



Universiteit
Leiden
The Netherlands

John Rawls en tolerantie tegenover intoleranten

Cliteur, P.B.; Verhofstadt D.

Citation

Cliteur, P. B. (2017). John Rawls en tolerantie tegenover intoleranten. In *Theorieën over rechtvaardigheid: de John Rawlslezingen* (pp. 81-102). Gent: Liberaal Archief/Liberales. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/47051>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/47051>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Theorieën
over
rechtvaardigheid
de John Rawlslezingen



Dirk Verhofstadt (red.)

recht- vaardigheid

De John Rawlslezingen

Dirk Verhofstadt (red.)

Liberaal Archief
Gent • 2017

Theorieën over rechtvaardigheid. De John Rawlslezingen
van Dirk Verhofstadt (red.)
is een uitgave van het Liberaal Archief vzw en Liberales.

Dirk Verhofstadt (red), *Theorieën over rechtvaardigheid. De John Rawlslezingen*
Gent, Liberaal Archief/Liberales, 2017, 181 p.

ISBN: 9789074791175

D/2017/3927/1

NUR 730

© Liberaal Archief vzw, Kramersplein 23, 9000 Gent
info@liberaalarchief.be - www.liberaalarchief.be
Liberales
info@liberales - www.liberales.be

Vormgeving: Printmagazijn, Zingem
Druk: Nevelland Graphics



Vlaanderen
verbeelding werkt



Derde John Rawlslezing

Paul Cliteur

'John Rawls en tolerantie tegenover intoleranten'

Graag wil ik de organisatoren van de John Rawlslezing, in het bijzonder Dirk Verhofstadt, bedanken voor de grote eer die mij ten deel is gevallen met deze uitnodiging. Het is bovendien een aangename verrassing om zo kort nadat ik een semester aan de universiteit van Gent verbonden ben geweest in deze prachtige stad terug te keren. De eerste John Rawlslezing werd in 2012 uitgesproken door Jan Terlouw en de tweede door Frank Vandembroucke. De twee vorige sprekers in deze serie hebben zich vooral geconcentreerd op wat men zou kunnen noemen "de eerste fase" in het denken van Rawls, namelijk de fase die tot een hoogtepunt komt in het vermaarde werk *A Theory of Justice* uit 1971.

U kent allemaal het algemene idee van dat werk, zelfs wanneer u het niet gelezen hebt. Rawls probeert in *A Theory of Justice* een gedachte-experiment te voltrekken. We worden geacht ons allemaal voor te stellen dat we regels voor een rechtvaardige samenleving mogen opstellen, maar dan zonder dat we zelf weten welke positie we zullen innemen in de samenleving waarvoor we de regels aan het opstellen zijn. Door deze procedure te volgen wordt gewaarborgd dat zuivere, van alle persoonlijke belangen gevrijwaarde, principes worden ontwikkeld, waaraan we ons dus ook allemaal hebben te houden. Het Rawlsiaanse gedachte-experiment heeft eenzelfde soort status als het principe van "kiezen of delen". Eén persoon mag de taart in gelijke stukken snijden, maar de persoon die dat doet mag dan niet als eerste een stuk

Cliteur, Paul, "John Rawls en tolerantie tegenover intoleranten",
Derde John Rawls lezing, in: Dirk Verhofstadt, red., *Theorieën over
rechtvaardigheid: de John Rawls lezingen*, Liberaal Archief, Gent 2017, pp. 81-102.

kiezen. Zo wordt gewaarborgd dat de taartsnijder zijn uiterste best zal doen om gelijke stukken af te snijden. Lukt hem dat niet, dan zal een ander met het grootste stuk ervandoor gaan.

De centrale gedachte van Rawls is aansprekend, omdat deze ook zo gemakkelijk te begrijpen is. Het sluit aan bij hoe we politiek bedrijven in een democratische staat en samenleving. Wanneer we wetten maken bijvoorbeeld. Wanneer in de volksvertegenwoordiging algemene wetten worden gemaakt dan weet ieder lid van die volksvertegenwoordiging nog niet of hij ooit ook zelf eens onder het beslag van zo'n wet zal komen. Neem de wet die diefstal criminaliseert. Van de leden van de volksvertegenwoordiging wordt gevraagd of zij het een goed idee vinden om (1) het wegnemen van (2) een goed dat (3) aan een ander toebehoort met (4) het oogmerk van wederrechtelijke toe-eigening strafbaar te stellen (art. 310 Sr.). Elk parlementslid wordt geacht dit in *abstracto* te beoordelen. Dus los van het feit of je zelf ook nog eens iets zal stelen. Op die manier, zo verwacht Rawls, krijg je een bruikbare catalogus van algemene regels die aansluiten bij ieders rechtvaardigheidsgevoel.

Nog wat voorbeelden om uw "Rawls-kennis" wat verder op te frissen. Je weet zelf nog niet of je in een rolstoel terecht zult komen of dat je volkomen gezond van lijf en leden zult zijn. En zonder die informatie moet je nadenken over de vraag of in openbare gebouwen allerlei voorzieningen moeten worden aangebracht voor gehandicapten. Of een laatste voorbeeld, nu gerelateerd aan gelijke behandeling van man en vrouw: je weet nog niet of je als man of als vrouw geboren wordt en zonder die informatie (of onder een "sluier van onwetendheid", zoals het zo dichterbij bij Rawls staat) moet je stemmen over wetgeving die gelijke beloning van mannen en vrouwen moet regelen. Het experiment

spreekt tot de verbeelding en lijkt mij in het algemeen een goede procedure om tot bruikbare morele regels te komen. Het is goed nog eens het uitgangspunt van deze hele exercitie expliciet te formuleren. Rawls neemt het menselijk individu als uitgangspunt. En hij probeert een ethiek te ontwikkelen op basis van redelijke argumenten. Hij is daarmee zowel een "individualist" als een "rationalist". Zijn ethiek kan door alle redelijke mensen van deze wereld worden gedeeld. Dat is heel belangrijk in een wereld die gekenmerkt wordt door veel verdeeldheid. Vaak een verdeeldheid op religieuze gronden.

