

Rechtvaardigheid als gelijkvrijheid



Banksy



Chad McCail



Banksy

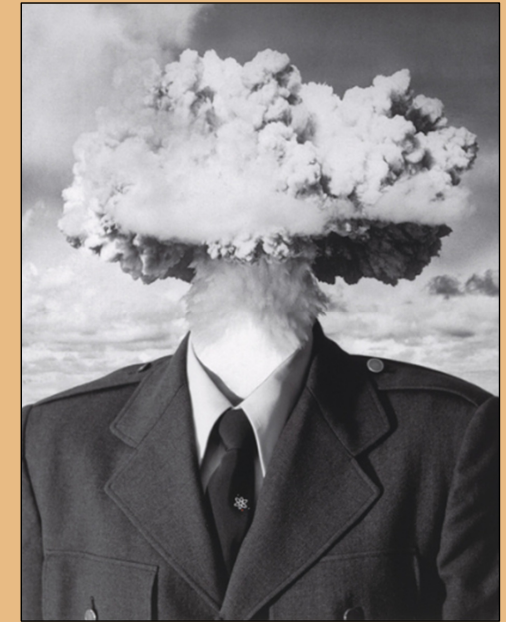
Een bescheiden theorie van rechtvaardigheid

en bescheiden beschouwingen over dierenwelzijn, oorlog, nationalisme en eigen rijkdom

Paul Gordyn



Jean-Francois Janinet (1752-1814)



Bruce Conner, *Bombhead* (2022)



Chad McCail (*1961)

Voor Peter en Luc, en voor Jos en Machteld
(en ter nagedachtenis van Kris)

*Rechtvaardigheid – is er wel één onderwerp dat een verstandig man met meer
genoegen kan wensen herhaaldelijk te behandelen of horen te behandelen?*

Plato, *De staat* (358, d-e), omstreeks 380 v.o.t.
(vertaling Xaveer De Win)

*We kunnen denken dat het zeer onwaarschijnlijk is dat er ooit een recht-
vaardige samenleving zal komen. Dat verhindert ons niet om te praten over hoe
die er uit zou zien.*

Brian Barry, *Theories of Justice* (§24), 1991



De grote vissen eten de kleine,
gravure naar een tekening van Pieter Bruegel, 1556

(deze gravure is getiteld de *Verdruckinghe der armen*,
met als ondertitel *De rijke lieden verdrucken u door geweld*)

Inhoudsopgave

INLEIDING - BESCHIEDENHEID BESCHOUWEN	6
I. RECHTVAARDIGHEID ALS GELIJKVRIJHEID	7
1. META-ETHIEK: MORALITEIT, EEN KWESTIE VAN MOETEN EN DUS VAN SANCTIES	7
1.1. Twee soorten moraal: emotioneel of rationeel	8
1.2. Fundamenteel ethisch begrip: moeten	9
1.3. De hoogmoed van een objectief-absolute moraal.....	11
1.4. Fundament van moraal: het sociaal contract.....	12
2. ETHIEK: RECHTEN EN Plichten ALS GEVOLG VAN GELIJKVRIJHEID	13
2.1. Kern van het sociaal contract: gelijkvrijheid	13
2.1.1. Gulden regel en gelijkvrijheid	13
2.1.2. Kan een sociaal contact leiden tot utilitarisme?.....	14
2.1.2.1. Utilitarisme leidt tot voor velen onaanvaardbare situaties	14
2.1.2.2. De utilitaristische calculus is praktisch niet uit te voeren	16
2.2. Gelijkvrijheid voor iedereen.....	18
2.2.1. Dieren en mensen met verminderde rationaliteit	18
2.2.2. Toekomstige generaties.....	18
2.2.3. Gediscrimineerde groepen	19
2.3. Gelijkvrijheid op vlak van de realisatie van alle strevingen	19
2.3.1. Gelijkheid op vlak van uitkomst	20
2.3.2. Vrijheid	20
2.3.3. Gelijkvrijheid	21
2.3.4. Gelijkheid is niet tegengesteld aan vrijheid	21
2.3.5. Subjectieve en objectieve benadering van gelijkvrijheid	22
2.3.6. Irrelevantie van mee- of tegenvallers voor de gelijkvrijheid	23
2.4. De vele aanvallen tegen gelijkvrijheid	24
2.4.1. Waarom wordt ongelijkheid zo veel aanvaard?	24
2.4.2. Argumentaties tegen gelijkvrijheid houden geen stand	25
2.4.2.1. Gelijkvrijheid is niet tegengesteld aan efficiëntie.....	25
2.4.2.2. Gelijkvrijheid negeert niet – rechtvaardig begrepen - verdienste	27
Rechtvaardigheid vraagt meer dan gelijke kansen.....	28
2.4.3. Verminderde ongelijkheid i.p.v. gelijkvrijheid is onvoldoende	30
2.4.4. Groei als ontwijkingsstrategie is rampzalig	31
Rechtvaardigheid ligt niet bij een onvoorwaardelijk basisinkomen	32
3. POLITIEK: EEN WERELDWIJD DEMOCRATISCH ECOSOCIALISME IS NODIG	34
3.1. De gelijkvrije samenleving moet democratisch zijn	34
3.1.1. Het sociaal contract moet leiden tot een constituerende wet	34
3.1.2. De constituerende wet voorziet in een soevereine macht	35
3.1.3. De soevereine macht moet democratisch zijn	35
3.2. De gelijkvrije samenleving moet socialistisch zijn.....	36
3.2.1. Gelijkvrijheid vereist een geplande economie.....	36
3.2.2. Gelijkvrijheid vereist gemeenschappelijk bezit van de productiemiddelen.....	36
3.3. De gelijkvrije samenleving moet (na inkrimping met herverdeling) stationair zijn	37
3.4. De gelijkvrije samenleving moet wereldwijd zijn	38
3.5. Hoe moet de gelijkvrije samenleving tot stand worden gebracht?.....	39

II. GEEN RECHTEN VOOR DIEREN, WEL WELWILLENDHEID	40
RECHTVAARDIGHEID TEGENOVER DIEREN BESTAAT NIET	40
WAAROM DIEREN GEEN LIJDEN AANDOEN WENSELIJK IS	43
<i>Welke dieren kunnen lijden?</i>	45
<i>Om welke redenen kunnen dieren lijden?</i>	48
<i>Welke houding moet een meelijdend persoon tegenover dieren aannemen?</i>	49
<i>Natuurlijk dierenleed en diervriendelijke jacht</i>	52
III. RECHTVAARDIGHEID VRAAGT EEN BESCHIEDEN PACIFISME	55
<i>Rechtvaardigheid van een oorlog steeds beperkt</i>	55
<i>Pacifisme als basishouding</i>	56
<i>Noodzaak van eenzijdige nucleaire ontwapening</i>	57
<i>Vrede vraagt wereldwijde rechtvaardigheid</i>	59
Handel en democratie geen garantie voor vrede	59
Noodzaak van een wereldregering	60
Noodzaak van een economie zonder groei	61
IV. TEGEN NATIONALISME	63
<i>Wat is nationalisme?</i>	63
<i>Goedleven: nationalisme is een gevaar voor de vrijheid</i>	65
<i>Samenleven: nationalisme is een gevaar voor de gelijkvrijheid</i>	66
Nationalisme is een gevaar voor de gelijkvrijheid tussen de natiegenoten	67
Nationalisme is een gevaar voor de gelijkvrijheid tussen de diverse naties	67
V. ALS IK VOOR GELIJKVRIJHEID EN INKRIMPING BEN, WAAROM BEN IK DAN ZO RIJK?	68
CONCLUSIE - RECHTVAARDIGHEID BELEVEN ALS BESCHIEDENHEID	70



Nucleaire ontwapening, Keith Haring (1958-1990) / *Wereldregering*, Fritz Siebel (1913-1991)

Inleiding - Bescheidenheid beschouwen

Bescheidenheid is eenvoudig te omschrijven: niet “te veel” willen (of denken of veronderstellen) – dat is gevaarlijke hoogmoed -, ook niet “te weinig” - dat is onwenselijke nederigheid -, wel het gebied onderscheiden tussen beide in. De correcte stelling dat bij alle vragen bescheidenheid nodig is, levert echter meestal niet onmiddellijk concrete antwoorden op. Telkens moet verder bepaald en beargumenteerd worden waar de grens met het te veel en het weinig getrokken moet worden. Niet altijd ligt het antwoord bij het compromis, niet altijd is het midden juist. Bescheidenheid is niet per definitie “van alles wat, maar slechts een beetje”. Soms is het antwoord verrassend (zogezegd radicaal of extreem). Neem de vragen rond rechtvaardigheid.

Het antwoord op de meta-ethische vraag of verplichtingen objectief of subjectief zijn, is dit “compromis”: ze zijn objectief, maar dan voorwaardelijk (hypothetisch) en als ze effectief (categorisch) worden, zijn ze subjectief. Het antwoord op de ethische vraag wat rechtvaardig is, is niet “ongelijkheid die niet te groot is”, wel “gelijkvrijheid”, dat is noch de hoogmoed van meerbedeelden, noch de nederigheid van minderbedeelden. Het antwoord op de politieke vraag naar de rechtvaardige structuren is, overeenkomstig de gelijkvrijheid: democratie na de consensus over de constitutie, die (niet de sociaaldemocratie, maar) een wereldwijd socialisme vestigt, dat echter om ecologische redenen niet langer groei centraal stelt en eerst moet inkrampen.

Deze stellingen werden al besproken in vorige “bescheiden” brochures¹. De argumentaties worden hier herhaald, geherformuleerd, aangevuld. Bijkomende vragen dringen zich op, bv. wat met de alternatieven voor gelijkvrijheid, zoals utilitarisme, gelijke kansen, een onvoorwaardelijk basisinkomen? De vraag naar rechtvaardigheid wordt ook gesteld voor vier bijkomende thema’s (de hoofdstukken daarover kunnen los van het eerste hoofdstuk gelezen worden).

Het antwoord op de vraag of rechtvaardigheid ook voor dieren geldt: nee (want dieren kunnen niet deelnemen aan het sociaal contract, dat de enige fundering vormt voor verplichtingen), maar het is wenselijk dat mensen hun hoogmoed laten varen en welwillend zijn voor dieren op die vlakken waarop sommige dieren kunnen lijden (wetenschappelijk vast te stellen).

Het antwoord op de vraag hoe ver pacifisme moet gaan: zeer ver, doch zonder de zelfvernering van totale geweldloosheid, maar wel met eenzijdige nucleaire ontwapening: dat is geen nederigheid, want zelfs het bezit van één atoombom is levensgevaarlijke hoogmoed.

Het antwoord op de vraag of nationalisme rechtvaardig kan zijn: in theorie misschien wel, in de praktijk bijna nooit. Een wereldregering is geen hoogmoed, maar is noodzaak geworden.

Het antwoord op de vraag of, als ik pleit voor gelijkvrijheid en voor inkrimping, ik zo rijk kan zijn als de huidige westerling: liever niet (geen hoogmoed), maar menselijke zwakheid moet niet leiden tot nederige zelfverachting. Mijn argumentatie wordt in elk geval niet ongeldig door de gedeeltelijke tegenspraak tussen mijn denken en mijn doen: ieder rationeel persoon blijft verplicht kennis te nemen van mijn argumenten en die of te weerleggen of te aanvaarden. *januari 2025*

¹ Volgende brochures zijn beschikbaar op www.detuinvanhetgeluk.be (zie “teksten”):

- *Alleen nog een bescheiden filosofie kan ons redden* (zie vnl. punt 1.2.3. en punt 3)
- *Met Hobbes, de eerste moderne filosoof, terug naar bescheidenheid*
- *Gelijkvrijheid en wijsheid - pleidooi voor een bescheiden democratie*
- *Utopie – een bescheiden benadering*
- *Bescheiden woke zijn*
- *Naar de eeuwige vrede - de weg van bescheidenheid*
- *Plato: Een filosoof-grondwetgever is nodig om een Atlantis-tragedie te vermijden*

I. Rechtvaardigheid als gelijkvrijheid

Om een bevredigende moderne ethiek van menselijke relaties te kunnen formuleren, zal het essentieel zijn om de noodzakelijke grenzen aan de macht van de mens over zijn niet-menselijke omgeving te erkennen, evenals de wenselijke grenzen aan de macht van mensen over elkaar.

Bertrand Russell, *Geschiedenis van de westerse filosofie* (1946),
hoofdstuk *Stromingen in het denken van de 19^e eeuw*

Wat is rechtvaardig?

In een eerste betekenis is een gedrag (of situatie, instelling, gewoonte) rechtvaardig als het overeenkomt met de geldende regels of wetten (het feitelijk geldende recht). Er is dan rechtvaardigheid als de regels of wetten correct worden toegepast, o.a. gecontroleerd door de rechtspraak.

