

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/213523>

Please be advised that this information was generated on 2021-04-10 and may be subject to change.

Jonathan Price, *The Egalitarian Constitution: Modern identity in three moral values*

*Diss. Leiden, promotor
prof. dr. A.A.M. Kinneging,
Leiden: Universiteit Leiden
2018, viii + 297 p.*

Vindt u dat de mensen in het volgende voorbeeld moreel verkeerd handelen? ‘Voor hun huis wordt de hond van een familie doodgereden. Omdat ze gehoord hadden dat het eten van hondenvlees verrukkelijk is, snijden ze het lichaam van de hond in stukken, bakken het en gebruiken het als avondeten. Niemand ziet dat ze dit doen.’¹ Jonathan Haidt begint het eerste hoofdstuk van zijn bekende boek *The Righteous Mind* (2012) met deze vraag. Veel lezers zullen, samen met schrijver dezes, mogelijk na wat aarzelingen zeggen dat ze het eten van de hond weliswaar onsmakelijk vinden, maar niet moreel verkeerd. De vraag is echter waarom dat zo is. Het begrip ‘schade’ lijkt bij de beantwoording een belangrijke plaats in te nemen omdat het voor velen een essentieel ijkpunt en bouwsteen vormt voor hun moreel bewustzijn. Zonder schade geen morele blaam: de hond was immers al dood, van dierenmishandeling is geen sprake en niemand ondervindt door het eten daarvan enig nadeel. Maar wat als we de onsmakelijkheidsfactor wat sterker aanzetten? ‘Een man gaat een keer per week naar de supermarkt en koopt een kip. Voordat hij de kip bakt heeft hij er seks mee. Vervolgens bakt hij de kip en eet hij haar op.’² De randvoorwaarden zijn dezelfde als bij het eerste voorbeeld: het beest is dood en niemand ziet. Treft de man enige morele blaam? In plaats van ‘onsmakelijk’ zullen veel lezers, opnieuw samen met de schrijver dezes, wellicht het woord ‘walgelijk’ gebruiken om dit gedrag te beschrijven. De vraag is echter of het walgelijke karakter van de handeling ook maakt dat deze als moreel verkeerd kan worden getypeerd (laat staan strafbaar moet worden gesteld). Volgens Haidt zullen liberale lezers terughoudend reageren. Zolang andere mensen of dieren niet geschaad worden, moet

de man vrij zijn om te doen en laten wat hij wil. *Autonomie* – zelfbepaling – vormt een spil van ons samenleven en een belangrijk modern ideaal. Interessant is echter dat het voorbeeld van de kip waarschijnlijk tot meer hoofdbreken zal leiden dan dat van de hond. Niet iedereen zal de voorgaande mening dan ook direct delen. Sommige lezers zullen wel degelijk vinden dat handelingen ook moreel verkeerd kunnen zijn indien ze niemand schaden of ze zullen het concept ‘schade’ zodanig oprekken dat hier niet alleen materiële of fysieke schade onder vallen, maar ook een aantasting van de eerbaarheid.

Laten we de honden en kippen even laten voor wat ze zijn en een tweede thema oppakken. De laatste jaren horen we steeds vaker dat het belangrijk is om ‘dicht bij onszelf te blijven’, om ‘trouw te zijn aan onszelf’. Websites te over van coaches die ons hierbij dolgraag willen helpen zodat we beter in staat te zijn ‘gehoor te geven aan onszelf’ en ‘toe te geven aan onszelf’. Want ‘hoe dichter we bij onszelf’ blijven ‘hoe gelukkiger we zijn’. Deze mantra’s van ‘dicht bij jezelf blijven’ en ‘trouw zijn aan jezelf’ geven uitdrukking aan een tweede ideaal van onze moderne tijd, het ideaal van *authenticiteit*: de gedachte dat het belangrijk is om onze eigen bestemming in het leven te vinden.³ Is dit een waardevol ideaal? Het advies van deze zelfbenoemde coaches lezend dringt het beeld zich op dat authenticiteit – als ‘trouw zijn aan jezelf’ – inherent te maken heeft met een vorm van subjectivisme. Als dat klopt, leven we in een tijd waarin steeds meer mensen hun eigen gedachten, gevoelens en overtuigingen – hun innerlijke stem – als voornaamste (en wellicht enige) ijkpunt nemen om de waarde van de mensen en de wereld om hen heen te bekijken. Een authentiek leven leiden is dan niet

