

# EQUAL CONCERN AND RESPECT. RONALD DWORKINS GELIJKHEIDSBEGINSEL

*Arie-Jan Kwak*

## INLEIDING

“De uitspraak komt erop neer dat het gelijkheidsbeginsel nu zó absoluut wordt gemaakt, dat andere klassieke politieke en religieuze vrijheden erdoor worden weggedrukt. In de praktijk zal deze redenering ertoe kunnen leiden dat ook de vrijheid voor andere christelijke organisaties en kerken in het gedrang gaat komen. Het belang van deze zaak overstijgt daarmee dat van de SGP.”<sup>1</sup>

Met deze woorden rechtvaardigde de Staatkundig Gereformeerde Partij de gang naar Straatsburg om te klagen over de uitspraak van de Hoge Raad dat zij vrouwen niet op religieuze gronden mag uitsluiten van de kieslijst.<sup>2</sup> De SGP stelt dat mannen en vrouwen als Gods schepselen weliswaar gelijkwaardig zijn maar dat God hun een andere “roeping en plaats” heeft toebedeeld in de gemeenschap en dat het regeerambt is voorbehouden aan de man.<sup>3</sup> Het EHRM stelde echter dat de uitspraak van de Hoge Raad niet in strijd is met het Europese Verdrag voor de Rechten van de Mens. Seksegelijkheid is zo belangrijk dat er wel heel erg zwaarwegende redenen moeten worden gegeven om de verschillende behandeling van vrouwen ten opzichte van mannen te kunnen rechtvaardigen.<sup>4</sup> Zoals de SGP aangeeft geeft deze zaak aanleiding na te denken over de vraag of het gelijkheidsbeginsel als eerste of hoogste beginsel van onze democratische rechtsstaat moet worden begrepen.

---

1 ‘Nu definitief: SGP mag vrouwen niet langer uitsluiten van kieslijst’, *NRC Handelsblad* 20 juli 2012.

2 HR 9 april 2010, LjN BK 4549 en LjN BK 4547.

3 Artikel 6 en 7 van de Toelichting op het program van beginselen van de SGP: “Uitgangspunt voor de overheid is dat alle mensen als schepselen Gods gelijkwaardig zijn. Dit sluit niet uit de erkenning van verschillen in geaardheid, gaven, talenten en roeping in de maatschappij. [...] Gods Woord leert dat man en vrouw krachtens de scheppingsorde een eigen specifieke, van elkaar onderscheiden roeping en plaats hebben ontvangen. In deze orde is de man het hoofd van de vrouw. Maatregelen ter erkenning van de gelijkwaardigheid van mannen en vrouwen worden positief beoordeeld. Elk emancipatiestreven dat de van God gegeven roeping en plaats van mannen en vrouwen miskent, is revolutionair en moet krachtig worden bestreden.”

4 Ontvankelijkheidsbeschikking van het EHRM in de Staatkundig Gereformeerde Partij tegen Nederland nr. 58369/10 10 juli 2012.

Ronald Dworkin betoogt iets dergelijks, met dien verstande dat hij *equal concern and respect* begrijpt als een beginsel dat zowel het recht op een gelijke behandeling als de individuele vrijheidsrechten omvat. De klacht van de SGP suggereert dat vrijheid en gelijkheid op gespannen voet staan en dat de keuze voor gelijkheid door de Hoge Raad en het EHRM een beperking is van de godsdienstvrijheid, de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van vereniging. Dworkin gaat er daarentegen van uit dat vrijheid en gelijkheid elkaar wederzijds impliceren en ondersteunen; ze dienen beide het recht op gelijke zorg en respect als hoogste beginsel van rechtvaardigheid en als eerste beginsel van legitiem staatshandelen. Hoe ziet Dworkin die grotere samenhang dan? Waarom heeft de SGP ongelijk als ze denken dat gelijkheid een vijand van (hun) vrijheid is?

In het navolgende betoog zal ik Dworkins argumenten met betrekking tot zijn interpretatie van *equal concern and respect* bespreken en van context voorzien. Een dergelijke exercitie begint bij de theorie van rechtvaardigheid van John Rawls omdat deze de springplank van Dworkins opvattingen vormt. Dat wil zeggen, Dworkin is het in hoge mate met Rawls eens, maar geeft er een nieuwe wending aan omdat Rawls vrijheid en gelijkheid als gescheiden waarden ziet die bovendien hiërarchisch geordend zijn: vrijheid staat met stip op één. Dworkins conceptie van gelijkheid en vrijheid is net als Rawls' beroemde theorie gebaseerd op het idee van *justice as fairness*, maar gelijkheid is het funderende beginsel dat direct individuele vrijheidsrechten impliceert.

## 1 RECHTVAARDIGHEID ALS EERLIJKHEID

*A Theory of Justice* van John Rawls biedt een goede ingang tot Dworkins opvattingen over rechtvaardigheid en het gelijkheidsbeginsel. Rawls' zoektocht naar een reflectief equilibrium tussen onze intuïties met betrekking tot rechtvaardigheid aan de ene kant, en de theorievorming die deze tot een groter en vooral consistent geheel smeden, uiteindelijk leidt tot de ontdekking van twee abstracte, hoogste beginselen van rechtvaardigheid. Deze beginselen hebben respectievelijk betrekking op burgerlijke vrijheid en gelijkheid.<sup>5</sup> Dat is niet zo verrassend: vrijheid en gelijkheid zijn de dragende waarden van de moderne democratische rechtsstaat. Maar de uitkomst van Rawls' filosofische project kan en mag, gezien de methode en de vraagstelling, natuurlijk ook niet verrassend zijn. De uitkomst moet *verhelderend*

5 "The first statement of the two principles read as follows. First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all. [...] These principles are to be arranged in a serial order with the first principle prior to the second. This ordering means that a departure from the institutions of equal liberty required by the first principle cannot be justified by, or compensated for, by greater social and economic advantages." J. Rawls, *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 60.

zijn, niet verrassend; het is bedoeld als een theorie van onze opvattingen van rechtvaardigheid als product van ons rechtvaardigheidsgevoel.

Dworkin werkt op een vergelijkbare wijze en zijn theorie van rechtvaardigheid wijkt uiteindelijk dan ook niet erg af van die van Rawls; ook hij komt uit op vrijheid en gelijkheid als fundament van een rechtvaardige samenleving, maar zijn kritiek op de theorie van Rawls levert uiteindelijk toch een andere conceptie van rechtvaardigheid op. Het belangrijkste punt van kritiek is dat Rawls niet lijkt te erkennen dat de procedure die hij voorstelt om tot een eerlijke *basic structure* van de samenleving te komen, een fundamentele waarde veronderstelt die de gehele uitkomst in belangrijke mate bepaalt: *gelijkheid*.

