



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Liberalisme en persoonlijke identiteit

Pellikaan, H.

Citation

Pellikaan, H. (1990). Liberalisme en persoonlijke identiteit. *Acta Politica*, 25: 1990(2), 129-149.

Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3449811>

Version: Publisher's Version

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

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3449811>

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

Acta Politica tijdschrift voor politicologie

Kernredactie

Prof. dr. R.B. Andeweg, dr. C. van der Eijk, drs. W. Hout, drs. K. Koch (secretaris), dr. Percy B. Lehning, dr. R.H. Lieshout.

Redactieraad

Jhr. dr. G. van Benthem van den Berg, drs. H.W. Blom, prof. dr. H.R. van Gunsteren, prof. dr. A. Hoogerwerf, dr. C.P. Middendorp, prof. dr. J. van Putten, prof. dr. U. Rosenthal, drs. O. Schmidt, prof. mr. dr. I.Th.M. Snellen, prof. dr. J.J.A. Thomassen.

Bijdragen

en andere mededelingen voor de redactie zende men aan de redactiesecretaris, drs. K. Koch, p.a. Vakgroep Politieke Wetenschappen, Rijksuniversiteit Leiden, Postbus 9555, 2300 RB Leiden; de kopij dient persklaar te worden ingezonden, in zesvoud en in machineschrift.

Boeken ter recensie

en boekbesprekingen zende men aan de boekenredacteur, dr. R.H. Lieshout, Universiteit Twente, Postbus 217, 7500 AE Enschede; terugzending van ongevroegde recensie-exemplaren kan niet plaatsvinden.

Administratie

Voor abonnementen en advertenties richt men zich tot de uitgever, Boomers boeken- en tijdschriftenuitgeverij bv, Postbus 1058, 7940 KB Meppel (05220-54306); postrekening 2756509.

Acta Politica verschijnt driemaandelijks; de abonnementsprijs bedraagt f 96,75, voor instellingen f 148,-, voor studenten f 78,75 (maximaal gedurende vier achtereenvolgende jaren). Abonnementen kunnen wel tussentijds ingaan maar niet tussentijds beëindigd worden.

Opzeggingen ten minste één maand voor het einde van de jaargang. Voor het buitenland gelden aangepaste tarieven die op aanvraag te verkrijgen zijn.

Advertentietarieven: 1/1 pagina f 440,-; 1/2 pagina f 260,-.

Indien men het abonnementsgeld gireert voor een ander gelieve men op het girostrookje naam en adres van de abonnee te vermelden, ter vermijding van dubbele incasso.

© Boom, Meppel en Amsterdam

Liberalisme en persoonlijke identiteit

Huib Pellikaan

'Without free will we seem diminished, merely the playthings of external causes' (Nozick, 1981, p. 2).

I. Inleiding

De discussie tussen communitaristen en liberalen wordt wel als het belangrijkste debat in de jaren tachtig binnen de normatieve ethiek beschouwd. Deze discussie speelt zich op verschillende niveaus af. Naast epistemologische en ontologische aspecten spelen ook politieke tegenstellingen een belangrijke rol.¹ Liberalen gaan uit van individuele rechten en vrijheden en zij zijn van mening dat de overheid geen bepaalde levenswijze, een bepaalde conceptie van het goede, mag voorschrijven omdat dit strijdig is met de individuele vrijheid. Communitaristen bestrijden dat individuele vrijheid de hoogste morele waarde is. Voor hen staat het in stand houden van de gemeenschappelijke invulling van de conceptie van het goede voorop en de individuele rechten en vrijheden zijn een afgeleide hiervan. De overheid dient in hun ogen wel een bepaalde conceptie van het goede voor te schrijven. Als de overheid zou nalaten om de normen en waarden van de gemeenschap te koesteren, dan leidt dat tot een directe bedreiging van het voortbestaan van de politieke orde.

Voor het vraagstuk welke richtlijn voor het overheidsbeleid dient te worden gehanteerd, staat tegenover de liberale 'politics of rights' de communitaristische 'politics of common good'. De verschillen tussen liberale en communitaristische opvattingen over de taken van de overheid kunnen worden herleid tot afwijkende opvattingen over de *persoonlijke identiteit*. In de liberale visie dient het individu de vrijheid te hebben om zijn eigen doelen te kiezen, voor zover dit verenigbaar is met de vrijheid van keuze van elke andere persoon. De veronderstelling van vrijheid van keuze impliceert dat het individu voorafgaat aan zijn doelen. De communitaristen ontkennen dat het individu een zelfstandige entiteit is die in staat is om onafhankelijk van zijn omgeving zijn doelen te kiezen. In de communitaristische visie kan het individu niet los worden gemaakt van zijn gemeenschap. Het individu maakt niet alleen een onderdeel uit van een gemeen-



schap, maar zijn identiteit wordt door de gemeenschap gedefinieerd. De doelen van de gemeenschap zijn ook de doelen van haar participanten. De persoonlijke identiteit, het zelf, kan volgens de communitaristen niet los worden gezien van de doelen (Sandel 1984: 17). Opvallend is dat de communitaristen voor het bestrijden van het liberalisme gebruik maken van de bespiegelingen van de grondlegger van het liberalisme, John Locke. In *An Essay Concerning Human Understanding* stelde Locke zich de vraag 'what person stands for'. Zijn antwoord was dat de persoonlijke identiteit, het zelf, wordt bepaald door zijn bewustzijn.² Deze ontologische beschouwing van Locke wordt door communitaristen als handvat gebruikt voor hun visie dat het bewustzijn, de identiteit van een persoon, door en binnen een gemeenschap wordt gevormd. Voor het in stand houden van een politieke orde dient de liberale politieke doctrine, met het uitgangspunt van de rationele actor met een bepaalde wilsbeslissing, vervangen te worden door het communitarisme waarin de gemeenschap verantwoordelijk is voor het in stand houden van bepaalde normen en waarden. In de communitaristische perceptie wordt een causaal verband gelegd tussen het voeren van een liberale politiek in de Noordamerikaanse steden en de grote maatschappelijke problemen als sociale onthechting, aids, drugsgebruik en zware criminaliteit. De term 'liberal' is na 'commie' de belangrijkste pejoratieve benaming voor ongewenste politieke opvattingen. Liberaal staat voor gebrek aan uitoefenen van ouderlijk gezag, afwezigheid van morele overtuiging en erosie van normen en waarden (Rosenblum 1989: 2). De communitaristen zijn van mening dat binnen een gemeenschap dergelijke misstanden zich niet voor zullen doen. Het ouderlijk gezag moet de normen en waarden overbrengen op de volgende generatie en de sociale controle moet de volwassenen op het rechte spoor houden.

Vanwege de verstrekkende consequenties voor het te voeren overheidsbeleid is het debat binnen de Anglo-Amerikaanse literatuur van belang voor de Nederlandse politiek. Het verschil tussen de communitaristen en de liberalen is in termen van overheidsbeleid minder duidelijk dan bij voorbeeld het verschil tussen John Rawls en Robert Nozick. De tegenstelling tussen Rawls en Nozick is relatief eenvoudig te vertalen in welk beleid de overheid moet voeren. Bij het communitarisme is deze duidelijkheid verdwenen. Zo onderschrijft de communitarist Michael Sandel Nozicks afwijzing van een sterke nationale overheid met grote bevoegdheden, maar evenzogoed zou hij een rawlsiaans sociaal-economisch beleid van lagere overheden ondersteunen indien dat nodig zou zijn voor het in stand houden van lokale gemeenschappen. De tegenstelling gaat niet over de sociaal-economische taken van de overheid binnen het vraagstuk van een rechtvaardige verdeling. Het centrale probleem is de liberale visie dat

de overheid een verplichting van neutraliteit heeft ten opzichte van het invullen van een bepaalde levenswijze. Naast deze politieke tegenstelling gaat het in het debat om de suprematie binnen de normatieve ethiek. Onderstaand zal worden ingegaan op de vraag of de communitaristen erin zijn geslaagd om de dominante positie van de liberalen over te nemen (paragraaf acht). Voordat deze vraag wordt beantwoord, worden de belangrijkste vertegenwoordigers van de liberalen (paragraaf twee) en de communitaristen (paragraaf drie) gepresenteerd. De tegenstelling tussen communitaristen en liberalen wordt toegespitst op de kritiek van Sandel op Rawls' rechtvaardigheidstheorie (paragrafen vier tot en met zeven).

