten *capabilities* (vermogens) als maat, heeft het debat over Rawls' theorie sinds de jaren zeventig nog vele tientallen meer of minder bekende maatstaven opgeleverd; dit is niet de plek die allemaal op te sommen.<sup>27</sup>

#### 2.2.4 Principe

Hierboven (paragraaf 2.2.2) passeerden de bekendste principes van rechtvaardigheid al de revue: John Rawls' twee principes voor verdelende rechtvaardigheid en Robert Nozicks drie criteria voor vereffende rechtvaardigheid. Tussen de letterlijk tienduizenden reacties op het werk van Rawls bevinden zich vele honderden zeer gedetailleerde en compleet uitgewerkte theorieën met alternatieve principes van sociale rechtvaardigheid.<sup>28</sup> Robert Nozicks werk inspireerde een veel kleinere maar even interessante groep academici, inclusief een aantal auteurs die het zogeheten linkslibertarisme hebben doen herleven.<sup>29</sup> Linkslibertairen combineren de beloning van individueel talent en inzet met een beperkte vorm van economische herverdeling. Zij verwerpen belasting op de vruchten van arbeid maar accepteren belasting op het gebruik van natuurlijke hulpbronnen, die als onvervreemdbaar eigendom van de gemeenschap worden gezien.

Vermoedelijk moeten alle principes van rechtvaardigheid uiteindelijk worden gezien als zorgvuldige specificaties van één van de drie oerbeginselen die in de politiek van alledag vaker als slogan dan als praktisch meetbaar criterium worden gebruikt: *gelijkheid*, *behoefte* en *verdiens*. Gelijkheid is het absolute ijkpunt voor elke visie op rechtvaardigheid en eerlijkheid: elke afwijking van gelijkheid zonder goede reden is (per definitie) pure willekeur en daarom puur onrecht. Behoefte en verdiens werden, als goede redenen om af te wijken van gelijkheid, door Aristoteles geïntroduceerd. In zijn ogen diende verdelende rechtvaardigheid gebaseerd te zijn op verdiens (medailles gaan naar moedige soldaten, en schande naar de laffe), terwijl vereffende rechtvaardigheid diende te zijn gebaseerd op behoefte (de behoefte aan brood versus de behoefte aan betaling).

#### 2.2.5 Methode

Tot aan de Verlichting en de Franse Revolutie kon de filosofie zich moeiteloos op 'de natuur' en 'het natuurrecht' beroepen om politieke theorieën en rechtvaardigheidsbeginselen te funderen. Immanuel Kant en David Hume haalden het fundament onder deze traditie uit: zij betoogden dat Sein geen Sollen impliceert,

<sup>27</sup> Voor een uitstekende eerste kennismaking met de verdere literatuur, zie Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Second Edition, Oxford, 2002.

<sup>28</sup> Zie de voorgaande noot. De ruimte ontbreekt om hier meer dan een nog vrij willekeurige Top-10 te noemen: Bruce Ackerman, Brian Barry, Gerald Cohen, Ronald Dworkin, William Galston, Thomas Nagel, Martha Nussbaum, Joseph Raz, Amartya Sen, Michael Walzer.

<sup>29</sup> Zie bijvoorbeeld Jan Narveson, *The Libertarian Idea*, Peterborough, 1988; voor linkslibertarisme zie onder meer Hillel Steiner, *An Essay on Rights*, Oxford, 1994.

ofwel 'is does not imply ought'; dat Jantje arm is wil niet zeggen dat Jantje arm hoort te zijn, *noch* dat Jantje rijk hoort te zijn. Uit een simpel feit volgt geen enkel moreel gebod.

Door het wegvallen van de fundering in 'de natuur' kent de literatuur over rechtvaardigheid nu een grote rijkdom aan alternatieve funderingsmethoden. Daartoe behoort uiteraard deductie uit een (naar wordt verondersteld) onbetwistbare hoogste waarde, maar ook het beroep op een verzameling gelijkwaardige, elkaar soms tegensprekende hoogste waarden (het zogeheten moreel pluralisme). In de onderbouwing van deze beide methoden blijkt uiteindelijk het begrip 'morele intuïtie' vaak een cruciale rol te spelen – onbetwistbaar of 'self-evident' blijken hoogste waarden nooit te zijn. Intuïtie betekent hier weliswaar iets heel anders dan in het dagelijks leven – het is niet zomaar een gevoel, maar een gevoel dat universeel gedeeld moet zijn, permanent en duurzaam, en dat elke denkbare test doorstaat. Tegelijk blijft morele intuïtie intuïtie, en uit dien hoofde onzeker.

John Rawls' aanpak van de funderingsvraag is een stuk gecompliceerder. Hij accepteert de onvermijdelijke rol van morele intuïtie, maar verlangt tegelijk dat we onze intuïties tot het uiterste testen. Wie Rawls snel leest, denkt dat hij zijn principes rechtvaardigt door te stellen dat fictieve individuen die een contract sluiten, ze in rede zouden moeten aanvaarden. Deze individuen zijn onpartijdig en daarmee eerlijk doordat ze de 'sluier van onwetendheid' dragen, een sluier over hun bewustzijn die verzekert dat zij over zichzelf noch anderen weten wie ze zijn en welke 'persoonlijke' kenmerken (ras, geslacht, geartheid, leeftijd, gezondheid, geloof etc.) zij hebben. Iets nauwkeuriger lezend in Rawls blijkt dat deze op het oog wat willekeurige overeenkomst veel ingewikkelder in elkaar zit. Uiteindelijk moet een theorie van rechtvaardigheid zijn gebaseerd op een zogeheten 'breed reflectief evenwicht' tussen (1) onze eigen weloverwogen morele intuïties, (2) het oordeel van de hypothetische onpartijdige contractanten achter de sluier van onwetendheid *en* (3) het geheel van overgeleverde wijsheid en ervaring van de mensheid, inclusief wetenschappelijke kennis én alle ooit in de wijsbegeerte getoetste ethische theorieën.<sup>30</sup> Zo laat Rawls impliciet toe dat voortschrijdend inzicht in de loop der eeuwen tot andere maar vooral steeds betere en preciezer principes van rechtvaardigheid leidt.

Moderne denkers over rechtvaardigheid zullen zelden het volle arsenaal van het 'breed reflectief evenwicht' inzetten om hun alternatieve theorieën te funderen (dat vergt nogal wat werk), en velen verwerpen Rawls' uitleg van het begrip onpartijdigheid ook – maar (zoals Robert Nozick in 1974 al opmerkte) het is vrijwel onmogelijk geworden nog een theorie van sociale rechtvaardigheid te formuleren die niet op 'Rawlsiaanse' grondvesten rust.

---

<sup>30</sup> Norman Daniels, 'Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics', *Journal of Philosophy*, 1979 (76:5), pp. 256-282.

### 2.3 Het monopolie op eerlijkheid

Of een maatschappelijk systeem als eerlijk beoordeeld kan worden hangt – nog afgezien van historisch-culturele vooroordelen – van een groot aantal factoren af, van een groot aantal morele of zo men wil politieke keuzes die gebruikte conceptie van eerlijkheid ‘inkleuren’. We hebben hier alleen de belangrijkste, en dus lang niet alle, strijdpunten bekeken.

Is eerlijkheid het monopolie van de liberaal? Neen; er zijn legitieme en consistente interpretaties van eerlijkheid te verzinnen die onverenigbaar zijn met liberale kernwaarden. In een corporatistisch model, bijvoorbeeld, dat mede model heeft gestaan voor het Nederlandse polderdenken, moet de maximalisering van het individuele welzijn wijken voor de hogere waarden van harmonie tussen partijen binnen een bedrijfstak en van dienstbaarheid aan de behoeften van de samenleving – en die behoeften hoeven dan zeker niet rechtstreeks door de burgers zelf te worden gedefinieerd. In een (heel) orthodox socialistisch model kan het eerlijk heten, onder het devies ‘van ieder naar vermogen naar ieder naar behoefte’ niet alleen alle productie als gemeenschappelijk bezit te zien, maar ook alle aangeboren talenten – zodat niet het individu maar de gemeenschap beschikt wiens talenten waartoe ingezet moeten worden.

Is oneerlijkheid het monopolie van enige partij of ideologie? Wederom luidt het antwoord neen. Wanneer een maatschappij als oneerlijk beoordeeld wordt, is waarschijnlijk sprake van discrepantie op een van vier terreinen: (1) discrepantie tussen de visie van degenen die het systeem ‘runnen’ en degenen die er door ‘gerund’ worden; (2) discrepantie, gegroeid in tijd, tussen de vroegere ontwerpers van een systeem en de huidige gebruikers; (3) discrepantie tussen de intenties van een systeem, de gebruikte procedures en de uitkomst; of (4) er is sprake van het geheel of gedeeltelijk ontbreken van een systeem. Bij dat laatste hoeft men niet alleen aan zogenaamde ‘failed states’ in, pakweg, West- of Oost-Afrika te denken. Dichter bij huis worden ontzuiling en globalisering ook wel gezien als oorzaken van het wegvallen van normen en waarden die ‘vroeger’ een voorspelbare, harmonieuze en daarom ‘eerlijke’ leefwereld zouden hebben gedefinieerd.

Elk van deze vier problemen kan zich in ieder maatschappelijk systeem voordoen, en iedere politieke ideologie of filosofie kan daaraan bijgedragen hebben. Een monopolie op oneerlijkheid bestaat dus evenmin. Noch, ten slotte, bestaat er een monopolie op de waarheid. Een systeem kan ook *ten onrechte* oneerlijkheid worden verweten door partijen die een moraal die te moeilijk wordt als ‘onpraktisch’ verwerpen, of door individuele burgers die, als verwende kleuters, oneerlijkheid verwarren met niet krijgen waar je zelf zin in hebt.



### 3. De liberale canon

Liberalisme is een zogeheten *familiebegrif*:<sup>31</sup> het staat voor een verzameling kenmerken die in wisselende samenstelling en intensiteit gedeeld kunnen worden door een hele serie politieke theorieën en praktijken. Daarbij kan men dan denken aan wetenschappelijke theorieën over de feitelijke aard van mens en wereld, aan pedagogische theorieën, aan omgangsvormen, zelfs kunststijlen. Zoals in een familie broers en zusters neus, wenkbrauwen, ogen, lippen, oren of lichaamsbouw delen, maar zelden of nooit al die familietrekjes tegelijk manifesteren,<sup>32</sup> zo zijn kenmerken van liberalisme in de ene theorie (of ideologie of partij) anders vertegenwoordigd dan in andere, en zoals neven, achterneven en achterachterneven steeds minder familietrekjes delen, zo kan ook de frequentie van typisch liberale ideeën variëren tot een punt waarop het bijvoeglijk naamwoord ‘liberaal’ eerder een beeldspraak wordt. Net als een familie, ten slotte, heeft het liberalisme takken, een geschiedenis en een oorsprong in andere families.

Ondanks de fluïde aard van het begrip liberalisme, vallen er wel kernideeën te identificeren die, niet afzonderlijk maar in combinaties, noodzakelijk zijn om een ruwe grens te trekken tussen ‘echt’ en enkel ‘metaforisch’ gebruik van de term. In de academische literatuur wordt regelmatig en met wisselend succes gepoogd die kernideeën in kaart te brengen, en studies van de Teldersstichting reflecteren die pogingen. Het hieronder volgende overzicht pretendeert volledig, exclusief noch definitief te zijn – dat is bij een familiebegrip ondoenlijk. Er wordt ook geen moeite gedaan deze kernideeën te rechtvaardigen: het primaire doel van deze studie is het vormgeven aan een liberale invulling van eerlijkheid. Voor de wijsgerige onderbouwing van liberale kernideeën ontbreekt in deze studie de ruimte.<sup>33</sup>

#### (1) Individualisme

Staten, volken, stammen en clans bloeden niet, lijden geen pijn en kennen geen vreugden: alleen individuele mensen kunnen dat, en daarom staan de belangen van het individu voorop, terwijl belangen van groepen waarvan het individu deel

<sup>31</sup> Het familiebegrip is geïntroduceerd door Ludwig Wittgenstein; voor de toepassing op politieke ideeënstelsels zie Marcel Wissenburg, ‘Ecological neutrality and liberal survivalism: How (not) to discuss the compatibility of liberalism and ecologism’, *Analyse & Kritik*, 2006 (26:2), pp. 125-145.