Hoe Rawls tot zijn twee beginselen van rechtvaardigheid komt, laat zich concretiseren met behulp van de bekende metafoer van de "original position". Een groep individuen die een samenleving willen vormen delibereert over een sociaal contract met betrekking tot een eerlijke maatschappelijke orde vanachter een sluier van onwetendheid. De deelnemers aan de contracts-onderhandelingen mogen hun verlichte eigenbelang nastreven (en hun individuele nut maximaliseren), maar ze weten alleen nog niet wat precies in hun belang zal zijn omdat ze namelijk nog niet weten welke plaats ze in de samenleving zullen innemen. Ze weten met ander woorden niet of ze in die samenleving rijk of arm, sterk of zwak, man of vrouw, of blank of zwart zullen zijn. Ze stellen dus, volgens Rawls, een eerlijke overeenkomst op waarin ze de kans op een slechte uitkomst voor henzelf minimaliseren.

De onderhandelaars van Rawls worden gedwongen zo onpartijdig mogelijk te zijn; ze weten immers niet welke partijdigheid in hun belang zal zijn en welke niet. Deze onpartijdigheid maakt de onderhandelingen, en daarmee ook het sociaal contract als uitkomst van die onderhandelingen, een stuk eerlijker<sup>6</sup> en Rawls betoogt dat een dergelijke eerlijke procedure zal leiden tot een maatschappelijke orde met twee hoogste beginselen. Volgens het eerste beginsel wordt iedereen gelijke vrijheid gegund, en iedereen moet gelijke kansen krijgen. Er zal ook, als onderdeel van het tweede beginsel, een zekere mate van economische herverdeling (op grond van het idee van distributieve rechtvaardigheid) worden overeengekomen omdat iedereen achter de sluier van onwetendheid er rekening mee houdt dat hij of zij aan de sociaaleconomische onderkant van de samenleving terecht zal kunnen komen.

De onpartijdigheid van de gesluierde contractanten leidt tot een eerlijke *basic structure* van de samenleving waarin burgerlijke gelijkheid een structureel onderdeel is van de twee hoogste, meest abstracte beginselen van de samenleving. Als je niet weet hoe je voor jezelf een voordelige positie kunt verwerven in de samenleving, is het verstandig om ieder geval

---

6 De vorm die Rawls geeft aan dit gedachtenexperiment is een uiterst subtiel en genuanceerde uitwerking van het bekende principe van 'kiezen of delen.' Als we willen dat een taart op een eerlijke manier wordt verdeeld dan moeten we iemand de taart laten snijden die vervolgens pas als laatste een stuk mag kiezen. We dwingen de deler tot eerlijkheid, hij zal zoveel mogelijke gelijke stukken afsnijden omdat hij weet dat hij het laatste en dus kleinste stuk krijgt.

te voorkomen dat je in een samenleving terecht komt waarin je structureel ondergeschikt of achtergesteld wordt. We willen allemaal graag een bevoorrechte positie. Maar als we dat niet voor onszelf kunnen zekerstellen, dan is een gelijkberechting *the next best thing*. Je kunt dus maar beter eerlijk delen. Dat is het fundamentele idee van *justice as fairness*: rechtvaardigheid als eerlijkheid.

Rawls gaat ervan uit dat zijn idee van de “original position” alleen veronderstelt dat de gesluisde deelnemers aan de onderhandelingen gevoel voor rechtvaardigheid hebben en dat ze op grond daarvan de procedure om tot een rechtvaardige samenleving te komen van belang en eerlijk vinden. Hij suggereert dat de beginselen van rechtvaardigheid, waaronder het idee van gelijke individuele vrijheidsrechten zoals uitgedrukt in het eerste beginsel, de uitkomst zijn van de eerlijke procedure waarmee de deelnemers tot hun sociale contract komen. Maar dit idee van gelijkheid is niet de uitkomst van de onderhandelingen, maar gaat daar volgens Dworkin aan *vooraf*; het is impliciet in het beginsel van reciprociteit tussen gelijkwaardige partijen dat contracteren überhaupt mogelijk maakt.<sup>7</sup>

“Rawls’s most basic concern is [...] that [men] have a right to equal respect and concern in the design of political institutions. [...] We may therefore say that justice as fairness rests on the assumption of a natural right to all men and women to equality of concern and respect, a right they possess not by virtue of birth or characteristic or merit or excellence but simply as human beings with the capacity to make plans and give justice. [...] This assumption may be contested in many ways. [...] But it cannot be denied in the name of any more radical concept of equality because none exists.”<sup>8</sup>

## 2 GELIJKHEID

We zijn aangekomen bij het meest abstracte en fundamentele beginsel van onze praktijken en instituties: *the right to equal concern and respect*. Gelijkheid is een algemeen aanvaarde waarde; we kunnen een pleidooi voor structurele achterstelling van een bepaalde groep mensen, of van bepaalde individuen, gewoonweg niet meer serieus nemen. Ieder pleidooi voor structurele discriminatie, achterstelling of zelfs onderdrukking van (een deel van) de leden van de samenleving zal op grote verontwaardiging kunnen rekenen. Gelijkheid zal als abstracte waarde niet gemakkelijk meer werkelijk ter discussie komen te staan. Gelijkheid is, met andere woorden, een doorslaggevend argument in een liberale democratie.

7 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977, pp. 180-181; vgl. J. Doomen, *Freedom and Equality in a Liberal Democratic State*. Brussel: Bruylant, 2014, pp. 35 e.v.

8 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, p. 182.

Gelijkheid, in de vorm van de eis van gelijke behandeling, of beter: een behandeling als gelijke, is in het bijzonder een waarde die door de overheid moet worden gerealiseerd. Individuele burgers moeten de rechten van anderen respecteren, en rekening houden met hun belangen, maar hoeven niet alle andere burgers gelijk te behandelen.<sup>9</sup> Burgers zijn bijvoorbeeld niet gehouden om hun eigen kinderen gelijk te behandelen als andermans kinderen; dat zou pervers zijn. We mogen onderscheid maken tussen leden van ons gezin, leden van onze *extended family*, leden van onze lokale gemeenschap en mensen die niet tot een van deze groepen behoren. Een winkelier hoeft de volgende klant ook niet dezelfde korting te geven als een eerdere klant; wij zijn als individuele burgers niet in die zin gehouden aan het gelijkheidsbeginsel. Maar de overheid is dat ten opzichte van zijn burgers wel.<sup>10</sup>

Een overheid die willekeurig onderscheid maakt tussen diegenen die onder haar gezag vallen, zal haar gezag verliezen. Het is een kwestie van *legitimiteit*: een burger die de indruk heeft dat de overheid partijdig is en hem of haar achterstelt bij anderen in de samenleving zal gewantrouwd worden. Een dergelijke overheid zal niet worden gehoorzaamd; er is zelfs een goede kans dat ongelijke behandeling leidt tot burgerlijke ongehoorzaamheid of zelf georganiseerd verzet. Sterker nog, een dergelijke overheid verdient het niet om gehoorzaamd te worden:

“I believe we are now united in accepting the abstract egalitarian principle: government must act to make the lives of those it governs better lives, and it must show equal concern for the life of each. Anyone who accepts that abstract principle accepts equality as a political ideal, and though equality admits of different conceptions, these different conceptions are competing interpretations of that principle.”<sup>11</sup>

9 “Ethical liberals reject equality from the personal perspective. They think that someone who tried to show no more interest in his own fate, and in the fate of family and friends, than he shows for strangers would be an ethical idiot. [...] But that is not true [...] if for us equality means equality of resources. On that theory of justice, I show equal respect for others when I do not appropriate resources that are properly theirs – when I do not exceed my fair share at their expense. Suppose the auction that I described [...] begins in equal bidding resources and ends in a shared recognition that no further rounds of the auction would be helpful. Then my decision, once the auction had finished, to look after my own well-being in my plans and investments, and to work for the welfare of family and friends, could not on its own impair the equality the auction had achieved. Equality of resources in that way licenses partiality. [...] People are free to take up personal aims and attachments in their private lives with complete conviction, if and because politics has secured a distribution that is egalitarian publicly.” R. Dworkin, *Sovereign Virtue, The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, p. 280.

10 R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?, Principles for a New Political Debate*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006, pp. 94, 95.

11 R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, p. 128.

Will Kymlicka noemt dit het 'egalitaire plateau': in abstracto bevestigen alle politieke filosofieën van links tot rechts in het spectrum het centrale belang van het politieke beginsel van gelijkheid voor de politieke gemeenschap.<sup>12</sup> Maar wat deze abstracte waarde van gelijkheid in concreto nu precies betekent of inhoudt, is wel degelijk een punt van discussie. De verschillende theorieën delen over het geheel genomen de aanname dat personen gelijk zijn, maar verschillen in hun interpretatie ervan.<sup>13</sup>

Bij gelijkheid zullen velen (waarschijnlijk vooral ook juristen) in eerste instantie denken aan gelijkheid voor de wet. De wet heeft universele of algemene geldigheid; ze geldt met andere woorden voor iedere burger gelijkkelijk. Wetten waarin willekeurige uitzonderingen worden geformuleerd, mogen de naam van wet niet dragen, en rechters die in de toepassing van de wet willekeurige uitzonderingen maken, corrumperen de rechtsstaat. De wet heeft gezag juist omdat ze voor iedereen gelijkelijk geldt, en vooral ook omdat ze gelijkelijk geldt voor de overheid die haar heeft afgekondigd.

Maar je kunt gelijkheid bijvoorbeeld ook met behulp van een utilitaire ethische theorie begrijpen.<sup>14</sup> Een utilitarist betoogt dat in de berekening van het maatschappelijke nut dat bepaalde beleidsmaatregelen zullen hebben, de belangen van ieder individu gelijkkelijk meetellen. We willen allemaal een efficiënte welvarende samenleving, maar het zou oneerlijk zijn om vervolgens in de berekening van de welvaart de belangen van bepaalde individuen zwaarder te laten wegen dan die van anderen. Mede daarom hanteren economen de 'Grote Gelijkmaker' als rekeneenheid: geld. Als ze vervolgens modellen formuleren waarmee nut en efficiency van beleid kunnen worden onderzocht en voorspeld, dan zal ieders individuele nut gelijkkelijk meetellen.<sup>15</sup>

Een libertaire ethische theorie zou een andere opvatting ('conceptie') van gelijkheid opleveren. Een libertair legt de nadruk op gelijke rechten, en dus gelijke vrijheid, als de kern van het idee van gelijkheid en ze beschouwen iedere andere opvatting van gelijkheid als een structurele bedreiging van individuele vrijheid. Vooral iedere opvatting van distributieve rechtvaardigheid als eis van gelijkheid staat op gespannen voet met de gelijke vrijheid van de individuele burgers. Het heffen van belastingen op wat individuen met hard werken en verstandige investeringen hebben verdiend om dat vervolgens uit te delen aan anderen die niet hard werken en die onverstandig met hun talenten en middelen omgaan, wordt vanuit dit perspectief als onrechtvaardig gezien.<sup>16</sup>

Egalitaristen daarentegen leggen de nadruk op het feit dat de materiële welvaart van een deel van de leden van de samenleving helemaal niet met hard werken en verstandig

12 W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 4, 5.

13 Vgl. Th. Nagel, *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 111.

14 Vgl. R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, p. 132.

15 R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, p. 101.

16 Vgl. R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, p. 99; R. Nozick, *Anarchy, State, Utopia*. Oxford: Blackwell, 1974.

investeren is verdiend. Voor een belangrijk deel is het een kwestie van geluk en soms zelfs uitbuiting als gevolg van het verschil in macht tussen de *haves* en de *havenots*. Egalitaristen zullen dus met heel andere interpretaties van het begrip ‘gelijkheid’ komen dan libertaire denkers en utilitaristen; enige vorm van distributieve rechtvaardigheid zal daar onderdeel van uitmaken.

Al die verschillende interpretaties van gelijkheid – wie heeft er nu gelijk? Sommigen concluderen dat niemand gelijk heeft. Het ligt voor de hand om in pluralistische samenleving als de onze sceptisch zijn over de vraag of er wel een juiste interpretatie is van gelijkheid; we lijken immers in onze samenleving structureel verdeeld over de vraag welke waarden het nastreven waard zijn en we gaan er ook van uit dat het debat over waarden en normen niet wetenschappelijk beslist kan worden.

Deze scepsis kan op zich reden geven om de democratie te omarmen en een “dunne” conceptie van de politieke gemeenschap te hanteren.<sup>17</sup> Als we het niet eens lijken te kunnen worden over de vraag wat een waardevol leven voor ons is – we zijn verdeeld over het antwoord op de vraag naar “the good life” –, dan is het verstandig om tolerant te zijn en eenieder zoveel mogelijk vrijheid te gunnen om zelf te bepalen wat wel en wat niet goed voor hem is: *we agree to disagree*. Vervolgens moeten we het in een politieke gemeenschap toch met elkaar doen, en dus spreken we procedures af waarmee we ondanks de onenigheid tot regelgeving en beslissingen kunnen komen. Deze procedures bieden de burger een zuiver *formele* reden om de opgelegde regels en beslissingen te gehoorzamen. De meerderheidsregel vormt dan de kern van het idee van democratie:

“According to the majoritarian view, democracy is government by majority will, that is, in accordance with the will of the greatest number of people, expressed in elections with universal or near universal suffrage. There is no guarantee that a majority will decide fairly; its decisions may be unfair to minorities whose interests the majority systematically ignores. If so, then the democracy is unjust but no less democratic for the reason. [...] The majoritarian conception purports to be purely procedural and therefore independent of other dimensions of political morality; it allows us to say, as I indicated, that a decision is democratic even if it is very unjust.”<sup>18</sup>

De eerder genoemde concepties van gelijkheid strijden in de politieke arena met elkaar om voorrang en uiteindelijk wordt bij meerderheid beslist welke conceptie in wetten tot algemene norm wordt gemaakt. Dat we te maken hebben met een wet biedt vervolgens

17 Vgl. J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Georg Allen & Unwin, 1976, pp. 269 e.v.; R.A. Posner, *Law, Pragmatism, and Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003, pp. 158 e.v.