2. Van utilitarisme naar rechtentheorieën

Eind jaren zeventig stelde Herbert Hart vast dat we getuige waren van een belangrijke omwenteling binnen het denken in de normatieve ethiek over het overheidshandelen. Het utilitarisme heeft in zijn ogen, na twee eeuwen als heersende doctrine voor overheidsbeleid te hebben gefungeerd, afgedaan. Het maximaliseren van het totale nut of het gemiddelde totale nut werd niet langer meer als onbetwist richtsnoer voor het overheidshandelen aanvaard. In plaats van het stimuleren van het algemeen welzijn, 'a once widely accepted old faith', is, als nieuw richtsnoer voor het overheidshandelen, het garanderen van fundamentele individuele rechten en vrijheden, 'the new faith', gekomen. Deze overgang binnen de normatieve ethiek is in belangrijke mate op het conto te schrijven van de politiek filosofen John Rawls, Robert Nozick en de rechtsfilosoof Ronald Dworkin (Hart 1979). Ondanks hun grote onderlinge verschillen worden Rawls, Nozick en Dworkin als de belangrijkste vertegenwoordigers van de zogenaamde deontologische liberalen beschouwd omdat zij zich afzetten tegen het teleologische utilitarisme en een 'politics of rights' onderschrijven.³

In *A Theory of Justice* formuleerde Rawls in 1971 zijn bezwaren tegen het utilitarisme, namelijk dat i) de individuele rechten in de utilitaristische calculatie niet zijn gegarandeerd en dat ii) het realiseren van totale nut een hogere prioriteit heeft dan een rechtvaardige verdeling. De grondfout van het utilitarisme is volgens Rawls gelegen in de gedachte dat de richtlijn van het persoonlijk handelen, het maximaliseren van individueel welzijn, geschikt zou zijn als richtsnoer voor een samenleving als geheel, het maximaliseren van het maatschappelijk welzijn. Deze utilitaristische visie vooronderstelt ten onrechte dat de samenleving gezien kan worden als een coherent systeem van wensen en behoeften, waardoor maatschappelijke beslissingen genomen zouden kunnen worden als ware de samenleving

één rationeel handelend persoon. De transformatie binnen de normatieve ethiek van utilitarisme naar rechtentheorieën betekent echter niet dat op basis van dit nieuwe fundament het overheidsbeleid ondubbelzinnig vast is komen te staan.

Het uitgangspunt van individuele rechten en vrijheden is in Rawls' 'justice as fairness' anders uitgewerkt dan in de 'entitlement theory' van Nozick. Rawls en Nozick achten ieder een ander institutioneel arrangement het meest geschikt om deze rechten en vrijheden te garanderen. Zo kan Rawls worden beschouwd als verdediger van een verzorgingsstaat en Nozick als verdediger van een liberale nachtwerkerstaat (Lehning 1986). Deze verschillende uitkomsten zijn het resultaat van haaks op elkaar staande visies op een 'well-ordered society'. Volgens Rawls moet de samenleving niet worden opgevat als bestaande uit afzonderlijke individuen maar als een coöperatieve onderneming waarin personen rechten en vrijheden hebben en waar het resultaat van samenwerking, het sociale surplus, vatbaar is voor rechtvaardige verdeling (Rawls 1971: 4).

Nozick bestreed in *Anarchy, State, and Utopia* in 1974 de fundering van Rawls' beginselen van rechtvaardigheid. In de ogen van Nozick bestaat de samenleving uit afzonderlijke individuen, ieder met onvervreembare eigendomsrechten die geen onderwerp zijn van maatschappelijke herverdeling. De beste garantie voor individuele rechten en vrijheden is de minimale staat en elke uitbreiding van taken van de overheid die verder gaat dan deze liberale nachtwerkerstaat betekent onvermijdelijk een aantasting van deze rechten (Nozick 1974: ix). Voor Nozick betekent het vervangen van utilitaristische beginselen door Rawls' beginselen van rechtvaardigheid slechts een vervanging van het ene 'end-result principle' door een ander. In beide gevallen zal de overheid moeten ingrijpen om het gewenste resultaat te verkrijgen en in beide gevallen zal er sprake zijn van inbreuk op individuele vrijheid. Dworkin wijst de axiomatische benadering van Nozick om de individuele vrijheid te waarborgen door middel van de klassieke liberale nachtwerkerstaat, af. In *Taking Rights Seriously* gaat Dworkin ervan uit dat alle burgers 'have a right to equal concern and respect' (Dworkin 1977: 273). Het recht op vrijheid wordt door Dworkin niet als het enige uitgangspunt van het liberalisme beschouwd. In zijn visie is het vraagstuk van gelijkheid het centrale concept voor het liberalisme. De cruciale vraag voor de liberale politieke theorie is de vraag welke ongelijkheid acceptabel is. Uitgaande van het recht op 'equal concern en respect', moet de staat op sociaal-economisch terrein ingrijpen. Een concreet voorbeeld van wat Dworkin verstaat onder het recht op gelijkheid is in zijn pleidooi voor overheidsmaatregelen ten behoeve van armen, zwarten en laag opgeleiden. Dworkins pleidooi voor overheidsingrijpen voor

het realiseren van gelijkheid staat niet alleen haaks op Nozicks notie van vrijheid maar spoort ook niet helemaal met de opvatting van Rawls. Met name ten aanzien van positieve discriminatie heeft Dworkin een afwijkend standpunt. In zijn ogen is een schending van individuele rechten van afgewezen kandidaten acceptabel, zolang het potentiële verlies van kandidaten maar wordt gecompenseerd door een maatschappelijke winst.⁴ Een dergelijke afweging van individuele rechten van kandidaten ten behoeve van het voordeel van de Amerikaanse gemeenschap is het soort van utilitaristisch denken waar Rawls zich juist tegen verzet.

Binnen de 'new faith' wordt verschillend gedacht over wat nu als hoogste waarde moet worden beschouwd. Tegenover Nozicks notie van vrijheid staat Dworkins gelijkheid als hoogste waarde en tussen beide extremen tracht Rawls de spanning tussen vrijheid en gelijkheid in een systematische beschouwing over rechtvaardigheid te behandelen. Concreet spitst de tegenstelling zich toe op het vraagstuk of de staat een neutraal beleid moet voeren ten aanzien van materiële zaken. Nozick is tegen elke vorm van sociaal beleid terwijl Rawls en Dworkin er voorstanders van zouden zijn. Toch is er een gemeenschappelijke noemer, namelijk de veronderstelling dat individuen op verschillende wijze hun leven willen invullen en dat ze onverenigbare concepties van het goede hebben. Het waardenpluralisme wordt als een gegeven van de moderne samenleving aanvaard (Rawls 1987: 17-18).