<sup>32</sup> Zelfs eeneiige tweelingen verschillen.

<sup>33</sup> Een uitstekende Nederlandstalige studie hierover is Andreas Kinning, *Liberalisme, een speurtocht naar de filosofische grondslagen*, geschrift 65 van de Prof.Mr. B.M. Teldersstichting, Den Haag, 1988. Voor andere karakterisering van het liberalisme, die mede als inspiratie hebben gediend voor de hier geselecteerde vijf thema’s, zie Loek Hermans (vz), Fleur de Beaufort (scribent) et al., *Veilige basis voor vrije burgers, Duidelijke liberale aanpak van veelvoorkomende criminaliteit*, geschrift 104 van de Prof.Mr. B.M. Teldersstichting, Den Haag, 2008; Derk-Jan Haverkamp, *Liberalisme als ‘Groen’ idealisme, De noodzaak van een liberaal milieubeleid voor de ontwikkeling van milieuvriendelijke producten*, geschrift 108 van de Prof.Mr. B.M. Teldersstichting, Den Haag, 2009.

uit kan maken, eerder als voorwaardescheppend of functioneel worden gezien. Coöperatie is een middel en niet een doel op zich. Liberalen stellen het individu voorop, ook in de zin dat een mens vrij moet zijn zich *naar eigen inzicht* te ontwikkelen, te realiseren, te bloeien – en vrij moet zijn te besluiten dat desgewenst niet te doen. Liberalen vertrouwen erop dat het individu en niet een collectief de drager is van vermogens en – daarmee – verantwoordelijkheden.<sup>34</sup>

## (2) Vrijheid

Liberalen zien in individuele vrijheid een *conditio sine qua non*, een absoluut noodzakelijke en absoluut wenselijke voorwaarde, voor een waardig bestaan van de mens als een zichzelf ontwerpend en ontplooiend wezen. Die vrijheid wordt minimaal geïnterpreteerd als negatieve vrijheid, oftewel de afwezigheid van opgelegde beperkingen. Tegenover positieve vrijheid staan liberalen wantrouwend: de oerbetekenis van positieve vrijheid, het voorhanden zijn van middelen om als eigen meester te kunnen handelen, roept de vraag op welke middelen nodig zijn en beschikbaar moeten worden gesteld, en wat ‘meesterschap over zichzelf’ exact betekent. Pogingen tot ‘objectieve’ antwoorden op die vraag worden al snel paternalistisch, nivellerend, egaliserend en totalitair.<sup>35</sup> Vandaar dat liberalen, als zij vrijheid in andere vorm waarderen dan alleen als afwezigheid van externe dwang, veeleer kiezen voor wat John Stuart Mill als vrijheid om te handelen aanduidde,<sup>36</sup> en Gerald MacCallum nader invulde als effectieve vrijheid:<sup>37</sup> het beschikken over de middelen een negatieve vrijheid uit te oefenen.

## (3) Gelijkheid

Liberalen hechten aan gelijke rechten die maximale vrijheid bieden, voor zover die vrijheden verenigbaar zijn met de vrijheid van anderen. Het gaat dan om gelijke rechten op deelname aan de samenleving, begrepen als een politiek systeem (burgerschap) maar ook als een geheel van economische, sociale en culturele coöperatieve ondernemingen. Die gelijkheid strekt zich niet uit tot het garanderen van gelijke resultaten voor ongeacht welk handelen en ongeacht welk pad in het leven; iedereen een gelijke uitkomst garanderen (feitelijk: opdringen) zou het bestaan van het vrije, autonome en verantwoordelijke individu immers totaal zinloos maken.

## (4) Autonomie

Een noodzakelijke voorwaarde voor vrijheid en individualiteit is autonomie, begrepen als het *vermogen* keuzes te maken. Liberalen hechten aan autonomie als

<sup>34</sup> Voor meer over individualisme als kenmerk van liberalisme zie K. Groenveld, G.A. van der List et al., *Tussen vrijblijvendheid en paternalisme*.

<sup>35</sup> Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969.

<sup>36</sup> John Stuart Mill, *On Liberty and On Utilitarianism*, New York 1992 [1859].

<sup>37</sup> Gerald C. MacCallum, ‘Negative and Positive Freedom’, *Philosophical Review*, 1967 (76), pp. 312-334.

mogelijkheid, niet als verplichting. Een individu de vrijheid geven zich naar eigen inzicht te ontplooiën of niet, impliceert dat ook de authentieke (aan het individu zelf ontsprongen) keuze om de eigen autonomie niet te waarderen, gerespecteerd moet worden. Autonomie impliceert de *acceptatie* van moreel pluralisme, het naast elkaar bestaan van uiteenlopende en soms onverenigbare visies op het goede leven, en zelfs de principiële *waardering* voor moreel pluralisme als voorwaarde voor authenticiteit in de uitoefening van autonomie – al impliceert het tegelijk *niet* dat elke individuele moraal even waardevol is of zelfs getolereerd moet worden.

#### (5) Verantwoordelijkheid

Waar dat mogelijk is, is het ook wenselijk dat het individu zijn eigen, authentieke keuzes maakt in levensdoelen en in de wegen die naar die doelen moeten voeren. Daarmee wordt het individu tegelijk verantwoordelijk en aansprakelijk voor zijn keuzes en daden – een gegeven dat liberalen weerspiegeld willen zien in de structuur van de samenleving. Het waarderen van verantwoordelijkheid impliceert voor liberalen respect voor de individuele inzet, bijdrage en verdienste, en het stimuleren en belonen van talenten. Voor veel liberalen betekent de positieve waardering voor verantwoordelijkheid niet alleen dat onverdiende (aangeboren) beperkingen betreurd worden, maar dat ook ondersteuning denkbaar is voor de daardoor ontstane ongelijkheid in kansen.

#### (6) Anti-bevoogding

Gegeven deze idealen stellen liberalen strikte grenzen aan het gezag van collectieve verbanden, de staat voorop. Zijn rol dient zowel in omvang als inhoud beperkt te zijn. Inhoudelijk wordt van de staat een grote mate van morele neutraliteit verwacht. De staat geeft vorm aan een vrije en open samenleving die het individu ruimte geeft alternatieve waarden en doelen te ontwikkelen, waarderen en desgewenst verwerpen. Perfectionistische liberalen<sup>38</sup> kunnen zich vinden in een overheid die diep onwenselijke levensstijlen (pedofilie, heroïneverslaving, tienerzwangerschap, schoolverlaten) ontmoedigt, maar ook hun houding jegens ‘the nanny state’ is er één van ‘Nee, tenzij’. Ook de omvang van het takenpakket van de staat is principieel beperkt: elk in ingrijpen in de samenleving wringt immers met de uitoefening van individuele vrijheid.

### 4. Liberale eerlijkheid, eerlijke liberalen

Om een specifiek liberale invulling te geven aan eerlijkheid moeten enkele knopen doorgehakt worden. Liberalen onderscheiden zich door hun antwoord op de vraag waar de grens tussen gemeenschap en private sfeer getrokken moet worden, maar meer nog door hun antwoord op de vraag: waarom precies daar? Dat antwoord komt voort uit de wens om, in een wereld van moreel pluralisme, een vrije en open samenleving te creëren die ruimte biedt aan individuele ontplooiing,

---

<sup>38</sup> Zie bijvoorbeeld Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986.

aan respect voor en vertrouwen in de vermogens en verantwoordelijkheid van de individuele mens. Dit respect en vertrouwen weerspiegelen het gegeven dat het liberalisme de mens niet ziet als een behoeftig en afhankelijk wezen, maar als een zichzelf ontwerpend en ontplooiend wezen, voor wie samenwerking een middel en niet een doel op zich is. Vandaar ook dat niet een behoefte maar een maat van ontwikkeling het leidend beginsel van liberale rechtvaardigheid is: verdienste.

#### 4.1 Eerlijkheid als liberale rechtvaardigheid

##### 4.1.1 Vormen van verdienste

Liberalen hechten eraan dat vrije en autonome individuen niet alleen verantwoordelijk worden gehouden voor hun fouten en misdragingen, maar ook dat ze van de vruchten van hun inzet en talenten kunnen genieten. Liberalen hechten, met andere woorden, aan beloning naar verdienste. Verdienste wordt geassocieerd met het inzetten van aangeboren of verworven talenten, terwijl het bewust niet inzetten van beschikbare talenten juist laakbaar kan zijn, bijvoorbeeld wanneer hiermee schade aan derden wordt toegebracht of toegelaten.<sup>39</sup>

Dit 'common sense'-idee van verdienste omzetten in een werkbare *maatstaf* voor de eerlijkheid van publieke instituties of de markt is echter een verrassend moeilijk vraagstuk. Een eerste obstakel voor wie verdienste tot hoeksteen van een rechtvaardige samenleving wil maken, is vaststellen hoe de *associatie* van talent met verdienste precies verloopt; het is een kwestie die liberale filosofen al decennia diep verdeelt. Een tweede probleem is dat het begrip verdienste *op zich* ambigu is, waardoor universele toepassing zonder een heldere definitie perverse gevolgen kan hebben.

Zowel critici van het liberalisme als vooraanstaande liberalen zelf (zoals Rawls en Dworkin) wijzen erop dat aangeboren talenten even onverdiend zijn als aangeboren gebreken. Het lijkt daardoor oneerlijk om de vruchten van onverdiende vermogens voor jezelf op te eisen – het is alsof je de inhoud van een kluis opeist omdat je de springstof waarmee ze geopend werd, meebracht. Als dit bezwaar steekhoudend is, ontbreekt elke grond voor individuele verdienste. Dan zou, bijvoorbeeld, de gemeenschap alle vruchten van de arbeid van haar leden kunnen opeisen en herverdelen; de gemeenschap zou zo ook het gezag toekomen te bepalen hoe de gemeenschappelijk bezeten talenten ingezet moeten worden. John Rawls heeft altijd ten stelligste ontkend dat zijn afwijzing van het begrip verdienste tot deze zogeheten *slavery of the talented* moest leiden, maar de aanspraak van de gemeenschap op de vruchten van arbeid – benodigd om sociale rechtvaardigheid door herverdeling mogelijk te maken – sloot hij niet uit.

Robert Nozick merkte terecht op dat het (eventueel) ontbreken van een legi-

---

<sup>39</sup> Verderop wordt uitsluitend gesproken over het gebruik van talenten en over de opbrengst daarvan; steeds toevoegen 'of het niet gebruiken van talenten, en de schade van het al dan niet gebruiken van talenten' zou ongetwijfeld een completere tekst opleveren, maar ook een die totaal onleesbaar is.

tieme basis voor de claim van het individu op talenten en de vruchten van zijn arbeid niet betekent dat de gemeenschap ‘dus’ de eigenaar van alle productie en alle talenten is – de gemeenschap heeft immers ook niets gedaan om die talenten te verdienen.<sup>40</sup> In Nozicks theorie worden vervolgens talenten en producten aan het individu toegewezen omdat die talenten het ‘zelf’ van het individu uitmaken, omdat de mens, zonder de assumptie dat hij eigenaar van zichzelf is,<sup>41</sup> altijd een slaaf en nooit eigen meester zou zijn, en omdat die consequentie intuïtief ten diepste verwerpelijk is. Nozicks argument is krachtig, aansprekend en logisch sluitend, maar niet overtuigend wanneer men zijn premissen betwist. Wie niet zijn conceptie van het ‘zelf’ deelt, of wie de juridische metafoor van *self-ownership* (eigendom van het ‘zelf’) te gezocht vindt, heeft ook geen reden zijn conclusie te delen.