In een tweede betekenis is een gedrag (situatie, instelling, gewoonte) rechtvaardig als de regels of wetten die het volgt, goede (passende) regels of wetten zijn. Er is dan rechtvaardigheid als de toegepaste regels of wetten op zichzelf correct zijn. Of iets al dan niet rechtvaardig is, is dan geen feitelijke (juridische) kwestie, maar een normatieve (politiek-economische, of ruimer, een morele) vraag. Een gedrag is rechtvaardig als het is zoals het moreel gezien *moet* zijn (ook al zouden de wetten iets anders voorschrijven). Elke theorie van rechtvaardigheid (in deze betekenis) is een theorie over moreel gedrag. Een dergelijke theorie omvat drie delen.

Nodig is: ten eerste, een theorie over de wijze waarop morele principes en de eruit afgeleide regels gefundeerd kunnen worden (meta-ethisch onderdeel); ten tweede, een theorie over de inhoud van de juiste principes en regels (ethisch onderdeel); ten derde, een theorie over de wijze waarop de naleving van de principes en regels gerealiseerd kan worden in de samenleving (politiek onderdeel).

1. Meta-ethiek: moraliteit, een kwestie van moeten en dus van sancties

Om diens strevingen en de doelen waarin die geconcretiseerd worden, te realiseren gebruikt een persoon diens vrijheid (kracht, macht, eigendom, prestige, ...). Daardoor wordt soms schade aangericht bij anderen: hun mogelijkheid om hun strevingen en doelen te realiseren, neemt af. Een morele houding is die houding waarbij een persoon toch rekening houdt met (sommige) anderen en niet al diens beschikbare vrijheid aanwendt, opdat de anderen die schade niet (of toch minder) zouden oplopen. Een morele houding is bovendien een rechtvaardige houding als een persoon diens vrijheid zo gebruikt dat alle anderen in gelijke mate hun strevingen kunnen realiseren. Deze omschrijving van rechtvaardigheid, rechtvaardigheid als gelijkvrijheid, zal in deze tekst verduidelijkt én verdedigd worden. Als vertrekpunt is het aangewezen de morele houding (die ruimer is dan de rechtvaardige houding) verder te verduidelijken.

Er zijn twee soorten redenen om zich moreel te gedragen: gevoelens en redeneringen. Er zijn dus twee soorten moraal: emotioneel en rationeel (gevoelsmoraal en verstandsmoraal).

1.1. Twee soorten moraal: emotioneel of rationeel

Een eerste mogelijke motivatie voor moreel gedrag steunt op een gevoel. Er moeten twee soorten gevoelsmoraal onderscheiden worden: natuurlijk (aangeboren) of cultureel (aangeleerd).

Bij een culturele gevoelsmoraal interioriseert een persoon bestaande morele regels via de opvoeding. Als de persoon een regel niet volgt, voelt die zich schuldig. Er werden hieromtrent meerdere theorieën ontwikkeld, bijvoorbeeld door Freud (leer over het oedipuscomplex) of door Norbert Elias (het schaamtegevoel, dat een reactie is op een externe sanctie, evolueert tot een schuldgevoel, wat neerkomt op een interne sanctie). Inhoudelijk gezien kan een dergelijke moraal de meest uiteenlopende regels bevatten en diverse morele systemen kunnen elkaar tegen spreken (wat in de ene cultuur verboden is, kan in een andere cultuur neutraal of verplicht zijn).

Bij een natuurlijke gevoelsmoraal gedragen personen zich moreel op basis van een aangeboren gevoel van medelijden met anderen. Dit gevoel kan zich veralgemenen tot een gevoel van onrechtvaardigheid: specifieke situaties waarbij je bijna steeds medelijden voelt, worden als onrechtvaardig beschouwd, d.w.z. zij moeten "recht" gezet worden. Het gedrag wordt hierbij gereguleerd door hersenstructuren uit een vroege evolutionaire periode, waarbij emoties bepalen welk gedrag het menselijk dier zal stellen. Het is hoofdzakelijk een automatisch systeem dat toelaat om snel te beslissen welk gedrag men zal stellen. Het achterliggend mechanisme bij medelijden is een (onbewuste) identificatie met de andere (waarbij o.a. spiegelneuronen een rol spelen). Daardoor is er een vaststaande inhoudelijke kern, namelijk gelijkvrijheid (voor meer uitleg over deze samentrekking van gelijkheid en vrijheid, zie p. 21): omdat je de andere als jezelf beschouwt (omdat je je in de plaats van de andere stelt), behandel je de andere zoals je zelf behandeld wenst te worden. Dit is de bekende gulden regel, die in bijna alle culturen en religies vermeld wordt.

Een moraal gebaseerd op medelijden (met als recente variant, de feministische zorgethiek) kan tot positieve resultaten leiden en een samenleving kan er baat bij hebben deze gevoelens aan te wenden en eventueel te stimuleren, onder meer door ze in de opvoeding positief te bekrachtigen. Er zijn echter meerdere zwaarwegende nadelen:

- morele gevoelens blijven willekeurig. Nu eens heeft men medelijden met iemand en wat later niet meer. Een gevoelsmoraal biedt weinig stabiliteit voor de samenleving.
- medelijden is verder bijna steeds beperkt tot een beperkt aantal anderen. Meestal leidt het tot een wij-zij-structuur: men is moreel tegenover leden van de eigen groep, maar staat vijandig tegenover leden van andere groepen. In de verhouding tot andere groepen overvleugelt het recht van de sterkste de moraliteit.
- morele gevoelens hebben evolutionair gezien zich, zoals alle andere gevoelens, ontwikkeld om beslissingen op korte termijn te reguleren, toen de mens nog in kleine groepen leefde als jager-verzamelaarster. Ze hebben hun nut vooral wanneer er een onmiddellijke beslissing nodig is (voorbeeld: angst doet een persoon wegvlugten van een leeuw). Beslissingen die positief zijn op korte termijn, zijn dat echter niet altijd op lange termijn. Morele gevoelens zijn meestal of toch vaak niet geschikt om te beslissen in situaties waar de langere termijn belangrijk is. Moraliteit op basis van gevoelens is zeker niet langer adequaat in vele of zelfs de meeste situaties waarmee de moderne mens geconfronteerd wordt (bv. grote en complexe samenlevingen, gebruik van uiterst krachtige destructie- en productiemiddelen).
- morele gevoelens kunnen moeilijk gebruikt worden om de morele houding te funderen (d.w.z. aan wie zich niet moreel gedraagt, goede redenen geven om zich toch moreel te gedragen). Gevoelens laten zich niet zomaar tot stand brengen. Er valt weinig aan te doen als een persoon geen morele gevoelens heeft in een bepaalde situatie.

Een gevoelsmoraal leidt enkel tot (beperkte en nooit gegarandeerde) liefdadigheid, niet tot verplichtingen of rechten, dus niet tot rechtvaardigheid. Een recht is iets wat een persoon moet krijgen en dus iets wat ofwel door anderen niet mag afgenomen worden van die persoon ofwel door anderen moet verschaft worden aan die persoon. Elk recht is dus ook een verplichting (verbod of gebod). De verplichting is het centrale element van een moraal die verder gaat dan vrijblijvende liefdadigheid. Verplichtingen en rechten behoren tot een verstandsmoraal.

Bij een verstandsmoraal (rationele moraal) gedraagt een persoon zich moreel als gevolg van een inzicht verworven door een redenering over diens gedrag. De persoon is zich bewust dat er, gegeven diens doelen en de wereld waarin hij of zij die nastreeft, meerdere gedragsmogelijkheden zijn (dat er vrijheid van handelen is), denkt na welke daarvan het beste resultaat opleveren (deliberatie als de afweging van meerdere argumenten) en probeert dan het beste gedrag uit te voeren. Het verstand toont ons dat er goede redenen zijn om ons moreel te gedragen, omdat daardoor onze strevingen en doelen meer gerealiseerd zullen worden, in elk geval op de langere termijn. De vrije deliberatie leidt tot zelf opgelegde verplichtingen.

Het is nodig om vooraf het begrip verplichting te verduidelijken.

1.2. Fundamenteel ethisch begrip: moeten

Centraal bij moraal staat de verplichting, hetzij positief (gebod), hetzij negatief (verbod). Sommigen stellen een ander begrip centraal, bijvoorbeeld het moreel goede. Het is te verwachten dat een omschrijving van het moreel goede toch weer gebruik zal maken van het begrip moeten. Hoe dan ook, in zover het goede verondersteld wordt ons handelen richting te geven, belanden we bij een gebod zoals “we moeten het goede doen”. Een analyse van de betekenis van moeten valt niet te vermijden.

“Ik moet een handeling doen” betekent “als ik de handeling niet doe, dan volgt een negatieve sanctie (straf) en ik vind het vermijden van de straf belangrijker dan het niet-doen van de handeling”. Als ik het krijgen van de straf minder erg vind dan het stellen van de handeling, moet ik de handeling niet doen. “Ik moet dit bittere medicament nemen” betekent “als ik het niet neem, genees ik niet en ik vind het genezen belangrijker dan het vermijden van een onaangename smaakervaring”. De gegeven definitie betreft een verplichting (gebod) als gevolg van een straf (negatieve sanctie). De drie andere varianten zijn eenvoudig te formuleren: een verplichting als gevolg van een beloning (positieve sanctie), een verbod (“ik mag een handeling niet doen”) als gevolg van een straf en een verbod als gevolg van een beloning. De verdere uiteenzetting blijft hier bij de verplichting als gevolg van een straf. De verplichting bestaat uit twee componenten.

Ten eerste is er de aanwezigheid van een straf, of als variant, de kans op een straf. Het kan gaan om een natuurlijke straf (“als ik het bittere medicijn niet neem, genees ik niet”) of een culturele straf, dat is een straf ingesteld door de mens, individueel (“als ik het bittere medicijn niet neem, wordt mijn partner kwaad op mij”) of gemeenschappelijk (“als ik het bittere medicijn niet neem, verlies ik mijn ziekte-uitkering”). Het al dan niet bestaan van een straf is een objectief gegeven dat losstaat van mij. Ten tweede is er mijn voorkeur: verkies ik het niet doen van de handeling boven het vermijden van de straf, of omgekeerd? Dat is een subjectief gegeven.

De aanwezigheid van een straf maakt de verplichting objectief, maar voorwaardelijk, nl. afhankelijk van mijn voorkeur met betrekking tot de straf versus handeling (in plaats van “voorwaardelijk” worden ook de volgende termen gebruikt: “hypothetisch” of “relatief”). Als ik

verkies om de verplichte handeling niet te stellen en de straf als prijs wil betalen, vervalt de objectief-voorwaardelijke verplichting: er is geen effectieve verplichting voor mij. Als ik het vermijden van de straf verkies, wordt de objectief-voorwaardelijke verplichting een effectieve (andere woorden: onvoorwaardelijke, categorische, absolute) verplichting, die wel subjectief is (een gevolg is van mijn subjectieve voorkeur met betrekking tot straf versus handeling). Verplichtingen zijn dus, vóór ik een beslissing neem, objectief-voorwaardelijk (objectief-relatief, objectief-hypothetisch) en worden, nadat ik een beslissing heb genomen (mijn voorkeur heb vastgesteld) om de verplichting te volgen, subjectief-onvoorwaardelijk (subjectief-absoluut, subjectief-categorisch).

Dat deze omschrijving van verplichting de enig zinnige is en dus de enige met effectieve werkingskracht, blijkt niet alleen uit het feit dat een andere (operationele) definitie niet te geven is. Het blijkt ook uit het feit dat de normatieve systemen die mensen volgen, een uitwerking van deze definitie inhouden.

Iemand vaardigt mogelijks effectieve verplichtingen uit voor iemand anders, slechts als die laatste gelooft dat de steller van de verplichting over voldoende macht beschikt om de andere te straffen als die de verplichting niet nakomt. Kinderen worden geleerd regels te volgen door straf en beloning. De moraalpedagoog Lawrence Kohlberg (1928-1987) noemde dit de preconventionele fase. Nadien volgt de conventionele fase waarin het voldoende is dat een ouder (of een andere gezaghebbende) een regel oplegt opdat het kind die zou volgen, maar dat komt omdat het kind ondertussen begrepen heeft dat de ouder wel degelijk macht heeft om te straffen of te belonen.

Zo vaardigt ook een wetgever slechts mogelijks effectieve wetten uit als de onderdanen of burgers geloven dat de wetgever voldoende macht heeft om bij overtreding van de wetten een straf uit te voeren. In een land dat rechtszekerheid wil bieden, wordt elk gebod of verbod in een wet gekoppeld aan een welomschreven straf, meestal met een minimum en een maximum straf (de wetgever kan aan de rechterlijke macht vragen om een straf niet toe te zullen passen, maar zal steeds een straf bepalen, omdat er anders geen wet is).