meer dan een verkapte vorm van narcisme. We doen enkel datgene waar *wij* ons goed bij voelen. Betekent dit dat authenticiteit een waardeloos of zelfs schadelijk ideaal is om na te streven? In *De Malaise van de Moderniteit* (1996) en *Bronnen van het zelf* (2007) neemt de Canadese filosoof Charles Taylor deze handschoen op. Het ideaal van authenticiteit of zelfontplooiing dat volgens hem aan het einde van de achttiende eeuw is opgedoken, draait weliswaar rond de gedachte dat het belangrijk is om een leven te leiden waarin we trouw zijn aan onszelf, maar we moeten dat ideaal niet gelijkstellen aan een vorm van narcisme of subjectivisme. De innerlijke stem die we moeten volgen heeft een *morele* betekenis. We zijn in onze tijd dan ook vooral getuigen van ‘ontaarde en afwijkende vormen van dit ideaal’.⁴

Teruggrijpend op het werk van de Duitse dichter en filosoof Johann Gottfried Herder geeft Taylor de volgende omschrijving van authenticiteit: ‘Er is een bepaalde manier van mens-zijn die *de mijne* is. Ik ben geroepen mijn leven op deze manier te leven, en niet als nabootsing van dat van iemand anders. Maar dat verleent een nieuw belang aan de trouw aan mijzelf. Als ik dat niet ben, mis ik het doel van mijn leven, ik mis wat mens-zijn voor *mij* betekent. Dit is het krachtige morele ideaal dat tot ons is gekomen. Het kent een wezenlijke morele importantie toe aan een soort contact met mijzelf, met mijn eigen inwendige natuur (...).’⁵ Om te weten wat voor ons een moreel goed leven is, dienen we ons met andere woorden niet te conformeren aan de eisen die van buiten ons komen (traditie, religie, familie etc.) maar te luisteren naar de *morele* stem in ons. De bron van de moraal is daarmee een innerlijke. ‘Innerlijk’ staat hier echter niet gelijk

aan louter subjectief, alsof we volkomen willekeurig en los van onze relaties met anderen of de samenleving waar we deel van uitmaken waarde of betekenis aan dingen kunnen geven. Zo kan ik ‘niet zomaar beslissen dat de belangrijkste handeling bestaat in het met mijn tenen in warme modder wriemelen’.⁶ Dat zou volgens Taylor dwaas zijn. Dingen krijgen pas een waarde en belang binnen de morele horizon die we met anderen delen. Zelfontplooiing is enkel mogelijk en zinvol in een web van relaties met familie, vrienden, medeburgers etc.

De lezer zal zich na deze verhalen over honden, kippen, zelfbepaling, ‘dicht bij jezelf blijven’ en ‘bronnen van de moraal’ de vraag stellen wat dit alles te maken heeft met de dissertatie van Jonathan Price die inzet is van deze bespreking. En vooral ook wat de relatie van het voorgaande is met het recht of welk belang deze idealen en verhalen hebben voor een jurist. De eerste vraag kan eenvoudiger beantwoord worden dan de tweede. Waar Haidt, Taylor en Price zich – ieder op hun eigen manier en vanuit hun eigen wetenschappelijke interesse en perspectief – over buigen is de aard, genealogie en werking van het moderne morele zelfbewustzijn. Wat is het moderne morele zelfbeeld? Waar komt het vandaan? Hoe functioneert het?

Haidt laat zien hoe het komt dat liberalen en conservatieven – vooral de democraten en republikeinen in de VS – zo veel moeite hebben om elkaar te erkennen, begrijpen en tot overeenstemming te komen. Dat heeft volgens Haidt alles te maken met hun morele kijk op de wereld. Het moreel perspectief van *liberalen* heeft een vrij dunne basis. Voor hen zijn vooral sociale rechtvaardigheid, politieke gelijkheid en het voorkomen van schade (in sterk materiële en fysieke zin opgevat) belangrijk. Mensen dienen de vrijheid en mogelijkheid te hebben om autonoom invulling te geven aan hun leven en enkel gebonden te zijn aan regels waarmee ze zelf hebben ingestemd. De *conservatieve* morele matrix kent echter veel meer pijlers. Naast het belang van loyaliteit en respect voor autoriteit draait die matrix ook rond de gedachte dat bepaalde objecten heilig kunnen zijn of bepaalde gedra-

gingen vernederend of ontrend (ook als mensen ermee instemmen). Handelingen die walgelijk zijn maar niemand schaden (zoals het eten van de hond of het reinigen van de badkamer met de nationale vlag) kunnen dan toch moreel verwerpelijk zijn en daarmee wellicht ook strafbaar gesteld worden.