Men hoeft echter niet alle – zwaar metafysische – vooronderstellingen die achter het begrip *self-ownership* schuilgaan te delen, om ruimte voor individuele verdienste te maken. Het is voldoende om de auteur van het besluit om een talent in te zetten, verantwoordelijk en aanspreekbaar te houden voor dat besluit. Het is waar dat mijn talenten en gebreken onverdiend zijn. Het is waar dat de instituties van de samenleving, evenals concrete individuen (ouders, leraren), de omstandigheden scheppen waaronder mijn talenten en gebreken ingezet kunnen worden, respectievelijk nadelen worden. Het is waar dat de vruchten van mijn arbeid zelden het werk van mij alleen zijn (ik werk vaak samen en ik gebruik geoptimaliseerde instrumenten). Het is daarom ook waar dat al deze medeveroorzakers van ‘mijn’ werk, samen met hun en mijn verre voorouders, allen bijdroegen aan de creatie van mijn werk – maar mijn werk komt uiteindelijk alleen tot stand door *mijn* besluit dat werk te doen.

Het is ook weer waar dat autonomie, mijn vermogen om zo’n keuze te maken, lang niet altijd gebruikt wordt, dat het aangeboren is, dat mijn omgeving me (al dan niet) geleerd heeft het (al dan niet) te gebruiken, en dat mijn vrijheid daardoor weggeredeneerd kan worden alsof het enkel een product van ‘de maatschappij’ is; en het is waar dat de zwarte doos waarbinnen zich het besluitvormingsproces tot inzet van talenten afspeelt, uiteindelijk ook als een (socio)biologisch proces weggeredeneerd kan worden. Maar daarmee wordt het probleem alleen maar verschoven. Autonomie kan worden gereduceerd tot iets anders, het kan anders genoemd worden, maar het kan geen illusie worden. Ergens in het proces dat van een inerte massa vlees een werkend mens maakt, zit een knop die omgezet kan worden, een knop die van automatisme gemotiveerd handelen maakt, van werk *eigen* werk. Dat we niet weten *hoe* die knop precies omgezet wordt, verandert niets aan het gegeven *dat* ze omgezet kan worden, en dat dit alleen gebeurt wanneer we veronderstellen dat er *zoiets* is als een *drager* van autonomie, een auteur van het autonome besluit, die we daarop kunnen aanspreken. Zonder de assumptie van auteurschap wordt ons leven totaal onbegrijpelijk, en zaken als onderwijs,

<sup>40</sup> Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 214.

<sup>41</sup> John Locke, *Two Treatises of Government*, London, 1982, p. 130.

gebruiksaanwijzingen, recht en coöperatie (die nu juist dienen als gronden voor een claim op een deel van de vruchten van ‘mijn’ arbeid) worden er zinloos door.

Dat er gronden kunnen bestaan om individuele verdienste te erkennen, wil nog niet zeggen – en daarmee komen we bij het tweede probleem rond verdienste – dat het alledaagse begrip verdienste zelf helder is. Een eerlijke samenleving rekent het een mens niet aan geboren te zijn met een handicap of zonder bepaalde noodzakelijke talenten – het is de natuur die hier haar weinig zegenrijke werk deed, en dit lot had ons allen kunnen treffen. Wie door zo’n lot feitelijk niet in staat is voor zichzelf te zorgen en wordt geholpen, wordt geholpen op basis van wat in het dagelijks leven *behoefte* heet en niet verdienste – behoefte lijkt een hoger beginsel te kunnen zijn. Echter, wanneer een handicap het gevolg van vrijwillige keuze is geweest (dus van de inzet van talent in een kennelijk riskante omgeving), lijkt intuïtief verdienste weer als nog hogere regel te gelden: wie een ‘redelijk’ risico<sup>42</sup> neemt en verliest, verdient zorg en steun, maar roekeloosheid belonen is een stap te ver. Wat het alledaags taalgebruik hier verhult is dat verdienste ook echt *verdiend* moet betekenen: er moet een relatie bestaan met het *intentioneel* inzetten van een talent<sup>43</sup>. Wanneer intentioneel handelen uitgesloten is, is de daardoor ontstane behoefte aan zorg of steun een (treurig maar min of meer toevallig) neveneffect, een gevolg van de onverdiende afwezigheid van benodigde vermogens.

Ook in het beoordelen van de resultaten van de vrije markt lopen verdienste en behoefte nogal eens door elkaar. Op de markt ontmoeten de behoeften van twee partijen elkaar: de behoefte van de bakker aan geld om in zijn levensonderhoud te voorzien, en die van de klant om aan zijn honger een einde te maken. Er is sprake van eerlijke handel, *fair trade*, wanneer vrijwillig, zonder bedrog of externe dwang, een ruil tot stand komt die de behoeften van beide zijden bevredigt. Het doel van de markt is dus niet ‘verdienen’ of ‘verdienste verkrijgen’: de bakker ‘verdient’ het geld voor zijn brood niet, alsof hij er *recht* op zou hebben dat de klant honger lijdt, net zomin als de klant het brood ‘verdient’, alsof hij er *recht* op heeft dat de bakker brood aan hem afstaat, of alsof de bakker bestaat omdat hij brood *moet* bakken. De bakker verkoopt ook niet op basis van verdienste – vraagt hij het CV van zijn klanten? – en de klant koopt ook niet<sup>44</sup> op basis van de verdiensten van de bakker, maar op basis van zijn behoefte aan de specifieke kwaliteiten van een specifiek brood.

De bakker verdient zijn rijtjeswoning dan ook niet als *compensatie* voor het jarenlang bakken van brood, maar wel als een (eerlijk verdiend) *gevolg* van jarenlang eerlijk ruilen. De klant verdient zijn volle maag niet als *compensatie* voor een talent om honger te voelen maar als *gevolg* van het wijs inzetten van zijn vermogens om

---

<sup>42</sup> Wat een redelijk risico is, is een debat apart, waarin naast statistiek ook de individuele biochemie (de ‘kick’ van risico wordt door verschillende lichamen zeer verschillend gevoeld) en de morele waardering van het nemen van bepaalde risico’s een rol speelt. In dit geschrift ontbreekt de ruimte voor dit debat.

<sup>43</sup> Zie noot 39.

<sup>44</sup> Althans niet in eerste instantie en niet als noodzakelijk element in elke koop.

in zijn eerste levensbehoeften te voorzien. Het begrip verdienste kan zeker op het eindresultaat van marktprocessen geplakt worden, juist omdat de markt beoogt behoeften te bevredigen: alleen de resultaten van eerlijke marktprocessen zijn eerlijk verdiend – en alleen hij die een eerlijke partner op de markt was, mag succes echt zijn verdienste noemen.

Al biedt dit essay geen ruimte om het concept verdienste in al haar rijkdom te analyseren en een precieze karakterisering te ontwikkelen, we hebben nu wel twee noodzakelijke onderdelen van verdienste als hoeksteen van liberale rechtvaardigheid geïdentificeerd: verdienste vereist intentioneel handelen, en het vereist resultaten die intersubjectief gewaardeerd worden.

#### 4.1.2 *De grens tussen publiek en privaat*

Individuele verantwoordelijkheid waarderen, en verantwoordelijkheid eerlijk willen beoordelen in termen van verdienste, houdt niet noodzakelijk in dat individuen voor alles in hun leven verantwoordelijk *moeten* zijn, al was het maar omdat dat ook niet *kan*. Het betekent daarmee ook dat samenwerking (binnen een project, binnen een gezin of als burgers van een staat) niet altijd op gedetailleerde, geïnformeerde en volledige overeenstemming tussen ieder betrokken individu *kan* berusten en er daarom ook niet altijd op *moet* berusten. Maar waar ligt die grens? En wat is het precies voor grens?

Om met die laatste vraag te beginnen: we kunnen de samenleving begrijpen als een systeem van systemen, een netwerk van netwerken, waar (binnen elk afzonderlijk netwerk) hulpbronnen gepoold worden en waarin coöperatie leidt tot wederzijds voordeel: de productie van een goed dat door individueel handelen niet (of niet in dezelfde hoeveelheid) tot stand was gekomen – denk aan voedsel, woonruimte, rechten, plichten, kennis, verpozing, asfalt, vrijheid. Op die goederen kan ieder lid van het netwerk aanspraak doen, en die aanspraak kan beloond worden – wat niet per se naar proportie van de inzet, bijdrage of onderhandelingsmacht hoeft te gebeuren.

Zulke netwerken kunnen in toenemende mate een eigen ‘leven’ gaan leiden, ten koste van de (in theorie oneindige) vrijheid en verantwoordelijkheid van de samenwerkende individuen. Een coöperatief netwerk houdt op ‘alleen maar’ een netwerk te zijn en wordt een echte zelfstandige organisatie op het moment dat het zonder unanieme instemming kan gaan opereren, en wanneer dus een meerderheid, een manager of een despoot gehoorzaamheid mag verwachten. Verschillende stappen verder op het pad naar het eigen leven kan een organisatie zichzelf het toezicht op machtsmiddelen inclusief geweld toe-eigenen; in veel klassieke theorieën is dit geweldsmonopolie hét kenmerk dat een staat van een ‘gewone’ organisatie onderscheidt. Nog een stapje verder kan zo’n staat het op zich nemen de opbrengst van coöperatieven geheel of gedeeltelijk te onteigenen en deze naar ‘eigen’ inzicht te herverdelen.

Bij elk van deze stappen kan gevraagd worden of ze gerechtvaardigd is, of hier de grens tussen gepaste inperking van individuele verantwoordelijkheid, en sla-

vernij overschreden wordt. In het kader van deze studie zullen we die vraag alleen beantwoorden voor de onteigenende en herverdelende staat.<sup>45</sup>

Lange tijd – toen klassenstrijd en Koude Oorlog nog woedden – was de tegenstelling tussen markt en staat een simpel en handig instrument om gecompliceerde theoretische argumenten over de voor- en nadelen van verschillende modellen voor de samenleving begrijpelijk over te brengen. Zowel links als rechts zetten die tegenstelling met grote passie aan – denk bijvoorbeeld aan het klassieke *The Road to Serfdom* van Friedrich Hayek (1944), dat hoogtijdagen beleefde, in het Westen, direct aan het begin van de Koude Oorlog, en in Oost-Europa direct daarna.

Al te gemakkelijk vergeten we dat de tegenstelling tussen markt en staat slechts een model is, een vereenvoudigde weergave van een veel complexer werkelijkheid. In zowel de werkelijkheid als de theorie is immers het onderscheid tussen staat en andere vormen van coöperatie lang niet zo scherp of duidelijk. Om slechts één levende illustratie te geven: om met een logge, dove, ongeïnteresseerde, ongecontroleerde, incompetente en gevoelloze bureaucratie in contact te komen hoeft men geen ministerie of belastingdienst te bellen; grote telecombedrijven, energieleveranciers, vervoerders, enzovoort hebben langzaamaan een vergelijkbare reputatie opgebouwd. De markt biedt geen garantie dat de haar toegedachte efficiency- en schaalvoordelen voor het bedrijf niet door nadelen voor de consument overschaduw kunnen worden – en dat terwijl het argument bij uitstek voor markt en tegen overheid is, dat de eerlijke markt de consument levert wat hij zoekt voor de prijs die het waard is. Zoals al langer bekend is zeker een markt die wordt gedomineerd door een oligopolie<sup>46</sup> geneigd om suboptimaal te functioneren: er kan gerust bezuinigd worden op service en kwaliteit wanneer consumenten die ‘overlopen’ slechts voor twee of drie concurrenten kunnen kiezen die hun klanten op dezelfde manier naar elkaar blijven doorschuiven.

Er blijft natuurlijk reden de herverdelende staat te wantrouwen. Het einde van de klassenstrijd<sup>47</sup> neemt een deel van de aanleiding voor dat wantrouwen weg, maar de *redenen* zelf niet: de concentratie van macht en machtsmiddelen, de betweterij en constante bedreiging van individuele autonomie en vrijheid, de

---

<sup>45</sup> St Augustinus, die zich hiermee mogelijk tot patroonheilige van de maffia wist op te werken, vroeg zich in *De Stad Gods* (*De Civitate Dei*, uit het jaar 426) af wat het verschil was tussen een bende rovers en de staat. Zijn antwoord luidde: rechtvaardigheid. Onze vraag is omgekeerd: hebben we wel een bende nobele rovers nodig om rechtvaardigheid te creëren?