Ook de morele systemen gebaseerd op geboden en verboden uitgevaardigd door goden, of door de (verondersteld) enig bestaande god, steunen op de aanwezigheid van sancties. De beloning bestaat uit voorspoed bij het volgen van de normen, de straf uit rampspoed bij het overtreden van de normen. De joodse bijbelfiguur Job wijst zijn god Jahweh erop dat dit in de werkelijkheid niet altijd klopt. Jahweh's antwoord komt erop neer dat hij veel meer macht bezit dan zijn schepsel Job, dus dat hij potentieel kan zorgen voor de uitvoering van correcte sancties. Waarom Jahweh dat dan niet altijd doet, komen we niet te weten in het *Boek Job*. Zo een situatie is natuurlijk onbevredigend. De oplossing (naar men veronderstelt bedacht door de Perzische denker Zarathustra, die waarschijnlijk leefde tussen 1400 en 1200 v.o.t.) bestaat erin de sanctie te verschuiven naar een leven na de dood: wie de normen volgt, wordt beloond met geluk in de hemel; wie de normen negeert, krijgt ondraaglijke straffen in de hel. Deze oplossing is ook aanwezig in het hindoeïsme, dat de beloning of de straf situeert in een volgend, aards leven na de wedergeboorte van de ziel in een ander lichaam.

Vaak wordt tegengeworpen dat deze benadering geen “echte” moraliteit omschrijft, maar slechts voorzichtigheid (prudentie), dat het “slechts” gaat om welbegrepen eigenbelang, om instrumenteel denken. Men stoort zich aan het verondersteld egoïstisch karakter van een dergelijke moraal. Hier speelt de dubbelzinnigheid van het woord “egoïsme” een nefaste rol.

In een eerste betekenis is elke mens fundamenteel “egoïstisch”: hij kan niet anders dan leven vanuit zichzelf. Elk gevoel tegenover de anderen, zowel medelijdend als aanvallend, en elke

handeling, zowel anderen helpen als anderen schade aandoen, vertrekt vanuit het “ik” van de voelende of handelende persoon en betreft dus een eigenbelang. Het best wordt dit uitgedrukt door de stelling dat alle menselijke gevoelens en handelingen “egogefundeerd” zijn. Soms houdt het egogefundeerd gedrag enkel rekening met de eigen strevingen: de persoon is dan egoïstisch (in de gewone betekenis van het woord). Soms houdt het egogefundeerd gedrag ook rekening met bepaalde strevingen van sommige anderen: de persoon is dan altruïstisch of moreel. Moraliteit is inderdaad “slechts” welbegrepen eigenbelang of voorzichtigheid, maar elke andere vorm van moraliteit is een niet begrijpelijk te definiëren hersenschim. Dat is niet betreurenswaardig: altruïsme wordt niet minder waard omdat het egogefundeerd is.

Men stoort zich verder aan het feit dat bij de moraal op basis van sancties er een subjectief element blijft (de vrijheid om al dan niet de straf als prijs te betalen). Dat kan je betreuren, maar het is onvermijdelijk: een objectief-absolute moraal zal steeds een droombeeld blijven.

1.3. De hoogmoed van een objectief-absolute moraal

Steeds opnieuw zijn er filosofen die beweren dat de keuze van één van de gedragmogelijkheden opgedrongen wordt door een moreel gegeven buiten en los van de persoon, dat kan waargenomen worden door het gevoel of het verstand en dat de persoon geen vrijheid laat. Het morele gedrag is dan zowel objectief (het ligt vast los van de persoon) als absoluut (het is niet gerelateerd aan een voorwaarde, bv. dat de persoon het vermijden van een straf belangrijker vindt dan het niet stellen van een handeling). Voorbeelden zijn Plato met “de idee van het goede”, middeleeuwse theologen met “het natuurrecht” (hernomen door John Locke), Immanuel Kant met zijn “categorische imperatief”. Het houdt allemaal geen stand voor wie diens verstand gebruikt.

Plato’s idee “cirkel” heeft een algemeen aanvaarde definitie, “het goede” niet. Het begrip natuurrecht is betekenisloos (tenzij je er het recht van de sterkste onder verstaat, dat echter buiten het morele valt zoals hier besproken). Er zouden rechten zijn die vastliggen “in de natuur”, die bestaan los van de mens. Dat valt nog enigszins te begrijpen in de oorspronkelijke filosofie van de natuurrechten, nl. een religieuze filosofie, waarin de natuur gezien wordt als een schepping van een god en de bij de rechten horende verplichtingen aan de mens worden opgelegd door de godheid. Als de natuur echter gezien wordt als de niet-menselijke, (in principe) waarneembare werkelijkheid, dan wordt het begrip natuurrecht zinloos. De natuur kan geen onvoorwaardelijke rechten geven en geen onvoorwaardelijke plichten opleggen. Kants categorische imperatief is even onmogelijk als een “vierkante cirkel” (zie de analyse van “moeten” hierboven).

Sommige filosofen nemen (in navolging van Francis Hutcheson) hun toevlucht tot een moreel zintuig (moral sense) dat objectief-absolute morele waarheden zou kunnen waarnemen. Die veronderstelde morele werkelijkheid verschilt echter duidelijk van de werkelijkheid die het oog en andere zintuigen waarnemen: er is veel minder overeenstemming tussen de verschillende waarnemers. In feite komt deze leer neer op een variant van de gevoelsmoraal, met alle subjectiviteit en nadelen daaraan verbonden (zie punt 1.1., p. 8).

Een andere poging om te komen tot objectief-absolute normen is de eis dat een persoon de situatie waarin die moet handelen, niet bekijkt vanuit diens eigen standpunt, maar zich identificeert met iedereen (waarbij de beperking van een gevoelsmoraal opgeheven wordt door de identificatie te rationaliseren en zo te universaliseren). Zo stelt de utilitarist Henry Sidgwick (1838-1900) in zijn *The Methods of Ethics: vanuit het universum gezien (als ik het zo mag stellen) is het belang van ieder willekeurig individu niet meer of minder gewichtig dan het belang van elke ander individu* (Thomas Nagel spreekt over een *view from nowhere*, maar dat is nonsens: je kan

maar zien als er een gezichtspunt is, dus het betreft een *view from everywhere*). Er zijn twee tegenwerpingen. Ten eerste volgt daaruit niet dat de persoon hoog verheven boven alle individuen en de conclusie moet trekken dat hij of zij, eens terug op aarde, alle belangen gelijk gewicht moet geven, eerder het tegendeel: hij of zij heeft toch gezien dat de individuen doorgaans hun eigen belang het grootst mogelijke gewicht proberen te geven en dus kan hij of zij dat, gesterkt door diens waarneming vanuit de ruimte, toch ook zelf doen. Ten tweede geven de utilitaristen bijna nooit een antwoord op de voorafgaande vraag naar de fundering van deze zogezegd objectief-absolute moraal: waarom zou een persoon zo een universeel standpunt moeten innemen, of nog, waarom zou die de zo verworven kennis een rol moeten laten spelen als die zelf gaat handelen?

De hoogmoed van een objectieve-absolute moraal moeten we verwerpen. Elke moraal is prudentieel, is een subjectieve reactie op een wereld van objectieve sancties. Daar moeten we het mee doen. Dat leidt niet tot nederig nihilisme. We kunnen er een heel eind mee opschieten. Moraliteit is geen kwestie van totale willekeur, zoals de theorie van het sociaal contract aantoonde.

1.4. Fundament van moraal: het sociaal contract

Er bestaat een objectief-hypothetische norm met een enorm sterk drukarakter: wie zijn strevingen het best wil realiseren, ook op de lange termijn, moet een sociaal contract afsluiten met de andere personen met wie die te maken heeft of te maken kan krijgen. Het is deze basisregel die het fundament vormt van moreel gedrag. Glaucon (deelnemer aan Plato’s dialoog *De staat*, rond 380 v.o.t.), Epicurus (341-270 v.o.t.), Thomas Hobbes (1588-1679), Jean Jacques Rousseau (1712-1778), John Rawls (1921-2002), David Gauthier (1932-2023), Tim Scanlon (*1940) en vele anderen stellen: wie niet moreel handelt op basis van regels vastgelegd in een sociaal contract, wordt gestraft met een minder geslaagd leven, met minder welvaart of minder geluk.

Het sociaal contact uit de morele sociaal contract theorie is niet zozeer een echt historisch contract, maar een manier van denken, een redenering waarop mensen hun gedrag baseren.

Het lijkt zinvol je macht te gebruiken om zoveel mogelijk jouw strevingen te realiseren, ook als dat gaat ten koste van de realisatie van de strevingen van anderen. Dat is echter riskant, want velen hebben zo niet meer, dan toch evenveel macht (wat volgens Hobbes in de zogenaamde natuurtoestand het geval is), zodat de kans bestaat dat ze jou kunnen verslaan bij een strijd. Het is verstandiger om een akkoord te sluiten, zodat een strijd vermeden wordt en de kans verdwijnt dat je als verliezer met lege handen achterblijft. Ook als je nu een duidelijk machtsoverwicht hebt, is het rationeel om een akkoord te sluiten, want er is geen garantie dat jouw machtsoverwicht in de toekomst behouden blijft. Het sluiten van een sociaal contract is rationeel, in de zin dat je niet enkel aan nu denkt, maar ook aan de toekomst.

Velen willen wel een akkoord sluiten om strijd te vermijden, maar denken dan aan onderhandelen op basis van de ingeschatte machtsverhoudingen: wie bijvoorbeeld dubbel zoveel macht heeft, zou dubbel zoveel voordelen moeten krijgen. In de wiskundige speltheorie worden daar mooie schema’s over opgesteld, maar de onderhandelingsaanpak moet verworpen worden door wie rationeel is en dus zekerheid over de toekomst wil. Ten eerste is het bepalen van de machtsverhoudingen in het werkelijke leven (in tegenstelling tot de gepostuleerde machtsverhoudingen in de speltheorie) een moeilijke, onbetrouwbare zaak. Ten tweede vraagt rationaliteit, zoals daarnet opgemerkt, om rekening te houden met de mogelijkheid van veranderingen in de machtsverhoudingen in de toekomst. Er zijn een heleboel zaken die de bestaande machtsverhoudingen grondig door elkaar kunnen schudden, zoals verandering op vlak van gezondheid of op vlak van allianties, of verandering van de sociale context (bv. door een revolutie).

Er kan in dit verband verwezen worden naar Rousseaus kritiek op visies op het sociaal contract voorafgaand aan zijn eigen visie: het contract is een list van de rijken, die tegen de armen zeggen “*laten we regels van rechtvaardigheid instellen die de wispelturigheden van het lot herstellen, door zowel de machtige als de zwakke te onderwerpen aan wederzijdse plichten; laten we, in plaats van onze krachten tegen ons zelf te keren, ze verzamelen in een hoogste macht die ons regeert volgens wijze wetten, die alle leden van het verbond beschermt en verdedigt*”. De arme mensen trapt in de val: *ze hadden niet voldoende ervaring om de gevaren ervan te voorzien en zij die het meest in staat waren de misbruiken te voorvoelen, waren juist zij die erop rekenden om er voordeel uit te halen*. Het sociaal contract bestendigde de bestaande machtsverhoudingen door wetten die voor altijd de wet van het eigendom en de ongelijkheid vastlegden (*Vertoog over de oorsprong en de fundamente van de ongelijkheid tussen de mensen*, 2^e deel). Het is het sociaal contract in de versie van John Locke (1632-1704), die eerst het eigendomsrecht met de bijhorende ongelijkheid verdedigt als een natuurrecht en pas dan het sociaal contract voorstelt. Het is het sociaal contract verdedigd door David Gauthier als *Morals by agreement*, waarbij vertrokken wordt van ongelijke beginposities die als rechtvaardig worden aanvaard. Als de rijken echter rationeel zijn en werkelijk *de wispelturigheden van het lot* willen vermijden, moeten ze (zoals Hobbes eist) een dergelijk contract dat de bestaande machtsverhoudingen bestendigt, verwerpen.

Wat kan de inhoud van een sociaal contract zijn, als die niet vastgelegd wordt op basis van nu bestaande machtsverhoudingen? Heel eenvoudig: er wordt dan uitgegaan van een gelijkheid in macht en dus bestaat het contract erin dat het samenleven gelijkvrijheid moet realiseren.