Taylor probeert in *Bronnen van het zelf* (2007), ‘een geschiedenis van de moderne identiteit te verwoorden’, waarbij hij dit begrip omschrijft als ‘het geheel van (grotendeels onverwoorde) opvattingen (...) over wat het betekent mens te zijn: het besef van innerlijkheid, het besef van vrijheid, het besef van individualiteit en het besef van ingebed zijn in de natuur, die alle hun bakermat hebben in het moderne Westen’.⁷ Naast – of eigenlijk inherent verweven met – deze opvatting van moderne identiteit vinden we in de moderne cultuur volgens Taylor ook bepaalde gedeelde morele denkbeelden terug: ‘Als erfgenamen van deze ontwikkelingen voelen we de eis tot universele rechtvaardigheid en goedheid bijzonder sterk, zijn we buitengewoon ontvankelijk voor de aanspraken op gelijkheid, vinden we dat de eisen tot vrijheid en zelfbestuur axiomatisch gerechtvaardigd zijn en verlenen we een zeer hoge prioriteit aan het vermijden van dood en lijden’.⁸ Gelijkheid, vrijheid, zelfbestuur en rechtvaardigheid: specifiek dus die beelden die centraal staan in de liberale morele matrix.

Taylor is vanzelfsprekend niet de enige filosoof die een dergelijk project ondernomen heeft. Meerdere auteurs kunnen genoemd worden. Denk aan de Franse filosoof Michel Foucault die doorheen zijn werk – zoals de *Geboorte van de kliniek* (1963) – een fascinerende en kritische beschrijving geeft van moderne individualiteit of, meer recent, aan Larry Siedentops *Inventing the Individual* (2014).

Jonathan Price vist met *The Egalitarian Constitution: Modern identity in three moral values* – interessant maar tegelijkertijd, zo zullen we dadelijk zien, problematisch genoeg – in dezelfde grote vijver als Haidt, Taylor, Foucault, Siedentop en anderen. Toch wil Price, naar eigen zeggen, geen oorsprongsgeschiedenis van de moderne identiteit ontwikkelen

(zoals Taylor en Siedentop wel doen) of verklaren waarom burgers binnen dezelfde democratische samenleving toch zo verdeeld kunnen zijn op het vlak van politiek, religie en levensbeschouwing (zoals Haidt doet). Evenmin richt hij zijn pijlen specifiek op het liberalisme (zoals de communitaristen als Michael Sandel of Michael Walzer doen; hierop komen we nog terug). Price wil vooral de vraag beantwoorden wat het ‘betekent’ om modern of een modern mens te zijn. Wat bedoelen we eigenlijk wanneer we andere mensen, dingen of het recht modern noemen?⁹ Price beschrijft de relevantie van deze vraag op eenvoudige en heldere wijze: Stel dat je vandaag de dag een inwoner van Rome, Lissabon of Warschau op straat de vraag stelt: ‘Wie ben jij?’ Welk antwoord krijg je dan? Volgens Price waarschijnlijk een driedelig antwoord: naam, beroep en nationaliteit. Wellicht zal je – als je doorvraagt – nog iets te horen krijgen over de straat waar de betreffende persoon woont en of hij kinderen heeft. De kans is echter klein dat familie of voorouders ter sprake komen of de gemeenschap(pen) waartoe hij behoort. Maar stel nu dat je deze vraag vier eeuwen eerder had gesteld. Zou je dan hetzelfde antwoord hebben gekregen? De kans is groot dat iemand zich dan voorgesteld zou hebben op basis van de sociale, politieke of religieuze gemeenschap waarvan hij of zij lid is, de familie waartoe hij of zij behoort, etc.¹⁰ Wat Price hiermee wil laten zien, is dat het woord ‘modern’ in de zin van een ‘moderne vrouw’ of een ‘moderne man’ zijn, in een ‘modern land’ wonen of subject zijn van een ‘modern rechtssysteem’ een specifieke lading heeft. Een lading die verder reikt dan een louter temporele afbakening. Voor velen heeft het woord een morele betekenis; modern staat gelijk aan goed. Wij zijn modern, zij niet. Price probeert precies deze betekenis te achterhalen.