<sup>46</sup> Van een oligopolie is sprake wanneer niet één aanbieder een markt beheerst (monopolie) maar een kleine, zeer stabiele groep. De Amerikaanse auto-industrie opereerde lange tijd op deze voet: zolang buitenlandse auto's door de Amerikaanse automobilist ongezien als inferieur werden afgewezen, konden de vijf grote autobedrijven zich permitteren lage kwaliteit te produceren, niet te innoveren, en ontevreden klanten naar elkaar door te sluisen. Vergelijk Albert O. Hirschmann, *Exit, Voice, and Loyalty*, Cambridge, Mass., 1970.

<sup>47</sup> Sommige anti-globalisten (of, politiek correcter, andersglobalisten) zullen ontkennen dat de klassenstrijd voorbij is.



afhankelijkheid van het individu van de potentiële willekeur van het gezag, en op het terrein van behoeftebevrediging, de spanning tussen belasting en herverdeling van staatswege, en de liberale waardering voor persoonlijke verdienste. Maar het zijn niet *uitsluitend* organisaties en onderdelen van de staat die zich als staten gedragen; het onderscheid is niet zo scherp. Bedrijven gedragen zich soms als staten, en tussen staat en markt is een steeds grotere grijze zone van hybride organisaties ontstaan. Grote concerns belasten (met verschillende winstmarges in verschillende landen) en herverdelen net zo hard als staten, en evenals staten concentreren ze macht door zich niet tot een *core business* als, zeg, bananen of computers te beperken. De actuele aandacht voor maatschappelijk verantwoord ondernemen (MVO) kan ook geduid worden als een vervaging van de grens tussen een moreel dirigerende staat en een strikt neutrale markt. De deregulerende staat heeft op zijn beurt taken weer uitbesteed aan semi- en quasi-private actoren: bewakings- en geweldstaken, zorg, onderwijs, onderhoud van infrastructuur, enzovoort.

En al te scherpe scheiding aanbrengen tussen markt en staat is even onrealistisch en onproductief als het stigmatiseren van de staat als betuttelend en incompetent en het ophemelen van de vrije markt als onfeilbaar en toegeeflijk. De belangrijkste stap op weg naar een antwoord op de vraag naar de grens tussen publiek en privé is het maken van een onderscheid tussen de *wijze* waarop een goed beheerd wordt (als te herverdelen gemeenschappelijk goed, of als te verhandelen privébezit) en de *organisatie* die dat beheer voert (staat, bedrijf, of iets er tussenin).

Wat die *wijze* van beheer betreft: liberalen wijzen herverdeling lang niet altijd af, en ze accepteren daarmee dat de middelen die herverdeeld worden of waarmee herverdeling betaald wordt, legitiem en desnoods tegen hun zin aan individuen onttrokken mogen worden. Dat geldt niet alleen voor veiligheid, defensie, rechtspraak, infrastructuur of dijkbescherming, maar ook voor onderwijs, onderzoek, gezondheidszorg. Zij het uiteraard in verschillende mate; liberalen achten herverdeling voor deze laatste typen taken op zijn minst prudent en in omstandigheden zelfs moreel geboden.

Het accepteren van herverdeling impliceert echter niet per se dat de *organisatie* daarvan in handen van de staat moet zijn. De dereguleringsgolf van de afgelopen dertig jaar heeft geleerd dat vrijwel elke taak die ooit aan een overheid was toebedacht, uitgevoerd kan worden door private of semi-private partijen. Dat dit niet altijd even succesvol was moet, paradoxaal genoeg, soms juist aan *onvolledige* overdracht van taken aan de markt worden geweten. Tegelijk impliceert de *mogelijkheid* van overdracht aan de markt niet dat dit ook steeds *wenselijk* is. De vrije markt is geen doel op zich, noch bestaat zij voor ondernemingen alleen, sterker nog (en zie ook de volgende bijdrage van Mark van de Velde), zij is er niet voor ondernemingen of ondernemers. De vrije markt is er omdat zij het meest efficiënte, effectieve en rechtvaardige instrument *kan* zijn om in de legitieme behoeften

van het individu te voorzien. De vrije markt is er om te dienen en bedienen.<sup>48</sup> Het criterium bij uitstek voor het aanwijzen van de beheerder of beheersvorm van een collectief goed – een term die dadelijk toegelicht zal worden – is of het beheer optimaal bijdraagt aan de autonomie van burger respectievelijk consument, en aan diens vrijheid een authentiek leven naar eigen inzicht te leiden.

Een nieuwe tijd – voorbij Koude Oorlog en klassenstrijd – vraagt nieuwe ideeën; er is ruimte voor pragmatisme in plaats van de dogmatische oppositie van staat en markt. In een modern liberalisme is *in theorie* veel meer plaats voor een staat, niet alleen waar zijn bindend gezag en geweldsmonopolie *onontbeerlijk* is, maar daarnaast zijn er plaatsen waar hij *wenselijk* kan zijn en plaatsen waar hij, ten slotte, *gewenst noch ongewenst* is.

Wanneer is een staat dan werkelijk *nodig*? Het logisch enig mogelijke antwoord luidt – uiteraard: enkel wanneer de staat als enige een maatschappelijk noodzakelijke taak kan vervullen of zo een goed kan leveren. Daaronder valt het garanderen van (mensen)rechten over lijf en goed, het laten functioneren van een rechtssysteem, en daarmee het functioneren als beschermheer van wat wel heet ‘het vrije spel der maatschappelijke krachten’. Buiten deze toch al beperkte reeks taken valt het moeilijk – we zullen zo zien waarom – voorbeelden te verzinnen van een echt noodzakelijke rol, en zelfs op de zo-even gegeven lijst taken valt veel af te dingen: zeker niet elk denkbaar recht is een collectief goed, en zeker niet elk bestaand recht behoeft noodzakelijk staatsprotectie.

Het helpt hier een onderscheid te introduceren dat de Canadese filosoof David Gauthier ooit maakte om vormen van samenwerking te beschrijven.<sup>49</sup> Gauthier veronderstelt dat coöperatie alleen plaatsvindt wanneer deelnemers daar voordeel van hebben. In coöperatietype I is het bovendien zo dat geen enkele deelnemer ooit voordeel kan halen door de samenwerking op te zeggen (ofwel te ‘deserteren’). Twee mensen die alleen samen de boom kunnen omzagen die een schaduw over hun land werpt, hebben geen reden halverwege met zagen op te houden. Voor coöperatietype I is geen gezag of expliciete organisatie nodig: orde ontstaat spontaan en wordt spontaan gehandhaafd.

Coöperatietype II is lastiger vol te houden. Hier heeft iedere deelnemer weliswaar voordeel bij het coöperatief eindproduct, maar sommigen hebben toch reden te deserteren omdat de nadelen groter zijn of lijken dan de voordelen. Denk hierbij aan het opgeven van land voor dijkverhoging door grondeigenaren die zelf niet achter de dijk wonen – voor wie een weide minder waardevol kan zijn dan een strandje. Ook coöperatietype II vraagt niet noodzakelijk om gezag en organisatie;

---

<sup>48</sup> Voor de eerste formulering van deze gedachte (voordien gold handel onder filosofen en theologen als een inferieure, parasitaire activiteit), zie Christine de Pizan, *The Book of the Body Politic*, Cambridge, 1994 [geschreven tussen 1404 en 1407].

<sup>49</sup> David Gauthier, ‘The social contract as ideology’, *Philosophy and Public Affairs*, 1977 (6:2), pp. 130-164. De sterk vereenvoudigde samenvatting die hier van Gauthiers ideeën wordt gegeven, doet geen recht aan hun complexiteit, maar geeft wel de strekking van Gauthiers boodschap weer.

mogelijke ‘deserteurs’ kunnen via vrijwillige samenwerking meestal wel gecompenseerd worden.

Alleen in coöperatieve projecten van type III is, meent Gauthier, een overheid, een soevereine staat met machtsmonopolie en alle verdere parafernalia, noodzakelijk. Wanneer iedere deelnemer aan sociale coöperatie, zonder uitzondering, voordeel kan hebben bij non-coöperatie heeft per definitie niemand voordeel bij pogingen de samenwerking toch in stand te houden. Dit is het klassieke (en in de praktijk verrassend zeldzame) dilemma van de *freerider* of zwartrijder: betaald openbaar vervoer levert een collectief goed op, dat echter niet tot stand komt zonder toezicht op de betaling, omdat eerlijkheid anders niet loont – omdat ieder afzonderlijk individu er immers voordeel bij heeft niet te betalen.<sup>50</sup>

Zelfs bij de zeer beperkte noodzaak die Gauthier voor een staat ziet, kunnen kanttekeningen geplaatst worden. Uit het werk van de eerste vrouwelijke winnaar in 2010 van de Nobelprijs Economie, de Amerikaanse politicologe Elinor Ostrom,<sup>51</sup> blijkt bijvoorbeeld dat zelfs coöperatietype III mogelijk is zonder de ultieme dreiging van staatsgeweld, zolang – onder meer – alle betrokken partijen ook echt betrokken zijn in besluitvorming, en zolang de sociale controle en morele consensus maar sterk genoeg zijn.

Een liberaal klinkt dit natuurlijk ominus in de oren. De staat en zijn dwangmiddelen zijn immers op zich kwaad noch goed, de staat is een instrument. Als de prijs voor een vrolijke anarchie een communitaristische,<sup>52</sup> intolerante, bevroren en gesloten samenleving is, is die prijs te hoog. Bovendien is het de vraag hoe krachtig communitaristische zelfbinding in de context van een moderne massamenleving kan zijn. Zelfbinding werkt zolang er consensus is over een strikt en alomvattend systeem van normen en waarden, en met een of twee freeriders kan zo’n systeem misschien nog blijven functioneren, dankzij een gevoel van morele superioriteit – maar er zijn grenzen. Het is niet op voorhand onwijs je voor te bereiden op het bestaan van rotte appels in de samenleving – en dan duikt toch weer de behoefte aan staatsgezag op.

Misschien is een staat dan, strikt gezien, niet nodig, maar zijn bestaan is wel wenselijk wanneer we liberale waarden als autonomie en individuele waardigheid, of vrijheid van levensstijl, geloof en geweten willen garanderen – en wanneer collectieve goederen via coöperatietype III moeten worden gerealiseerd. Tegenover deze wenselijke staatsinmenging staat coöperatietype I: waar orde spontaan ontstaat is, uit liberaal oogpunt, een regulerende en bevoogdende staat niet alleen (uit

---

<sup>50</sup> Eigendomsrecht, strafrecht of verkeersregels zoals ‘niet door rood rijden ook al lijkt er niemand aan te komen’ in het bijzonder, zijn allemaal klassieke antwoorden op de zwartrijder.

<sup>51</sup> Elinor Ostrom, *Governing the Commons, The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, 1990; zie ook Elinor Ostrom, ‘A behavioral approach to the rational choice theory of collective action, Presidential Address, APSA’, *American Political Science Review*, 1998 (92:1), pp. 1-22.

<sup>52</sup> Zie noot 6.

oogpunt van efficiëntie) overbodig en dus irrationeel, maar ook immoreel en dus onwenselijk. De staat voegt daar niets toe, ze hindert alleen maar de zelfverwerkelijking van zijn burgers, de ontwikkeling van hun individuele vermogens en de realisering van hun dromen.

Tussen de twee uitersten van freerider en perfecte coöperatie bevindt zich een grijze zone waarin de aanwezigheid van een staat wenselijk kan zijn, of, nog zwakker, enkel 'niet onwenselijk', maar waarin tegelijk alternatieve organisatievormen denkbaar zijn. In deze grijze zone *kunnen* partijen uit de zogeheten *civil society*<sup>53</sup> hun samenwerkingsproblemen onderling oplossen, bijvoorbeeld via convenanten, *self-policing*, keurmerken, compensatie en wat al niet meer. Het is uit liberaal oogpunt zeker wenselijk dat de staat zich *in beginsel* verre van dit soort processen houdt, voor hij zich op de beroemde glijdende schaal van de *Road to Serfdom* begeeft. Maar er is geen enkele reden dogmatisch te zijn en niet soms ook de voordelen van de aanwezigheid van de staat te herkennen. Het volgende overzicht is gegarandeerd onvolledig – het gaat om de indruk.