2. Ethiek: rechten en plichten als gevolg van gelijkvrijheid

2.1. Kern van het sociaal contract: gelijkvrijheid

2.1.1. Gulden regel en gelijkvrijheid

De kern van het sociaal contract is deze gedachte: laten we niet strijden om de verdeling van macht en andere goederen, want zo *een oorlog van allen tegen allen* (met de woorden van Hobbes) zorgt voor onzekerheid omtrent de realisatie van onze strevingen en houdt het risico in dat we bijna geen enkele streving zullen kunnen realiseren; laten we daarentegen de macht en de andere goederen gelijk onder elkaar verdelen, anders gezegd laten we de vrijheid gelijk verdelen, laten we regels afspreken en instellingen ontwikkelen die zorgen voor gelijkvrijheid.

Een traditionele manier om de logica achter deze gelijkvrijheid uit te drukken is de gulden regel: doe (nu je een machtsoverwicht hebt) een ander geen kwaad aan dat je niet wil dat de ander jou aandoet (als die later een machtsoverwicht heeft over jou), toch op voorwaarde dat je veronderstelt dat die ander jou dat effectief niet zal aandoen (anders gezegd: op voorwaarde dat je veronderstelt dat de ander zich net als jij aan de gulden regel zal houden - die voorwaarde is vereist door de logica van wederzijdsheid vervat in de gulden regel, maar wordt vaak niet vermeld, wat tot verwarring kan leiden, alsof je de ander nooit iets slechts mag aandoen, zelfs als die ander jou alles zal aandoen). Dat de gulden regel inderdaad neerkomt op de regel “zorg voor

gelijkvrijheid” blijkt uit het erbij betrokken psychologisch mechanisme : je stelt jou in de plaats van de ander, je maakt je gelijk aan de ander (net zoals je doet bij medelijden, maar nu als een rationeel onderbouwde en dus in principe stabielere en consequenter toegepaste houding). Het blijkt ook uit de bekende christelijke formulering “*bemin uw naaste gelijk uzelf*” (deze formulering is echter onduidelijk in zover niet bepaald wordt wie jouw naaste is; deze formulering is verder onvolledig in zover de voorwaarde dat de naaste ook jou gelijk moet behandelen, niet vermeld wordt, zodat de naastenliefde ook gezien kan worden als die andere, vernederende, christelijk moraal “*als iemand u op de ene wang slaat, keert hem ook de andere toe; en als iemand uw bovenkleed van u afneemt, belet hem niet ook uw onderkleed te nemen*”- Lc, 6, 29).

Het principe van de gelijkvrijheid, de gulden regel, moet geconcretiseerd worden voor alle zaken die mensen nastreven en voor alle doelen die gesteld kunnen worden. Dit geeft een geheel van rechten en plichten, die er garant moeten voor staan dat de verschillende vormen van vrijheden gelijk verdeeld zullen zijn. De theorie achter zo een systeem van rechten en dus plichten op basis van een sociaal contract kan je deontologisch contractualisme noemen (te onderscheiden van een zogezegd deontologische objectieve moraal die, los van een contract, gebaseerd wordt op veronderstelde natuurrechten of zogenaamde categorische imperatieven). Vooraleer deze deontologische concretisering verder te bespreken, moet echter nog deze vraag gesteld worden: is het wel evident dat de kern van het sociaal contract de gulden regel en de gelijkvrijheid is? Kan er niet (zoals gesuggereerd door o.a. John Harsanyi) gekozen worden voor een utilitaristisch contractualisme dat stelt “*laten we handelen, of laten we regels afspreken en instellingen ontwikkelen die zorgen voor het grootste geluk voor het grootste aantal*”?

2.1.2. Kan een sociaal contact leiden tot utilitarisme?

Het utilitaristisch principe “*zorg voor het grootste geluk voor het grootste aantal*” kan zeker contractualistisch gefundeerd worden.

Vaak wordt het voorgesteld alsof de sociaal contract theorie en het utilitarisme tegengesteld zijn, maar dat is niet het geval. De contracttheorie is hoe dan ook nodig om moraal te funderen; bij het sluiten van een contract kan gekozen worden zowel voor een deontologische moraal (met individuele rechten en plichten) als voor een utilitaristische moraal (nog andere keuzes zijn mogelijk, zoals de anarcho-kapitalistische keuze van Robert Nozick, wat hier niet verder besproken wordt). Over pro en contra deontologische versus utilitaristische moraal zijn hele bibliotheken vol geschreven. Misschien is de meest rationele keuze een combinatie van beide, maar hoe dat er uit zou moeten zien, is zeer onduidelijk (het werk van Derek Parfit ten spijt). Als er één van beide moet gekozen worden, is de zaak vrij duidelijk. Het utilitaristische principe leidt tot een reeks grote moeilijkheden. Twee problemen lijken doorslaggevend tegen het utilitarisme te pleiten.

2.1.2.1. Utilitarisme leidt tot voor velen onaanvaardbare situaties

Het principe van utilitarisme leidt tot situaties die door bijna niemand aanvaard worden als moreel of rechtvaardig.

Het probleem is uitgebreid behandeld in de literatuur over de zogenaamde trolleyproblemen. Als een onstoptbare trein op het punt staat vier spoorwegaarbeiders te doden, maar jij kan de hengel van een spoorwissel verzetten zodat de trein op een zijspoor terecht komt waar maar één spoorwegaarbeider door de trein zal gegrepen worden, dan doet een rationeel handelend wezen dat toch: één dode is vier keer minder erg dan vier doden, of in de taal van rechten: je schendt

het recht op leven van één mens, maar je zorgt ervoor dat het recht op leven van vier mensen wel gerespecteerd wordt. Maar wat als dit trolleyprobleem van Philippa Foot (1920-2010) vervangen wordt door het dikke-man-trolleyprobleem van Judith Thomson (1929-2020): mag je een trein op weg naar vier spoorwegmannen stoppen door een voldoende dikke man van een spoorwegbrug te duwen zodat die man de trein voldoende afremt en de spoorwegarbeiders gered worden? Hoewel velen het gebruik van de dikke man zullen afwijzen als immoreel, moet een consequent utilitarist dit toch aanvaarden: in beide trolley-situaties wordt één man gedood zodat er vier gered worden. Nog sterker: een consequente utilitarist moet ermee akkoord gaan dat een arts een willekeurig gezond persoon (bv. iemand die een familielid komt bezoeken in het ziekenhuis) doodt om diens organen te gebruiken voor twee of meer zieken die enkel met een orgaantransplantatie gered kunnen worden: één persoon sterft, maar twee of meer personen blijven dankzij de orgaantransplantatie leven, dus het totale geluk wordt verdubbeld of nog meer vermenigvuldigd. Dit druist echter zo sterk in tegen onze morele intuïties, dat bijna niemand bereid is dit te aanvaarden. De meeste utilitaristen bedenken allerlei spitsvondige redeneringen om dergelijke “uitwassen” van het utilitarisme te vermijden, maar dat baat bijna nooit.

Zo wordt gezegd: in beide trolleyproblemen ben je mee verantwoordelijk voor de dood van een persoon (de spoorwegarbeider op het zijspoor of de dikke man), maar in het geval dat je de hendel van de spoorwegwissel gebruikt, is zijn dood slechts nevenschade van jouw reddingsactie – wat jammer, maar toelaatbaar zou zijn, terwijl in het tweede geval jij de dikke man als middel gebruikt en je hem zelf doodt door hem van de brug te duwen, wat niet toelaatbaar zou zijn, omdat je niemand als middel mag gebruiken. Je kan echter, ten eerste, opmerken dat je weet dat er een arbeider op het zijspoor staat en dat zijn dood dus toch behoort tot jouw middel om de andere vier arbeiders te redden. Ten tweede is in beide gevallen de uitkomst hetzelfde, en dat is toch wat telt voor de utilitarist: één dode, maar vier geredden. Ten derde is de regel “gebruik nooit iemand als middel” een deontologische regel (meer bepaald, één van Kants inhoudelijke formuleringen van zijn categorische imperatief) die niet past bij het utilitarisme.

Een ander voorbeeld van een spitsvondige redenering, m.b.t. de arts (bedacht door Derek Parfit): als we toestaan dat een arts een gezonde persoon doodt om enkele zieken te redden, dan zullen de patiënten geen vertrouwen meer hebben in die arts, wat zorgt voor een daling in het totale geluk (het geluk van de enkele geredde patiënten is minder dan het ongeluk van verloren vertrouwen bij een grote groep patiënten). Je moet echter opmerken dat het vertrouwen van de patiënten in die arts even goed kan stijgen, want ze weten dat die arts alles zal doen om hen te redden als ze een nieuw orgaan nodig hebben, zelfs een gezonde persoon doden.

Een echte utilitarist heeft geen probleem met de arts. Ook personen die vooraf in een contract regels afspreken, zouden akkoord kunnen gaan met de regel dat een arts een persoon mag doden om er ten minste twee te redden: ze hebben een kans om later door een arts gedood te worden, maar ze hebben ten minste twee keer meer kans om door die arts gered te worden. Toch zullen de meesten niet akkoord gaan en zelfs verontwaardigd reageren: je doodt geen onschuldige gezonde persoon, zelfs niet om twee of meer anderen te redden. Blijkbaar is het rationalisme van het utilitarisme niet opgewassen tegen het morele gevoel. Moeten we ook in dit geval toch het gevoel uitschakelen, zoals hierboven al verdedigd (zie p. 8)? Dat is niet evident. Het is nodig om te achterhalen waarom het morele gevoel zo afwijzend reageert.

Waar onze rede (ons verstand) het effectief handelen en het nalaten van handelen als gelijkwaardig kan zien, is dat niet zo voor onze motivaties en emoties. De patiënten met een falend orgaan sterven een natuurlijke dood, terwijl de patiënt met gezonde organen sterft door menselijk ingrijpen. Dat laatste vinden de meesten veel erger dan het sterven door ziekte waar niets tegen

gedaan wordt. Iemand laten sterven door niets te doen wordt als minder erg (immoreel) beschouwd dan zelf iemand doden. Wie niet probeert een verdrinkend persoon te redden, heeft wel enige verantwoordelijkheid voor diens dood, maar toch minder dan wie zelf een persoon onder water duwt om die te verdrinken (idem: spoorwegman redden/ dikke man van brug duwen).

Evenzeer geldt: waar onze rede het vermijden van iets negatiefs (vermijden van verlies) en het verwerven van iets positiefs (verwerven van winst) als gelijkwaardig kan zien, is dat niet steeds zo voor onze motivaties en emoties. Voor motivaties (strevingen) en emoties weegt het behouden van wat men heeft, veel meer door dan het krijgen van iets nieuws. Iets verliezen is veel erger dan iets nieuws niet verwerven. Immers, wat je nog niet hebt ervaren, mis je niet. Wat je wel al hebt ervaren en waaraan je gewoon bent geraakt, wil je daarentegen niet verliezen. Het is de streving naar zekerheid waarop Hobbes heeft gewezen als één van de belangrijkste menselijke strevingen (en die hij ziet als de hoofdreden om een sociaal contract af te sluiten). Je kan dit toepassen op de situatie van de transplantaties: het behouden van het gezonde leven dat je hebt als onschuldig bezoeker aan het ziekenhuis, wordt belangrijker geacht dan het verwerven van een genezing nadat de natuur nu eenmaal één van jouw vitale organen ziek heeft gemaakt.

Brian Barry (1936-2009) merkt iets soortgelijks op: *common sense moraliteit houdt de plicht in schade te voorkomen maar geen plicht om het goede te bevorderen*. Hij geeft als verklaring dat er een heleboel meningsverschillen bestaan over waarin het goede bestaat, terwijl mensen met heel verschillende opvattingen over het goede toch kunnen overeenkomen wat betreft het slechte van schade (*Justice as Impartiality*, § 4).

Het utilitarisme is enkel aanvaardbaar voor wie bereid is grote risico's te nemen (kans op verlies) om diens geluk te maximaliseren. Die personen beklagen zich achteraf meestal dat ze te veel risico hebben genomen: berouw komt na de zonde – dat moet rationeel gezien vermeden worden. Aangezien de meerderheid van personen streven naar zekerheid, is het utilitarisme dan ook geen optie voor de inhoud van het sociaal contract. Indien nodig moet de rede ingaan tegen emoties en concrete doelen, maar niet tegen basisstrevingen. De hele bespreking van deze kwestie is overigens niet zo belangrijk, gegeven het tweede grote probleem van het utilitarisme.

2.1.2.2. De utilitaristische calculus is praktisch niet uit te voeren

Stel dat we het utilitarisme principieel aanvaarden, dan nog maken de moeilijkheden van de calculus (het bepalen van de totale hoeveelheid geluk dat een bepaalde handeling of regel oplevert) dat het utilitarisme praktisch gezien zeer zelden kan toegepast worden.