3. Teleologische en niet-teleologische communitaristen

Net als binnen het liberale kamp bestaan er binnen het communitarisme verschillende opvattingen. Er kan een onderscheid worden gemaakt tussen teleologische communitaristen, zoals bij voorbeeld Alasdair MacIntyre en Michael Sandel, die uitgaan van een specifieke invulling van een conceptie van het goede, en niet-teleologische communitaristen, bij voorbeeld Charles Taylor, Michael Walzer en Richard Rorty, die geen specifieke invulling van het begrip geven (Wallach 1987: 591). De bezwaren van niet-teleologische communitaristen tegen het liberalisme zijn van een andere orde dan de teleologische.⁵

Taylor bij voorbeeld richt zich vooral tegen het atomistisch wereld- en mensbeeld van Nozick. Hij beziet de mens als een sociaal wezen en niet als een rationele actor die 'self-sufficient' buiten de samenleving kan bestaan. Behalve de afwijzing van de 'self-sufficient' persoon van Nozick is er een verschil van mening tussen Taylor en alle deontologische liberalen ten aanzien van de voorwaarde van 'self-understanding' voor vrijheid. Tay-

lor vat vrijheid op als een capaciteit om keuzes te kunnen maken. Voor het ontwikkelen van deze capaciteit is het noodzakelijk dat de handelende persoon een goed begrip heeft van zijn identiteit ('self-understanding'). Deze kennis kan een persoon niet louter uit zichzelf door introspectie verkrijgen. Kennis over het zelf wordt altijd gevormd in relatie met anderen en in een gemeenschap (Taylor 1979: 60).⁶ Dat betekent dat het toekennen van individuele rechten, zoals in Nozicks theorie van aanspraken, onvoldoende is om vrijheid te garanderen. Alleen in samenhang met een bepaalde cultuur, zoals die bestaat in westerse democratieën, is het mogelijk dat het individu zijn identiteit kan verkrijgen en behouden.⁷ Taylors bezwaar tegen het atomisme richt zich met name tegen Nozicks liberale nachtwerkerstaat, maar zijn visie omtrent de samenleving komt dicht in de buurt van Rawls' opvatting over de samenleving als een samenwerkingsverband. Dat de opvatting van de niet-teleologische communitarist Taylor niet principieel in strijd is met liberalen die ook het atomisme afwijzen, blijkt ook uit een recente bespreking van Taylor over het communitarisme, waarin hij wijst op de mogelijkheid om, op basis van zijn holistische visie, het procedureel liberalisme te verdedigen (Taylor 1989).

Voor Walzer is de gemeenschap primair van belang om, te voorkomen dat personen door andere personen worden overheerst. Zijn doel is het beschrijven van een samenleving waarin gelijkheid en vrijheid niet in tegenspraak met elkaar zijn. In tegenstelling tot Rawls bekijkt Walzer niet het vraagstuk van rechtvaardige verdeling van primaire goederen voor de basisstructuur als geheel, maar past hij per sociaal goed (zoals maatschappelijke positie, arbeid, rijkdom) een beginsel toe dat moet voorkomen dat het bezit van het ene sociale goed automatisch recht geeft op andere sociale goederen.⁸ De tegenstelling tussen Walzer en bij voorbeeld Dworkin is niet onoverbrugbaar. Dworkin kiest de liberale weg en Walzer kiest de communautaire weg om hetzelfde doel, gelijkheid, te bereiken.⁹ Dat wil zeggen, de gemeenschap is voor Walzer alleen instrumenteel van belang om mogelijkheden tot overheersing te elimineren en gelijkheid te realiseren.

Rorty richt zich tegen de universalistische aanspraken van het deontologisch liberalisme. Hij bestrijdt de mogelijkheid om morele beginselen af te leiden op basis van een contract tussen kantiaanse morele wezens. In de ogen van Rorty worden morele beginselen in de geschiedenis van een gemeenschap vorm gegeven en kunnen zij niet door filosofen worden opgelegd. Ook kunnen conflicterende morele overtuigingen niet door een filosofisch tribunaal worden beslecht (Rorty 1989: 197). Een voorbeeld van het denken van Rorty is zijn visie op solidariteit. Het begrip solidariteit moet niet door middel van de rede op een plichten-ethiek worden gefun-

deerd, maar door het gemeenschapsidee, het wij-gevoel, uit te breiden zodat 'zij' ook een onderdeel uitmaken van onze gemeenschap.¹⁰ Deze visie van Rorty is echter niet strijdig met de liberale visie dat bepaalde institutionele arrangementen noodzakelijk zijn om conflicterende opvattingen te kanaliseren. Het verschil van mening is dat liberalen individuele rechten trachten te funderen en Rorty een optimistisch geloof heeft in de morele ontwikkeling van de westerse samenleving, als burgers van een gemeenschap en '(...) heirs to the historical contingencies which have created more and more cosmopolitan, more and more democratic political institutions' (Rorty 1989: 196).

Taylors notie van vrijheid als capaciteit en Rorty's opvatting over de onmogelijkheid om een rationele fundering te verstrekken voor morele beginselen wordt door de teleologische communitarist MacIntyre onderschreven. Hij heeft echter in tegenstelling tot Rorty geen vertrouwen in de morele ontwikkeling van de westerse samenlevingen. Om te voorkomen dat het falen van de rationele fundering van de Verlichting uitloopt op relativisme, wil MacIntyre de morele desoriëntatie opvangen door te kiezen voor een synthese van de ideeën van Thomas van Aquino met het wijsgerig denken van Aristoteles. De christelijke leer van Aquino verschaft MacIntyre zijn noodzakelijke fundering en met behulp van Aristoteles stelt hij dat politieke arrangementen alleen gerechtvaardigd kunnen worden onder verwijzing naar gemeenschappelijke doeleinden. Voor MacIntyre is de gemeenschap de morele bunker waarin geschuild wordt totdat de 'ages of barbarism and darkness' voorbij zijn en het katholieke ethische reveil een nieuwe periode van St. Benedictus inluidt (MacIntyre 1981: 263). Het is weinig zinvol om vanuit een deontologisch standpunt in debat te gaan met de communitarist MacIntyre. Hij is niet alleen van mening dat het liberalisme in het geheel geen fundering kan hebben in de normatieve ethiek, maar het liberalisme is in zijn ogen zelfs medeverantwoordelijk voor het verlies van het begrip moraliteit op praktisch alsook op theoretisch gebied.

Bij Sandel speelt zijn conservatieve republikeinse gezindheid wel een belangrijke rol in zijn voorkeur voor lokale gemeenschappen als dragers van de 'new morality and new society'. Hij is van mening dat aangetoond kan worden dat de theorie van Rawls fundamentele fouten bevat en dat daarmee het bouwwerk van het deontologische liberalisme als een kaartenhuis in elkaar stort. Voor het vraagstuk of de overheid nu een liberale 'politics of rights' danwel een communitaristische 'politics of the common good' moet voeren, wordt Sandels kritiek op Rawls als centraal thema nader belicht.¹¹

4. Het morele primaat van rechtvaardigheid

Sandel onderscheidt in *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) twee varianten van het liberalisme, de utilitaristische en de deontologische versie. Hij onderschrijft Harts opvatting dat de deontologische versie de dominante variant binnen de normatieve ethiek is geworden. Om de suprematie te verkrijgen richt hij zijn pijlen op het hart van het deontologisch liberalisme, het primaat van rechtvaardigheid over morele en politieke waarden.¹² Sandels kritiek concentreert zich op de poging te bewijzen dat de deontologische ethiek niet te funderen is. Het is interessant om te reconstrueren hoe Sandel een verbinding legt tussen zijn kritiek op de prioriteit van het zelf boven zijn doelen en het afwijzen van het liberalisme als politieke doctrine. De aanpak van Sandel omvat de volgende stappen: 1) Het liberalisme is gefundeerd in een deontologische ethiek; 2) de deontologische ethiek gaat uit van het primaat van rechtvaardigheid; 3) Het primaat van rechtvaardigheid betekent dat 'the right is prior to the good'; 4) De fundering van 'the right is prior to the good' is dat het subject voorafgaat aan zijn doelen: 'the self is prior to the ends'; en tenslotte 5) Kants transcendentale filosofie van het subject is gefundeerd op een epistemologisch argument: de noodzakelijke vooronderstelling van de mogelijkheid van zelfkennis van het subject.