(1) Een staat kan de morele of politieke plicht hebben in te grijpen in het vrije spel der maatschappelijke krachten om dat vrije spel te laten *starten* of om het eerlijk te laten *verlopen*. Denk aan de bescherming die hij nu aan de vrije markt verschaft, of aan het initiëren door opeenvolgende milieu-ministers (van VVD-huize) van milieuconvenanten. In dergelijke omstandigheden is overheidsingrijpen theoretisch niet strikt nodig maar feitelijk wel wenselijk.

(2) Waar staatsregulering en *-toezicht* noodzakelijk zijn (coöperatietype III), is het nog niet evident dat de daadwerkelijke *uitvoering* van zo'n taak ook door de staat ter hand moet worden genomen; dat kan soms ook aan het vrije spel der maatschappelijke krachten worden overgelaten. Een deel van de bescherming van roerend goed tegen vernieling, beschadiging, diefstal, enzovoort kan en wordt, bijvoorbeeld, door private actoren uitgevoerd. Het blijft echter ook voorstelbaar, zelfs in coöperaties van type II, dat een onderdeel van de staat zelf optreedt als uitvoeringsorganisatie, dat wil zeggen als een juridisch *private* actor, en dat dat niet onwenselijk is. Een staatsbedrijf kan soms de betere concurrent zijn wanneer het bijvoorbeeld effectiever en efficiënter kan opereren dan andere partijen (zoals sommige partijen in het langsepende debat over de deregulering van het treinvervoer bij elk spoorinfarct wel betogen), of als het betrouwbaarder overkomt door een specifiek *esprit de corps* (zoals oudgediende PTT'ers aan stamtafels graag

---

<sup>53</sup> Met *civil society* wordt hier bedoeld: de maatschappij inclusief bedrijfsleven maar minus politieke instellingen. De term *civil society* is politiek beladen: ze verwijst meestal naar maatschappelijke organisaties *naast* bedrijfsleven en staat (van fanfare tot vakvereniging) die doelen van individuen moeten realiseren. Confessioneel georiënteerde schrijvers spreken liever van 'het maatschappelijk middenveld' als een zelfstandige eenheid die 'bemiddelt' tussen individu en gemeenschap, lees, die het individu in het grotere geheel inbedt en bijstuurt.

memoreren), of wanneer het belangrijker is inzicht te hebben in *hoe* een goed geleverd wordt, dan te verzekeren dat de politiek meer correcte leverancier doet. Het is voor sommige type-II goederen voorstelbaar dat de staat deze, dankzij zijn organisatie-, controle- en verantwoordingsstructuur, democratischer en inzichtelijker kan leveren dan private concurrenten – hier is overheidsoptreden dan weer zelfs<sup>54</sup> wenselijk.

Kort samengevat, de grens tussen publiek en privaat, tussen staat en maatschappelijke organisaties, is niet zo scherp. Als het op de uitvoering van taken aankomt, blijkt de staat zelden nodig maar dan tegelijk uiterst wenselijk, soms volkomen overbodig en schadelijk, en in de meeste gevallen op pragmatische gronden soms tolerabel, soms juist verrassend welkom. Maar dit hele verhaal veronderstelde wel steeds dat het wenselijk is dat, met hulp van rechten en rechtssysteem, zekere ‘taken’ voor de gemeenschap worden vervuld of ‘collectieve goederen’ worden geproduceerd. Het is hun bestaan immers dat überhaupt de publieke sfeer van georganiseerde belasting en (her)verdeling van de een collectieve pot rechtvaardigt.

Zoals boven aangegeven, een liberalisme dat de verdiensten van individuen wil waarderen, kan daartoe in ieder geval niet zonder meer een beroep doen op het gedachtegoed van John Rawls, die – onlogisch en onverantwoord – automatisch de vruchten van arbeid in de collectieve pot stopt omdat de talenten waarmee ze tot stand zijn gebracht, onverdiend zijn. Immers, de samenleving verdient mijn talenten net zomin als ik (en misschien nog wel minder).

Wat we wel van Rawls mogen lenen is de gedachte dat de creatie van een ‘overheidstaak’, een verantwoordelijkheid voor het scheppen van een collectief goed (en daarmee de schepping van een collectieve voorraad en collectieve verplichting tot bijdrage), enkel kan geschieden op basis van goede, publiek gerechtvaardigde gronden.<sup>55</sup> De bewijslast komt daarmee in eerste instantie te liggen bij – wat we zouden kunnen noemen – de ‘collectivisten’ en niet de ‘privatiseerders’. Vanuit liberaal perspectief moet een goed in ieder geval aan drie criteria voldoen, wil het een collectief goed en een staatstaak kunnen worden:

(1) Het goed moet *legitiem collectief* bezit zijn. Dat vereist ofwel legitieme toegeneming van een grondstof door de gemeenschap, of legitieme overdracht door individuen aan de gemeenschap. In onze tijden van globalisering, Europeanisering, regionalisering en afscheiding van staten rijst dan natuurlijk gelijk een tweede vraag: bezit van *welk* collectief? Is het ‘Nederlandse’ aardgas van de Groningers of ook van de Hagenaars? Of zelfs van Brussel?

<sup>54</sup> Het kan natuurlijk soms ook wenselijk zijn de controle- en verantwoordingsstructuur van andere (markt)partijen te verbeteren.

<sup>55</sup> Over collectieve goederen zie ook noot 18. Over eisen voor en beperkingen van publiek debat, zie Rawls, *Political Liberalism*, pp. 54-58.

(2) Het goed moet ofwel *alleen* door collectieve actie tot stand kunnen komen, of *bij voorkeur*.

(3) Het goed moet ook echt *goed* zijn, dat wil zeggen wenselijk: het moet bijdragen aan de autonomie, competentie en vrijheid van de individuele burger. Gegeven de liberale wens dat autoriteiten zich terughoudend opstellen in het definiëren en sturen van individuele visies op het goede leven, zal ook dit criterium nadere specificatie vragen – uitleg die in het kader van een toch al (te) omvangrijke studie als deze op het moment niet gegeven kan worden.

#### 4.1.3 Vereffende rechtvaardigheid

De markt wordt gewaardeerd omdat ze verondersteld wordt vraag en aanbod op elkaar af te stemmen, niet alleen efficiënter en effectiever dan andere organisatievormen, maar ook op een eerlijke wijze: onder omstandigheden van vrijwilligheid en machtsvrijheid zijn beide partijen gelijk en eindigen beide met een bevredigende compensatie voor het afgestane goed – de bakker krijgt geld voor brood, de klant brood voor geld. Dat is de kern van eerlijke handel, alias fair trade. Zeker voor de liberaal is het ook aantrekkelijk dat niemand de behoeften van de beide partijen dicteert: op de vrije markt bepalen partijen zelf wat ze waar, wanneer en in welke hoeveelheden willen hebben en betalen.<sup>56</sup> Niets past beter bij de liberale waardering van de mens als een vrij en autonoom wezen dat pas bloeit wanneer het vorm kan geven aan eigen leven en doelen. De markt is een rechtvaardige procedure die tot eerlijke resultaten leidt: *free trade is fair trade*.

Op het oog is staatsingrijpen in de markt dan ook alleen te rechtvaardigen wanneer het erom gaat de markt tegen zichzelf te beschermen, en wanneer zo mogelijk het ingrijpen erop gericht is verder ingrijpen overbodig te maken. De motieven voor ingrijpen mogen dan beperkt in aantal zijn (het gaat enkel om het garanderen van fair trade: machtsgelijkheid en vrijwilligheid) maar hun betekenis is breed. Volledige, eerlijke productinformatie is nodig, tijd en ruimte voor zorgvuldige afweging, de marktpartijen moeten in staat zijn de informatie te raadplegen en begrijpen, prijsafspraken moeten tegengegaan worden, de rechten van kleine kopers moeten worden beschermd tegen grote bedrijven met almachtige juridische afdelingen en oneindige fondsen, enzovoort. Weliswaar is dus een *in marktprocessen ingrijpende* staat zo mogelijk nog onwenselijker dan een monopolist, maar daardoor wordt het juist noodzakelijk dat er een partij is die *actief vormgeeft aan de randvoorwaarden* van een zuivere markt.

Twee kanttekeningen moeten hier wel bij gemaakt worden. Ten eerste gaat zelfs de meest orthodoxe libertair niet zover te zeggen dat *elk* goed op de vrije markt thuishoort. De gedachte dat heroïne, kinderprostituees of – in Nederland – semi-automatische vuurwapens even vrij beschikbaar dienen te zijn als brood en

---

<sup>56</sup> Zie ook Frans de Graaf et al., *Vertrouwen in de markt, Naar een liberaal privatiseringsbeleid*, geschrift 103 van de Prof.Mr. B.M. Teldersstichting, Den Haag, 2007.

water wordt, voorzichtig gezegd, niet breed gedragen; aan de beschikbaarheid van andere goederen en diensten (drank, kansspelen, tabak) worden grenzen gesteld, soms (denk aan secundaire rook) met een terecht beroep op het *harm principle* van John Stuart Mill,<sup>57</sup> soms (in het ontmoedigen van bepaalde levensstijlen) met een voor liberalen twijfelachtiger beroep op de bescherming van het individu tegen zichzelf. Waar de ene liberaal de keuze voor een leven in een heroïneroes kan tolereren mits de verslaafde ook bereid en in staat is de consequenties te accepteren, zal de andere liberaal van een ondoordachte en slecht geïnformeerde keuze spreken. Kenmerkend voor het liberalisme is dat het in zulke kwesties zowel één lijn trekt, namelijk principieel 'nee, tenzij' zegt tegen inmenging door overheden en anderen in de individuele autonomie, vrijheid en smaak, als dat het anderzijds openstaat voor verschillende visies op de bescherming van individuele autonomie en vrijheid.

Ten tweede lijkt de eerlijke procedure die de markt is, soms tot oneerlijke gevolgen te leiden. Dat valt bijvoorbeeld op in de arbeidsmarkt. De vrije markt kan zo uitwerken dat een academicus veertig jaar fysiek ongevaarlijk werk verricht en daarvoor met een bovenmodaal salaris plus (zij het steeds zeldzamer) plezier in het werk wordt beloond, waarna hem of haar nog twintig goede jaren wachten met een bevredigend pensioen – terwijl de bouwvakker of havenarbeider nooit ver boven het minimum uitgroeit, zwaar en smerig werk verricht, met 55 of 60 kapot is en de rest van zijn meetbaar kortere leven nog steeds van minimale uitkeringen moet rondkomen. Diezelfde vrije markt laat, door aan korte termijnen geen grens te stellen, een topvoetballer de miljoenen verdienen die tien bejaardenverzorgers m/v aan het werk zouden kunnen helpen.<sup>58</sup>

De morele intuïtie van velen zegt dat dit oneerlijke resultaten zijn – uitgedrukt in termen van rechtvaardigheid: de arbeidsmarkt (waar werk tegen geld geruild wordt) lijkt onvoldoende gewicht aan de verdienste van de werkende mens toe te kennen. Dat is natuurlijk, bij nadere beschouwing, helemaal niet zo verrassend: de markt als procedure werkt volgens het principe van *behoefte*, niet *verdienste*. In termen van behoefte is het volkomen logisch dat wie minder zeldzame talenten te bieden heeft, zoals het vermogen zwaar of vies werk te verrichten, op de arbeidsmarkt met een minder enthousiaste vraag geconfronteerd wordt.

---

<sup>57</sup> Mills *harm principle* verlangt dat ieder individu in beginsel vrij is te handelen zoals hij of zij wil, tenzij daarbij een ander 'harm' (kwaad of schade) wordt gedaan; een rationeel individu (sic) hoeft niet verboden te worden zichzelf kwaad aan te doen, want jezelf bewust iets aandoen wat je jezelf niet wilt aandoen is logisch onmogelijk. Het rationele individu toch voorschrijven wat goed of kwaad voor hen zou zijn, is paternalisme.