De Rawlskritiek van Floris van den Berg

Lof dus. Maar op de wijze waarop Rawls zijn eigen experiment uitwerkt, valt wel wat af te dingen. Die Rawlsexegese heeft, wat hoeveelheid bijdragen betreft, een schrikbarende omvang aangenomen. Rawls is een echte "philosophers-philosopher". Het zou wel eens kunnen dat Rawls niet zo heel veel invloed heeft op de praktische gang van zaken, maar dat hij wel heel veel academische filosofen van de straat houdt. Met name in de Amerikaanse academische wereld staan de tijdschriften vol met hoe Rawls denkt over zus of zo, en als hij zich over zus of zo niet heeft uitgelaten (wat vaak zo is), hoe hij daarover dan zou hebben gedacht als hij het onderwerp serieuze aandacht zou hebben gegeven. Hoe denkt Rawls over het verzorgen van mijn schildpad bijvoorbeeld?⁴¹

U voelt natuurlijk wel dat ik ook wel een beetje heb geleden onder die Rawlshausse want die valt grofweg samen met mijn academische loopbaan. Ik weet nog goed hoe een vaak terugkerende kritiek op mijn boeken *Moderne Papoea's* (2002), *Tegen de decaden-*

tie (2004) en *Moreel Esperanto* (2007) was dat in die boeken Rawls niet voorkwam. Ik werd daardoor wat recalcitrant en ging er een soort principe van maken Rawls niet te noemen. Friedrich Hayek, Karl Popper en anderen, maar niet Rawls. Maar dat was natuurlijk ook een beetje kinderachtig. Rawls is een groot filosoof, zoals ik straks nog zal duidelijk maken.

Mijn belangstelling voor Rawls is pas de laatste jaren weer wat meer gegroeid en dat heeft twee redenen. De eerste is dat mijn briljante promovendus Floris van den Berg een proefschrift heeft verdedigd aan de universiteit van Leiden waarin Rawls een belangrijke rol speelt maar waarin hij ook een – naar mijn mening althans – stevige blinde vlek bij Rawls aan de orde stelt.⁴² Van den Berg stelt de vraag: waarom zouden we alleen *menselijke dieren* aan het experiment onder de sluier van onwetendheid laten meedoen? Waarom niet alle wezens die met een zeker gevoel, meer in het bijzonder een gevoeligheid voor pijn, zijn toegerust?⁴³ Goed punt. Het is heel verhelderend je ook de vraag te stellen: “Stel nu eens dat ik de kans loop als kistkalf op de wereld te komen”, wat betekent dat voor mijn stemgedrag over dier-vriendelijke wetgeving? Van den Berg heeft gelijk, denk ik.

Hier verraadt zich de eenzijdige, op menselijke dieren georiënteerde, benadering die je ook in de grote inspiratiebron voor het werk van Rawls aantreft: het werk van de Duitse filosoof Immanuel Kant.⁴⁴ Later heeft Rawls geprobeerd aan zijn opvattingen een verdere uitwerking te geven dan hij had gedaan in 1971, maar niet in de zin zoals dat door van den Berg wordt bepleit. Rawls heeft niet, zoals dat heet, de “species-barrier” in zijn eigen werk ter discussie gesteld, maar wat men zou kunnen noemen de “nation barrier”.⁴⁵ Hij is zich gaan afvragen wat zijn experiment (het experiment dus dat je je moet voorstellen welke regels

je gaat kiezen zonder dat je weet of die regels op je eigen situatie zullen worden toegepast) zou betekenen voor het internationale verkeer tussen de staten. Je kunt natuurlijk individuen laten kiezen in wat voor soort “natiestaat” zij terecht zouden willen komen, zoals Rawls gedaan had in *A Theory of Justice*, maar je kunt je ook afvragen wat “volkeren” als rechtvaardige beginselen voor de onderlinge omgang met elkaar als rechtvaardigheidsprincipes zouden kiezen. Met andere woorden: je kunt een “rechtvaardige natiestaat” inrichten met het Rawlsiaanse experiment, maar je kan ook een “rechtvaardige wereld” inrichten met het Rawlsiaanse experiment.

Rawls I en Rawls II

Dat laatste is het voorwerp van onderzoek in het werk van de latere Rawls en, conform het verzoek van Liberales, moet ik daar iets over zeggen (Rawls I is tenslotte al aan de beurt geweest in eerdere Rawlslezingen, het gaat nu om Rawls II). Rawls II komt aan het woord in: *Political Liberalism* uit 1993⁴⁶ en *The Law of Peoples* uit 1999⁴⁷ (in zijn laatste formulering, Rawls werkte al aan dat tweede boek in 1993).⁴⁸ Volgens sommige commentatoren (en ik deel die interpretatie) bestaat er een aanzienlijk verschil tussen de Rawls I van *A Theory of Justice* en de Rawls II van *Political Liberalism* en *The Law of Peoples*.⁴⁹ Het is Rawls I die ons kan helpen bij het formuleren van een antwoord op de uitdagingen waarvoor het hedendaagse liberaal-democratische wereldbeeld gesteld wordt. Dat is wat mij betreft de tweede reden waarom we ons opnieuw weer met Rawls zouden kunnen bezighouden. Het is daarmee de vroege Rawls die weer onze aandacht verdient. Maar waarin zit het verschil met de latere?