De gedachtengang achter deze aanpak van Sandel is dat met het omvergooien van de liberale premisse van 'the self is prior to the ends' door een epistemologische kritiek, alle andere elementen als dominosteentjes omver vallen, tot en met het liberalisme als politieke doctrine. Gezien het belang van het primaat van rechtvaardigheid (stap twee) en de epistemologische kritiek (stap vijf) in het betoog van Sandel worden deze punten eruit gelicht. Op basis van fragmenten van een vertaling van Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) staft Sandel zijn tweede stap, de fundering van het primaat van rechtvaardigheid.

"This means that, unlike other practical injunctions, principles of justice are justified in a way that does not depend on any particular vision of the good. To the contrary: given its independent status, the right constrains the good and sets its bounds. "The concept of good and evil is not defined prior to the moral law, to which, it would seem, the former would have to serve as foundation; rather the concept of good and evil must be defined after and by means of the law" (Kant 1788: 65) (Sandel 1982: 2).

Dit citaat van Kant slaat terug op zijn verhandeling over de afleiding van de zedenwet in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).¹³ Hierbij gaat het niet om het funderen van het primaat van rechtvaardigheid, maar het

betreft hier Kants fundering van de *zedenwet*. Wat Kant beweert is dat de zedenwet niet gebaseerd kan worden op concepties van goed of fout, aangezien het tegen alle filosofische regels ingaat om datgene te veronderstellen wat onderwerp van bepaling is. Eerst dient de zedenwet te worden opgesteld en deze determineert wat goed of fout is. Los van de vraag in hoeverre Kant erin is geslaagd om zijn zedenwet te funderen in een plichtenethiek is het primaat van de zedenwet noodzakelijk om gedrag te kunnen kwalificeren. Het is een kwestie van logica dat eerst een criterium dient te worden opgesteld alvorens te kunnen vaststellen of iets conform danwel contrair het criterium is.

Sandels gelijkstelling van Kants primaat van de zedenwet met Rawls' primaat van rechtvaardigheid is mijns inziens niet terecht. De concepten goed en fout zijn niet van dezelfde orde als de concepten van het rechtvaardige ('the right') en het goede ('the good'). Als Sandel gelijk zou hebben dat het primaat van rechtvaardigheid identiek is aan het primaat van de zedenwet, dan is daarmee de tegenstelling tussen de teleologische theorieën, zoals het utilitarisme en Sandels communitarisme, en de deontologische theorieën, definitief in het voordeel van Rawls' 'justice as fairness' beslecht. Het debat tussen communitaristen en liberalen gaat nu juist om de vraag of het rechtvaardige prioriteit over het goede heeft.¹⁴

De beginselen van rechtvaardigheid zijn volgens Rawls nodig om de arrangementen te specificeren op grond waarvan conflicterende belangen ten aanzien van de verdeling van het sociale produkt kunnen worden geregeld. De maatschappelijke situatie die ervoor zorgt dat deze arrangementen noodzakelijk zijn, wordt aangeduid met het begrip 'de omstandigheden van rechtvaardigheid'. In navolging van Hume stelt Rawls dat er twee soorten omstandigheden van rechtvaardigheid zijn: objectieve en subjectieve. De 'objectieve omstandigheden van rechtvaardigheid' omvat de schaarste van bronnen, terwijl de 'subjectieve omstandigheden van rechtvaardigheid' naar de verschillende belangen en doeleinden verwijst. De omstandigheden van rechtvaardigheid ontstaan op het moment dat personen conflicterende claims voor de verdeling van het sociaal produkt neerleggen (Rawls 1971: 128).

Volgens Sandel zijn de omstandigheden van rechtvaardigheid de condities die het morele primaat van rechtvaardigheid noodzakelijk maken. Zijn redenering is als volgt: om het morele primaat van rechtvaardigheid te kunnen funderen moet Rawls aantonen dat i) deze omstandigheden van rechtvaardigheid in alle samenlevingen de overhand hebben, en dat ii) de deugd van rechtvaardigheid altijd een overheersende waarde over alle andere waarden zal zijn. Als Rawls dit niet kan aantonen, gaat zijn theorie alleen maar op voor een beperkt aantal samenlevingen, namelijk daar waar

deze empirische omstandigheden aanwezig zijn. Bij grootschalige sociale gemeenschappen, zoals moderne staten, zullen de omstandigheden van rechtvaardigheid meestal wel aanwezig zijn, maar bij kleine gemeenschappen is het denkbaar dat de waarden en doelen van de burgers zodanig samenvallen dat daar nauwelijks sprake van is. Sandel denkt hierbij aan het gezin, de buurt, de stad, verenigingen, etc. met een culturele en/of religieuze consensus, waarin participanten een duidelijk omschreven gemeenschappelijke identiteit en doel hebben. Kortom, een gemeenschap met precies die kenmerken die ervoor zorgen dat er geen of nauwelijks omstandigheden van rechtvaardigheid zijn. Bij een relatieve afwezigheid van deze omstandigheden hoeft rechtvaardigheid niet de hoogste morele waarde te zijn. Op basis van deze empirische interpretatie stelt Sandel dat het primaat van rechtvaardigheid alleen voor bepaalde samenlevingen geldt. Het morele primaat van rechtvaardigheid is, met andere woorden, voorwaardelijk en niet universeel. Deze interpretatie leidt nog tot een ander bezwaar. Rechtvaardigheid wordt namelijk in de visie van Sandel door Rawls opgevat als een remedie. De morele waarde van rechtvaardigheid ligt dan besloten in het herstellen van ontbrekende voorwaarden. Als rechtvaardigheid inderdaad een remedie is, dan betekent dat volgens Sandel dat de afwezigheid van de omstandigheden van rechtvaardigheid – hoe dan ook gedefinieerd – een rivaliserende morele waarde impliceert van ten minste gelijkwaardige grootte.¹⁵ Een consequentie van het opvatten van rechtvaardigheid als remedie is, dat in specifieke gevallen niet van tevoren is vast te stellen dat een toename van rechtvaardigheid gepaard gaat met een toename van het morele gehalte van een samenleving. De toename van rechtvaardigheid kan namelijk volgens Sandel samengaan met een verlies van gemeenschappelijke waarden. Met deze redenatie heeft de communitarist in zijn ogen het morele primaat van rechtvaardigheid van het deontologisch liberalisme ontkracht.

5. Over de communitaristische kritiek: het morele primaat

Afgezien van de vraag in hoeverre een empirische interpretatie op zichzelf zinvol is, presenteert Sandel het vraagstuk van het morele primaat van rechtvaardigheid op een verkeerde wijze. Rawls gaat ervan uit dat onder bepaalde condities, die de term 'omstandigheden van rechtvaardigheid' hebben gekregen, rechtvaardigheid de 'first virtue of social institutions' is (Rawls 1971: 3). Hij omschrijft deze condities als volgt:

'The circumstances of justice may be described as the normal conditions under which human cooperation is both possible and necessary' (Rawls 1971: 126).