18 R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, pp. 131, 134.

een formele reden om deze wet te gehoorzamen, of je het nu inhoudelijk eens bent met de hieraan ten grondslag liggende interpretatie van gelijkheid of niet. De liberale democratie is, nogmaals, een oplossing voor het feit dat we het niet inhoudelijk eens zullen worden terwijl er wel regels moeten gelden en beslissingen moeten worden genomen.

Winston Churchill verkondigde het ooit al in het Britse parlement: we zijn democraten bij gebrek aan beter.<sup>19</sup> We worden om de lieve vrede gedwongen om ieder zijn eigen mening en individuele geweten te gunnen en om uiteindelijk de knoop door te hakken door bij meerderheid te beslissen. Om de lieve vrede aanvaarden we de meerderheidsbeslissing mits we daarin een gelijke stem hebben. Om de lieve vrede aanvaarden we het gezag van de wet, als deze tenminste voor iedereen gelijk geldt. En om de lieve vrede aanvaarden we tot slot ook de handhaving van de wet door de overheid, mits we gelijk worden behandeld, en ons gelijk een overheidsvrij domein wordt gegund waarin we vrij zijn om ons individuele eigenbelang na te streven.

Als we in staat willen zijn om ons eigenbelang na te streven, dan hebben we dus democratische procedures, een algemeen geldende wet, en een onpartijdige overheid nodig. Als dit noodzakelijk is voor het realiseren en handhaven van de orde, is er misschien zelfs reden voor het optuigen van een sociale welvaartsstaat waarin met een progressief belastingstelsel sociale zekerheid voor de sociaaleconomisch zwakkeren en minder bedeelden kan worden gefinancierd. Maar het is uiteindelijk allemaal het product van angst, en daarmee toch eigenlijk niet meer dan het product van chantage. De sociale welvaartsstaat en de liberaal-democratische staat zijn niet meer dan een noodzakelijk kwaad.

De democratische instituties worden in deze dunne opvatting van democratie en gemeenschap niet ervaren als waardevol op zich, en hebben alleen legitimiteit bij gebrek aan beter. De staat die we hebben gecreëerd die middels het geweldsmonopolie de orde handhaaft en die de burger die de wet overtreedt met sancties bedreigt en een samenleving waarin het toekennen van vrijheid en gelijkheid het product is van een compromis om de lieve vrede, dat levert wellicht een sociaal-politieke orde op. Deze losse verzameling individuen, die op basis van verlicht eigenbelang op basis van een aantal formele afspraken met elkaar samenleeft, is volgens Ronald Dworkin echter geen gemeenschap te noemen:

“[...] we expect our fellow citizens to treat our collective demands as creating not just threats but moral obligations, the demanding moral obligation to obey our law.<sup>20</sup> [...] people are members of a genuine political community only when they accept that their fates are linked in the following strong way: they accept

19 Toespraak voor het Engelse parlement op 11 november 1947.

20 R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, pp. 94, 95.

that they are governed by common principles, not just rules hammered out in political compromise.<sup>21</sup>

De staat en de liberale democratie zijn voor de libertair inderdaad niet meer dan een compromis; de staat vormt een voortdurende en reële bedreiging voor de individuele vrijheid, maar is helaas nodig omdat anarchie en maatschappelijke chaos een nog grotere bedreiging vormen. De liberale democratie bestaat ook om het gevaar dat de staat in beginsel vormt nader te beperken; de belangrijkste oplossing voor dit probleem is echter een voortdurende strijd om de staat zo klein mogelijk te houden door zijn bevoegdheden zoveel mogelijk te beperken tot het handhaven van de openbare orde en veiligheid en tot het faciliteren van instanties, zoals de onafhankelijke rechter, die controleren dat de overheid haar beperkte bevoegdheden niet overschrijdt.

Ook voor de utilitaire denkers zijn de staat en zijn politieke en juridische instituties niet meer dan een *instrument* dat de maximalisatie van individueel nut dient, of zou moeten dienen. Het moderne economische denken staat hier niet ver van af. De overheid en haar regelgeving dient uiteindelijk het (verlichte) individuele belang bij orde en welvaart; onder de huidige omstandigheden van waardenpluralisme zijn de liberale democratie en de moderne rechtsstaat (waarschijnlijk) de meest efficiënte oplossingen van het probleem van de maatschappelijke orde.

### 3 EQUAL CONCERN AND RESPECT

John Rawls komt echter met een heel ander soort rechtvaardiging voor de instituties van de liberale democratie. Vrijheid en gelijkheid, waaronder distributieve rechtvaardigheid als eis van gelijkheid, laten zich niet louter rechtvaardigen op grond van angst en eigenbelang, maar omdat het *eerlijk* is om mensen hun vrijheid te gunnen en als gelijkwaardig te behandelen. Het gaat hier bovendien om een sterk geïntegreerde, en in die zin coherente en consistente, politieke theorie. De politieke orde die het voor ogen heeft is er een waarin de leden daadwerkelijk een gemeenschap vormen: zij aanvaarden daadwerkelijk dat zij worden geregeerd op grond van gedeelde rechtvaardigheidsbeginselen.<sup>22</sup>

Ronald Dworkin sluit zich aan bij de benadering van Rawls in die zin dat hij ook op zoek gaat naar een theorie waarin rechtvaardigheid niet volledig op grond van (al dan niet verlicht) eigenbelang wordt begrepen, maar net als door Rawls wordt geïnterpreteerd in termen van eerlijkheid: *justice as fairness*. Hij wil aantonen dat de instituties van de democratische rechtsstaat een interpretatie verdienen die aantoont dat zij een intrinsiek waardevolle bijdrage leveren aan de levens van de burgers waarover zij gezag claimen. En

21 R. Dworkin, *Law's Empire*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1986, p. 211.

22 Vgl. Dworkin, *Law's Empire*, p. 211.

deze interpretaties hangen samen met, en zijn mede gebaseerd op, Dworkins interpretatie van gelijkheid – *the right to equal concern and respect*.