<sup>58</sup> De arbeidsmarkt, die sowieso een zwaar geregleerde, asymmetrisch georganiseerde en daardoor zeker geen (machts)vrije markt is, kent nog veel meer perverse verrassingen. Zoals Mark van de Velde in zijn bijdrage over de markt laat zien, is het zelfs onduidelijk welk soort *oneerlijkheid* deze markt verstoort: inkomensongelijkheid proberen te verklaren blijkt welhaast gekkenwerk.

Tegelijk doen de ongemakkelijke consequenties hiervan de vraag rijzen of de markt wel eerlijk omgaat met talenten. Was een van de grondgedachten van het liberalisme niet, dat de oorspronkelijke verdeling van talenten en attributen onverdient is, en was een andere grondgedachte niet dat inzet en ambitie beloond mogen worden? Arbeid is geen waar die op exact dezelfde wijze kan worden versjaard als graan, olie en beton. Handel in talenten verdraagt zich niet met Kants categorische imperatief, de grondregel van het deontologisch liberalisme: handel zo dat de mens niet alleen middel maar ook steeds doel op zich is. Het verdraagt zich evenmin met de liberale wens een wereld vorm te geven waarin het individu in vrijheid en autonomie zijn levensdoelen kan kiezen en zijn talenten daartoe in alle waardigheid kan inzetten. Het verdraagt zich ten slotte niet met de gedachte dat mensen onvervreemdbaar eigenaar van zichzelf zijn, van lijf en geest en alle toebehoren – en dat zij *never, never, never shall be slaves*.

Een eerlijk economisch systeem, een systeem dat recht doet aan de werkende mens vrij en autonoom maar coöperatief ingesteld individu, behandelt arbeid niet als goed maar een *dienst*, en organiseert de beloningsstructuur zodanig dat de beloning uitdrukking geeft aan die verdienste – ook (juist) voor banen waarvoor de benodigde talenten breed gezaaid zijn, en ook (juist) voor die taken waarvoor eigenlijk geen bijzonder talent vereist is, of waar uitblinken ongewenst is (denk aan de lopende band of belastingcontrole – een prachtige schrijfstijl of zwerige gebaren zijn daar overbodig).

Markten voor diensten worden – idealiter – niet uitsluitend geregeerd door behoefte: daar is het behoefte die bepaalt of een ruil *kan* plaatsvinden, maar behoefte (aan het gevraagde en het gebodene) is slechts een van twee factoren die verzekeren dat de ruil *zal* plaatsvinden. De verhoudingen worden daarnaast bepaald door de kwaliteit of *intrinsieke verdienste* van de geboden dienst. De beloning voor die verdienste hoeft niet noodzakelijk financieel te zijn. De ober krijgt fooi voor service en glimlach, maar veel obers krijgen liever een glimlach terug dan een obligate grijpstuiver en een grauw. De kunstenaar krijgt – uiteraard – meer betaald voor een grotere oppervlakte, maar het werkelijke verschil per kubieke centimeter kunst wordt gemaakt door de *verdienste* van het werk op zich, en die verdienste wordt soms in geld uitgedrukt, soms in prijzen en aanzien. Een eerlijke arbeidsmarkt is er een die niet alleen verklaarbare, acceptabele (lees: eerlijke en verdiende) financiële ongelijkheid kent, maar die diensten ook passend belooft met *erkenning*.<sup>59</sup> Daarbij moet echt niet alleen gedacht worden aan de obligate foto van de ‘werknemer van de maand’ – erkenning kan ook gegeven worden door

---

<sup>59</sup> Erkenning of ‘recognition’ wordt ten onrechte vrijwel uitsluitend besproken als immaterieel alternatief voor het tekortschieten van materiële compensatie in de zeer beperkte context van religieuze, culturele en etnische minderheden – vgl. Charles Taylor, ‘The Politics of recognition’, in: Amy Gutmann (red.), *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, Princeton, 1994, pp. 25-74; en Nancy Fraser & Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, 2003.



bijzondere bedrijfskortingen, een extra voordelige (zorg)verzekering, autonomie in de inrichting van werk, werkplek en werktijden, privacy op de werkplek, toegang tot internet, enzovoorts.

Naarmate de arbeidsmarkt meer als een dienstenmarkt vormgeven kan worden, is een eerlijker beloningsstructuur denkbaar – een waarin de bouwvakker niet per se de helft verdient van de hoogleraar, maar waarin de *luie* bouwvakker en hoogleraar hooguit de helft verdienen van de bouwvakker en hoogleraar die hun talenten *wel* tot het uiterste inzetten en die zich *wel* opofferen om een dienst, een maatschappelijk gewaardeerde activiteit, te verrichten. Dat wil tegelijk niet zeggen dat alle harde werkers precies dezelfde hoeveelheid *geld* moeten verdienen. De realiteit legt immers grenzen op aan de stuurbaarheid van het natuurlijke proces van de vrije markt. Niet alle liberalen zullen die grens op dezelfde plek leggen. Sommigen zullen verwijzen naar Kants categorische imperatief en de waardigheid van het individu, anderen zullen wijzen op de soms zeer nadelige gevolgen voor de betaalbaarheid van werk van een al te idealistisch vastgesteld minimumloon. Beiden zullen echter ruimte willen en kunnen maken voor niet-materiële beloning als uitdrukking van verdiende erkenning en oprecht respect.

Zoals de vrije markt in het algemeen bescherming nodig heeft om optimaal en eerlijk te functioneren, zo heeft ook de arbeidsmarkt bescherming nodig. Het is opportuniteit en niet principe dat bepaalt of die bescherming per se van een staat moet komen – we bevinden ons hier in de eerdergenoemde grijze zone – maar het garanderen van loon naar verdienste *op zich* is wel een liberale principekwestie.

#### 4.1.4 *Retributieve rechtvaardigheid*

Liberalen zien graag dat de wet uit intrinsieke motivatie wordt gevolgd, en dat zulke wetten het ook waard zijn gevolgd te worden. Het is echter realistisch te verwachten dat velen wetten volgen – *als* ze dat al doen – uit aanzienlijk minder verheven motieven als gewoonte, imitatie, conditionering en de rationele afweging van kosten en baten.

Retributieve oftewel straffende rechtvaardigheid heeft daarom, buiten haar hoofdtak (het vereffenen van onrecht, waarover zo meer) in een liberale orde nog twee oogmerken. *Enerzijds* moet retributieve rechtvaardigheid intrinsieke motivatie bevorderen, dus het respecteren van de wet uit overtuiging en niet uit berekening. Dit impliceert onder meer dat de motivatie van een vonnis een bijzondere rol speelt: minstens zo belangrijk als het verantwoorden van een vonnis voor het forum van de collega-juristen, in het juridisch koeterwaals dat zij en vaak alleen zij begrijpen, is het *zichtbaar* en *verstaanbaar* maken dat recht gedaan wordt in de taal en de ogen van slachtoffer, dader en burger in het algemeen. Vermoedelijk vraagt dat een aanpassing in de opleiding van juristen met, bovenop de bestaande oefening in technisch-juridische vaardigheden en rechtssociologie, meer communicatieve vaardigheden en verdiepend inzicht in ethiek.

*Anderzijds*, in de wetenschap dat het volgen van de wet uit intrinsieke moti-

vatie wel altijd een zeldzaam fenomeen zal blijven, houdt het recht als taak het straffen en daarmee *duur* maken van wetsovertredingen – en voor de recidivist liefst onbetaalbaar. Al is, als gezegd, niet te verwachten dat straf tot intrinsieke motivatie, tot een warm omarmen van rechtsregels en hun onderliggende motivatie, leidt, toch is het nastrevenswaardig dat een eerste straf tegelijk niet *demotiveert*. Er bestaan uiteraard hopeloze gevallen aan wie resocialisatie en rehabilitatie niet besteed zijn: psychopaten voor wie geen genezing bestaat en geen straf duur of afschrikwekkend genoeg is, of notoire risicozoekers voor wie in feite het laatste ook geldt. Het zou een liberaal echter onwaardig zijn aan te nemen dat *elke* wetsovertreder onverbeterlijk is – aangezien ieder mens, ook de minste, verondersteld wordt te beschikken over de kwaliteiten die een mens tot verdienstelijk burger kunnen doen ontwikkelen.

De hoofdtaak van retributieve rechtvaardigheid wordt traditioneel omschreven als het vereffenen van onrecht.<sup>60</sup> Het streven is een aan beide zijden ‘bij de misdaad passende straf’ te bieden, dat wil zeggen, wat technisch uitgedrukt: het onverdiende onrecht van de benadeelde partij te erkennen en te compenseren, en het onverdiende voordeel van de dader weg te nemen. In de meeste gevallen is onrecht echter onherroepelijk: bedrog, oplichting, mishandeling, vernieling, roof of verkrachting ongedaan maken is onmogelijk, en compensatie kan de herinnering nooit wegnemen. Retributieve rechtvaardigheid blijft daardoor altijd imperfect: het is schipperen tussen een excessief gebureaucratiseerde, onpartijdige ‘calculatie’ van onrecht volgens kille en onwrikbare formules, en een uitsluitend nog door tomeloze woede gemotiveerde wraaklust. *Beide* uitersten hebben een legitieme plek in retributie: straf volgens consistente, universele, proportionele maten én oprechte erkenning van het soms onpeilbare leed. Beide *verdienen* ook die plek: de onpartijdigheid omdat het eerlijk is gelijke monniken gelijke kappen te laten dragen en de straf een redelijk doel te laten dienen, de genoegdoening omdat – en in zoverre – het veroorzaakte onrecht in al zijn dimensies onverdiend is, en toch ten minste een ervaring of gevoel van compensatie verdient.

Onder retributieve rechtvaardigheid valt ook billijkheid te plaatsen: het corrigeren van de toepassing van regels waar de letter hun geest tegenspreekt. Billijkheid is, bij voorbeeld, de verkeersboete ongedaan maken voor de automobilist die inderhaast dubbel parkeerde om slachtoffers van een verkeersongeval te helpen. In een ideale rechtsorde is op het eerste gezicht voor billijkheid geen plaats. Billijkheid is immers een teken van imperfectie; het is alleen nodig waar regels te kortschieten, en waar dus eigenlijk liever meer en preciezer regels geformuleerd zouden moeten worden. Het tweede gezicht en de ervaring leren echter dat meer en betere regels ‘self-defeating’ kunnen zijn: we geraken al snel, sterker, we leven al in, een overgereguleerde, verstikkende controlemaatschappij waarin de roep om billijkheid juist alleen maar groter zal worden, omdat regels per definitie abstract

---

<sup>60</sup> Retributieve rechtvaardigheid is meer dan alleen straffen – maar straffen heeft weer meer functies dan vereffening alleen. Voor meer hierover, zie het essay van Fleur de Beaufort.

zijn en ze in concrete gevallen altijd onrecht zullen doen. Retributieve rechtvaardigheid – eerlijke vereffening van oneerlijk gedrag of onrechtvaardige resultaten – blijft mensenwerk.

#### 4.1.5 Verdelende rechtvaardigheid

In een moderne liberale samenleving wordt het vrije spel der maatschappelijke krachten niet per se gespeeld door *good guys* versus *bad guys*. In de ene hoek staan vriendelijke, kleinschalige coöperatieve ondernemingen naast logge en arrogante concerns, en culturele en religieuze organisaties die de vrije ontplooiing van het individu liefst als bonsai-artisten te lijf gaan. In de andere hoek staat een paternalistische, patroniserende, roofzuchtige staat maar ook een beschermer van de rechten van de mens die monopolies, machtsmisbruik en uitbuiting bestrijdt. In zo'n samenleving is, zoals boven al werd geïmpliceerd, in *principe* zeker ruimte voor een collectieve pot en voor herverdeling buiten de markt om.<sup>61</sup> De vraag is dan natuurlijk wel, welke inhoud dat principe heeft.

Verdelende of herverdelende rechtvaardigheid veronderstelt het bestaan van legitieme gronden voor aanspraken op een deel van de 'gemeenschappelijke' pot – maar het veronderstelt ook, daaraan voorafgaand, de legitimiteit van het bestaan van die gemeenschappelijke pot. Zelfs Robin Hood zou bevestigen dat herverdeling nooit eerlijk of rechtvaardig kan zijn wanneer de buit oneerlijk verkregen is.