Sandel doet alsof het begrip 'omstandigheden van rechtvaardigheid' een stroomgrootheid is en hij hanteert impliciet de gedachte van communicerende vaten; naarmate de omstandigheden van rechtvaardigheid afnemen, nemen de 'omstandigheden van gemeenschap' toe. Bij de omstandigheden van gemeenschap horen de deugden als welwillendheid, broederschap, affectie etcetera, en deze deugden zijn ten minste equivalent aan de deugd van rechtvaardigheid. Op deze wijze kan Sandel een uitspraak doen over de vraag aan welke kant de morele balans uitslaat. Het begrip 'omstandigheden van rechtvaardigheid' is echter geen stroomgrootheid. Als deze omstandigheden afwezig zijn, dan hebben we te maken met het paradijs, of een variant ervan. Daarvoor is het niet nodig dat er beginselen van rechtvaardigheid worden opgesteld.¹⁶ Het enige wat Sandel in feite beweert is dat er een denkbeeldige betere orde kan worden geconstrueerd waarvoor beginselen van rechtvaardigheid onnodig zijn. Daar zal Rawls en elk ander weldenkend persoon het volledig mee eens zijn, maar dat is geen argument tegen het morele primaat van rechtvaardigheid onder de omstandigheden van rechtvaardigheid. In tegenstelling tot wat Sandel schrijft is zijn betoog geen empirische interpretatie, maar een vaststelling die gebaseerd is op een conceptuele fout.

Stel echter dat Sandels argumentatie wel plausibel is – elke lokale gemeenschap waarin de omstandigheden van rechtvaardigheid ontbreken, heeft een morele waarde –, dan heeft hij de weg geopend voor cultureel relativisme. Maar op basis van cultureel relativisme is het niet mogelijk om een morele afweging te maken tussen een liberale en een communautaire samenleving. Hier wreekt zich de ambivalentie van Sandels aanpak. Hij wil op basis van *interne* kritiek hetzelfde aantonen wat MacIntyre betoogt op basis van *externe* kritiek op het liberalisme. MacIntyre's voorkeur voor een gemeenschap is echter duidelijk inhoudelijk ingevuld. De gemeenschap moet zijn ingericht conform de katholieke beginselen zoals die zijn geformuleerd door Thomas van Aquino. Deze positie van MacIntyre is op zich verdedigbaar, maar het kiezen voor een dergelijke positie maakt Sandels project tot een zinledige exercitie. Als Rawls' rechtvaardigheidstheorie volgens wetenschappelijke criteria overeind blijft, dan wordt zijn theorie toch afgewezen op religieuze gronden en als Rawls' theorie onverhoopt niet blijkt te kloppen, dan is niet hét liberalisme gefalsificeerd maar alleen één theorie. Sandel is er zich waarschijnlijk van bewust dat de positie van MacIntyre (of een andere inhoudelijke invulling van de conceptie van het goede, op basis van ongeacht welke religieuze of ideologische

gronden) op politiek filosofisch niveau leidt tot een niet te beslechten debat. Een dergelijke tegenstelling tussen conflicterende en onverenigbare uitgangspunten betekent een ongewilde ondersteuning van het liberale uitgangspunt van waardenpluralisme.

6. Het funderingsprimaat van rechtvaardigheid

In de deontologische ethiek is het primaat van rechtvaardigheid niet louter een morele prioriteit maar tevens een geprivilegieerde vorm van rechtvaardiging. Sandel baseert zich hier op de filosoof Immanuel Kant. Kant maakte ten aanzien van het primaat van rechtvaardigheid een onderscheid tussen rechtvaardigheid als hoogste morele waarde onder de andere waarden en de fundering van rechtvaardigheid als hoogste beginsel. Het primaat in morele zin betekent dat rechtvaardigheid zwaarder moet wegen dan andere morele en politieke belangen, hoe zwaarwegend deze op zich ook mogen zijn. Het primaat in fundering betreft niet alleen de zwaarte van een waarde, maar ook de wijze van afleiding, wat Kant haar 'Bestimmungsgrund' noemde. Het onderscheid tussen het primaat in morele zin en het primaat in de fundering van rechtvaardigheid differentieert, volgens Sandel, beide varianten van het liberalisme. Rechtvaardigheid als hoogste morele waarde wordt zowel door Kant als door John Stuart Mill erkend.¹⁷ Het verschil tussen beide varianten van het liberalisme kan, volgens Sandel, worden gemaakt op basis van de fundering van rechtvaardigheid. Het bezwaar van Kant tegen het utilitarisme van John Stuart Mill – en van deontologische liberalen tegen utilitaristen – is dat nut geen betrouwbare fundering is voor rechtvaardigheid, omdat nut per moment, per persoon en per situatie verschilt. Beginselen kunnen niet gefundeerd worden op een dergelijke contingentie. Het accepteren van nut als grondslag van de ethiek zou volgens Kant betekenen dat één specifieke conceptie van nut als maatgevend voor de gehele samenleving wordt opgelegd. Dit betekent onvermijdelijk een inperking van de vrijheid van anderen om hun eigen invulling van het nutsbegrip na te streven.¹⁸ Het nutsbegrip noch het object van de praktische rede, de empirische doelen, kunnen volgens Kant als basis voor een morele fundering worden gebruikt. Voor Kant is de basis voor alle maxims van het handelen, het subject van het handelen zelf, de rationele actor met de capaciteit om zelfstandig te kunnen kiezen. De vraag is hoe het zelf voorafgaand aan zijn doelen, kan worden gefundeerd (Sandel 1982: 7). Het antwoord geeft Sandel aan de hand van citaten uit *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) en *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Het merkwaardige is dat de citaten die Sandel van

Kant gebruikt om aan te tonen dat het primaat van het subject een epistemologische fundering behoeft, één ding gemeen hebben: wil er sprake zijn van een mogelijkheid om kennis te verwerven van de verschijningen (Erscheinungen), dan dient er een onderscheid gemaakt te worden tussen een zintuiglijke en een verstandelijke wereld. Dit onderscheid betekent dat de grondslag van de persoonlijke waarneming noodzakelijkerwijs 'sein Ich' is. Dat wil zeggen: het primaat van het zelf is een *logische* noodzaak en geen *epistemologische*. Sandels eigen conclusie is zelfs:

'And so the notion of a subject prior to and independent of experience, such as the deontologic ethic requires, appears not only possible but indispensable, a necessary presupposition of the possibility of self-knowledge and of freedom' (Sandel 1982: 9).

Maar in de loop van Sandels betoog, op het moment dat hij overstapt van de afleiding van de hoofdlijnen van de kantiaanse deontologische ethiek naar zijn kritiek op Rawls, wordt deze logische vereiste ineens omgezet in een epistemologische vereiste:

'But there is another sense in which the self 'must' be prior to the ends it affirms – prior in the sense of independently identifiable – and this is an epistemological requirement' (Sandel 1982: 20).¹⁹

Deze omzetting van logische naar epistemologische vereiste is nodig om de liberale visie op persoonlijke identiteit te kunnen aanpakken. Door, in navolging van Taylor, aan de persoonlijke identiteit, het zelf, een vereiste van 'self-understanding' toe te schrijven, is het mogelijk om de gemeenschap als vereiste voor deze 'self-understanding' op te voeren. Pas na deze omzetting van een logische in een epistemologische vereiste kan Sandel Rawls' uitgangspunt van de rationele actor in een contractsituatie achter de 'veil of ignorance' aanpakken. Volgens Sandel geeft de prioriteit van het zelf aanleiding tot een perceptieprobleem omdat het subject alleen door zijn doelen kan worden gedefinieerd en deze doelen op hun beurt alleen binnen een gemeenschap kunnen worden bepaald. Sandel is van mening dat zijn epistemologische kritiek op het deontologische concept van het zelf het liberalisme in het hart getroffen heeft.