“Those who can give justice are owed justice,” schrijft John Rawls, “I assume that the capacity for a sense of justice is possessed by the overwhelming majority of mankind [...] Once a certain minimum is met, a person is entitled to equal liberty on a par with everyone else.”<sup>23</sup> Rawls’ theorie van rechtvaardigheid is hiermee in essentie gegeven. *Those who can give justice are owed justice* is het meest fundamentele uitgangspunt waarvoor verder geen argumenten worden gegeven, maar dat als axioma moet worden aanvaard. De overgrote meerderheid van de mensheid is in staat om anderen eerlijk te behandelen, en omdat de mens daartoe in staat is, verdient de mens het om eerlijk behandeld te worden. Ook als je daar geen belang bij hebt. Ronald Dworkin:

“We may therefore say that justice as fairness rests on the assumption of a natural right of all men and women to equality of concern and respect, a right they possess not by birth or characteristic or merit or excellence but simply as human beings with the capacity to make plans and give justice.”<sup>24</sup>

We zijn in staat om respect te tonen voor de medemens en rekening te houden met zijn of haar gerechtvaardigde belangen, als we ook in staat zijn tot zelfrespect. Misschien kun je zelfs zeggen: respect tonen is een kwestie van zelfrespect terwijl zelfrespect zich tegelijkertijd toont in respect voor de ander. Dworkin betoogt dat respect tonen voor menselijke waardigheid van de medemens zelf een aspect van een waardig leven is. Zelfrespect is, naast authenticiteit, een onontbeerlijk onderdeel van goed leven, en zelfrespect impliceert dat we ons eigen leven serieus nemen en ons best doen om er een goed leven van te maken. Met andere woorden, we moeten onze eigenwaarde, onze eigen waardigheid, koesteren volgens Dworkin:

“We must recognize, as cardinal among our private interests, an ambition to make our lives good lives: authentic and worthy rather than mean and degrading. In particular we must cherish our dignity. [...] The only value we can find in living in the foothills of death, as we do, is adverbial value. We must find the value of living – the meaning of life – in living well, just as we find value in loving or painting or writing or singing or diving well.”<sup>25</sup>

23 J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 5-6, 510.

24 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, p. 182; vgl. J. Habermas, *Between Facts and Norms*, Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996, p. 204.

25 R. Dworkin, *Justice for hedgehogs*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 13; vgl. R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, pp. 9, 10; *Sovereign Virtue*, pp. 5, 240.

Natuurlijk beschouwen we het over het algemeen als belangrijk dat we goed leven en dat we ons leven niet verspillen; dat lijkt een gemeenplaats te zijn. Maar als we dit erkennen, dan moeten we toch ook erkennen dat dit ook geldt voor het leven van onze medemens. Er is immers geen goede reden te verzinnen, geen geldig argument te geven, voor de opvatting dat er menselijke levens zijn waarvan het er objectief niet toe doet of het op een waardevolle en waardige wijze wordt geleefd. Dworkin noemt dit "Kants beginsel"; het postuleren van eigen waardigheid is het postuleren van de menselijke waardigheid in het algemeen:

"You must accept that it is objectively important that once any human life has begun, that life go well and not be wasted. You must also accept that it is equally important for each person because you have no ground for distinctions of degree any more than for flat exclusions. [...] But if [...] that objective importance cannot be thought to belong to any human life without belonging equally to all, than it is impossible to separate self-respect from respect for the importance of the lives of others."<sup>26</sup>

Het fundamentele onderscheid dat Rawls hanteert tussen ethiek (Wat is goed leven?) en politieke moraal (Wat ben ik aan mijn medemens verplicht?) komt daarmee te vervallen. John Rawls achtte dit onderscheid tussen ethiek en moraal van belang voor een liberale samenleving omdat we, terwijl we over ethische vragen verdeeld zijn, toch tot een vergelijk moeten komen met betrekking tot de basale structuur van onze maatschappelijke orde. We kunnen het alleen maar eens worden over de rechtvaardigheidsbeginselen als we dit onderscheid consequent blijven hanteren: "[...] it is, in general, a good thing that individuals' conceptions of their good should differ in significant ways, whereas this is not so for conceptions of right."<sup>27</sup>

Rawls kiest dus voor de "priority of the right" in zijn morele filosofie: "In justice as fairness the priority of right means that the principles of political justice impose limits on permissible ways of life; and hence the claims citizens make to pursue ends that transgress those limits have no weight."<sup>28</sup> Het liberalisme van Rawls laat zich karakteriseren als "politiek liberalisme": hij gaat op zoek naar een morele basisstructuur die kan rekenen op een "overlappende consensus" in die zin dat het ook aansluit bij een deel van de ethische opvattingen van burgers die in beginsel niet liberale ethische overtuigingen koesteren. In

---

26 R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, pp. 16, 17; *Justice for hedgehogs*, pp. 11, 14 e.v.; "It is at the center of Kant's claim that respect for our own humanity means respect for humanity as such; Kant insisted that if you treat others as mere means whose lives have no intrinsic importance, then you are despising your own life as well. So it is crucial for you to decide you're your actions do show contempt for the value of other people's lives." R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, pp. 16, 17.

27 J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 446-452.

28 J. Rawls, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, p. 174.

zijn zoektocht naar een meer geïntegreerde filosofie komt Dworkin echter uit bij een theorie die zich laat kenschetsen als een filosofie die zowel een liberale ethiek als een liberale moraal omvat.<sup>29</sup>

Hij betoogt namelijk dat gelijk respect voor de menselijke waardigheid een ethische grondhouding is die iedere burger in onze westerse samenleving tegenwoordig zowel kan als moet aanvaarden: "I rely mainly on Immanuel Kant's thesis that we cannot adequately respect our own humanity unless we respect humanity in others. [...] A person can achieve the dignity and self-respect that are indispensable to a successful life only if he show respect for humanity itself in all its forms."<sup>30</sup> Deze in beginsel liberale ethiek bepaalt vervolgens wat mensen als een rechtvaardige samenleving kunnen en zullen aanvaarden. De mens is in staat tot wederkerigheid, hij kan rekening houden met de belangen van anderen en andermans keuzes en opvattingen respecteren en dus op het niveau van de politieke moraal uitkomen op een liberaal democratische orde: "That is a template for a unification of ethics and morality."<sup>31</sup>

Dat is van belang omdat het onderscheid tussen ethiek en moraal, en vervolgens Rawls' keuze voor het primaat van de moraal, Rawls' theorie van rechtvaardigheid innerlijk tegenstrijdig maakt. In *Taking Rights Seriously* betoogt Dworkin dat de theorie daarom als geheel niet voldoet aan de interpretatie van gelijkheid die aan Rawls' theorie ten grondslag ligt: gelijkheid als *equal respect and concern*.<sup>32</sup> Nadat hij tot deze conclusie was gekomen, schreef hij een reeks baanbrekende artikelen over gelijkheid, vrijheid en distributieve rechtvaardigheid, later in 2000 gebundeld en uitgegeven als *Sovereign Virtue*, waarin hij een hele nieuwe, originele versie van *justice as fairness* ontvouwt die niet innerlijk tegenstrijdig is en die wel voldoet aan deze interpretatie van gelijkheid. Of Dworkin helemaal slaagt in zijn opzet is nog steeds onderwerp van debat. In het navolgende zal ik alleen proberen om zijn interpretatie van de gelijkheid als "soevereine deugd" op hoofdlijnen te schetsen.