Met de ongenueanceerdheid die nodig is om u tijdens een lezing als deze niet in slaap te laten vallen, zal ik nu proberen een paar heel algemene opmerkingen te maken die dat verschil aangeven. Tevens ga ik in op de reden van de ontwikkeling die Rawls heeft doorgemaakt. Eerst dat laatste. Direct na Rawls' publicatie van *A Theory of Justice* kwam een soort van reactie van de kant van denkers die later "communitaristen" werden genoemd.⁵⁰ Die "communitaristen" stelden niet het menselijk individu centraal, maar de groep, de gemeenschap ("community").⁵¹ Men zei het volgende: "Rawls doet voorkomen alsof mensen in totale isolatie van hun cultuur, hun gemeenschap, op basis van louter redelijke overwegingen, individuele keuzes kunnen maken. Zo zit het helemaal niet! De mens is altijd ingebed in een gemeenschap". Dus dat "methodologisch individualisme" van Rawls kwam onder vuur te liggen. En de "schutters" waren mensen als Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer en anderen.⁵²

Vooraf bij christen-democraten en sociaal-democraten sloeg die "communitaristische kritiek" op het Rawlsiaanse individualisme sterk aan.⁵³ Rawls werd, als het ware, in de verdediging gedrukt met zijn individualistische benadering. De jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw waren bovendien de jaren van een speciale vorm van communitarisme maar dan toegepast op religieuze en etnische minderheden. Dat kwam bekend te staan onder de naam "multiculturalisme".⁵⁴ Ook hier was de gedachte dat cultuur, collectiviteit, gemeenschap, een enorme waarde vertegenwoordigen waarvoor de individualisten à la Rawls blind zouden zijn. Inmiddels is die communitaristische en multiculturalistische golf over zijn hoogtepunt heen. Je kunt zelfs zeggen dat de traditionele voormannen daarvan het er niet meer over hebben. Michael Sandel schrijft nu populariserende boeken over

filosofie⁵⁵, maar rept niet meer over zijn “communitaristische kritiek” op de individualistische Rawls. Charles Taylor hoor je niet meer over multiculturalisme; hij schrijft over “secularisme”.⁵⁶

In de gangen van de universiteit waar het water tien of twintig jaar heeft stilgestaan is men nog druk in de weer met die multiculturalisten uit de jaren tachtig, maar in de gewone wereld is men dat vergeten. Sarkozy, Merkel, Cameron en vele anderen hebben de multiculturalistische ideologie allang verlaten. Niettemin, Rawls was van de kritiek op zijn individualistische aanpak, in die tijd geformuleerd, wel degelijk onder de indruk en hij ging op de benadering van *A Theory of Justice* allerlei amendementen in communitaristische zin aanbrengen die aan de consistentie van zijn werk afbreuk hebben gedaan. En dat werden *Political Liberalism* en *The Law of Peoples*. Onder invloed van de communitaristische en multiculturalistische kritiek ging Rawls concessies doen op de twee punten die ik hiervoor als essentieel voor zijn benadering heb getypeerd: individualisme en rationalisme.

Voor een individualist staat het individu centraal.⁵⁷ Er is niets in het universum van ultieme waarde dan het individu. Niet de groep. Groepen hebben slechts waarde voor zover deze voor het individu van waarde zijn. Een communitarist en multiculturalist kiest voor de groep. Het individueel belang kan dan ook aan dat van de groep ondergeschikt worden gemaakt. Een tweede element van de Rawlsiaanse benadering was het rationalisme. Dat wil zeggen: de gedachte dat het menselijk individu door redelijk nadenken algemene morele waarden en regels op het spoor kan komen. Regels die voor alle mensen gelden. Voor een communitarist en multiculturalist is dat een illusie. Waarden zijn altijd groepswaarden. Aan de cultuur van een bepaalde gemeenschap gebonden. Het idee dat je universele waarden kan formuleren,

zoals bijvoorbeeld de Verenigde Naties pretendeerden toen zij in 1948 de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens proclameerden achten zij onzin.

Een individualistische rationalist à la Rawls I zou ervoor moeten pleiten dat bepaalde universele waarden over de hele wereld ingang vinden. Die mensenrechten uit de Universele Verklaring zijn werkelijk universeel.⁵⁸ Maar vindt Rawls II dat ook? Ik stel voor dat ik om redenen van politieke actualiteit mij nu voornamelijk concentreer op *The Law of Peoples*. Daarin staat de vraag centraal hoe liberale staten en samenlevingen om zouden moeten gaan met niet-liberale staten en samenlevingen. Moeten die niet-liberale staten en samenlevingen worden “getolereerd” door de liberale staten en samenlevingen? Of zou men moeten proberen de gehele wereld “liberaal” te maken? Volgens de logica van Rawls I zouden we moeten ijveren voor een liberale wereld, niet alleen voor sommige liberale natiestaten. Maar Rawls II is daarin halfslachtig. Die halfslachtigheid komt omdat hij is “aangedaan” door het communitaristisch virus.