Het antwoord op deze vraag is de ‘egalitaire geest’ (‘egalitarian mind’) als het persoonlijke aspect van de ‘egalitaire constitutie’ (‘egalitarian constitution’) van moderne democratische samenlevingen.¹¹ Laten we met het laatste begrip beginnen om te zien wat Price voor ogen heeft. Het woord ‘constitutie’ wordt door

Price niet in de enge zin van grondwet of staatsregeling gebruikt, maar in de betekenis die Griekse denkers als Plato en Aristoteles eraan gaven. Een constitutie (*politeia*) als organiserend principe: de wijze waarop het politieke, sociale en persoonlijke leven wordt vormgegeven. In die zin heeft constitutie zowel betrekking op de politieke gemeenschap als geheel als op de individuele leden van die gemeenschap afzonderlijk. Indien de *politeia* immers 'een bepaalde organisatie van hen die de polis bewonen' is, dan heeft dit tot gevolg 'dat naar gelang de staatsvorm ook de burger telkens een andere is'.¹²

De burger in een democratie zal volgens Aristoteles dan ook een andere zijn dan de burger in een oligarchie of aristocratie. Deze constitutie omvat vanzelfsprekend ook het stelsel van het recht.

Price geeft zelf de volgende omschrijving van het begrip 'egalitaire constitutie': 'The egalitarian constitution consists in the governing of persons and institutions by egalitarian minds. The egalitarian constitution consists of all that emerges when such minds relate in community according to their own values as autonomous egalitarians.'¹³ De relatie tussen constitutie en burger werkt in feite twee kanten op. Enerzijds draagt de constitutie een bepaalde stellingname of geesteshouding in zich die aan iedereen wordt opgelegd. Indien de geesteshouding van burgers echter sterk verandert en zij zich op een heel andere wijze en volgens andere dragende principes associëren, dan ontstaat anderzijds ook een andere constitutie.

Het zelfbewustzijn of de geesteshouding die bij de 'egalitaire constitutie' hoort, is de 'egalitaire geest'. Dit is het scharnierbegrip dat gebruikt wordt om de moderne mens te karakteriseren. De moderne mens streeft vooraleerst een vorm van gelijkheid na. Gelijkheid is echter niet de enige moderne morele kernwaarde. Twee andere waarden – in feite een soort van 'tegenwaarden' – zijn eveneens essentieel: instemming (consensualisme) en autonomie. Het gaat hier om 'tegenwaarden' omdat ze tegenwicht bieden aan de negatieve effecten van een universeel en ongedifferentieerd streven naar gelijkheid. Om te weten waarom deze twee waarden nodig zijn als contragewicht is het belang-

rijk om eerst te zien hoe Price naar 'gelijkheid' kijkt.

Gelijkheid vormt het problematische hart van de moderne identiteit en de moderne cultuur. De bondigste omschrijving die Price geeft, is de volgende: "Equality," is the universally-valid principle (...) that there is nothing *a priori* setting one person over another.¹⁴ Mensen zijn gelijk in waardigheid, ongeacht beroep, overtuigingen, politiek toebehoren, gender etc. Dat impliceert op politiek vlak tevens dat er met betrekking tot de distributieve rechtvaardigheid geen *a priori* reden is om bij de toedeling van rechten en vrijheden af te wijken van een initiële gelijke verdeling. Deze notie van 'gelijkheid' bevat enerzijds een grote morele kracht omdat de status van mensen niet meer gekoppeld wordt aan specifieke prestaties of bepaalde posities in de samenleving. Anderzijds impliceert de idee van gelijkheid een sterke nivelleringsimpuls die desastreuze effecten kan hebben op de stabiliteit van de samenleving en de vrijheid van het individu. Een bekende analyse daarvan is terug te vinden in *De la démocratie en Américaine* (1835/1840). Zoals bekend stelt De Tocqueville daarin dat democratische gelijkheid haar eigen vorm van despotisme kent, waarbij verschillen tussen mensen uitgevaagd kunnen worden.

De hypersensitiviteit voor ongelijkheid die de moderne mens typeert en het daarmee samenhangende streven om verschillen uit te bannen, dient daarom gedempt te worden teneinde een levensvatbare en stabiele samenleving te creëren en behouden. Vandaar de twee andere kernwaarden: instemming en autonomie. *Consensualisme* verwoordt de gedachte dat (morele) plichten enkel diegenen dienen te binden die ermee ingestemd hebben. Door wetgeving en de inperking van de vrijheid van de burger op instemming te baseren, kan voorkomen worden dat de belangen van burgers geofferd worden op het altaar van de gelijkheid. Consensualisme is volgens Price echter enkel een noodzakelijke tegenwaarde, maar geen voldoende. Het is immers denkbaar dat mensen vrijwillig instemmen met de meest vreselijke dingen die hen worden aangedaan (denk aan het verhaal van Armin Meiwes; de kannibaal van Roten-

burg) of die zij zichzelf aandoen. Consensualisme beschermt het individu met andere woorden niet tegen schade door anderen of schade die de persoon aan zichzelf toebrengt en maakt een situatie mogelijk waarin mensen zich permanent blootstellen aan niet-consensuele relaties (zoals vrijwillige slavernij).¹⁵ Hoe gaan we hiermee? Price laat zien dat 'instemming' enkel een inperkende rol kan vervullen ten aanzien van de totaliserende impuls van het streven naar gelijkheid indien er een derde waarde is die als controleinstantie kan fungeren ten aanzien van datgene waarmee we instemmen: *autonomie*.