Een eerste probleem dat Dworkin onder handen neemt, is de gespannen verhouding tussen Rawls' twee rechtvaardigheidsbeginselen. Het beroemde *difference principle* (het tweede rechtvaardigheidsbeginsel dat betrekking heeft op materiële sociaaleconomische gelijkheid) is volgens Rawls *ondergeschikt* aan het eerste beginsel, het beginsel dat de klas-

29 A. Ripstein, (ed.), *Ronald Dworkin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 106, voetnoot 20.

30 R. Dworkin, *Justice for hedgehogs*, pp. 14, 19.

31 Ibidem; "Your reason for thinking it objectively important how your life goes is also a reason you have for thinking it important how anyone's life goes: you see the objective importance of your life mirrored in the objective importance of everyone else's. [...] You must treat yourself as an end in yourself, and therefore, out of self-respect, you must treat all other people as ends in themselves as well. Self-respect also requires that you treat yourself as autonomous in one sense of that idea: you must yourself endorse the values that structure your life. The demand matches our second principle: you must judge the right way to live for yourself and resist any coercion designed to usurp that authority." R. Dworkin, *Justice for hedgehogs*, pp. 260, 265.

32 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, p. 180.

sieke vrijheidsrechten als hoogste norm poneert.<sup>33</sup> Dit betekent dat distributieve rechtvaardigheid, die velen beschouwen als vereist door de gelijkheidsnorm, niet ten koste mag gaan van de vrijheidsrechten van het eerste beginsel. Met andere woorden, vrijheid gaat vóór gelijkheid.

Rawls gaat dus nog mee in het idee dat vrijheid en gelijkheid met elkaar op gespannen voet staan en dat deze waarden om voorrang strijden.<sup>34</sup> Dworkin wil echter aantonen dat *equal concern and respect* de gemeenschappelijke bron is van zowel vrijheid als gelijkheid en dat deze waarden niet strijdig maar complementair zijn: "We hope to define equality and liberty together: not only as compatible but as intertwined."<sup>35</sup> Hij gaat dus op zoek naar een conceptie van rechtvaardigheid waarin vrijheid en sociaaleconomische gelijkheid meer geïntegreerd begrepen kunnen worden dan in *A Theory of Justice*.

In de tweede plaats houdt Rawls in zijn theorie te weinig rekening met verschillende soorten achterstelling die in een maatschappij kunnen ontstaan; deze scheidt alle sociaaleconomische ongelijkheid over één kam. De theorie houdt geen rekening met de vraag of de minst bedeelden dat zijn uit eigen vrije keuze, of als gevolg van pech; bijvoorbeeld omdat ze met beperkte talenten of met een handicap geboren zijn. Het houdt bovendien geen rekening met de vraag of beter gesitueerden dit te danken hebben aan hard werken en verstandig investeren of aan puur geluk; heb je de welvaart aan je eigen energie en ambitie te danken of is het je in de schoot geworpen? Dit onderscheid maakt uit voor wat we op grond van *equal concern and respect* als een rechtvaardige maatschappelijke verdeling kunnen zien.

#### 4 GELIJKHEID VAN MIDDELEN

Goed leven vergt de nodige *middelen*; Dworkin gebruikt het economisch geladen begrip *resources*.<sup>36</sup> Gebrek aan middelen maakt goed leven moeilijk, extreme armoede maakt het zo goed als onmogelijk. Het is objectief van belang dat de leden van de gemeenschap goed leven en de *equal concern and respect* die de gemeenschap aan hen verplicht is, maakt de gemeenschap mede verantwoordelijk voor de sociaaleconomische situatie van de burgers. Grote sociaaleconomische ongelijkheid vormt een directe bedreiging voor de mogelijkheid van de sociaaleconomisch zwakkeren in de samenleving om verantwoordelijkheid te nemen

33 J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 61, 511; R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, p. 180.

34 Vgl. J. Doomen, *Freedom and Equality in a Liberal Democratic State*, p. 3.

35 R. Dworkin, *Justice for hedgehogs*, pp. 331, 349, 350; *Sovereign Virtue*, p. 182.

36 "Economics is the study of the use of scarce resources to satisfy unlimited human wants. [...] A society's resources consists of natural gifts such as land, forests, and minerals; human resources, both mental and physical; and manufactured aids to production such as tools, machinery, and buildings. Economists call such resources factors of production because they are used to produce those things that people desire." R.G. Lipsey, P.O. Steiner & D.D. Purvis, *Economics*. London: Harper & Row Publishers, 1987, p. 4.

en goed te leven. Als een (klein) deel van de groep een buitenproportioneel groot deel van de middelen bezit, dan leidt dit tot een ongelijke machtsverhouding die ten koste gaat van de vrijheid en dus ook de waardigheid van de zwakkeren in de samenleving.<sup>37</sup>

Belangrijker, echter, is dat de sociaaleconomisch zwakkeren reden hebben te denken dat de overheid er voor de economisch sterkeren is en niet voor hen, dat ze er eigenlijk niet bij horen. We moeten ons realiseren dat alles wat de overheid doet, en het hele institutionele systeem dat deze in stand houdt, sociaaleconomische verdelingseffecten heeft.<sup>38</sup> Dat de armen arm zijn en de rijken rijk is niet het gevolg van iets waar de overheid buiten staat, en waar deze dus ook niet de verantwoordelijkheid voor heeft. De verdeling van middelen is in belangrijke mate het product van de gemeenschap als geheel. Sterke ongelijkheid is een keuze waar de overheid mede verantwoordelijk voor is.