De positie die Rawls II inneemt, is overwegend die van wat men noemt “tolerantie”. Ook tolerantie tegenover de intolerantie.⁵⁹ Dat wil zeggen: hij bepleit een grote mate van “gedogen” van niet-liberale praktijken.⁶⁰ Dat is natuurlijk een interessant standpunt om eens tegen het licht te houden in een tijd waarin de wereld zich opmaakt voor een grootscheepse coalitie tegen een islamistisch-fundamentalistische terreurorganisatie, namelijk IS. De grote revolte tegen het individualistisch-rationalistisch wereldbeeld zoals we dat in de terreurbeweging IS aantreffen, zou ons te denken moeten geven. Laten we de organisatie IS eens beschouwen tegen de achtergrond van het denken van Rawls I om vervolgens de vraag te beantwoorden of we de intolerantie

van IS zouden moeten gedogen. Ik zal dat doen door de lens in te zoomen op één specifiek punt: de vraag wat een rechtvaardige straf is. De reden waarom ik op straf focus, is omdat de coalitie die nu IS aan het bestrijden is voornamelijk geactiveerd is door de wrede straffen die IS uitdeelt: onthoofdingen, amputaties, kruisgingen, et cetera.

Welke straffen zijn legitiem?

Tegenwoordig zijn wij ervan overtuigd dat wrede straffen niet zouden mogen worden opgelegd. De Amerikaanse grondwet wijst dat af met de frase dat “cruel and unusual punishments” in strijd zijn met de Amerikaanse grondwet.⁶¹ Ook in Europees verband zijn verschillende verdragsteksten aan te wijzen die wrede straffen verbieden en die proberen uit de wereld te krijgen.⁶² Nu is die afwijzing van wrede straffen iets uit het betrekkelijk recente verleden. Het hervormen van een irrationele en onrechtvaardige praktijk van straffen was één van de elementen van het verlichtingsproject. Daarbij waren belangrijke filosofen betrokken als Jeremy Bentham (1748-1832) en Cesare Beccaria (1738-1794). Laat ik Bentham even buiten beschouwing laten en de lens inzoomen op Cesare Beccaria, de Italiaanse filosoof die onlangs weer door Dirk Verhofstadt onder de aandacht is gebracht door een heruitgave van *Over misdaden en straffen* (1764) en dat met een uitvoerige inleiding van Verhofstadt en een voorwoord van Etienne Vermeersch opnieuw is uitgegeven.⁶³

Wat wilde Beccaria? Beccaria wilde het strafrecht hervormen. Dat strafrecht van zijn tijd was wreed en onrechtvaardig. Er bestond geen gelijkheid voor de wet. De meest onschuldige gedragingen waren strafbare feiten. Er bestond geen behoorlijke straf-

wettelijke procedure. De doodstraf werd toegepast. Men kan wel zeggen: het strafrecht vóór het optreden van Beccaria maakte van de wereld een hel. En dat was niet omdat de mensen die in de tijd van Beccaria leefden zoveel slechter waren dan de mensen die tegenwoordig leven, maar omdat die mensen in de ban waren van collectieve misvattingen. Als je bijvoorbeeld denkt dat God bestaat en dat God het erg op prijs stelt wanneer je een ketter, een godslasteraar of een apostaat via een verbrandingsritueel om het leven brengt, dan heeft dat “denken” een enorm effect op de manier waarop mensen handelen en zij deze wereld inrichten.⁶⁴ Wat die inrichting betreft: als een hel. Zij luisteren dan naar de inquisitie. Er zijn dan “verklikkers” die anderen van blasfemie beschuldigen. Er zijn rechters die straffen uitspreken waarbij tongen worden afgesneden, ogen uitgestoken, handen en hoofden afgehakt – dat zijn allemaal praktijken die hun basis vinden in een manier van denken.

Dat denken probeerden de verlichters te veranderen. Zij probeerden twijfel te zaaien. Stelt God afgehakte hoofden wel op prijs? En als hij dat op prijs stelt, zou hij dat dan niet liever zelf doen in het leven na dit leven? Moeten wij op Zijn oordeel wel anticiperen? Zo werd twijfel gezaaid over hoe we Zijn instructies zouden moeten interpreteren.⁶⁵ Sommigen gingen verder: bestond God wel? Waren we niet de zelfbenoemde gerechtsdienaren van een Opperste Rechter die helemaal niet bestond? Dat waren de meer voortvarende geluiden die je bij Baron d’Holbach en Denis Diderot te horen kreeg⁶⁶ (en niet bij Voltaire en ook niet bij Beccaria overigens). Nu was de tijd van de Verlichting ook het begin van de tijd waarin de grote strafrechtcodificaties plaatsvonden. Met andere woorden men ging wetten maken waarin werd vastgesteld wat strafbaar gedrag opleverde en welke straf daarop gesteld zou moeten worden.⁶⁷ En, zoals ik hiervoor al heb uiteengezet, moet je bij een wet

een algemene regeling maken. Je moet je de vraag stellen: wat is de algemene regel volgens welke wij allen willen leven?