Persoonlijke autonomie is volgens Price opgebouwd uit twee delen: de romantische notie van *authenticiteit* (de eis onze eigen bestemming in het leven te vinden) en de oudere notie van *zelfbepaling* (in de betekenis van moreel 'sui juris' zijn).¹⁶ Zelfbepaling speelt in deze context de belangrijkste rol omdat autonomie niet alleen de betekenis heeft van 'sovereiniteit' (plat uitgedrukt: zelf beslissen hoe je je eigen leven vormgeeft) maar ook van 'waardigheid'. Rousseau en gedeeltelijk Kant volgend spreekt Price hier over 'self-directed dignity'.¹⁷ Mensen moeten niet blootgesteld worden aan omstandigheden die hen verhinderen om zelf invulling te geven aan hun leven en hun eigen levensdoelen te kiezen. Ze moeten als doel op zich behandeld worden. De algemene lijn tussen deze drie kernwaarden zal hiermee duidelijk zijn: autonomie geeft tegenwicht aan consensualisme en deze op zijn beurt aan gelijkheid. De egalitaire geest geeft met andere woorden de voorkeur aan gelijkheid boven andere morele waarden, maar niet ten koste van de waardigheid van het individu.¹⁸

Hoe ziet de structuur van het proefschrift eruit? Het boek bestaat uit negen hoofdstukken – verdeeld over vier delen – een inleiding en conclusie. In de inleiding komen de onderzoeksvraag en enkele kernconcepten aan bod en wordt de opbouw van het proefschrift toegelicht. Het *eerste deel* van het proefschrift (hoofdstukken 1-3) laat zien waarom voor een 'intern' in plaats van een louter 'systematisch' of 'genealogisch gezichtspunt' gekozen is. Price wil, zoals gezegd, niet alleen aangeven

hoe we modern van niet-modern kunnen onderscheiden, maar ook hoe de drie kernwaarden ons denken en handelen als moderne mensen diepgaand bepalen.¹⁹ Voor dat laatste is een interne beschrijving nodig. Het eerste deel van het boek bevat ook reeds een korte omschrijving van gelijkheid, consensualisme en autonomie. Price tekent hierbij aan dat de rol die gelijkheid, instemming en autonomie in moderne samenlevingen spelen niet beperkt blijft tot die van kernwaarden. De formele wetten, zeden, gewoonten en ethische beginselen die de onderlinge relaties tussen groepen mensen binnen moderne samenlevingen regelen zijn immers geënt op de deze drie kernwaarden en geven er tegelijk uitdrukking aan.²⁰ Bovendien kunnen uit deze waarden volgens Price verschillende moderne deugden afgeleid worden. Helaas maakt het proefschrift echter niet in detail duidelijk om welke specifieke deugden het hier precies gaat en welke rol ze (kunnen) spelen in moderne samenlevingen.

In het *tweede deel* (hoofdstukken 4-6) en *derde deel* (hoofdstukken 7-8) van het proefschrift gaat Price dieper in op de definitie en betekenis van deze drie kernwaarden. In het *laatste deel* (hoofdstuk 9 en conclusie) worden de lijnen van de eerste delen van het proefschrift gebundeld om, zoals Price het zelf aangeeft, een reconstructie te geven van de 'egalitaire geest' en de 'egalitaire constitutie'. Hieruit kan dan een antwoord volgen op de vraag wat het betekent modern te zijn. Naast dit element van beschrijven en rationeel reconstrueren, stelt Price zich ook de vraag of de egalitaire constitutie een overtuigend antwoord kan bieden op belangrijke ethische problemen en of deze constitutie ook in staat is om zichzelf als ideaal te rechtvaardigen. Helaas komt dit laatste punt – 'Can the egalitarian constitution justify itself?'²¹ – pas in de laatste vier pagina's van het proefschrift aan bod. Het antwoord van Price is ontkennend: 'A stronger philosophical anthropology would be needed to sustain the Good in modern moral values, and thus to order the Right of the egalitarian constitution.'²² Hoe deze wijsgerige antropologie of 'leerstuk van de persoon'

eruit dient te zien maakt het proefschrift jammer genoeg niet duidelijk.