Hoe kan het geluk van de ene persoon vergeleken worden met het geluk van de andere? Is het eigen geluk niet steeds onvergelijkbaar belangrijker dan het geluk van anderen? Heeft Hume geen gelijk dat *het niet in strijd is met de rede om de vernietiging van de hele wereld te verkiezen boven het krabben van mijn vinger*? Daar valt nog op te antwoorden dat het rationeel is om bij een contract af te spreken dat Hume geen gelijk heeft: dat geeft het meeste kans om niet vernietigd te worden enkel omdat iemand diens vinger wil krabben. In feite valt men dan terug op een fundering die leidt tot gelijkvrijheid. Om Humes stelling te ontlopen stellen vele utilitaristen dat men situaties moet beoordelen vanuit het *gezichtspunt van het universum*, dus als een *onpartijdige waarnemer*. Los van de vragen omtrent de fundering van dit principe (zie hierboven p. 11 i.v.m. Sidgwick), stelt zich de vraag hoe dit principe concreet kan toegepast worden. Welke maatstaf kan daarvoor gehanteerd worden? Zijn er objectieve criteria mogelijk om de hoeveelheid van het geluk te meten, en wel het geluk van alle personen (eventueel ook dieren) in het universum?

Men kan rekening houden met de duur van geluk of met de intensiteit van geluk. Hoe moet in dit verband de wet van afnemend marginaal nut toegepast worden (hoe meer men van een

goed of dienst consumeert, hoe minder intens geluk er wordt ervaren door de laatste eenheid)? Stel dat je beide factoren kan meten, dan is de vraag welk onderling belang je aan de factoren toekent. Nog lastiger wordt het als je geluk kwalitatief wil vergelijken.

Hoe kan je kwantiteit (hetzij van duur, hetzij van intensiteit) afwegen tegenover de kwaliteit? Wie bepaalt de kwaliteit? Heeft John Stuart Mill (1806-1873) gelijk dat een ongelukkig menselijk wezen meer moet meetellen dan een gelukkig varken? Hoe bepaalt men de verhouding tussen de fundamentele behoeften (bv. niet sterven als gevolg van honger) en wensen die als comfort of als luxe worden gezien (bv. oesters met champagne kunnen degusteren)?

Toegegeven, elke ethische theorie kent zijn praktische problemen. Dat is ook zo voor wie gelijkvrijheid centraal stelt. Het is niet eenvoudig te bepalen of de realisatie van twee verschillende doelen (de ene wil één live opera bijwonen, een andere wil tien films gaan bekijken) al dan niet gelijk zijn (zie hiervoor *Subjectieve en objectieve benadering van gelijkvrijheid*, op p. 22). Het utilitarisme heeft echter een hele reeks bijkomende rekenproblemen.

Hoe moet de mate van individueel geluk gerelateerd worden aan het aantal personen die ervan genieten? De verhouding tussen het grootste geluk en het grootste aantal blijft willekeurig. Hoe de keuze maken tussen één persoon met 10 eenheden geluk en 10 personen met elk één eenheid geluk? En is één persoon met 11 eenheden geluk werkelijk te verkiezen boven 10 personen met één eenheid geluk?

Verder is niet duidelijk hoe de tijdsdimensie in rekening dient gebracht te worden. Stel dat ik het leven van iemand kan redden door het been van iemand anders te verbrijzelen (bv. dat van een arbeider op een zijspoor). Die laatste zal heel diens verdere leven ongeluk ervaren door diens handicap, terwijl als de eerste gestorven zou zijn, die daar geen ongeluk zou door ervaren, aangezien die dood is (we laten het ongeluk van de omgeving hierbij buiten beschouwing – hou je er rekening mee, dan krijg je alleen nog verdere complicaties in de calculus). Het is onbegonnen werk.

Bij het utilitarisme moet er één overkoepelende uitkomst vastgesteld worden waarin alles moet verrekend zijn en dus alle factoren tegen elkaar afgewogen zijn, en dit op basis van criteria waarmee iedereen akkoord kan gaan. De benadering van gelijkvrijheid daarentegen kan werken met afzonderlijke, beperktere rechten, waarbij op vlak van één bepaald recht relatief eenvoudig kan vastgesteld worden of er al dan niet gelijkvrijheid aanwezig is. Het bepalen bijvoorbeeld of er gelijkvrijheid is op vlak van het recht op huisvesting zal soms ook wel enkele (maar niet echt fundamentele) problemen opleveren, maar die zijn niet gerelateerd aan de bepaling van gelijkvrijheid op vlak van het recht op scholing of op amusement.

Men heeft geprobeerd het utilitaristisch calculusprobleem te vereenvoudigen door geen individuele situaties of handelingen te gaan vergelijken wat betreft hun geluksniveau, maar door algemene regels vast te stellen die in de meerderheid van de gevallen zouden zorgen voor het grootste geluk van het grootste aantal, door het effect van verschillende regels met elkaar te vergelijken (het zogenaamde regelutilitarisme). Misschien worden de problemen daardoor verminderd, maar dan nog zullen ze grotendeels onoplosbaar zijn. Misschien echter worden de problemen daardoor juist groter: welke invloed een algemene regel heeft op concrete situaties, is niet eenvoudig vast te stellen.

Het is overigens een aannemelijke hypothese dat juist rechtvaardigheid als gelijkvrijheid de beste regel is om te komen tot het grootste geluk voor het grootste aantal. Sommige utilitaristen stellen zelf dat hun basisprincipe neerkomt op een theorie over rechten. Deze hypothese wordt hier niet verder onderzocht (verderop zal wel beargumenteerd worden dat een utilitaristische uitholling van gelijkvrijheid ter wille van efficiëntie, geen steek houdt – zie p. 25).

Het blijven moeilijke filosofische thema's, maar het ziet er toch naar uit dat het utilitarisme geen serieuze kandidaat is om als inhoud van het sociaal contract te dienen. De vraag wordt dus:

wat betekent de gelijkvrijheid nu concreet als inhoud van het sociaal contract? Twee vragen dringen zich op: voor wie geldt de gelijkvrijheid en van wat of voor wat is er gelijkvrijheid?

2.2. Gelijkvrijheid voor iedereen

De gelijkvrijheid moet gelden voor iedereen die moreel gedrag kan stellen en dus kan deelnemen aan het hypothetische sociaal contract. Sluit dit bepaalde groepen uit van rechten?

2.2.1. Dieren en mensen met verminderde rationaliteit

Een gevolg is dat de gelijkvrijheid niet rechtstreeks geldt voor dieren: dieren op zich kunnen geen rechten hebben. Deze stelling gaat in tegen een steeds sterker wordende tendens om dieren en zelfs niet-levende entiteiten (zoals rivieren, bergen, bossen, ...) rechten te willen geven. Aangezien rechten echter enkel gefundeerd kunnen worden op basis van een sociaal contract, is de conclusie dat dieren geen rechten kunnen hebben, onvermijdelijk. Dit wil niet zeggen dat een samenleving geen regels kan opleggen m.b.t. de behandeling van dieren en niet kan beslissen om bepaalde dieren te behandelen alsof ze rechten hebben, integendeel, daar valt zelfs veel voor te zeggen (dit wordt verder uitgewerkt in hoofdstuk II, *Geen rechten, wel welwillendheid voor dieren*).

Dat dieren geen rechten hebben, leidt niet tot de stelling dat er geen rechten zouden zijn voor mensen die wegens hun beperkte rationaliteit niet kunnen deelnemen aan een sociaal contract, zoals kinderen, personen met een verstandelijke beperking, personen bij wie de mentale of psychische toestand sterk is verstoord, demente personen. Het sluiten van een contract is immers wezenlijk op de toekomst gericht en ieder van ons kan een verstandelijke beperking oplopen, gestoord worden in de uitoefening van diens verstandelijke functies, dement worden (we kunnen echter nooit een niet-menselijk dier worden). We willen rechten behouden op ogenblikken dat onze rationaliteit vermindert en dus is het aangewezen om bij het sluiten van het sociaal contract de overeengekomen rechten ook toe te kennen aan mensen met verminderde rationaliteit. Het is voor de hand liggend ook kinderen (wat we niet kunnen worden, maar steeds ooit waren) op te nemen in de groep mensen voor wie de rechten gelden. Als kinderen geen rechten zouden hebben, verdwijnt als het ware het noodzakelijke voorstadium om later als volwassenen rechten te hebben. Wie zich bij het sociaal contract een recht wil toekennen, kan moeilijk anders dan veronderstellen dat die dit recht al diende te hebben vóór het contract en dus ook tijdens diens kindertijd.

Er is m.b.t. tot dieren en kinderen nog een andere redenering mogelijk, die eveneens relevant is voor de vraag of ook de komende generaties mensen rechten hebben.

2.2.2. Toekomstige generaties

Mensen die rechten krijgen via een sociaal contract, kunnen die rechten ook opeisen voor andere wezens met wie of waarmee ze zich verbonden voelen (dieren, maar ook bv. een boom). De vraag is of deze eis een voldoende basis is om deze rechten aan die andere wezens effectief toe te kennen, vermits die andere wezens niet betrokken zijn in de mogelijke interactie die de contractpartijen met elkaar kunnen aangaan (het contract dient om die interactie zo voordelig mogelijk te maken). Het zich verbonden voelen met andere wezens betreft echter één van de

strevingen waarvan men de realisatie door het contract wil optimaliseren, namelijk de streving om zin te verwerven door zich in te zetten voor die andere wezens en hun strevingen te helpen realiseren. Het toekennen van rechten aan andere wezens met wie of waarmee een contractpartij zich verbonden voelt, komt neer op het toekennen van een recht aan die contractpartij zelf, meer bepaald een recht i.v.m. diens streven naar zinvolheid. Die andere wezens moeten niet noodzakelijk reeds geboren of verwekt zijn.

Een dergelijke toekenning van rechten aan anderen die zelf niet deelnemen aan het contract, blijft uiteraard beperkt: andere wezens waarmee geen enkele contractpartij zich verbonden voelt, vallen uit de boot. Een diersoort bijvoorbeeld waar niemand belang aan hecht, kan op deze wijze nooit rechten krijgen. Daar ligt ook de verschillende betekenis van deze redenering wat betreft dieren en wat betreft de komende generaties mensen: met dieren hebben grote groepen mensen geen verbondenheid, terwijl de overgrote meerderheid van mensen wel een verbondenheid hebben met hun nakomelingen, en bij uitbreiding, met (alle) komende generaties.

De meeste mensen willen dat hun nakomelingen en dus, gegeven de eis van gelijkvrijheid, alle leden van de toekomstige generaties, het niet slechter (of zelfs beter) zullen hebben als zijzelf en moeten hen dus rechten geven. Het probleem voor de toekomstige generaties mensen is niet zozeer dat de huidige generatie hen geen rechten wil geven, maar wel dat de rationaliteit van de huidige generatie daarbij te kort schiet, ten eerste bij het vaststellen van wat de toekomstige generaties van de huidige generatie vragen (nu is dat vooral economische inkrimping – zie punt 2.4.4. op p. 31), en ten tweede bij het opbrengen van de wilskracht vereist voor de realisatie daarvan, wat leidt tot uitstelgedrag (“het is nog zo ver weg, we zullen er wel later voor zorgen”).

2.2.3. Gediscrimineerde groepen

Vele personen en vele culturen die beweren gelijkheid te willen, sluiten meestal toch bepaalde groepen uit van de gelijkvrijheid, zoals vrouwen, LGBTQ+-personen, personen van een bepaalde cultuur of een bepaalde vreemde herkomst, aanhangers van een bepaalde godsdienst of ideologie, personen met een beperking, oude mensen, personen uit een bepaalde klasse of met een bepaald beroep. Vanuit de sociaal contract theorie is hiervoor geen goede reden te geven.

Rechtvaardigheid als gelijkvrijheid vraagt de emancipatie van al de vermelde achtergestelde groepen. Het sociaal contract moet ook een *sexual contract* zijn (zoals de titel luidt van een boek van Carol Pateman), een *racial contract* (zoals de titel luidt van een boek van Charles W. Mills), een LGBTQ+ contract, enzovoort.

Hoe deze emancipatiestrijd moet gevoerd worden, vereist een afzonderlijke bespreking.

De laatste tijd heeft de strijd tegen de discriminatie van vrouwen, LGBTQ+ personen, zwarten een nieuw elan gekregen met de zogenaamde woke-beweging, die ook symbolische en linguïstische discriminatie aan de kaak stelt en die nieuwe actievormen voorstelt (bv. cancelling). Dat is een goede zaak, wat niet belet dat de beweging, zoals elke sociale beweging, kritisch bekeken moet worden (zie hiervoor de brochure *Bescheiden woke* zijn).

2.3. Gelijkvrijheid op vlak van de realisatie van alle strevingen

Waarop moet de gelijkheid van toepassing zijn?