In zo'n geval wordt het Rawlsiaanse gedachte-experiment weer actueel. Wetgevende vergaderingen moeten zich de vraag gaan stellen "volgens welke principes gaan we onze wetgevingen inrichten?" De Verlichting bracht, met andere woorden, een meer rationeel strafrecht. Een strafrecht gebaseerd op redelijke principes. En met "redelijk" bedoel ik dan nu iets heel "triviaals". Namelijk dat u de vraag voorgelegd krijgt: "Wilt u, als deel uitmakend van een wetgevende vergadering, wetten maken op grond waarvan ook u het risico loopt dat uw tong wordt afgesneden als u de verkeerde god heeft geloofd, of dat uw ogen worden uitgestoken als u naar een afgod hebt gekeken?"⁶⁸ De verlichters vertrouwden erop dat dan de meeste mensen zouden zeggen: "nee, dat risico wil ik niet lopen" daarom kies ik voor religieuze tolerantie.⁶⁹

De systematisering van het werk van Beccaria

Dirk Verhofstadt heeft aan Beccaria de dienst bewezen dat hij het werk van Beccaria heeft gesystematiseerd. Hij heeft de principes van Beccaria gesystematiseerd tot een lijst van negen centrale beginselen. Dit zijn ze: 1. Het legaliteitsprincipe. 2. Gelijkheidsprincipe. 3. Proportionaliteitsprincipe. 4. Subsidiariteitsprincipe. 5. Abolitionistisch principe. 6. Rationaliteitsprincipe. 7. Personaliteitsprincipe. 8. Laïciteitsprincipe. 9. Publiciteitsprincipe. Rawlsiaans redenerend zouden we kunnen zeggen dat dit de negen principes zijn die redelijke mensen, achter een sluier van onwetendheid, in een wetgevende vergadering, zouden kiezen en hanteren bij de inrichting van hun strafwetgeving.⁷⁰

Volgens Rawls I, de Rawls van *A Theory of Justice*, zijn dit universele principes. Alle redelijke mensen zouden, onder de sluier van onwetendheid, deze principes kiezen. Maar niet volgens Rawls II, niet volgens de communitaristen, niet volgens de multiculturalisten. Voor de communitaristen geldt: dit zijn gemeenschapsprincipes die door westerse samenlevingen, op een bepaald niveau van ontwikkeling, als de basis van hun strafrechtstelsel zijn gekozen. Er is ook geen universeel "mensenrecht" om volgens deze principes (en niet volgens de sharia die de "bijna-kalief" Al Baghdadi wil invoeren) te worden gestraft.⁷¹ Ik denk ook dat het mogelijk is⁷² om als redelijk denkende mensen een minimaal aantal principes te omlijnen voor alle samenlevingen, voor alle staten, voor alle volkeren, voor alle tijden.⁷³

Dat is een korte lijst misschien, een lijst die veel korter is dan de lijst van punten waarop mensen van elkaar verschillen. Tegenover de negen principes die Verhofstadt omlijnt, staat een zee aan pluriformiteit als het op strafwetgevingen aankomt. Maar alle mensen hebben ook bepaalde morele waarden en rechten met elkaar gemeen. De procedure die Rawls I uitwerkte in *A Theory of Justice* om tot die gemeenschappelijke kern te komen die de hele wereld zou moeten onderschrijven, spreekt mij dus meer aan, dan de Rawls II die ging proberen om rechtvaardigheidsprincipes te omlijnen die "liberal societies" gemeenschappelijk zouden hebben, maar die je niet zou mogen verwachten in "il-liberal societies".

Hoe tolerant zijn tegenover de intoleranten?

f

Maar daarmee heb je natuurlijk nog geen procedé in handen over hoe je moet omgaan met niet-liberale samenlevingen. Hoe

om te gaan met de staat en met het volk in Noord-Korea? Hoe om te gaan met Iran? Hoe om te gaan met IS? Hoe om te gaan met de mensen die zeggen: “Wij willen de beginselen van Beccaria niet erkennen. Wij willen onze vrouwen laten besnijden. Onze homo’s aan hijskranen ophangen. Hoofden en handen afhakken. En dat doen we omdat de enige ware God ons dat heeft opgedragen”? Wat dan? Ja, dat is een ingewikkelde vraag natuurlijk, zowel principieel als pragmatisch. Ik hoef u natuurlijk niet te vertellen dat deze vragen heel actueel zijn.

Ook ten aanzien van de beantwoording van die vraag maakt het enig verschil of je uitgaat van de filosofie van Rawls I, de individualistische benadering waarbij op basis van het experiment van “kiezen-achter-de-sluier” universele normen van rechtvaardigheid worden ontwikkeld, of van Rawls II, de meer communitaristische en multiculturalistische benadering, waarbij je het morele primaat voor een aanzienlijk deel bij de groep legt in plaats van het individu. Als je de kwestie zou willen koppelen aan een concreet maatschappelijk vraagstuk dan zou je kunnen verwijzen naar de vraag hoe we in een “met Beccaria’s beginselen hervormde wereld” moeten omgaan met een “niet volgens Beccaria’s beginselen hervormde wereld”.