De lezer moet op dit punt zelf invullen welke route Price zou verkiezen. Laten we dit laatste punt nader bekijken. Hoewel Price gelijkheid, consensualisme en autonomie zelf ook als belangrijke waarden lijkt te omarmen, staat hij wel kritisch – en hij is op dit punt zeker niet de enige theoreticus – tegenover de levensvatbaarheid van de egalitaire constitutie: 'A free community of equal sovereigns could pose intractable problems'.²³ Dat heeft vooral te maken met de status van het 'autonome zelf' dat ten grondslag ligt aan de moderne egalitaire constitutie. Het ideaal van het individu dat zichzelf de wet stelt en de bron van de moraal in zichzelf zoekt, heeft vooral de status van een geloofsact en kan in dien zin geen stevig fundament bieden voor de drie kernwaarden en daarmee voor de egalitaire constitutie. Of, zoals veel critici vanuit communitaristische hoek (denk aan Taylor, Walzer of Sandel) stellen: 'Het autonome hart van de moderne persoon is in substantiële zin leeg'. Autonomie is enkel op een zinvolle manier mogelijk indien de 'autonome persoon' op een sterkere wijze in samenleving, traditie, geloof...?, is ingebed. We plaatsen hier een vraagteken omdat de concrete inhoud van de noodzakelijke 'metafysische ankers'²⁴ waar Price over spreekt open blijft. De openheid van het proefschrift op dit punt maakt tevens dat het voor de niet-specialistische lezer niet duidelijk genoeg is wat op het spel staat. Wat verliezen we precies in het filosofisch denken over de inrichting van de samenleving of in de feitelijke vormgeving daarvan indien de egalitaire constitutie geen duidelijk fundament kent? Deze bezwaren hadden weggenomen kunnen worden indien de essentiële vraag of de egalitaire constitutie in staat is zichzelf te rechtvaardigen, niet enkel in de laatste pagina's van het proefschrift aan bod zou komen. Omdat Price dit punt niet verder uitwerkt, is het verhelderend om kort naar het werk van Sandel te kijken om meer concreet te weten wat op het spel staat (vanzelfsprekend vanuit het besef dat Sandel zich vooral op de grondslagen van het liberalisme richt terwijl Price zijn

blikveld verruimt naar de morele waarden van de moderne identiteit). Sandel is een van de scherpste critici van de leer van het 'moreel individualisme' (waarbij vooral auteurs als John Rawls en Immanuel Kant het moeten ontgelden). In tegenstelling tot wat de term doet vermoeden, stelt deze leer niet dat mensen van nature enkel op hun eigenbelang gericht zijn of dienen te zijn. 'Moreel individualisme' is vooral een opvatting over vrijheid. Vrij zijn betekent onder meer 'dat ik alleen de verplichting moet nakomen die ik vrijwillig op me heb genomen'.²⁵ De grondslag van het verschuldigd zijn – van het hebben van verplichtingen – vormt in die zin een daad. We hebben ergens feitelijk of stilzwijgend mee ingestemd. De privaatrechtelijke notie van een contract kan hier als nuttige metafoor worden gebruikt. Voor de leer van het moreel individualisme valt veel te zeggen. Uitgesloten wordt immers dat plichten aan ons opgedrongen worden simpelweg omdat we deel uitmaken van een bepaalde gemeenschap of traditie. Menselijke vrijheid is te belangrijk om zomaar op te geven. Het nadeel is echter dat de leer van het 'moreel individualisme' – van de gedachte dat de mens een volledig 'vrij kiezend en onbelast individu' is – weinig ruimte laat voor het 'morele gewicht van onze gemeenschap'.²⁶ Of op meer abstract niveau: voor het belang van bijzondere of specifieke verplichtingen die niet op instemming berusten. Denk hierbij aan verplichtingen die voortvloeien uit solidariteit met anderen of uit het lidmaatschap dat we hebben van een groep, zoals de verplichtingen die ouders en kinderen tegenover elkaar hebben of aan de vraag of de Nederlandse overheid zich publiek zou moeten verontschuldigen voor historisch onrecht, zoals de 'politioele' acties in Indonesië of de erfenis van het slavernijverleden. Wie de bril van het moreel individualisme opzet zal volgens Sandel weinig oog hebben voor de eventuele noodzaak van publieke verontschuldigen of voor de verplichtingen die een gemeenschap bijeenhouden. Het is precies omdat we gemeenschapswezens zijn (we behoren tot een bepaalde familie, club van vrienden, nationale gemeenschap etc.) dat we bepaalde plichten heb-