Een gemeenschap die heel grote sociaaleconomische ongelijkheid in stand houdt, heeft meer aandacht en respect voor het rijkere deel van de groep dan voor het arme deel, en zij doet dat deel van de gemeenschap daarmee ernstig tekort. Een gemeenschap die geen enkele verantwoordelijkheid neemt voor de minder bedeelden in de samenleving verdient het niet om een gemeenschap te heten; de overheid van een dergelijke gemeenschap verdient het zelfs niet om überhaupt gehoorzaamd te worden. *Equal respect and concern* vergt dat de overheid een rechtvaardige, oftewel eerlijke, verdeling van middelen realiseert. Als zij dit niet doet, dan dreigt zij haar morele gezag te verliezen, en daarmee het recht om de burgers te dwingen om de wet te gehoorzamen. Aldus Dworkins beginsel van legitimiteit:

“Equal concern is the sovereign virtue of political community – without it government is only tyranny – and when a nation’s wealth is very unequally distributed, as the wealth of even very prosperous nations now is, then its equal concern is suspect.”<sup>39</sup>

Goed leven vergt respect voor de individuele vrijheid en verantwoordelijkheid; de herverdeling van middelen zal echter de vrijheid van de burgers beperken die de uit naam van de verdelende rechtvaardigheid geheven belasting moeten opbrengen. Gelijkheid lijkt dus op gespannen voet te staan met vrijheid, een waarde die ook door Dworkins hoogste beginsel van *equal respect and concern* wordt gevoed. Zo wordt het in het algemeen ook voorgesteld: iedere verwerkelijking van maatschappelijke gelijkheid gaat ten koste van

37 Vgl. R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, pp. 91 e.v.

38 “We start by recognizing that just about everything the government of a large political community does – or does not do – affects the resources each of its citizens has with which to face his life. [...] what I [...] earn from any given expenditure of effort and talent or from any investment luck depends entirely on the political settlement in force when [I] earned it.” R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, p. 98; vgl. *Justice for hedgehogs*, p. 353.

39 R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, p. 1; vgl. *Is Democracy Possible Here?*, p. 94; *Justice for hedgehogs*, p. 330.

vrijheid terwijl, andersom, respect voor vrijheid onwillekeurig ten koste zal gaan van de gelijkheid in de samenleving.

Dworkin bestrijdt echter dat gelijkheid en vrijheid met elkaar om voorrang strijden. Hij zoekt naar een interpretatie van deze begrippen door ze te zien als impliciet in het beginsel van *equal respect and concern*. Dworkin ontvouwt in een reeks artikelen die uiteindelijk in *Sovereign Virtue* zijn gebundeld een theorie van rechtvaardigheid waarin vrijheid en gelijkheid (en democratie) worden geïnterpreteerd als onderling samenhangende, complementaire begrippen: “liberty and equality are aspects of a single political virtue because that strategy uses liberty to help define equality and [...] equality to define liberty.”<sup>40</sup>

De theorie moet recht doen aan een paar belangrijke eisen die we stellen aan een eerlijke verdeling van de middelen in de gemeenschap. De gemeenschap dient aandacht te hebben voor de sociaaleconomisch zwakkeren; de grote ongelijkheid houdt hen gevangen in een situatie waarin ze maar nauwelijks verantwoordelijkheid voor hun eigen leven kunnen nemen. Tegelijkertijd moet het draagkrachtige en productieve deel van de gemeenschap niet de gevangene worden van het minder of zelfs niet-productieve deel van de groep. We moeten ons realiseren dat deze herverdeling door de overheid wordt afgedwongen, zo nodig met de machtsmiddelen die haar ter beschikking staan om de wet te handhaven. Hoe vinden we hier een evenwichtige verdeling, een verdeling waarin de vrijheid van zowel de rijken als de armen en ook de maatschappelijke gelijkheid optimaal is? Dworkin legt de lat daarmee erg hoog voor zichzelf.

Maar het wordt nog ingewikkelder. De theorie moet aan nog een andere belangrijke eis voldoen. We willen dat de manier waarop de middelen worden verdeeld rekening houdt met de eigen verantwoordelijkheid van de burgers. Het is onrechtvaardig om luiheid, dure bobby's en risicovol of roekeloos gedrag te subsidiëren.<sup>41</sup> Het is onrechtvaardig, in de zin van niet eerlijk, om deze personen niet zelf de prijs van hun keuzes te laten betalen, maar de maatschappelijke kosten van hun gedrag af te wentelen op anderen in de samenleving. We moeten een theorie ontwerpen die het mogelijk maakt om aan hen de “opportunity costs”<sup>42</sup> van hun keuzes in rekening te brengen.

De theorie moet dus “ambition sensitive” zijn, dat wil zeggen de theorie van rechtvaardigheid moet recht doen aan het feit dat individuen zelf verantwoordelijk zijn voor hun ambities, of hun gebrek aan ambities, en voor hun (maatschappelijk gezien) dure smaak of hobby's. Maar de theorie moet tegelijkertijd “endowment insensitive” zijn in die zin dat

40 R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, p. 182; vgl. *Justice for hedgehogs*, p. 331.

41 R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, pp. 55-59.

42 “The idea of opportunity cost is one of the central insights of economics. The opportunity cost is the cost of using resources for a certain purpose, measured in terms of the benefit given up by not using them in an alternative way; that is, measured in terms of other commodities that could have been obtained instead.” (R.G. Lipsey, P.O. Steiner & D.D. Purvis, *Economics*, p. 5).

individuen niet zelf de prijs hoeven te betalen voor het feit dat ze op grond van een handicap meer middelen nodig hebben dan anderen om goed en waardig te leven.<sup>43</sup>

Interessant is dat Dworkin "endowment" breed interpreteert. Ook het feit dat je niet behept bent met eigenschappen en talenten die maatschappelijk succes vergemakkelijken, verdient tot op zekere hoogte gecompenseerd te worden. Het is immers net zo goed botte pech dat je met weinig talenten geboren wordt, als dat je met een lichamelijke of geestelijke beperking (of beide) ter wereld komt. Hier geldt iets soortgelijks als met betrekking tot de dure hobby's en roekeloos gedrag die in de vorige alinea aan de orde kwamen: we maken het mensen mogelijk zelf verantwoordelijkheid te nemen voor hun leven door hen voor zover mogelijk te bevrijden uit de gevangenis van hun beperkingen. Het is een eis van rechtvaardigheid dat we een menswaardig bestaan mogelijk maken.

Hoe moeten we ons dit voorstellen? Hoe komen we tot dit optimum? Dworkin introduceert net als Rawls een gedachte-experiment. Een groep mensen komt aan op een onbewoond eiland waar ze vervolgens gezamenlijk moeten verblijven en dus afspraken moeten maken over de samenleving die ze zullen vormen. Ze willen allemaal wat maken van hun leven op het eiland, maar het is duidelijk dat ze rekening moeten houden met elkaar want de middelen op het eiland zijn beperkt. Het is ook duidelijk dat iedereen verschillende voorkeuren en overtuigingen heeft met betrekking tot wat hij of zij nodig heeft om een behoorlijk leven te leiden. Hoe kunnen de schaarse middelen eerlijk worden verdeeld?