Steven Joel Sotloff

Laten we om de gedachten te bepalen als voorbeeld de onthoofding nemen van de Amerikaanse journalist Steven Joel Sotloff (1983-2014). Sotloff was een Israëliisch-Amerikaanse journalist die op 2 september 2014 door de islamistische terreurbeweging IS (Islamitische Staat in Irak en de Levant) op wrede wijze werd vermoord. Toen bekend was dat IS Sotloff in handen had, deed

de Amerikaanse president een beroep op IS om het leven van Sotloff te sparen. Ook de moeder van Steven Sotloff, Shirley Sotloff, richtte zich met een videoboodschap tot de kalief van het beoogde nieuwe kalifaat, sheik Al Baghdadi, om haar zoon vrij te pleiten. Tevergeefs. Op 2 september 2014 bracht IS een video naar buiten waarin de onthoofding van Sotloff te zien is. Die "straf" werd onder meer voorgesteld als reactie op het militaire optreden van het Amerikaanse leger. President Obama bezwoer vervolgens om alles op alles te zetten IS uit te schakelen. De steun voor die coalitie is op dit moment enorm hoog. Ook in mijn land, Nederland, is de steun voor de coalitie overweldigend groot, zij het dat men dan weer wel van mening verschilt over de vraag hoe men aan de missie deel wil nemen.⁷⁴

Wat heeft dit met Beccaria en met Rawls te maken? Veel. Wat we namelijk nu kunnen waarnemen, is dat de wereld ten strijde trekt tegen een groep mensen (het is nog geen "staat", hoewel men dat wel wil) die openlijk aangeeft dat men helemaal geen boodschap heeft aan de Beccaria/Verhofstadt-beginselen. Laten we die beginselen nog maar eens langslopen. Sotloff is "gestraft" zonder basis in een geschreven wet, zoals Beccaria dat voorschrijft. Dat is in strijd met het legaliteitsprincipe. Sotloff wordt ook – in vergelijking met andere journalisten – negatief gediscrimineerd vanwege zijn Amerikaanse en Israëlische achtergrond. Dat is in strijd met het gelijkheidsprincipe. Sotloff krijgt als straf een onthoofding voor niets meer dan dat hij een Amerikaan is. Dat is disproportioneel en dus is zijn straf in strijd met het proportionaliteitsprincipe. Bovendien krijgt hij de doodstraf. Dat is weer in strijd met het abolitionistisch principe. De straf voor Sotloff wordt opgelegd op basis van religieuze opvattingen van IS en van hun "kalief" Al-Baghdadi, waarmee gezondigd wordt tegen het laïciteitsprincipe. De straf is niet van tevoren behoorlijk aan-

gekondigd door IS, waarmee men weer heeft gehandeld in strijd met het publiciteitsprincipe.⁷⁵

Als we die negen principes van Beccaria/Verhofstadt even de “Beccaria-beschavingsschaal” zouden noemen, zouden we kunnen zeggen dat Sheik Al-Baghdadi en zijn kalifaat-in-wording heel laag scoort op de Beccaria-schaal. Je moet echt gaan kijken naar Noord-Koreaanse leiders, Idi-Amin, Khomeini en Stalin om evenknieën te vinden voor de nieuwe “bijna-kalief” van IS. Maar dat maakt Al-Baghdadi natuurlijk niet uit. Waarom maakt hem dat niet uit? Dat maakt hem niet uit omdat hij uitgaat van een heel andere wereldbeschouwing. Hij stelt zich niet op het standpunt van het individualisme van Rawls I. Hij heeft geen boodschap aan het rationalisme waarmee we onder een sluier van onwetendheid ons kunnen voornemen om universele principes voor rechtvaardig strafrecht te ontwikkelen. Al-Baghdadi is een religieus fundamentalist. Het is van belang dat we goed voor ogen hebben wat precies het verschil in benadering is tussen Rawls I en het religieus fundamentalisme van IS.

De helft van de wereldbevolking

De wereldbevolking bestaat voor 33% uit christenen, 21% uit moslims en voor 0,25% uit joden.⁷⁶ Die drie groepen vertegenwoordigen, bij elkaar opgeteld, de helft van de wereldbevolking. Die helft van de wereldbevolking is dus een aanhanger van wat wordt genoemd de “monotheïstische godsdiensten”. De overgrote meerderheid van die aanhangers van het monotheïsme zou, als je ze in de Rawlsiaanse situatie plaatst, kiezen voor de negen principes van Beccaria/Verhofstadt. Dat soort gelovigen wordt ook wel “gematigde gelovigen” genoemd. Er is echter een groep

binnen die 50% die daar niet voor kiest en die in het algemeen de verlichtingsbeginselen afwijst. De Haredim in Israël wijst Beccaria af.⁷⁷ De “moral majority” in de Verenigde Staten wijst Beccaria af.⁷⁸ En, zoals gezegd, ook kalief (of “bijna-kalief” of “nep-kalief”, zo u wilt) Al-Baghdadi wijst Beccaria af.

Sommigen reageren op een analyse zoals ik die hier geef met de vaststelling dat Jodendom, Christendom en Islam “niet hetzelfde” zijn. Maar dat heb ik ook niet gezegd. Ik heb niet gezegd dat Jodendom, Christendom en Islam hetzelfde zijn, maar dat vertegenwoordigers van de monotheïstische godsdiensten die de verlichtingsbeginselen afwijzen dat doen op basis van een logica die sterk verwant is. Je hoort bij anti-verlichte joden, anti-verlichte christenen en anti-verlichte moslims steeds dezelfde dingen. Zij voeren dezelfde argumenten aan. Het religieus fundamentalisme in Jodendom, Christendom en Islam is dus wel voor een groot deel hetzelfde. In één opzicht echter verschillen die “fundamentalismen” van elkaar. Op dit moment is de anti-verlichte teneur binnen de Islam een groter probleem dan binnen het Jodendom of het Christendom.