ben en – om terug te komen op Taylors eerdergenoemde kritiek – dat we weten wie we zijn en in zekere zin vrij invulling kunnen geven aan ons leven. Of Price deze opvattingen deelt of een andere invulling voorstaat van de ‘metafysische ankers’ die nodig zijn om gelijkheid, instemming en autonomie op een waardevolle en stabiele manier vorm te geven, blijft zoals gezegd een open vraag. Dienen de metafysische ankers religieus, spiritueel, of wellicht sociaal van aard te zijn? Een meer systematische analyse en vergelijking met andere auteurs op het terrein was hier welkom geweest. Ook bij Taylor komen we immers – zoals we eerder hebben gezien – de waarden van vrijheid, gelijkheid en instemming tegen. Een sterkere systematische en vergelijkende analyse had het ook mogelijk gemaakt om het filosofisch instrumentarium te hebben om op een meer gedegen wijze onze houding te bepalen ten aanzien van de twee voorbeelden van Haidt waarmee we begonnen zijn. Wat zegt het over ons als we vinden dat het eten van de hond of de kip wel degelijk moreel verwerpelijk is. Zijn we nog wel modern als we menen dat de nationale vlag niet gebruikt dient te worden als poetslap? Of anders gesteld, biedt de bredere morele matrix van conservatieven – waarbij niet alleen vrijheid, rechtvaardigheid en schade centraal staan, maar ook loyaliteit, eerbiedwaardigheid en respect voor gezag – de gewenste metafysische ankers voor het ‘autonome zelf’ of zijn conservatieven eigenlijk niet modern? De openheid van het proefschrift op dit punt is een gemis en maakt dat het des te belangrijker is om te weten of Price erin slaagt een vernieuwende reconstructie te geven van wat het betekent om ‘modern’ te zijn en of deze reconstructie relevant is voor rechtswetenschappers en juristen. Laten we de laatste vraag als eerste nemen. Price stelt zich niet als expliciet doel om een verhaal over moderne identiteit te vertellen dat direct bruikbaar en relevant is voor de praktijkjurist of positiefrechtelijk georiënteerde rechtswetenschapper. Van een rechtsfilosoof hoeft dat eigenlijk ook niet verwacht te worden. Toch neemt dat niet weg dat de analyse van Price wel degelijk steunt op een interne relatie tussen de con-

stitutie (in de brede zin van het woord) van de samenleving en de drie moderne kernwaarden en dat deze waarden volgens hem richtinggevend zijn voor het optreden van zowel natuurlijke personen als rechtspersonen. Een uitgebreidere vertaalslag naar het recht lag eigenlijk voor de hand, want hoe hebben gelijkheid, instemming en autonomie het recht precies gevormd en worden ze er tegelijkertijd door beschermd? Welke specifieke rechtsvorm(en) nemen de drie kernwaarden aan? Welke juridische implicaties liggen in de egalitaire constitutie? Al deze vragen maken dat het spijtig is dat Price stelt dat de drie kernwaarden enkel incidenteel aan bod komen in hun ‘law and law-like relations through the broader concept of “nomos”’.²⁷ Een zeer klein tipje van de sluier wordt in de conclusie opgeheld (hoewel niet verduidelijkt). Daar beschrijft Price zeven kenmerken van de egalitaire constitutie die oprijzen – kijkend naar hedendaagse Noord-Atlantische staten – indien de egalitaire geest in ieder geval bij de elite doorgang vindt, zoals: de constitutie (in de enge betekenis van het woord) dient geschreven te zijn, contractuele relaties dienen model te staan voor het (moreel) bestuur van de samenleving, de fundamentele rechten van autonome personen gaan logisch gezien vooraf aan het belang van de staat die deze rechten garandeert en het gezin is een belangrijk fundament voor autonomie. Hoe zit het echter met de eerste vraag, het vernieuwende karakter van het proefschrift? Wat voegt het boek toe aan de kennis die reeds op een onderzoeksterrein bestaat, zijn er relevante verschillen met reeds bestaand materiaal? Laten we opnieuw naar Taylor terugkeren. Hoewel Price stelt dat hij, in tegenstelling tot Taylor, niet de intentie heeft om een genealogie te geven van de drie moderne kernwaarden, maar wil reconstrueren wat het betekent om modern te zijn, kunnen we niet ontkennen dat Taylor ons wel degelijk een soortgelijk filosofisch instrumentarium aanreikt om op het niveau van persoon en samenleving te weten wat ‘modern’ is. Taylor is bovendien maar een van de vele auteurs binnen de hedendaagse wijsbegeerte die zich over deze kwesties buigt. In feite worden bin-

nen de rechtsfilosofie en politieke filosofie al decennia hevige debatten over de juiste interpretatie van de drie kernwaarden.