7. Over de communitaristische kritiek: het epistemologische primaat

Rawls kiest voor het formuleren van een conceptie van rechtvaardigheid het traditionele uitgangspunt van contracttheoretici als Locke, Rousseau

en Kant: de natuurlijke toestand.²⁰ Rawls' contracttheorie, zijn *justice as fairness*, richt zich niet op het funderen van een specifieke maatschappij of regeringsvorm maar op het rechtvaardigen van bepaalde morele beginselen. Deze beginselen van rechtvaardigheid hebben betrekking op de basisstructuur van de samenleving. De doelstelling van Rawls is niet alleen het formuleren van deze beginselen, maar zijn theorie moet tevens een methode formuleren voor een fundering van normatieve beginselen (Lehning 1986: 80). Hiervoor is het nodig dat de situatie waarin het contract wordt gesloten aan een aantal voorwaarden voldoet.

Het traditionele uitgangspunt van contracttheoretici, de natuurlijke toestand, dient voor het project van Rawls ingrijpend te worden gewijzigd. In de eerste plaats gaat het om een overeenstemming die bereikt wordt in een puur hypothetische situatie en niet om een feitelijke historische situatie. In de tweede plaats zijn de deelnemers in de contractgedachte nauwkeurig omschreven. Het betreft hier vrije en rationele personen die ieder hun eigen belangen behartigen. Voor het verklaren van rationele preferentie voor primaire goederen wordt verondersteld dat personen bepaalde doeleinden hebben. Deze doelen worden expres niet nader gespecificeerd om te garanderen dat 'the right is prior to the good'. Deze invulling van de motieven van de deelnemers noemt Rawls 'the thin theory of the good'. Ondanks het gegeven dat de deelnemers in de contractsituatie niet op de hoogte zijn van hun specifieke doelen, is er sprake van een belangentegenstelling. Elke persoon heeft namelijk een voorkeur voor meer primaire goederen boven minder. Ongeacht welk specifiek doel men zal nastreven, het bezit van meer primaire goederen is altijd gunstig voor het realiseren van dit doel. In de derde plaats is de verhouding tussen de deelnemers nauwkeurig bepaald. Bij het sluiten van het hypothetische contract is er namelijk sprake van een aanvangstoestand van gelijkheid tussen de deelnemers ('initial position of equality'), welke gerealiseerd wordt door een sluier van onwetendheid ('veil of ignorance').²¹ Deze invulling van de natuurlijke toestand kwalificeert Rawls zelf als 'the favored philosophical interpretation' en deze interpretatie definieert hij als de oorspronkelijke toestand ('the original position') (Rawls 1971: 118). De 'thin theory' en de sluier van onwetendheid garanderen dat in de oorspronkelijke toestand unanimiteit wordt verkregen over de beginselen van rechtvaardigheid en dat deze beginselen voldoen aan de eisen van 'fairness'. Alleen met behulp van de constructie van de oorspronkelijke toestand kan Rawls de doelstellingen die hij zichzelf heeft gesteld – formuleren én funderen van de beginselen van rechtvaardigheid – realiseren.

Nu is er ten aanzien van de premissen van de oorspronkelijke toestand in de literatuur een aantal vraagtekens gezet, met name over het willekeu-

rige karakter ervan, maar Sandels kritiek richt zich op Rawls' reflectieve evenwicht.²² Het begrip reflectief evenwicht is een onderdeel van het zoeken naar de meest gunstige interpretatie van de aanvangstoestand zodanig dat het de geschikte contractsituatie oplevert, namelijk een bepaalde 'conception of the original position'. Het reflectief evenwicht wordt door Sandel als een lens opgevat waar aan beide kanten door gekeken kan worden.²³ In plaats van het rawlsiaanse perspectief, vanuit het morele subject in de oorspronkelijke toestand naar de beginselen van rechtvaardigheid, kijkt Sandel vanuit de andere zijde naar de aard van het morele subject. Zijn stelling is dat door de combinatie van Rawls' 'thin theory' en de sluier van onwetendheid de pluraliteit van personen is verdwenen.²⁴ Ook verliezen de deelnemers in de contractsituatie hun specifieke belangen en conceptie van het goede uit het oog. Volgens Sandel is er geen sprake van een contract dat vrijwillig gesloten wordt tussen zelfstandige entiteiten, aangezien Rawls het transcendentale subject heeft vervangen door een onbelichaamd subject. Om een notie van rechtvaardigheid te kunnen invullen is het volgens Sandel noodzakelijk dat afgestapt wordt van het onbelichaamde subject. Dat betekent volgens hem dat uitgegaan moet worden van personen die een dieper inzicht in hun doelen en hun conceptie van het goede hebben. Deze capaciteit kan alleen worden gerealiseerd binnen het kader van een omgeving die verder strekt dan het individu, zoals een familie, een stam, een stad, een klasse of een natie of een groep personen die een gemeenschap vormen (Sandel 1982: 172). Het losweken van de identiteit van een persoon van de doelen en de conceptie van het goede van een gemeenschap kan, volgens Sandel, ernstige consequenties hebben voor de samenleving.

'Insofar as our public life has withered, our sense of common involvement diminished, we lie vulnerable to the mass politics of totalitarian solutions. So responds the party of the common good to the party of rights' (Sandel 1984: 17).

Volgens Haldane is de kern van Sandels kritiek géén epistemologische maar een ontologische vraag. Het probleem is niet dat de 'thin theory' te dun en dat de sluier te dik is, zodat deelnemers in de oorspronkelijke toestand geen adequate kennis over zichzelf en over hun doelen kunnen verwerven, het probleem is dat het liberalisme uitgaat van een actor die zelfstandig zijn keuze maakt (Haldane 1985: 192). In dezelfde lijn stelt Kymlicka dat het perceptieprobleem van het zelf, Taylors notie van 'selfunderstanding', misleidend is. Het centrale idee van de liberale opvatting van het zelf voorafgaand aan zijn doelen, is dat geen enkel doel bij voorbaat uitgesloten en dat de identiteit van een persoon niet afhankelijk is van specifieke doelen (Kymlicka 1988: 190).

Zelfs al zou Sandel volledig gelijk hebben met zijn epistemologische kritiek en zijn afwijzing van het primaat van rechtvaardigheid, de stappen twee tot en met vijf, dan nog heeft hij zijn doel niet bereikt. De eerste stap, de fundering van het liberalisme in de deontologische ethiek, geldt niet voor het liberalisme als geheel, maar geldt alleen voor de rawlsiaanse variant. Weliswaar onderschrijft hét liberalisme de deontologische visie, dat 'the right is independent of the notion of the good', maar deze deontologische visie is niet noodzakelijkerwijs gefundeerd door de kantiaanse filosofie. Het klassiekliberalisme van Locke en Nozick blijft volledig buiten schot.