Dworkin stelt voor dat de schipbreukelingen allemaal even veel schelpen krijgen die ze als geldeenheid kunnen gebruiken en dat ze vervolgens een veiling organiseren waar iedereen op de verschillende beschikbare middelen kan bieden. Als mensen bepaalde goederen heel erg nodig denken te hebben, dan zullen ze bereid zijn daar een groot deel van hun schelpen aan te besteden en anders laten ze het aan een ander. Met andere woorden, de goederen worden beschikbaar voor de mensen die deze het meeste waard vinden voor hun leven en ze betalen daar dan een navenante prijs voor.

We hebben na de veiling een rechtvaardige verdeling bereikt omdat niemand reden heeft om ontevreden te zijn met zijn deel; niemand heeft, met andere woorden, reden om jaloeers te zijn op wat een ander bij de veiling heeft verworven. Deze verdelen voldoet dus aan wat Dworkin noemt de jaloezietest. Iedereen had een gelijke hoeveelheid schelpen en heeft vervolgens het pakket goederen waar hij mee eindigt zelf gekozen. De verdeling is *ambition sensitive* en de kosten van de voorkeuren worden betaald door de degene die de kosten maakt.<sup>44</sup>

Maar de schipbreukelingen doen er ook verstandig aan om een voorziening te treffen voor het geval ze de pech hebben meer middelen nodig te hebben omdat ze op enigerlei

43 R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, pp. 59, 89; vgl. A. Ripstein, (ed.), *Ronald Dworkin*, p. 93.

44 R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, pp. 66-71.

wijze buiten hun schuld gehandicapt raken. Tijdens de veiling zal dus ook de mogelijkheid worden geboden om een verzekering te kopen voor het geval aan hen een ongeluk overkomt. Het is irrationeel om je voor de volledige schade te verzekeren; de premie zal dan erg hoog uitvallen, en ook hier moet een individuele afweging worden gemaakt.<sup>45</sup> Maar er worden niet alleen verzekeringen aangeboden voor het geval je arbeidsongeschikt raakt, je kunt je ook laten verzekeren voor het geval je niet de eigenschappen en talenten hebt meegekregen om geheel zelfstandig mee te komen op de arbeidsmarkt. Deze pech kan op deze manier ook tot op zekere hoogte worden gecompenseerd.<sup>46</sup>

Er zijn twee redenen te noemen waarom Dworkin dit gedachte-experiment aan ons voorlegt. In de eerste plaats biedt dit idee van de veiling de mogelijkheid om een ambitiegevoelige en talentongevoelige verdeling te realiseren. Het is een verdeling die we zelf kiezen maar de prijs die we betalen voor onze voorkeuren wordt door de markt bepaald, en weerspiegelt de maatschappelijke prijs van onze smaak en voorkeuren. Dat is eerlijk. Op deze manier verenigt Dworkin individuele vrijheid met de eis van gelijkheid van middelen. Het uit de economische wetenschap geleende begrip "opportunity costs" speelt hier de cruciale verbindende rol:

"The crucial notion of true opportunity costs [...] assumes both that a system of private property treats people as equals when it secures them equal resources, judged by the true cost of those resources to others, and also that the true cost to others must be gauged, so far as possible, by assuming a norm of liberty, by assuming, that is, that others would have been free to use the resources in question as they wished if these were theirs instead. Opportunity cost is a Januslike idea: it looks toward equality with one face, toward liberty with the other, and fuses the two concepts."<sup>47</sup>

De tweede reden is dat het niet bij een filosofisch gedachte-experiment hoeft te blijven. De onder dit idee liggende economische modellen van het veilingsysteem en empirisch economisch onderzoek naar het huidige verzekeringsstelsel kunnen ons informatie geven over welke verdeling van middelen het uiteindelijke resultaat zou kunnen zijn van deze veiling. Dit zou vervolgens als toetssteen kunnen fungeren voor het huidige stelsel van sociale zekerheid en voorzieningen in de sociale welvaartstaat.<sup>48</sup>

---

45 R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, pp. 73-83.

46 R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, pp. 92-99.

47 R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, p. 183.

48 "The insurance metaphor is more realistic because taxes can indeed be seen as insurance-premium payments and also more instructive because [...] the level and structure of taxation can be guided by actual insurance markets." R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, p. 112.

Dworkin durft voor het Amerikaanse stelsel echter direct al wel te concluderen dat het ver onder de maat blijft, en beweert dat dit een sterke bedreiging is voor de legitimiteit van het overheidsgezag in de Verenigde Staten: “[...] taxes are fair only when they provide at least the minimum we can safely assume that reflective people would have insured to provide for themselves if they were ex ante equal [...] no one could think that America’s present tax policies are justified on that test.”<sup>49</sup>

In hoeverre het Nederlandse stelsel voldoet aan deze norm is moeilijk in te schatten, maar het komt waarschijnlijk meer in de buurt van wat redelijke individuen voor zichzelf zouden zekerstellen op Dworkins hypothetische veiling. We kunnen in ieder geval concluderen dat Dworkin een sterk alternatief biedt voor de legitimatie van de sociale welvaartstaat zoals die door John Rawls wordt verdedigd.

#### AFSLUITEND

Ronald Dworkin begint in onze westerse morele orde en komt uiteindelijk met een theoretische sterk onderbouwde, integrale rechtvaardiging voor de moderne sociale welvaartsstaat. We zouden nader kunnen onderzoeken in hoeverre het Nederlandse sociale zekerheidsstelsel voldoet aan de norm die we uit Dworkins opvatting van *equality of resources* kunnen afleiden, maar dat is in belangrijke mate een empirische kwestie. Hoe dan ook lijkt deze theorie voor de Nederlandse situatie vrij goed herkenbaar. Alleen dat biedt al voldoende reden om ons nader te verdiepen in Dworkins conceptie van het gelijkheidsbeginsel dat ook in onze rechtsstaat met stip op één staat genoteerd.

Of de SGP-kiezers en -leden helemaal overtuigd zullen zijn, is nog weer een heel andere vraag. Maar overtuigd of niet, de SGP heeft zich bij de rechterlijke beslissingen neergelegd en de statuten gewijzigd. Sterker nog, in Vlissingen is Lilian Janse als het eerste vrouwelijke SGP-raadslid inmiddels aan het werk gegaan. Janse, en de SGP-sympathisanten die op haar gestemd hebben, vinden blijkbaar niet dat vrouwen niet voorbestemd zouden zijn om politieke functies te bekleden; er is een goede kans dat ze dit uiteindelijk rechtvaardigen op grond van het idee dat mannen en vrouwen op dit terrein niet fundamenteel ongelijk zijn. Welkom op het egalitaire plateau.

---

49 R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, p. 118.