2.3.1. Gelijkheid op vlak van uitkomst

Hobbes leidt uit de gulden regel als kern van het sociaal contract een aantal basisregels af (die hij *natuurwetten* noemt – *Leviathan*, 14 en 15). Een aantal daarvan zijn klassieke deugden (bv. *dankbaarheid*, *vergevingsgezindheid*) of ondertussen klassiek geworden mensenrechten (bv. m.b.t. de onpartijdigheid van rechters – het eigendomsrecht van productiemiddelen, een grote oorzaak van ongelijkheid, wordt door Hobbes niet afgeleid). Andere van Hobbes' regels vermelden expliciet gelijkheid, zoals de derde natuurwet: *dat de dingen die niet kunnen verdeeld worden, indien mogelijk, gemeenschappelijk worden gebruikt, en als de hoeveelheid ervan dat toelaat, dit zonder beperking, of anders, in evenredige verhouding tot het aantal mensen dat er recht op heeft (gelijk gebruik van gemeenschappelijke zaken)*. In de loop van de geschiedenis zijn vooral de politiek-juridische mensenrechten op de voorgrond getreden. Dat is van groot belang (en de schending of afschaffing van mensenrechten moet bestreden worden), maar is onvoldoende: het betreft een beperkt pakket dat nog te veel ongelijkheid toelaat, vooral op socio-economisch vlak. De mensenrechten moeten aangepast en uitgebreid worden tot ze een reële gelijkheid vorm geven. De vraag moet daarbij herhaald worden: waarop moet de gelijkheid van toepassing zijn?

Er zijn talrijke, meestal elkaar tegensprekende, antwoorden in omloop. In de Angelsaksische moraalfilosofie van de afgelopen 50 jaar werden onder meer verdedigd: *equality of wealth* (John Rawls), *equality of opportunity for welfare* (de zogenaamde *luck egalitarians*), *equality of resources* (Richard Dworkin), *equality of access to advantage* (Gerald Cohen), *equality in terms of moral respect and the recognition of individuals as moral equals* (Thomas Scanlon), *equality of capabilities* (Amartya Sen). De verschillen tussen de voorstellen en vooral de aangebrachte argumentaties zijn meestal subtiel en het is niet eenvoudig om er steeds een positie tegenover in te nemen. Wel komen de meeste van de antwoorden hierin overeen: ze komen neer op een uitholling van de gelijkheid, zonder dat de argumentatie daarvoor dwingend is (zie verder punt 2.4.2. *Argumentaties tegen gelijkvrijheid houden geen stand* op p. 25). Bovendien betreffen ze voornamelijk de realisatie van materiële strevingen, terwijl andere menselijke strevingen bijna niet aan bod komen. Waarop moet de gelijkheid nu betrekking hebben?

Het eerste antwoord (het uitgangspunt, eventueel later bij te stellen als daar goede redenen kunnen voor aangehaald worden) moet luiden: gelijkheid moet slaan op dat waar mensen naar streven. Het betreft een gelijkheid van uitkomst, van resultaat, van effectieve realisatie en wel van alle soorten strevingen, want daar komt het toch op aan, daar ligt toch het doel van het menselijk handelen. Wat is iemand met een of andere vorm van gelijkheid als (zonder goede redenen) uiteindelijk diens levensbevrediging minder is dan bij anderen? Er moet dus gelijkheid zijn in de realisatie van de strevingen. Dit ideaal kan nog anders uitgedrukt worden: gelijkvrijheid.

Het principe van gelijkvrijheid was reeds aanwezig bij een tijdgenoot van Hobbes, de Nederlandse filosoof (en leermeester van Spinoza) Franciscus van den Enden (1602-1674), die in zijn *Vrije politieke stellingen* consequent het begrip *evangelijke vrijheid* gebruikt. Ook Rawls vermeldt regelmatig *gelijke vrijheid*. De vraag is natuurlijk hoe vrijheid daarbij begrepen moet worden.

2.3.2. Vrijheid

Je bent vrij wat betreft een bepaalde handeling (bv. iets denken, iets verkondigen, iets doen) als je die handeling effectief kan stellen, omdat enerzijds niemand jou belet de handeling te stellen - dat is de negatieve (of formele) vrijheid (vrij zijn van iets) - en omdat anderzijds je beschikt

over wat nodig is om die handeling te stellen (materiële middelen, kennis, bekwaamheid) - dat is de positieve (of reële) vrijheid (vrij zijn tot iets). Vrijheid is het hebben van macht (positieve vrijheid), zonder dat iemand met meer macht jouw gebruik van macht kan tegenhouden (negatieve vrijheid). Beide aspecten zijn nodig om over echte vrijheid te kunnen spreken. Negatieve vrijheid (bv. je mag alcohol gebruiken) is immers betekenisloos als er ook geen positieve vrijheid is aan gekoppeld (bv. je hebt voldoende geld om alcohol te kopen). Vele zogenaamde vrijheden zijn dan ook schijnvrijheden, omdat ze louter negatief zijn en de positieve kant ontbreekt.

Onvrijheid is de aanwezigheid van een grens aan wat je kan bereiken. Een grens kan absoluut zijn (bv. er is gewoonweg geen alcohol te koop) of relatief (er is wel alcohol, maar te duur gegeven jouw inkomen: je zou belangrijkere zaken niet meer kunnen kopen). Bij absolute onvrijheid kan je een handeling niet stellen, bij relatieve onvrijheid kan je een handeling wel stellen, maar de nadelen als gevolg daarvan (de prijs die je betaalt) zijn groter dan de voordelen van het stellen van de handeling. Een relatieve grens kan je wel overschrijden, maar slechts tijdelijk. Wie niet tijdig terug de grens respecteert, ondervindt negatieve gevolgen (al dan niet nog ongedaan te maken).

Onvrijheid (de aanwezigheid van grenzen) kan opgelegd zijn door de natuur (je kan bv. niet verder door de aanwezigheid van een onbeklimbare berg) of door mensen (je kan niet verder door een hek geplaatst door een eigenaar).

Vrijheid is in de meeste samenlevingen (zeer) ongelijk verdeeld. Dat moet veranderen.

Als iedereen evenveel vrijheid heeft, is er gelijkvrijheid.

2.3.3. Gelijkvrijheid

Vrijheid om dingen te doen komt steeds neer op het hebben van macht om die dingen te kunnen doen en het is die macht die gelijk verdeeld moet worden. Gelijkheid in realisatie van strevingen vraagt om gelijkheid van macht, dat is gelijkheid van vrijheid, best aan te duiden als *gelijkvrijheid*, een samentrekking van de begrippen *gelijkheid* en *vrijheid* geïnspireerd door (maar daarom niet samenvallend met) het begrip *égalité* van de Franse filosoof Etienne Balibar (°1942).

De samentrekking geeft duidelijk en onmiddellijk aan welke gelijkheid nodig is, namelijk gelijkheid van vrijheid en niet bijvoorbeeld gelijkheid van kansen (zie over dit laatste p. 28-30). De samentrekking maakt ook onmiddellijk duidelijk dat er – in tegenstelling tot wat meestal beweerd wordt - geen tegenstelling is tussen vrijheid en gelijkheid.

2.3.4. Gelijkheid is niet tegengesteld aan vrijheid

De tegenstanders van gelijkvrijheid zeggen: gelijkheid komt niet vanzelf tot stand, maar moet opgelegd worden door maatschappelijke structuren, zodat we niet langer kunnen doen wat we willen doen en onze vrijheid zal verminderen, terwijl we toch allen die vrijheid willen. Men antwoordt: in een samenleving kan er nooit volledige vrijheid zijn. Oké, zeggen de voorstanders van ongelijkheid, laten we dan zoeken naar hoeveel ongelijkheid gerechtvaardigd is ter wille van de vrijheid. Deze redenering getuigt van een gebrek aan inzicht in de betrokken begrippen.

Gelijkheid en vrijheid zijn geen gelijksoortige begrippen (het zijn begrippen van een andere logische categorie) en kunnen dus niet als tegengesteld aan elkaar gezien worden: gelijkheid is een kwantitatief begrip en duidt een mate van verdeling aan van een goed (een waar, een eigenschap); vrijheid is een kwalitatief begrip en is één van de goederen die verdeeld kunnen worden (zie de definitie van vrijheid als macht hierboven). De realisatie van gelijkvrijheid zal de

vrijheid van de enen inderdaad verminderen, maar zal juist daardoor de vrijheid van anderen vergroten. Gelijkvrijheid wijzigt de totale mate van vrijheid niet, ze wijzigt enkel de verdeling van de vrijheid.

Het ideaal van gelijkvrijheid ter wille van gelijkheid in de realisatie van strevingen roept uiteraard verdere vragen op, bv. moeten alle gestelde doelen gerealiseerd kunnen worden?

2.3.5. Subjectieve en objectieve benadering van gelijkvrijheid

Een louter subjectieve bepaling van gelijkvrijheid is moeilijk vol te houden. Er zijn twee – tegengestelde - problemen.

Sommigen zijn nederig: ze willen te weinig. Ze hebben zogenaamde *adaptieve preferenties*, ze hebben een deel van hun verlangens geschrapt omdat ze voor hen toch niet te realiseren zijn in de bestaande maatschappij (zie o.a. *Sour Grapes* van Jon Elster). Meisjes mogen niet naar school en toch zijn ze daar niet ongelukkig over, omdat ze aangeleerd zijn om niet naar school te willen gaan. Dat vinden de meesten onrechtvaardig, hoewel die meisjes dat vaak zelf niet vinden.

Anderen zijn hoogmoedig: ze willen te veel. Wat als iemand alle dagen champagne wil drinken of een andere dure smaak heeft? Zorgen dat die persoon dat kan doen, is onrechtvaardig, zegt o.a. Ronald Dworkin (1931-2013), want er is dan een grote ongelijkheid in toegewezen hulpbronnen (*resources*). Misschien heeft die persoon toch recht op diens dure smaak, antwoordt Gerald Cohen (1941-2009), het hangt ervan af of die persoon al dan niet verantwoordelijk is voor diens dure smaak. Dat iemand verkiest dure kunstboeken te ontlenuen uit de openbare bibliotheek, is niet zomaar een keuze, maar o.a. het gevolg van diens opvoeding, dus moet die persoon toch niet meer uitleengeld betalen dan wie houdt van goedkope boeken.

Het spreekt in elk geval wel voor zich dat niemand het recht heeft om al zijn wensen (doelen) vervuld te zien, alleen al omdat de middelen niet onbepaald zijn. Er zal dus (ook) een objectieve benadering nodig zijn, zowel wat betreft de doelen (de concretisering van de strevingen) die mensen zich stellen, als van de middelen nodig om die doelen te realiseren.

Er zijn een aantal pogingen ondernomen om te omschrijven waarnaar mensen objectief gezien “moeten” streven. Rawls vormde het begrip *primaire goederen*, dat zijn zaken die ieder *rationeel mens geacht wordt te wensen*, zoals politieke en burgerlijke rechten, vrije beroepskeuze, inkomen en vermogen, zelfrespect. Amartya Sen (°1933) vormde het begrip *capabiliteiten*, dat zijn *antwoorden op de vraag “wat kan deze persoon doen en zijn?”*. Martha Nussbaum (°1947) stelde een lijst op met volgens haar 10 essentiële capabiliteiten: leven, gezondheid, lichamelijke onschendbaarheid, kunnen waarnemen en denken, kunnen gevoelens hebben, een idee van het goede kunnen vormen, sociale banden, relaties aangaan met dieren en met de natuur, spel, jouw omgeving politiek en materieel vorm kunnen geven.

Een vruchtbaar model onderscheidt zes soorten strevingen: materiële strevingen (streven naar gezondheid, welvaart, comfort, vrij zijn van lastige inspanningen), seksuele strevingen, ideële strevingen (streven naar kennis, genieten van esthetisch waardevolle zaken), sociale strevingen (streven naar erkenning, aandacht), strevingen naar zinvolheid (bijdragen aan iets buiten jezelf) en ten slotte de streving naar zekerheid omtrent het behalen van de vorige strevingen.

Voor niet alle strevingen is de gelijkheid van realisatie even goed vast te stellen en voor niet alle strevingen is de gelijkheid van realisatie even goed tot stand te brengen. Wellicht zijn beide zaken het gemakkelijkst wat betreft de materiële strevingen. Theorieën over rechtvaardigheid richten zich vooral op de materiële strevingen. Er ligt nog een heel onderzoeksterrein open wat

betreft de andere strevingen. Ook in deze brochure zal er meer aandacht zijn voor de materiële strevingen, niet omdat de andere strevingen minder belangrijk zijn, maar omdat in deze brochure de plaats voor een volledige bespreking van de niet-materiële strevingen ontbreekt en omdat, zoals gezegd, op dat vlak nog zeer weinig theoretisch werk is verricht.