8. Conclusie

Het vraagstuk welke richtlijn voor het overheidsbeleid dient te worden gehanteerd, een liberale 'politics of rights' of een communitaristische 'politics of common good', is toegespitst op het debat tussen deontologische liberalen en teleologische communitaristen. Bij de kritiek van Sandel op Rawls' rechtvaardigheidstheorie staat meer op het spel dan alleen een visie van een bepaalde auteur. Waar het in laatste instantie op aankomt, is de vraag of het liberale uitgangspunt wordt geaccepteerd dat, voor het individuele zoeken naar een conceptie van het goede, het noodzakelijk is dat de overheid bepaalde rechten en vrijheden garandeert (Gutmann 1985: 311). Sandels pleidooi voor een communitaristisch beleid volgt twee sporen. Het eerste traject is de ontkenning dat er zoiets bestaat als een persoonlijke identiteit met een zelfstandige wilsbeslissing. Het loslaten van de gedachte dat achter het menselijk handelen een wilsbeslissing moet worden verondersteld, impliceert een visie op de mens als ware het een primitief wezen dat alleen in gemeenschapsverband kan voortbestaan. De communitaristische ontkenning van het bestaan van het zelf onafhankelijk van zijn doelen en zijn omgeving is empirisch onhoudbaar. Als de communitaristische visie empirisch waar zou zijn, dan hoeven zij zich weinig zorgen te maken over het bestaan van individualisme. Het probleem voor de communitaristen is juist dat de persoonlijke identiteit, het zelf, wel bestaat en dat het bestaan ervan ook impliceert dat er vele individuele opvattingen over de conceptie van het goede bestaan. Het waardenpluralisme is niet louter een theoretische notie maar een empirisch gegeven.

Het tweede traject is het pleidooi voor een 'politics of common good' om de consequenties van het bestaan van zelfstandige individuen maatschappelijk te kanaliseren. Het communitaristisch overheidsbeleid wordt

als enige oplossing gepresenteerd om chaos en totalitarisme te voorkomen. Deze opvatting van 'politics of common good' als een remedie tegen het bestaan van persoonlijke identiteiten en van het waardenpluralisme ecarteert daarmee zijn eerste traject. Of een liberale samenleving vatbaarder zou zijn voor totalitaire tendensen dan een communautaire samenleving is op basis van de geschiedenis te weerleggen. In de recente geschiedenis zijn totalitaire regimes vooral ontstaan in de landen waarin geen liberale politieke cultuur bestond, zoals Duitsland, Japan, Italië en de Sovjetunie (Buchanan 1989: 861). Het garanderen van individuele rechten door een liberale 'politics of rights' is het enige wat de 'Moral Majority' kan weerhouden van boekverbranding en een moderne equivalent van heksenjacht (Gutmann 1985: 319).

De afweging of de overheid een liberale 'politics of rights' of een communautaire 'politics of common good' moet voeren, berust op het mensbeeld dat gehanteerd wordt. De teleologische communitaristen ontkennen het bestaan van een persoonlijke identiteit. Alleen in relatie met een gemeenschap, in combinatie met een specifieke conceptie van het goede kan de communautaire burger functioneren. De noodzaak van 'selfunderstanding' en de epistemologische beschouwingen over persoonlijke identiteit zijn op zich interessante uitgangspunten voor psychologische en filosofische verhandelingen, maar het zijn verkeerde startpunten voor het vraagstuk welk beleid de overheid moet voeren. Uitgangspunt voor een politieke doctrine over het overheidsbeleid dient de garantie van individuele vrijheid te zijn.²⁵ Niet alleen dient deze vrijheid door individuele rechten te worden gegarandeerd maar ook dient de overheid individuen als volwaardige personen te beschouwen, als '(...) human beings who are capable of forming and acting on intelligent conceptions of how their lives should be lived' (Dworkin 1977: 272).

Tegen de teleologische communitaristen met hun 'politics of common good' geldt als hoofdbezwaar dat zij ten onrechte veronderstellen dat de samenleving gezien kan worden als een coherent systeem van normen en waarden, waardoor de samenleving opgevat kan worden als een gemeenschap met één conceptie van het goede. In feite is dit bezwaar identiek aan het bezwaar tegen de utilitaristen die de samenleving opvatten als een coherent systeem van wensen en behoeften. De teleologische uitgangspunten van de communitaristen en de utilitaristen zijn onverenigbaar met het liberale waardenpluralisme. De utilitaristen zijn van mening, weliswaar ten onrechte, dat individuele vrijheid samen kan gaan met het utilitarisme als richtlijn voor het overheidsbeleid. De communitaristen gaan niet eens uit van het bestaan van de mogelijkheid van harmonie van individuele op-

vattingen, hun oplossing is het opleggen van één invulling van de conceptie van het goede.

Met dank aan Percy Lehning voor zijn commentaar op eerdere versies.

Noten

1. John Haldane wijst in zijn artikel 'Individuals and the Theory of Justice' (1985) op Sandels verwarring van ontologische en epistemologische aspecten. In zijn voordracht van 31 augustus 1989 te Louvain-La-Neuve in de bijeenkomst *Communitarian Challenge* in het kader van Political Philosophy and Economic Theory FNRS/NFWO Inter-University Contact Group, heeft Haldane een uiteenzetting gegeven over de verstrengeling van ontologische, methodologisch semantische, normative en meta-ethische aspecten van de communitaristische kritiek. Zonder zijn heldere uiteenzetting was ik waarschijnlijk nooit meer uit het 'ontologische moeras' gekomen.
2. 'Person, as I take it, is the name for this self. Wherever a man finds what he calls himself, there, I think, another may say is the same person. It is a forensic term, appropriating actions and their merit, and so belongs only to intelligent agents, capable of a law, and happiness and misery. This personality extends itself beyond present existence to what is past, only by consciousness; whereby it becomes concerned and accountable, owns and imputes to itself past actions, just upon the same ground and for the same reason that it does the present' (Locke 1690: 171).
3. 'There are two powerful and intuitively appealing molds into which theorists have fitted or poured substantive ethics: a deontological one and a teleological one. The teleological one views ethical action as directed toward the achievement of the (perhaps complex) good; an action (or the rules it follows) is to be judged by whether it serves to maximize the world's goodness score. A deontological view, on the other hand, specifies what it is right to do independently (at least partially) of the notion of the good' (Nozick 1981: 494).
4. 'An individual's right to be treated as an equal means that his potential loss must be treated as a matter of concern, but that loss may nevertheless be outweighed by the gain to the community as a whole' (Dworkin 1977: 227).
5. Voor de afweging van een liberale 'politics of rights' of een communitaristische 'politics of common good' zijn vooral de teleologische communitaristen MacIntyre en Sandel van belang.
6. Hiermee heeft Taylor het uitgangspunt geformuleerd voor Sandels epistemologische kritiek op Rawls' oorspronkelijke toestand.
7. 'I am arguing that the free individual of the West is only what he is by virtue of the whole society and civilization which brought him to be and which nourishes him; that our families can only form us up to this capacity and these aspirations because these are set in this civilization; and that a family alone outside of this context – the real old patriarchal family – was a quite different animal which never tended to develop these horizons' (Taylor 1979: 57).