Wat rechtvaardigt (een specifieke) belasting? Hierboven is al ingegaan op de ene helft van het antwoord: ter financiering van een collectief goed, een goed dat uitsluitend of liefst door de staat georganiseerd wordt, en dat uiteindelijk een bijdrage levert aan het faciliteren van een naar eigen inzicht vormgegeven leven – denk aan infrastructuur en communicatie, onderwijs en onderzoek, rechtsbescherming en waterwering. Maar dit is slechts de helft van het antwoord op de vraag naar rechtvaardige belasting; de andere helft is het domein van Robin Hood: de lasten en de baten moeten ook eerlijk *verdeeld* zijn.

Een liberaal belastingstelsel vertrekt vanuit de gedachte dat niemand belast mag worden die geen voordeel heeft bij een goed, noch behoefte heeft aan dat goed. Zulke lasten beperken niet alleen in de meest materiële (want financiële) zin de vrijheid van het 'dwarssliggende' individu, maar dwingen hem ook nog eens de eigen levensstijl te verloochenen en een (zijns inziens) ongewenste levensstijl te subsidiëren. Een illustratie is het (allang overbodig geworden) Kijk- en Luistergeld: het zou uit liberaal oogpunt een onrecht geweest zijn, de orthodoxe protestant die TV afwijst, Kijkgeld in rekening te brengen – zelfs al had hij een radio.

---

<sup>61</sup> Het is gebruikelijk zo'n middenweg Derde Weg ter noemen – in de jaren '50 af-ficheerde de PSP, een voorloper van GroenLinks, zich als derde weg tussen communisme en 'verwaterde' sociaaldemocratie; in de jaren '90 presenteerde een nieuwe stroming onder West-Europese sociaaldemocraten zich als derde weg tussen ouderwets socialisme en neoliberalisme (vgl. Marcel Wissenburg, 'The Third Way and social justice', *Journal of Political Ideologies*, 2001 (6), pp. 231-235. Er zijn inmiddels zoveel derde wegen dat die metafoor eerder verwarring scheidt dan richting geeft.

Een liberaal belastingstelsel zal dus gebaseerd zijn op een soort profijtbeginsel – maar profijt van collectieve goederen beleeft vrijwel iedereen. De Hollander is blij met zeedijken en duinen omdat ze zijn voeten droog houden, de Limburger en ieder ander die boven de zeespiegel leeft profiteert van de dijken doordat ze de Hollanders droog (en ver van Limburg) houden. De kinderloze babyboomer profiteert van onderwijsfinanciering als hij of zij straks zorg nodig heeft; de SUV-rijder profiteert in bewegings- en parkeerruimte van iedere nieuwe klant van het openbaar vervoer.

Een tweede ‘eerlijke’ trek van een liberaal belastingstelsel is dat er een waarneembaar verband bestaat tussen bijdrage en uitgave. Dat betekent uiteraard dat een rijksbegroting inzichtelijk moet zijn, maar belangrijker: het betekent een einde aan ‘oneigenlijke’ heffingen zoals de accijns op tabak en alcohol die niet gebruikt wordt om de maatschappelijke kosten van tabak en alcohol te dekken.

Een derde kenmerk van een liberaal belastingstelsel volgt uit de voorgaande twee: een belastingstelsel kan niet worden ingezet als instrument in het *hervredelen* van welvaart. Om misverstanden voor te zijn: dit betekent niet dat belasting naar *draagkracht* is uitgesloten – in tegendeel. Belasting naar draagkracht hoeft geen herverdeling van rijkdom, vermogen of vrijheid te betekenen; het kan ook, consistent met het profijtbeginsel, een proportioneel gelijke verdeling van lasten betekenen, zoals de zogeheten vlaktax.

Belasten naar draagkracht is denkbaar, de belastingen inzetten voor de herverdeling van inkomens omwille van materiële *gelijkheid*, een esthetisch ideaal, is echter totaal onbespreekbaar: gelijkheid *noch* ongelijkheid reflecteren per definitie verdienste. Hervredeling omwille van uiterlijke gelijkheid is een schending van de categorische imperatief: de mens wordt hier ingezet als middel, als instrument, in de realisatie van een ideaal. Er zijn zeker valide redenen te verzinnen – *andere* redenen – die herverdeling ondersteunen. Hervredeling via het belastingstelsel kan dienen als *vereffening* van een onrecht of onverdiend nadeel – zo dacht bijvoorbeeld het Europees Hof over de schending, in het verleden, van het recht op gelijke pensioenaanspraken voor vrouwen. Hervredeling via het belastingstelsel kan ook een efficiënte manier zijn om individuen te *compenseren* voor een onverdiende handicap, een aandoening of omstandigheid die verhindert dat het individu zich kan kwalificeren, kan ‘verdienen’ (in de ethische, niet zozeer de financiële zin des woords). In een eerlijk maatschappelijk systeem worden inzet, bijdrage en verdienste beloond, maar niet ten koste van degenen die buiten hun schuld niet eens *in staat* zijn tot inzet, bijdrage of verdienste. Dat hun compensatie waar mogelijk moet bijdragen tot ‘emancipatie’, tot het overwinnen van handicaps zodat het individu alsnog zelfstandig invulling kan geven aan een waardig leven, spreekt voor zich.

Liberale eerlijkheid is een keuze voor een samenleving van rechtvaardige en voor ieder gelijke processen en regels, een samenleving die daarmee en daardoor gelijke kansen aan de start en in de rest van het leven biedt. Gelijke eindresultaten zijn niet gegarandeerd; de eindresultaten zijn, idealiter, eigen verdienste en eigen

verantwoordelijkheid. De wereld is alleen geen laboratorium. Maatschappelijke ontevredenheid over ongelijke resultaten mag daarom zeker niet op voorhand worden afgedaan als geklaag van ‘slechte verliezers’; het vereist onderzoek naar de eerlijkheid van de spelregels – zie het zo-even aangehaalde voorbeeld van het ongelijke pensioenrecht voor vrouwen. Wie keihard werkt in een zware baan mag terecht klagen over het rijkeluiszootje dat tot zijn negentigste zwelgt in onverdiende weelde. Vanuit de gedachte van een eerlijke start en eerlijke race geeft dit eerder aanleiding te pleiten voor een radicaal omgooien van het erfrecht, zodanig dat (afgezien van meubels en bric-à-brac, en afgezien van de aanspraken van een overlevende partner of weeskinderen) elke erfgenaam, bloedverwant of niet, gelijk belast wordt. Ouders zijn dan ook niet langer gedwongen hun kinderen een ‘legitieme’ portie na te laten, of ze het nu verdienen of niet en of ze het nu nodig hebben of niet.

Er is dus ruimte voor herverdeling, desnoods via het belastingsysteem, en ruimte voor een staat die collectieve voorzieningen mogelijk maakt of soms zelf produceert. Er is, met andere woorden, ruimte voor een waarborgstaat die meer doet dan de klassieke, enkel dieven vangende, nachtwakerstaat van de negentiende eeuw. Dat er ruimte is voor de staat zegt echter niets over de *wijze waarop* de diensten die een waarborgstaat levert, geleverd moeten worden. Het is niet voor niets dat John Rawls met kracht de suggestie afwees dat hij een voorstander zou zijn van de verzorgingsstaat naar Zweeds model. Hij verdedigde<sup>62</sup> een *property-owning democracy* waarin prioriteit werd gegeven aan vereffenende rechtvaardigheid (oftewel: de markt) en aan eigen verantwoordelijkheid; alleen *binnen die context* was ruimte voor een onrecht corrigerende staat.

#### 4.2 Eerlijke mensen: van systeem naar individu

Staat en markt dienen, uiteindelijk, het individu; het zijn de structuren die de mens de mogelijkheid kunnen bieden in vrijheid een authentieke visie op het goede leven te ontwikkelen en na te streven. Een eerlijke inrichting van staat en markt, dus het bestaan van procedures die maximale vrijheid, gelijke rechten en kansen, en beloning naar verdienste bieden, is een *noodzakelijke* voorwaarde voor een waardig leven, voor een leven met ruimte voor individuele ontplooiing en met respect voor de vermogens en verantwoordelijkheid van de individuele mens. Een *voldoende* voorwaarde is het niet: een eerlijk systeem werkt alleen als eerlijkheid ook als een individuele deugd door de burger en de politicus of ambtsdrager omarmd wordt. Een staat kan misschien goed gedrag afdwingen – maar goede motieven, in dit geval eerlijkheid, zijn een heel andere zaak.

##### 4.2.1 De eerlijke burger

Het liberalisme wil onderdak bieden aan een zo breed mogelijk scala mensen,

---

<sup>62</sup> Rawls, *Political Liberalism*, pp. 265ff.

idealen, overtuigingen en levensstijlen, maar dat wil niet zeggen dat liberalen geen voorkeuren hebben. Zoals we boven al zagen, bij een liberale samenleving past *idealiter* een burger die uit intrinsieke motivatie eerlijk leeft en deelneemt aan de samenleving, die zijn politieke en sociale rechten kent en zijn plichten erkent – mits die rechten en plichten verenigbaar zijn met de liberale canon. Idealiter is de burger een eerlijke burger, geen freerider of regelbreker maar een coöperatief mens in de coöperatieve projecten die de samenleving in stand houden. Maar liberalen zijn realistisch genoeg om te weten dat dit niveau van burgerlijk heldendom lang niet iedereen gegeven is, en dat (wat John Rawls noemde) ‘social cooperation for mutual advantage’ vaak enkel door de speurtocht naar het eigen voordeel gemotiveerd wordt. In sommige contexten is dat, paradoxaal genoeg, zelfs wenselijk – zoals Mark van de Velde verderop betoogt in zijn essay over de markt. In andere contexten – denk aan gedrag op straat, in het verkeer of in de publieke sfeer, het beroep op overheidshulp, de belastingplicht – vraagt de bescherming van eerlijke regels en instituties de medewerking van eerlijke burgers.

Hoever kan een liberale staat gaan in het stimuleren van eerlijkheid of ontmoedigen van oneerlijkheid? Moet de staat op enige manier een intrinsieke motivatie proberen af te dwingen, of is het genoeg dat burgers zich ‘netjes’ gedragen? Enerzijds is het uiterst ongepast, diep onliberaal, wanneer de staat de ideeën van haar burgers zou gaan voorschrijven. Dat is precies wat zou gebeuren wanneer een staat een burgerdeugd gaat propageren, of het nu eerlijkheid, tolerantie, waakzaamheid of familiezin betreft:<sup>63</sup> de schijn wordt gewekt dat het om een burger*plicht* gaat. Zo wordt een eventueel debat over de vraag hoe zulke waarden geïnterpreteerd moeten worden en of ze echt wenselijke burgerdeugden zijn, in de kiem gesmoord – en zo wordt de burger een kans ontnomen *zelf* een weg in het leven te vinden. Bovendien is het bevoogdend propageren van publieke deugden een tot mislukken gedoemd project, zoals alle heilstaten mislukt zijn: men kan mensen evenmin gelukkig maken<sup>64</sup> als rechtvaardig. Een staat kan hooguit proberen de oorzaken van ongeluk en onrecht te bestrijden, en een structuur te creëren waarbinnen individuele competentie en excellentie aangemoedigd worden. Anderzijds volgt hieruit nu precies de uitzondering op de regel.

Burgers komen niet als volgroeide en onveranderlijke wezens ter wereld; ze moeten opgevoed worden: wegwijs gemaakt in de samenleving, voorbereid op de samenleving, toegerust om te functioneren en excelleren in de samenleving. Al mag dit een taak voor (in eerste instantie) de ouders zijn, de staat heeft hier ook (op afstand) een verantwoordelijkheid als ‘back-up’ beschermer van het onmondige kind. En dat impliceert dat een liberale staat erop mag toezien dat onderwijs voldoende voorbereid op burgerschap – in de zin dat onderwijs *inzicht* geeft in

---

<sup>63</sup> De kabinetten-Balkenende scheidden met grote regelmaat dergelijke onzalige plannen af – meest recent de waardencatalogus van toenmalig minister Ter Horst van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties en de met oudvaderlandse geneugten opgeleukte Rouvoet-definitie van welzijn die het BNP moest aanvullen.