Wat betreft een objectieve benadering van de middelen om de doelen te realiseren zullen velen denken aan het inkomen: iedereen krijgt een gelijke som aan geld en kan dan zelf bepalen waaraan die het gekregen geld spendeert. Dit heeft echter als voorwaarde dat er een degelijke waardetheorie is die een correcte verhouding kan bepalen tussen de waarde van een goed en de prijs. Na 250 jaar economische theorievorming is er nog steeds geen degelijke theorie. De verhouding tussen de subjectieve waarde (waarbij de prijs bepaald wordt door de wet van vraag en aanbod) en de objectieve waarde (waarbij de prijs bepaald wordt door wat nodig is om een goed te produceren) blijft een probleem. Een groot, ondertussen gevaarlijk hiaat in de theorieën tot nu toe is het negeren van de afval bij de productie van goederen (de zogenaamde externaliteiten, die nu ten koste komen van iedereen, ook wie niet over het goed beschikt). Ook de rol van de arbeid blijft onderwerp van vele discussies, zeker in onze cultuur waar menselijke arbeid steeds meer vervangen werd en wordt door arbeid van fossiel aangedreven machines.

Een alternatieve maatstaf kan misschien gevonden worden in een uitwerking van het begrip “beschikbare ecologische voetafdruk per persoon” of “eerlijk-aarde-aandeel”, de som van alle beschikbare natuurlijke hulpbronnen (water, land, grondstoffen, energie) en beschikbare natuurlijke afvalverwerkingscapaciteit (bv. hoeveel CO₂ de lucht kan bevatten zonder dat er rampzalige klimaatverstoring komt, hoeveel stikstof in de natuur mag komen zonder ontwrichting van ecosystemen enz.) gedeeld door het totaal aantal mensen op de planeet (het aspect van afval is waarschijnlijk in de huidige berekeningswijze ondervertegenwoordigd). De achterliggende idee is dat elke aardebewoner recht heeft op een gelijk deel van de totale rijkdom ter beschikking gesteld door het ecologisch aardsysteem. Een kritiek op het begrip “ecologische voetafdruk” is dat het verwante begrip “koolstofvoetafdruk” ontwikkeld werd door het oliebedrijf BP en dient om de verantwoordelijkheid van het klimaatprobleem bij het individu te leggen, zodat de schijnwerpers niet op de oliemaatschappijen worden gericht. Een verkeerd gebruik van een meetinstrument maakt dat instrument op zich echter niet ongeldig. Er zal wel een ander gebruik moeten van gemaakt worden in een rechtvaardige wereld (waarin BP niet meer zal bestaan: zie 3.2.2., p. 36).

Zoals reeds opgemerkt, de moeilijkheden van berekening kunnen waarschijnlijk grotendeels opgelost worden door de vraag naar de middelen op te splitsen naargelang het soort fundamentele streving en bijhorende hoofdoelen en daarbij voor elke streving of elk hoofdoel de gelijkheid proberen te realiseren (bv. de streving naar degelijke, zo lekker mogelijke voeding, of de streving naar een degelijke, zo comfortabel mogelijke woning enzovoort).

De moeilijkheden om het ideaal van gelijkvrijheid als uitkomst op vlak van de realisatie van strevingen concreet uit te voeren zijn allicht kleiner dan bij andere idealen (zoals het utilitarisme – zie punt 2.1.2.2. op p. 16) en maken dit ideaal in elk geval niet minder nastrevenswaardig.

Een bijkomende eis is dat mee- of tegenvallers geen rol mogen spelen voor de uitkomst.

2.3.6. Irrelevantie van mee- of tegenvallers voor de gelijkvrijheid

Rechtvaardigheid als gelijkvrijheid is een gelijkheid van resultaat wat betreft de realisatie van strevingen. Toeval, dat is alles wat onafhankelijk is van het eigen handelen, mag geen invloed hebben op het resultaat van een persoon, noch geluk (meevallers, voorspoed), noch ongeluk

(tegenslagen, pech), zowel bij de geboorte als in de levensloop. Wie meer dan gemiddeld talenten, intelligentie, aangeboren vaardigheden heeft (en volgens Cohen ook wie het geluk heeft goedkope smaak te hebben ontwikkeld), heeft daardoor niet recht op meer realisatie van strevingen. Wie tegenslag heeft in het leven, mag niet minder realisatie van strevingen bekomen. In het Engels wordt deze stelling aangeduid als *luck egalitarianism*, wat vertaald kan worden als toevalsegalitarisme (met als betekenis dat gelijkvrijheid niet van het toeval mag afhangen).

De eerste reden is de basismotivatie tot het sluiten van een sociaal contract: het verzekeren van de realisatie van strevingen. Wie nu geluk heeft, kan dit morgen kwijtspelen en kan ongeluk meemaken en daarom voorziet het sociaal contract dat dit geen invloed mag hebben. Dat geldt niet enkel voor geluk in de levensloop (denk bv. aan verlies van gezondheid), maar ook voor geluk waarmee men wordt geboren. Geluk is nooit definitief verworven. Ook talenten, intelligentie en karaktereigenschappen kunnen wijzigen of – belangrijker - kunnen minder resultaat opleveren. Dat laatste hangt samen met een tweede reden.

De tweede reden is dat de factoren van persoonlijk geluk weinig betekenen, zolang ze niet aangewend worden, maar dit gebeurt voor het overgrote deel in een sociale context en is afhankelijk van die context. Een persoon mag nog zo intelligent zijn, hij of zij kan geen dokter worden als de gemeenschap geen medische opleiding en later geen infrastructuur ter beschikking stelt. Een persoon mag het geluk hebben een grote voorraad aan een natuurlijke hulpbron te ontdekken, zij of hij kan daar weinig mee doen als de samenleving geen technische en economische infrastructuur aanbiedt om die voorraad te ontginnen.

Het principe van irrelevantie van toeval (geluk-ongeluk) voor gelijkvrijheid houdt ook in dat wie meer nodig heeft om een streving te realiseren, krijgt wat die nodig heeft. Wie meer ziek is dan gemiddeld, moet meer medische hulp krijgen dan gemiddeld.

Het principe van irrelevantie van toeval kan mooi uitgedrukt worden door de bekende slogan van Louis Blanc (overgenomen door Marx in zijn *Kritiek op het programma van Gotha*): [de samenleving krijgt] *van ieder naar zijn mogelijkheden*, [de samenleving geeft] *aan ieder naar zijn behoeften*.

“Een mooi ideaal”, wordt daarop meestal gereageerd, “maar, nog los van de haalbaarheid, ook niet wenselijk om diverse redenen”. Gelijkvrijheid heeft het hard te verduren.

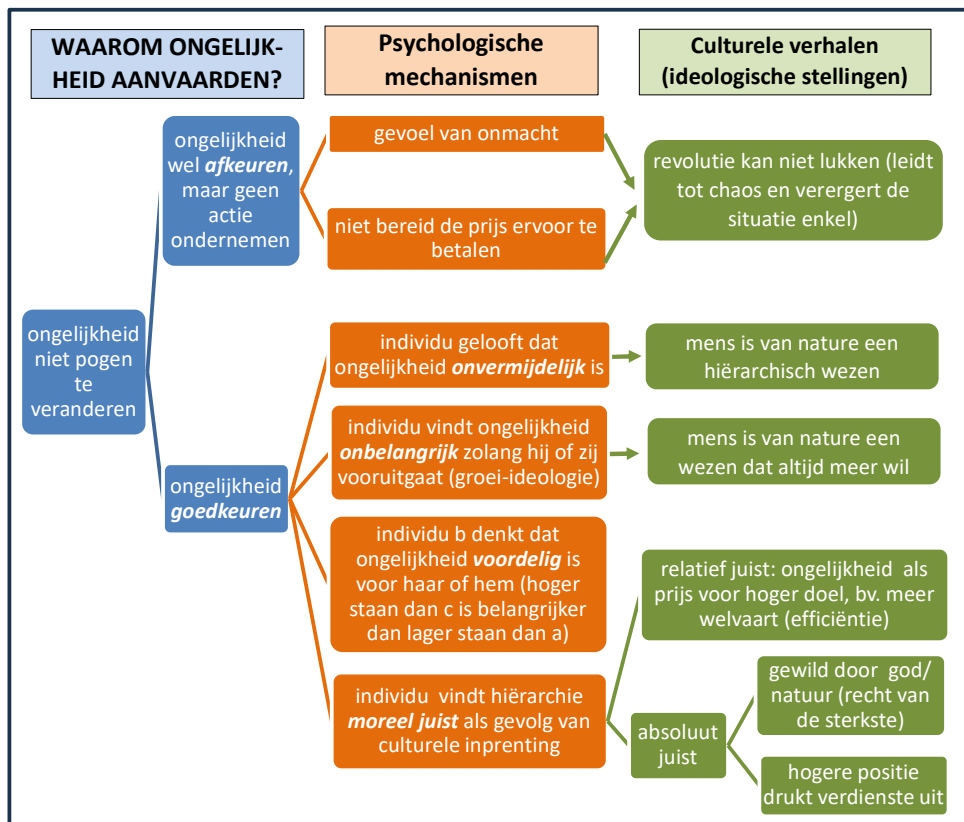
2.4. De vele aanvallen tegen gelijkvrijheid

Gelijkvrijheid komt in weinig samenlevingen voor. Het principe wordt voortdurend aangevallen en bestaande ongelijkheden worden in grote mate goedgekeurd of toch getolereerd.

2.4.1. Waarom wordt ongelijkheid zo veel aanvaard?

Waarom wordt de ongelijke verdeling van vrijheid in de samenleving zo vaak aanvaard of zelfs verdedigd, niet enkel door degenen die meer dan hun gelijk deel hebben, maar ook door degenen die minder dan hun gelijk deel hebben, degenen die baat zouden hebben als de ongelijkheid opgeheven zou worden. Waarom is er zo weinig strijd tegen ongelijkheid?

Onderstaand schema geeft een aantal mogelijke antwoorden, die hier niet alle verder uitgelegd of kritisch besproken worden. De aandacht in deze brochure wordt gericht op een aantal (culturele, ideologische) stellingen die zouden aantonen dat ongelijkheid aanvaard zou moeten worden, omdat ze rechtvaardig zou zijn.



2.4.2. Argumentaties tegen gelijkvrijheid houden geen stand

Er bestaan vele strategieën om gelijkvrijheid aan te vallen. Veel aangehaalde zogezegde argumenten overstijgen niet het niveau van retoriek.

Zo wordt bijvoorbeeld vaak beweerd dat minderbedeelden gewoon afgunstig zijn op de meerbedeelden, waarbij dan aangenomen wordt dat afgunst moreel verwerpelijk is. Minderbedeelden zouden niet kunnen niet verdragen dat anderen meer geluk hebben. Waarom afgunst steeds moreel verwerpelijk zou zijn, wordt echter bijna nooit uitgelegd. Is het zo verkeerd een negatief gevoel te hebben bij het feit dat jij minder geluk hebt dan anderen? Bovendien is het nog de vraag of het werkelijk om afgunst gaat. Misschien gaat het om het gevoel dat de ongelijke verdeling onrechtvaardig is, dat geluk hebben geen rol zou mogen spelen bij de maatschappelijke verdeling (zie punt 2.3.6. *Irrelevantie van mee- of tegenvallers voor de gelijkvrijheid*, p. 23-24).

Dat gelijkheid moet wijken voor vrijheid, werd hierboven al afgewezen (punt 2.3.4. op p. 21).

Twee andere argumenten verdienen wel degelijk een uitgebreidere bespreking.

2.4.2.1. Gelijkvrijheid is niet tegengesteld aan efficiëntie

De tegenstanders van gelijkvrijheid zeggen: een bepaalde mate van ongelijkheid is nodig om

efficiëntie te bekomen, in het bijzonder om de productie van materiële goederen zo groot als mogelijk te maken. Het is één van de formuleringen van de idee dat de grotere rijkdom van de meerbedeelden uiteindelijk de minderbedeelden ten goede komt, dat de minderbedeelden juist beter af zijn of zullen zijn doordat de meerbedeelden meer hebben. Het is een eeuwenoude gedachte, die steeds in verschillende vormen terugkeert.

Een klassieker in dit verband is de verdediging van luxe vanaf de 18^e eeuw (door o.a. David Hume en Paul d'Holbach): de luxe van de rijken is een goede zaak omdat de productie ervan de armen werk verschaft en dus in hun levensonderhoud voorziet. Dat de armen ook in hun onderhoud kunnen voorzien door met de beschikbare hulpbronnen en met hun werk geen luxegoederen te maken, maar goederen voor zichzelf, wordt niet in overweging genomen.

Een moderne, invloedrijke formulering is John Rawls zogenaamde *verschilprincipe*.