8. 'No social good x should be distributed to men and women who possess some other good y merely because they possess y and without regard to the meaning of x' (Walzer 1985: 20).
9. 'The first theory of equality supposes that political decisions must be, so far as is possible, independent of any particular conception of the good life, or of what gives values to life... The second theory argues, on the contrary, that the content of equal treatment cannot be independent of some theory about the good for man or the good of life, because treating a person as an equal means treating him the way the good or truly wise person would wish to be treated' (Dworkin 1978: 127).
10. 'This is a process which we should try to keep going. We should stay on the lookout for marginalized people – people whom we still instinctively think of as "they" rather than "us". We should try to notice our similarities with them. The right way to construe the slogan is as urging us to create a more expansive sense of solidarity than we presently have. The wrong way is to think of it as urging us to recognize such a solidarity, as something that exists antecedently to our recognition of it' (Rorty 1989: 1986).
11. De kritiek van Sandel op Rawls' rechtvaardigheidstheorie richt zich voornamelijk op *A Theory of Justice*. De recente ontwikkeling in het denken van Rawls laat Sandel vrijwel buiten beschouwing. Daardoor ontstaat er een situatie dat Sandel zijn pijlen richt op een doelwit dat niet (meer) in de vorm bestaat zoals Sandel die reconstrueert. De wijze waarop hij zijn eigengemaakte rawlsiaanse stropop te lijf gaat, is mijns inziens echter bijzonder illustratief voor het teleologisch communitaristische denken.
12. 'But in philosophy as in life, the new faith becomes the old orthodoxy before long. Even as it has become to prevail over its utilitarian rival, the right-based ethic has recently faced a growing challenge from a different direction, from a view that gives fuller expression to the claims of citizenship and community than the liberal vision allows. The communitarian critics, unlike modern liberals, make the case for a politics of the common good' (Sandel 1984: 16, nadruk H.P.).
13. Het directe gevolg op het citaat (Kant 1788: 65) is namelijk: 'Wenn wir nämlich auch nicht wüßten, daß das Prinzip der Sittlichkeit ein reines a priori den Willen bestimmendes Gesetz sei, so müßten wir doch, um nicht ganz umsonst (gratis) Grundsätze anzunehmen, es anfänglich wenigstens unausgemacht lassen, ob der wille bloß empirische, oder auch reine Bestimmungsgründe a priori habe; denn es ist wider alle Grundregeln des philosophischen Verfahrens, das, worüber man allererst entscheiden soll, schon zum voraus als entschieden anzunehmen. [citaat etc., etc. tot en met] ..., daß nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenstandes, das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, so fern es diesen Namen schlechthin verdient, bestimme und möglich mache' (Kant 1788: 180-182).
14. Hier wordt een vrij grove indeling van Nozick gehanteerd ten aanzien van de tegenstelling tussen teleologie en deontologie. Zie voor een verfijnde behandeling De Beus 1989: 244-250.
15. 'It fixes on the sense in which justice appears as a remedial virtue, whose moral advantage consists in the repair it works on fallen conditions. But if the virtue of justice is measured by the morally diminished conditions that are its prerequisite, then the absence of the conditions – however this state of affairs might be described – must embody a rival virtue of at least commensurate priority, the one that is engaged in so far as justice is not engaged' (Sandel 1982: 31-32).

16. Dit geldt ook voor gemeenschappen op het niveau van het gezin of buurt, afgezien van de vraag hoe paradijselijk deze ook mogen zijn. Het vraagstuk van rechtvaardigheid is op dit niveau niet relevant.
17. 'While I dispute the pretensions of any theory which sets up an imaginary standard of justice not grounded on utility, I account the justice which is grounded on utility to be the chief part, and incomparably the most sacred and binding part, of all morality' (Mill 1863: 61).
18. Voor J.S. Mill is er niet bij voorbaat een tegenstelling tussen het uitgangspunt van een individuele invulling van het nutsbegrip en het accepteren van nut als grondslag van de ethiek. Zie: J.J.C. Smart en B. Williams (1973).
19. Sandel vat Kants fundering van het zelf voorafgaand aan zijn doelen als volgt samen: 'The concept of a subject given prior to and independent of its objects offers a foundation for the moral law that, unlike merely empirical foundations, awaits neither teleology nor psychology. In this way, it powerfully completes the deontological vision. *As the right is prior to the good, so the subject is prior to its ends*' (Sandel 1982: 7, nadruk H.P.).
20. 'In justice as fairness the original position of equality corresponds to the state of nature in the traditional theory of the social contract' (Rawls 1971: 12).
21. De voorwaarden welke de natuurlijke toestand transformeert in Rawls' oorspronkelijke toestand kunnen worden afgeleid uit § 3 The main idea of the theory of justice (Rawls 1971: 11-17) en hoofdstuk 3 The original position (Rawls 1971: 118-192).
22. Zie voor een uitvoerige bespreking van de premissen van Rawls' contracttheorie en met name de circulariteit in de argumentatie: Percy B. Lehning en Robert J. van der Veen (1976) en Ronald Dworkin (1978).
23. 'Looking from one direction through the lens of the original position we see the two principles of justice; looking from the other direction we see a reflection of ourselves. If the method of reflective equilibrium operates with the symmetry Rawls ascribes to it, then the original position must produce not only a moral theory but also a philosophical anthropology' (Sandel 1982: 47-48).
24. Sandel heeft ook kritiek op de invulling van Rawls' beginselen van rechtvaardigheid, met name wat betreft het beginsel van compenserende ongelijkheden. In dit verband is deze kritiek niet relevant.
25. In Locke's *Essay* is naast de beschouwing over de persoonlijke identiteit ook een verhandeling over vrijheid. Vrijheid moet niet als capaciteit van een persoon worden opgevat, maar als attribuut van een persoon: 'To return, then, to the inquiry about liberty, I think *the question is not proper, whether the will be free, but whether a man be free*' (Locke 1690: 114).

Literatuur

- Beus, J.W. de, *Markt, democratie en vrijheid; Een politiek-economische studie*, Zwolle 1989.
- Buchanan, A.E., Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, *Ethics*, 1989, p. 852-882.
- Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge Mass. 1977.

- Dworkin, R., Liberalism, in: S. Hampshire (red.), *Public and Private Morality*, Cambridge 1978, p. 113-143.
- Gutmann, A., Communitarian Critics of Liberalism, *Philosophy and Public Affairs*, 1985, p. 308-322.
- Haldane, J.J., Individuals and the Theory of Justice, *Ratio*, 1985, p. 189-196.
- Hart, H.L.A., Between Utility and Rights, in: A. Ryan (red.), *The Idea of Freedom; Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford 1979, p. 77-98.
- Kant, I., 1788, *Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt 1989.
- Kymlicka, W., Liberalism and Communitarianism, *Canadian Journal of Philosophy*, 1988, p. 181-204.
- Lehning, P.B., *Politieke orde en Rawlsiaanse rechtvaardigheid*, Delft 1986.
- Lehning, P.B., en R.J. van der Veen, De rechtvaardigheidstheorie van John Rawls (1), *Acta Politica*, 1976, p. 449-488.
- Locke, J., 1690, *An Essay Concerning Human Understanding*, Londen 1988.
- MacIntyre, A., *After Virtue; A study in moral theory*, Londen 1981.
- Mill, J.S., 1863, *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, Londen 1984.
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974.
- Nozick, R., *Philosophical Explanations*, Oxford 1981.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge Mass. 1971.
- Rawls, J., The Basic Liberties and Their Priority, in: S.M. McMurrin (red.), *Liberty, Equality and Law; Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, Salt Lake City 1987, p. 3-87.
- Rorty, R., *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge 1989.
- Rosenblum, N.L., (red.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge Mass. 1989.
- Sandel, M.J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982.
- Sandel, M.J., Morality and the Liberal Ideal, *The New Republic*, 1984, p. 15-17.
- Smart, J.J.C., en B. Williams, *Utilitarianism For and Against*, Londen 1973.
- Taylor, C., Atomism, in: A. Kontos (red.), *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honor of C.B. Macpherson*, Toronto 1979, p. 39-61.
- Taylor, C., Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate, in: N.L. Rosenblum (red.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge Mass. 1989, p. 159-182.
- Wallach, J.R., Liberalism and Philosophy, *Political Theory*, 1987, p. 581-611.
- Walzer, M., *Spheres of Justice; A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford 1983.