<sup>64</sup> Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, London, 1966.

de diversiteit van normen en waarden en het debat daarover, zonder te *preken*.<sup>65</sup> Burgerdeugden mogen – moeten – als optie aangeboden worden, niet opgelegd, openlijk noch heimelijk. Dus: godsdienstonderwijs kan, maar een godsdienst voortrekken niet; de milieucrisis bespreken kan, maar als klas aan een actie van Greenpeace meedoen niet; en politieke ideologieën bespreken kan, maar alléén het VVD-campagneteam uitnodigen kan niet.<sup>66</sup> Als voorbereiding op het burgerschap vertoont regulier onderwijs daarmee een opvallende overeenkomst met inburgering voor vreemdelingen: beide beogen deficiënties weg te nemen die anders zouden verhinderen dat het individu kan functioneren in en bijdragen aan het grote coöperatieve systeem dat Nederland is.

Deelnemen aan een samenleving die je haar voordelen geeft, is een eer, en die eer is groter naar mate de samenleving, als een product van alle voorgaande generaties, meer kansen, vrijheden en rechten te bieden heeft. *Noblesse oblige*, of de Nederlandse versie daarvan: burgerschap verplicht. Als de samenleving haar leden verplicht zich aan haar regels te houden en ze uitnodigt mee te regeren, is het *fair* dat men inburgeraar evengoed als ingeborene de kans biedt expliciet voor die regels en die samenleving te kiezen en zich bewust te binden. Alleen dan ook mag men van burgers consistentie verlangen: het accepteren dat regels die voor anderen gelden ook voor jou gelden.<sup>67</sup> Het valt daarom te overwegen niet alleen de inburgeraar maar ook de geboren burger bij de eerste keer dat hij of zij stemt, een burgerreed te laten afleggen, zoals een vroegere liberale constitutie van Nederland ook verlangde.<sup>68</sup>

#### 4.2.2 De eerlijke *politicus*

Een politicus voelt zich, net als elke onderhandelaar, soms bijna gedwongen te liegen, bedriegen en misleiden. Zelfs Kantiaanse liberalen kunnen daarmee leren leven. Zoals hiervoor al aangegeven, wanneer politiek enkel wordt begrepen als een resultaatgerichte praktijk, dan kan, met een verwijzing naar Machiavelli, oneerlijkheid gerechtvaardigd worden indien het in het algemeen belang gebeurt – we laten even in het midden wat dat algemeen belang is. Voor een Kantiaan is liegen een principieel verfoeilijke handeling: we kunnen niet wensen dat ‘iedereen liegt’ wet zou zijn, laat staan natuurwet, en dit – universele geldigheid – is

<sup>65</sup> Vergelijk hiermee Kymlicka's concept van cultuur als een vertrekpunt voor de verdere, vrije ontwikkeling van het individu, een 'context of choice'; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship, A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, 1995.

<sup>66</sup> Dit houdt geen vrijbrief in om scheppingsleer of *intelligent design* als zinnig alternatief voor de evolutie te doceren: er blijft een fundamenteel verschil tussen wetenschap en pseudo-wetenschap.

<sup>67</sup> En omgekeerd, alleen de burger die eerlijk zijn belasting betaalt mag ook van politici eerlijkheid verlangen.

<sup>68</sup> Zie hier de *Staatsregeling voor het Bataafsche Volk van 1798*, Acte van Staatsregeling, art.XI.b (editie Joost Roosendaal, Nijmegen, 2005). Vergelijk ook A. Przeworski, 'Democracy, equality and redistribution', in: R. Bourke & R. Geuss (red.), *Political Judgement, Essays for John Dunn*, Cambridge, 2009, pp. 281-312 (p. 283).

nu precies wat Immanuel Kant van gedragsregels verlangt. Maar Kant zelf was niet naïef. Kant wordt graag gepresenteerd als een uiterst rechtlijnig en inflexibel denker, maar wie bijvoorbeeld scherper kijkt naar zijn verdediging van het idee van een Volkenbond<sup>69</sup> ziet dat hij deze alleen openstelt voor enigszins ontwikkelde volkeren, en dat hij kon leven met een soort opvoedkundig kolonialisme wanneer geen alternatief bestaat: schending van de autonomie van een onontwikkeld volk juist om ontwikkelde en autonome individuen te creëren.

Hier ligt een kiem voor toenadering tussen de noodzaak te liegen en het ideaal van de eerlijke politicus. Machiavelli acht oneerlijkheid alleen toelaatbaar wanneer het in het algemeen belang is; Kant verwerpt oneerlijkheid omdat het een schending en ontoring impliceert van het autonome individu. Kant is een emancipator, een bevrijder: hij ziet het als taak van filosoof, leraar en politicus om *Aufklärung* te brengen, verlichting, om het vermogen tot autonomie realiteit te maken. Een politicus die liegt om liegen overbodig te maken, die dat doet in het algemeen belang en niet vanuit een partij- of persoonlijk belang, een politicus die daarmee de rechten, vrijheden en vermogens van burgers ten minste respecteert en liefst vergroot, en die ten slotte geen moreel wenselijker alternatief heeft – zo'n politicus past in beide denkramen: die van de liberale aartsvader Kant én die van de realist Machiavelli. De vraag is natuurlijk wel of zo'n politicus ook kan bestaan...

Enige oneerlijkheid mag dan onder voorwaarden tolerabel *lijken*, er is voor de politicus toch één doodzonde die oneerlijkheid in een democratie onverdedigbaar maakt: liegen tegen de baas. De politicus treedt in onze tijd immers niet meer op voor een vorst of elite, zoals in de tijden van Machiavelli of Kant, maar voor de burger – alle burgers. Waar vroeger het volk object van politiek was, een kudde die de herder leidde, desnoods richting slachthuis, is het volk nu zijn eigen herder. Politici 'oude stijl' die niet begrijpen dat democratie heel andere omgangsvormen met de burger vraagt, en een voedingsbodem is voor veel grootschaliger wantrouwen tegen de leugenachtige politicus, hebben al menige vertrouwenscrisis in democratieën veroorzaakt – denk niet alleen aan de schandalen rond Vietnam<sup>70</sup> en de 'weapons of mass destruction' in Irak, maar ook aan de blinde steun voor de toetreding tot de euro van landen als Griekenland en Italië die hun begrotingen en bestedingsdiscipline, naar toen al bekend was, totaal niet op orde hadden. Oneerlijke politici schaden uiteindelijk niet alleen zichzelf maar ook de geloofwaardigheid en legitimiteit van elke democratie en elke regering.

De politicus in een representatieve democratie is niet te benijden: internationale politiek, sociaaleconomische politiek, coalitieformatie, al dergelijke politieke projecten *kunnen* niet in de volle openbaarheid besproken worden, en tegelijk *moet* de politicus in de openbaarheid verantwoording afleggen aan zijn baas. Het is niet voor niets dat politici zich soms in de meest merkwaardige retorische bochten moeten wringen om nietszeggend veel te zeggen – het is de enige manier om

<sup>69</sup> Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Leipzig, 1919 [1795].

<sup>70</sup> Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, Harmondsworth, 1973.



het volk te dienen en tegelijk verantwoording af te leggen. Een politicus die ‘om de hete brei heen draait’ is niet per definitie oneerlijker – misschien is het tegendeel wel waar.

Men mag politici verwijten dat ze zich elitair hebben gedragen en dat ze zich vaak nog steeds zo gedragen. Politici worden er door het populisme dagelijks keihard aan herinnerd dat de kiezer niet als kind behandeld wil worden: vaderlijk toegesproken en verder genegeerd. Maar in het gezegde over de splinter in het oog komt ook een balk voor. Men mag de burger als politicus, als medeverantwoordelijk voor de *res publica*, *evenzeer* oneerlijkheid verwijten, een gebrek aan geduld, aan zelfkritisch vermogen, aan verantwoordelijkheid en begrip, wanneer hij van zijn vertegenwoordigers in parlement en kabinet volledige openheid verlangt, heldere taal (waarmee vaak grove taal wordt bedoeld), totale responsiviteit (‘precies leveren wat gevraagd wordt’) of blinde gehoorzaamheid aan de luidruchtigste factie in de samenleving. Ook de burger heeft het in een democratie niet gemakkelijk: hij moet balanceren tussen het vertegenwoordigen van authentieke maar vaak ondoordachte eigen wensen, en het beschermen van een duurzame coöperatieve sociale structuur.

Aan een eerlijk politicus of ambtenaar mogen veel hogere eisen worden gesteld dan aan de gewone burger en aan de gewone werknemer, zeker (uit proportionaliteit) wanneer de burger ook zwaarder wordt gestraft voor wangedrag tegen gezag of hulpverleners. Tot die hogere eisen mag zeker ook een *onberispelijke* levenswandel horen – maar in een moreel pluriforme samenleving zijn er niveaus van onberispelijkheid: diefstal en moord diskwalificeren een dienaar des volks in veel breder kring dan, pakweg, het niet op zondag ter juiste kerke gaan of het niet consequent recycelen van plastic.

Ten slotte moet nog een onderscheid worden gemaakt tussen de gekozen vertegenwoordiger die een partijbelang vertegenwoordigt enerzijds, en de functionaris die een ambt bekleedt aan de andere kant. Aan de publieke, partijloze functie zit een morele code vast die persoonlijke, partij- of groepscodes overtroeft – en van die code maakt onpartijdigheid onlosmakelijk deel uit. Het is niet eerlijkheid maar de *schijn* van eerlijkheid die gebiedt dat de bedienaar van een publiek ambt *waarneembaar* onpartijdig is en als onpartijdig wordt waargenomen. Hoofddoekjes, tulbanden, kippa's, vishangertjes en kruisjes, evengoed als insignes van een partij, milieu- of sociale beweging tot de Rotary toe, doen partijdigheid vermoeden in het uitoefenen van een publiek ambt. Ze wekken de verwachting en vrees dat ongelijke behandeling van burgers niet op voorhand uitgesloten is. Het verbannen van symbolen van partijdigheid is niet een principiële veroordeling van de persoonlijke overtuigingen van de bestuurder of ambtenaar en mag dat ook nooit zijn – maar het is wel een uiting van de, aan elke functie in dienst van de gemeenschap intrinsieke, plicht van de staat passend respect te tonen aan de burger, wiens dienaar hij immers is. En men kan geen twee heren dienen.

## 5. Tot slot

In dit korte essay is enerzijds geschetst hoe eerlijkheid begrepen kan worden als een individuele kwaliteit van burger en politicus, anderzijds als een kenmerk van een sociaal-politiek systeem. Een liberale invulling van dit veelzijdige begrip blijkt zeer wel mogelijk. Een rechtvaardige markt en een rechtvaardige waarborgstaat die verdienste belonen, en een pragmatische maar rechtvaardige afbakening van de grens tussen beide sferen, leveren de randvoorwaarden waarbinnen burger en politicus de grootst mogelijke vrijheid wordt geboden zelfstandig, authentiek, verantwoordelijk maar vooral *eerlijk* te zijn in woord en daad.

Dit essay is natuurlijk maar een schets van een theorie van liberale eerlijkheid. Er is weinig gezegd over de verschillende maten en interpretaties van het begrip verdienste, terwijl daar veel literatuur over bestaat. Er is geen uitputtend overzicht gegeven van alle courante theorieën en principes van verdelende rechtvaardigheid. Er is niet lang gefilosofeerd over de subtiele verschillen tussen het alledaagse Nederlandse begrip eerlijkheid en het Engelse begrip fairness dat via John Rawls' theorie van rechtvaardigheid zo'n zwaar stempel heeft gedrukt op het politiek-filosofische debat over sociale rechtvaardigheid. De rol en betekenis die eerlijkheid buiten de sfeer van politiek en burgerschap heeft is vrijwel totaal genegeerd. Deels hebben deze blinde vlekken met eenvoudige materiële beperkingen te maken: elke tekst is eindig. Deels is het ook een bewuste keuze, om dezelfde reden die verklaart dat de volgende bijdragen dieper ingaan op de betekenis van eerlijkheid in concrete maatschappelijke contexten als markt, welvaart, recht of culturele grenzen: politiek draait uiteindelijk om mensen, niet om concepten.