Het is dan ook begrijpelijk dat critici van onverlicht monotheïsme, zoals Etienne Vermeersch, Dirk Verhofstadt, Johan Braeckman, Maarten Boudry, Peter Calluy⁷⁹, de Van Rooy's en verschillende andere prominente denkers uit uw contreien meer aandacht besteden aan een onverlichte Islam dan aan een onverlicht Jodendom.⁸⁰ De vraag is hoe je die mensen die de verlichtingsbeginselen afwijzen zou moeten aanduiden. Eén mogelijkheid is te spreken van “religieus fundamentalisten”.⁸¹ Dat zijn mensen die de meest conservatieve en orthodoxe interpretatie geven aan hun geloof. Zij houden bijvoorbeeld vast aan een letterlijke interpretatie van hun heilige schrift. De wereldgemeenschap staat

op dit moment voor de vraag: hoe om te gaan met het religieus fundamentalisme? Moeten we tolerantie betrachten tegenover de intoleranten? Of zou dat een suïcidale strategie zijn?⁸² Ter beantwoording van die vraag kunnen we twee deelvragen onderscheiden. De eerste is een militair-strategische vraag, de tweede een semantisch-strategische vraag.

De militair-strategische vraag

De militair-strategische vraag is of het verantwoord is om militair te interveniëren in een land waarin universele principes op grove schaal worden geschonden. Ik heb al gezegd, het verschilt nogal of men zich op het standpunt stelt van Rawls I dan wel Rawls II. Wanneer men zich op communitaristisch standpunt stelt dan ligt het voor de hand tolerant te zijn tegenover de intoleranten. Dat is immers hun cultuur, het zijn hun ideeën over straffen. "Wij" mogen het dan onrechtvaardig vinden om de negen principes van Beccaria te schenden, maar als "zij" daarvoor kiezen dan past ons slechts "gedogen" en misschien zelfs wel een zekere mate van "respect". Een van de problemen met deze benadering is dat een cultuur of een land nooit unaniem kiest voor een bepaalde praktijk. Zelfs wanneer 98% van de volgelingen van IS vindt dat je Christenen mag kruisigen dan zijn alsnog die gekruisigde Christenen zelf het daar niet mee eens. Volgens de benadering van Rawls I hebben we dan ook een morele en politieke plicht om niet-liberale culturen althans te proberen liberaal te maken.⁸³

De Amerikaanse talkshowhost en komiek Bill Maher formuleerde dat als een liberale plicht. Hij zei dat als volgt: "To count yourself as a liberal you have to stand up for liberal principles.

Free speech, separation of church and state, freedom to practice any religion or no religion without the threat of violence. Respect for minorities including homosexuals, equality for women.”⁸⁴ Maher gaat dan verder met een kritiek op diegenen die in de naam van het multiculturalisme de onderdrukking van vrouwen rechtvaardigen en ook maakt hij een behartigenswaardige opmerking over de strijd tegen IS. Hij zegt dat er veel gesproken wordt over het vernietigen van IS. Maar, vervolgt Maher, dat kan je niet alleen met bommen doen. Het gaat hier ook om een ideeënstrijd. Je zult moeten betogen dat de liberale ideeën beter zijn dan de niet-liberale ideeën van het religieus fundamentalisme. Zet je over je multiculturalistische schroom heen, raad Maher ons aan. “It’s okay to judge that rule of law isn’t just different than theocracy, it’s better”.⁸⁵

Dat laatste is voor sommigen een enorme hobbel. Zeggen dat een rechtstaat beter is dan een theocratie – velen vinden dat “arrogant”. Daniël Boomsma citeert in *Liberales* de filosoof Stuart Hampshire. Hampshire sprak in een recensie van Rawls’ *Political Liberalism* over “the absurdity of a moral esperanto”.⁸⁶ Hampshire zei dat zich de afgelopen vijftig jaar van “ons” een twijfel had meester gemaakt om een universele morele taal te ontwikkelen.⁸⁷ Ik weet niet wie Hampshire met “ons” bedoelt. Zijn collega-filosofen in Oxford, midden jaren negentig, dicht op de publicatie van *Political Liberalism* in 1993 misschien? Dan zou hij best eens gelijk kunnen hebben. Maar aan Hampshire zou ik willen voorhouden dat hij ons geen argument tegen moreel esperanto voorhoudt, maar ons informeert over zijn eigen gemoedstoestand in een bepaalde fase van zijn ontwikkeling. Hij geeft ons een biografisch portret van zijn generatie.⁸⁸ Die generatie lijkt mij nu achter ons te liggen. Hampshire overleed in 2004.

In 2004 werd in Nederland Theo van Gogh vermoord. Dat was een klein beetje het 11 september voor de lage landen. In 2001 vond het Amerikaanse 9/11 plaats; dat was twee jaar na het laatste werk van Rawls. Het nieuwe religieus terrorisme waarvan IS de meest recente manifestatie is, noopt tot het omlijnen van de minimale kern aan universele waarden waarvan men kan menen dat die mondiaal ingang zouden moeten vinden. De “overlapping consensus” die communitaristen als oriëntatiekader aanbevelen lijkt mondiaal verder weg dan ooit, maar dat betekent dat we juist moeten streven naar een procedure en een taal om toch met elkaar in gesprek te blijven. Het lijkt mij onontbeerlijk om te zeggen dat een cultuur waarin de negen principes van Beccaria verwerkelijk zijn, beter is dan een cultuur waarin dat niet het geval is. En elke wereldburger heeft in principe recht op een leven onder de negen principes van Beccaria.