Deze diversiteit aan interpretaties maakt dat we niet alleen de vraag naar het vernieuwende karakter van het boek moeten stellen, maar ook de meer systematische vraag welke specifieke interpretatie van gelijkheid, instemming en autonomie kenmerkend is voor moderne identiteit. Hoewel het boek een uitgebreide analyse bevat van deze waarden, is de afbakening die gegeven wordt soms net te algemeen van aard om de gespecialiseerde lezer werkelijk vooruit te helpen. Price’s rationele reconstructie zou dan ook aan kracht hebben gewonnen indien hij sterker de kritische confrontatie was aangegaan met andere auteurs op het terrein. Deze kritiek lijkt wellicht onredelijk. We hebben immers gezien dat Price primair wil tonen wat het *betekent* om modern of lid van een moderne samenleving te zijn. Daarvoor lijkt vooral een interne beschrijving nodig: hoe worden ons denken en handelen bepaald door de kernwaarden van gelijkheid, instemming en autonomie. Wat we echter niet moeten vergeten is dat een interne beschrijving enkel zinvol is indien we redelijk zicht hebben op de inhoud en afbakening van deze waarden. Bovendien stelt Price zich tot doel om de lezer een filosofisch instrumentarium te bieden dat kritisch getoetst kan worden. Een uitgebreidere kritische vergelijking had ook duidelijker kunnen maken waarom Price specifiek voor bepaalde auteurs en discoursen heeft gekozen om een beschrijving en verklaring te geven van het onderscheid tussen ‘modern’ en ‘niet-modern’. Dit tekort aan systematiek breekt vooral daar op waar Price zelf een systematische en constructieve analyse probeert door te voeren, zoals de taxonomie van vijf soorten autonomie (p. 207-210) of de eerdergenoemde zeven kenmerken van de egalitaire constitutie (p. 257-260). Niet duidelijk is wat de basis is van deze opsommingen. Dat is spijtig omdat het proefschrift de lezer veel interessante inzichten geeft en de auteur een zeer brede kennisbasis heeft. Een meer systematische confrontatie met hedendaagse debatten en een uitgebreidere analyse van de

‘metafysische ankers’ die nodig zijn om voor ons als moderne mensen het belang van gelijkheid, instemming en autonomie te bewaren, zouden de kracht van het proefschrift verder versterkt hebben.

Ronald Tinnevelt
Nijmegen, oktober 2019²⁸

Literatuurlijst

Aristoteles, *Politica*, Groningen: Historische Uitgeverij 2012.
J. Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, Londen: Penguin Books 2012.
M. Sandel, *Rechtvaardigheid: Wat is de juiste keuze?*, 12e druk, Utrecht: Ten Have 2015.
L. Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, Londen: Allen Lane 2014.
C. Taylor, *De malaise van de moderniteit*, 3^e druk, Pelckmans, Kok Agora: Kapellen, Kampen 1996.
C. Taylor, *De bronnen van het zelf*, Rotterdam: Lemniscaat 2007.

-
1. Haidt 2012, p. 3.
 2. Haidt 2012, p. 3.
 3. Taylor 1996, p. 40-41.
 4. Taylor 1996, p. 34.
 5. Taylor 1996, p. 40.
 6. Taylor 1996, p. 46.
 7. Taylor 2007, p. 31.
 8. Taylor 2007, p. 641.
 9. Price 2018, p. 271.
 10. Price 2018, p.184-185.
 11. Price 2018, p. 9.
 12. Aristoteles, *Politica*, 1274 b 39-40 en 1275 b 3-4.
 13. Price 2018, p. 255.
 14. Price 2018, p. 42.
 15. Price 2018, p. 193.
 16. Price 2018, p. 194.
 17. Price 2018, p. 44.
 18. Price 2018, p. 8.
 19. Price 2018, p. 271.
 20. Price 2018, p. 57-60.
 21. Price 2018, p. 264.
 22. Price 2018, p. 270-271.
 23. Price 2018, p. 214.
 24. Price 2018, p. 276.
 25. Sandel 2010, p. 251.
 26. Sandel 2010, p. 260.
 27. Price 2018, p. 57.
 28. **Dr. R.B.J. Tinnevelt is als universitair hoofddocent rechtsfilosofie verbonden aan de Faculteit der Rechtsgeleerdheid van de Radboud Universiteit.**