De semantisch-strategische vraag

Dat brengt ons op de semantisch-strategische vraag. Ik wil daarmee deze lezing besluiten. Bij onze vorige vraag, de militair-strategische, gaat het om de bestrijding van de sharia “uit huis” (namelijk in Syrië en de Levant, waar het kalifaat bezig is zich te vestigen). Maar een vraag is ook hoe om te gaan met de sharia “in huis”. Nederland heeft daarmee ervaring opgedaan met de Hofstadgroep waarvan één lid in 2004 de columnist en filmmaker Theo van Gogh vermoordde en België heeft daar nu mee te maken in de vorm van Sharia4Belgium.⁸⁹ Hoe ga je met die groepen om? Ook hier ligt weer een arsenaal aan mogelijkheden voor, van partijverboden tot arrestaties van haatpredikers. Ook hier geldt echter weer het punt van Maher dat je met politionele en justitiële middelen alleen het probleem waarschijnlijk niet de baas wordt.

Het gaat ook om een geestelijke strijd. Ook hier is het belangrijkste te zeggen “it’s okay to judge”. Maar ten aanzien van dat “oordelen” kan je dan weer twee kanten op. Je kunt volgens Rawls I proberen om op basis van het individualistisch-rationalistisch gedachte-experiment universele regels te ontwerpen. Maar je kan ook op basis van de communitaristische benadering proberen “gemeenschappelijke grond” te vinden met religieuze tradities. Dat laatste is de gedachte van “overlapping consensus”.⁹⁰ Als je op basis van de communitaristische benadering zou willen proberen om religieuze tradities te hervormen moet je “aansluiting zoeken” bij die tradities zelf. Bijvoorbeeld als je een vrouwonvriendelijk standpunt binnen de islamitische cultuur wilt hervormen dan moet je proberen iets te vinden in de Koran of in de hadith dat op vrouwvriendelijkheid wijst. Je moet Al-Baghdadi bestrijden door iets van Mohammed te citeren dat ingaat tegen het wereldbeeld van IS.

Stel dat mensen onder de sluier van onwetendheid tot het inzicht zouden komen dat het fijn is om de regel “heb uw naaste lief” als uitgangspunt voor een staat te nemen. Dan is het toch beter om de bijbeltekst erbij te halen als je gelovigen wilt overtuigen. Liever Jezus dan Rawls. Toch is zo’n strategie op basis van Rawls I een “second best”, want de mensen die hun naaste liefhebben alleen maar omdat het in de Schrift staat, hebben hun ethiek wel op een verkeerde grondslag gebaseerd. Moet je hen niet uit die droom helpen over die “grondslag” ondanks het feit dat het resultaat waartoe zij komen (“naastenliefde”) je bevalt? Dat is een moeilijke vraag. Maar een gevaar is wel dat als je – om met Lessing te spreken – het mensengeslacht niet opvoedt in de ware grondslag van de moraal, je ook met lege handen komt te staan als er iemand met een beroep op de schrift zegt “ik moet je nu toch echt onthoofden”. Hij moet je namelijk onthoofden, stenigen, je hand eraf hakken – omdat dat ook in de schrift staat.

Dat leidt ertoe dat het in the long run beter is om moreel gedrag niet te rechtvaardigen met een beroep op een heilig geschrift. Het is beter om “moreel esperanto” te spreken dan de morele groepstaal. Je kunt wel eens deze of gene praktijk aan de orde stellen met een schriftpassage als illustratie, maar het blijft kurieren am Symptom. Beter is het om schriftgezag in zijn algemeenheid aan de kaak te stellen. Geen enkel boek heeft los van de argumentatie die gevoerd wordt, gezag. Niet *Das Kapital* of *On the Origin of Species*, maar ook niet de Bijbel of de Koran. Deze kwestie werd onlangs weer hoogst actueel door een open brief die Maarten Boudry schreef aan “gematigde moslims”. De teneur van het stuk van Boudry komt goed tot uitdrukking in de titel die boven het artikel stond: “Beste gematigde moslim, gebruik de Koran niet om de barbarij van IS af te wijzen”.⁹¹

Natuurlijk, als je de moeder van Sotloff bent dan is het prima en begrijpelijk dat je probeert om de kalief met argumenten uit de Koran te overtuigen je zoon vrij te laten. Noem dat maar argumenteren in een “noodtoestand”. Wanneer iemand een pistool op je hoofd zet en vervolgens vraagt of je vindt dat hij goed gekleed is, krijgt de persoon die je bedreigt ook niet helemaal eerlijk antwoord. Als de kalief zou geloven in astrologie, zou je ook astrologische argumenten aandragen om hem ertoe te bewegen om je zoon vrij te geven. Maar dat zou niet de taal moeten zijn waarin verstandige volwassen mensen elkaar toespreken. Het zou niet de taal moeten zijn van Obama en Cameron bijvoorbeeld (die dat allebei overigens niet begrijpen, maar dat terzijde). Het lijkt mij daarom beter om in zijn algemeenheid te stellen dat we Rawls I moeten verdedigen tegen Rawls II. We moeten terug naar Rawls I, terug naar het individualisme en rationalisme als basis voor een paar mondiale beginselen van rechtvaardigheid. Wie dat een “fundamentalistisch streven” wil noemen mag wat mij betreft zijn gang gaan. Maar ik zou ook willen wijzen op een

subtiel verschil met het “religieuze fundamentalisme” dat meent dat iedereen die daar anders over denkt maar onthoofd moet worden. Ik dank u voor uw aandacht.

Paul Cliteur

Derde John Rawlslezing

Gent, 8 oktober 2014