In zijn *Een theorie van rechtvaardigheid* (1971) verdedigt Rawls als *eerste beginsel* van rechtvaardigheid een vorm van gelijkvrijheid voor iedereen: *elke persoon dient een gelijk recht te hebben op het meest uitgebreide totale systeem van gelijke fundamentele vrijheden, dat verenigbaar is met een vergelijkbaar systeem van vrijheid voor allen*. Het betreft hier wel specifieke vrijheden, zoals vrijheid van meningsuiting, beweging, beroepskeuze, en ook zelfrespect. Wat (de vrijheid verschaft door) financiële middelen en materiële goederen betreft, voert Rawls dan als *tweede beginsel* zijn *verschilprincipe* in, dat *sociale en economische ongelijkheden* toelaat, op voorwaarde, ten eerste, *dat ze het meest ten goede komen aan de minst bevoordeelden* (het *maximin-principe*: het minimum moet zo groot mogelijk gemaakt worden) en, ten tweede, *dat ze verbonden zijn aan ambten en posities die voor allen toegankelijk zijn onder voorwaarden van billijke gelijkheid van kansen* (§46). Wat is de reden om toch deze ongelijkheden te aanvaarden?

Rawls schrijft: *deze ongelijkheden werken als incentives om betere inspanningen op te wekken* (artikel *Justice as fairness*). In een zeldzame passage ruilt Rawls zijn abstracte bewoordingen in voor een concrete formulering: *Denkelijk zullen de grotere verwachtingen die aan ondernemers worden toegestaan, hen aansporen dingen te doen die de vooruitzichten van de arbeidersklasse verhogen. De betere vooruitzichten [van de ondernemers] functioneren als stimulans zodat het economische proces efficiënter is, innovatie een sneller verloop neemt, enzovoort* (*Een theorie van rechtvaardigheid*, §13). De idee is dat de meerbedeelden (mensen met talenten of speciale vaardigheden en mensen in een bepaalde positie) pas hun bijdrage optimaal willen leveren als ze daardoor extra beloond worden. Nog concreter uitgedrukt: als een dokter niet meer verdient dan de verpleegster of de poetsman in het ziekenhuis, zal hij of zij diens kennis niet ten dienste willen stellen om de patiënten beter af te doen zijn. Er zijn drie bedenkingen te maken.

Ten eerste is het de vraag of het niet gaat om een mythe. Is er werkelijk meer innovatie als er grotere lonen worden betaald aan leidinggevenden? Is er meer productie omdat de ondernemers allerlei voordelen krijgen? Het is een idee dat het (neo)liberalisme vergoelijkt: meer rijkdom voor een elite zal doorsijpelen naar onder toe. Rawls vervolgt het laatste citaat als volgt: *Ik zal niet overwegen in hoeverre deze zaken waar zijn. Het gaat erom dat iets dergelijks betoogd moet worden, willen die ongelijkheden voldoen aan het verschilprincipe*. Rawls ontmaskert hier zichzelf als ideoloog van het kapitalisme (toegegeven, wel een sociaaldemocratische variant die de ongelijkheid een grens wil opleggen): het verschilprincipe (het rechtvaardig verklaren van ongelijkheid) lijkt niet te steunen op een waarheid, maar omgekeerd, er wordt een stelling zonder bewijs als waar aangenomen om de ongelijkheid van het verschilprincipe te kunnen verdedigen.

Ten tweede, stel dat het toch waar is, dan blijft nog de vraag of er wel sprake kan zijn van rechtvaardigheid. Sommigen willen hun macht (het feit dat ze meer talenten of vaardigheden hebben, of dat ze een bepaalde functie in het economisch proces bekleden) gebruiken om onge-

lijkheid te rechtvaardigen en te vergroten. Maar als deelnemers aan het sociaal contract (in Rawls' terminologie: *als personen in de originele positie onder een sluier van onwetendheid*) hebben ze toch eerst het principe van *gelijke vrijheid* goedgekeurd, zodat ze geen extra incentive kunnen eisen om zich in te zetten. Ze spreken zichzelf tegen: ze beweren deel te nemen aan het sociaal contract, maar schenden het door meer te eisen dan anderen. Een dergelijke chantage heeft geen plaats in een rechtvaardige samenleving: als er nu nog minderbedeelden zijn, moeten die *beter af gemaakt worden*, maar zonder dat een elite daarvan profiteert door (nog meer) meerbedeeld te worden. Zij die een extra vergoeding eisen om (naar hun volledige mogelijkheden) bij te dragen aan de samenleving, stellen zich buiten het sociaal contract, dat immers gelijkvrijheid als kern heeft (Gerald Cohen werkt deze kritiek op Rawls in detail uit, o.a. in de hoofdstukken 7 tot 9 van zijn *If You're an Egalitarian, How Come you're So Rich?*). Zij voeren weer het recht in van de sterkste (de meest getalenteerde, de vaardigste, de hoogste in positie) en in zover ze (zoals Rawls) dit toch presenteren als een rechtvaardig onderdeel van het sociaal contract, doen ze wat Rousseau aanklaagt, nl. het sociaal contract misbruiken om ongelijkheid vast te leggen (zie p. 13).

Ten derde, Rawls' verschilprincipe kan de situatie van minstbedeelden maar verbeteren op voorwaarde dat de aanvaarde ongelijkheid tot economische groei leidt. Deze strategie is echter niet langer toepasbaar (wat al duidelijk werd toen Rawls zijn theorie publiceerde). Dit wordt verderop uitgebreid behandeld (in punt 2.4.4. *Groei als ontwikkelingsstrategie is rampzalig*, p. 31).

Een andere methode om ongelijkheid te rechtvaardigen is de nadruk op verdienste.

2.4.2.2. Gelijkvrijheid negeert niet – rechtvaardig begrepen - verdienste

De tegenstanders van gelijkvrijheid van uitkomst zeggen: dit principe kan niet gehandhaafd worden omdat een grote groep personen niet zal willen bijdragen aan de vereiste inspanning om de strevingen te realiseren. Waarom zou iemand werken als hij niet alleen voldoende, maar zelfs evenveel als iedereen krijgt om diens strevingen te realiseren? Gelijkvrijheid van uitkomst zou tot parasitisme leiden. Het is niet zeker of dit klopt.

Parasitisme ondermijnt zichzelf: wie leeft ten nadele van zijn gastheer, verzwakt die gastheer en op langere termijn zal de gastheer zelfs sterven, waardoor ook de parasiet zijn levensbron verliest. Wie profiteert van de samenleving, ondermijnt de samenleving en brengt diens eigen realisatie van strevingen in gevaar. Wie rationeel is (d.w.z. rekening houdt met de lange termijn), wordt geen parasiet. Het probleem is natuurlijk – het is allicht het grootste probleem van de sociaal contract theorie – dat velen onvoldoende rationeel zijn. Het is daarom nodig, en dus rationeel, om bij het sluiten van het contract parasitisme uitdrukkelijk af te wijzen: het beginsel luidt dat er gelijkheid van realisatie van strevingen moet zijn, samen met gelijkheid van plichten. Gelijkvrijheid is wel degelijk iets dat je moet verdienen: wie gelijke rechten wil, moet ook gelijke plichten aanvaarden.

Plichten brengen onvrijheid mee, maar dat is niet onrechtvaardig als, net als de vrijheid, ook de onvrijheid gelijk verdeeld wordt (er zou, parallel aan het begrip gelijkvrijheid, daarvoor best een nieuw begrip gemaakt worden, in de trant van gelijkonvrijheid of gelijkplichtigheid, maar deze maaksels klinken geforceerd).

Eén van de klassieke verwijten aan de Utopie van Thomas More (1478-1535) is dat de bewegingsvrijheid beperkt is en reizen enkel mag na toelating van de bestuurders. Zelden wordt de reden van deze beperking aangehaald: door deze maatregel willen de bestuurders kunnen controleren dat iedereen wel zijn bijdrage levert aan het vereiste werk, gegeven dat de sociale controle van de eigen gemeenschap wegvalt als iemand op reis gaat (vergeet niet dat een reiziger

ook in een vreemde stad naar believen goederen mag nemen uit de gemeenschappelijke opslagplaatsen). Overigens merkt More op dat de bestuurders (die – wat ook bijna nooit vermeld wordt – in Utopia democratisch verkozen worden) *gemakkelijk hun toestemming geven, tenzij er bezwaren van praktische aard zijn*.

De idee dat gelijkvrijheid gelijke plichten inhoudt, zit ook vevat in het reeds hierboven aangehaalde principe *“van ieder naar zijn mogelijkheden, aan ieder naar zijn behoeften”*. Om te krijgen wat die nodig heeft, moet iedereen ook gelijk bijdragen (inspanning, aanwenden van talenten), niet een absoluut gelijke hoeveelheid, maar wel een gelijke hoeveelheid gerelateerd aan diens mogelijkheden.

Net zoals voor andere plichten (voortvloeiend uit de rechten) moet, indien iemand niet diens plicht tot gelijke bijdrage nakomt, een passende sanctie voorzien worden. Voor de hand liggend is om de persoon minder te geven dan diens gelijk deel. Dit moet rechtvaardig begrepen worden.

Iemand kan er bewust voor kiezen om zich minder in te spannen of om een job onder diens capaciteiten te vervullen. Dat is aanvaardbaar als die persoon dan tevreden is met een minder deel van de totale opbrengst. Uiteindelijk blijft in dit geval de gelijkvrijheid van uitkomst bewaard: een dergelijk persoon krijgt bv. minder materiële goederen, maar meer vrije tijd of meer gemak. Hoe dergelijke kwalitatief verschillende zaken vergeleken moeten worden, is geen gemakkelijke vraag, maar kan toch uitgewerkt worden. De omgekeerde situatie, dat iemand er bewust voor kiest om zich meer in te spannen om zo een groter deel van de gezamenlijke gemeenschappelijke opbrengst te “verdienen”, stelt meer problemen.

Ten eerste vraagt het produceren van materiële goederen, en deels ook het leveren van diensten, niet alleen arbeid, maar ook natuurlijke hulpbronnen en verwerking van afval door de natuur. Deze twee laatste productiefactoren zijn echter niet onbeperkt beschikbaar en moeten in principe gelijk verdeeld worden. Het kan zijn dat de gemeenschap extra natuurlijke hulpbronnen of natuurlijke afvalverwerkingscapaciteit aan iemand wil toekennen, maar de stelling “dubbel werken is dubbel loon” gaat niet zomaar op (om dit rechtvaardig te regelen is er overeenstemming nodig over een waardeleer die het relatief belang van de drie productiefactoren bepaalt).

Ten tweede is werken niet altijd een last, maar kan het ook op zich een lust zijn, los van het resultaat. In dit geval is extra werk zijn eigen beloning en moet het niet beloond worden met extra materiële goederen. Dit raakt aan een ander probleem: wat met onaantrekkelijke jobs?

Het is geen goed idee om voor onaangename, lastige of gevaarlijke jobs die niemand wil doen, extra incentives te geven die ongelijkheid meebrengen. Er moet daarentegen bij het bepalen van de gelijke bijdrage aan de maatschappelijke productie rekening gehouden worden met de last van het werk: wie een werk doet dat dubbel zo lastig of dubbel zo gevaarlijk is als het gemiddelde werk, moet maar de helft van de tijd werken. Je mag van een vuilnisman niet vragen dat hij even lang werkt als de chauffeur van een luxe autocar. Anderzijds moet getracht worden de last of het gevaar van bepaalde jobs over meer mensen te verdelen. Er kan hier verwezen worden naar Thomas More's Utopia, waar iedereen, vooraleer die een “gemakkelijk” ambacht in de stad opneemt, eerst twee jaar op het platteland lastige landbouwarbeid moet verrichten.

De hele bovenstaande benadering verschilt uiteraard van het principe van gelijke kansen.

Rechtvaardigheid vraagt meer dan gelijke kansen

Vanuit de onrechtvaardigheid dat iemand een gelijk deel zou krijgen zonder gelijke bijdrage te leveren, wijzen velen de gelijkvrijheid van uitkomst als basisprincipe af en verdedigen het

principe van gelijke kansen. De meest aangehaalde reden om geen gelijkheid van uitkomst tot doel te stellen, maar slechts gelijkheid van kansen op een optimale uitkomst, is dat, als de gelijkheid van uitkomst gewaarborgd is, velen zich niet zouden inspannen om tot een optimale uitkomst te komen (geen bijdrage zouden leveren aan de gezamenlijke rijkdom) en dus zouden profiteren van zij die zich wel inspannen – dit zou dan een onrechtvaardige ongelijkheid inhouden. De voorstanders van gelijkheid van kansen wijzen op de verantwoordelijkheid van mensen, op het feit dat je een uitkomst moet verdienen door jouw inzet.

Alles wat individuen niet kunnen beïnvloeden, m.a.w. alles wat onafhankelijk is van de eigen inzet en enkel bepaald wordt door het lot (het toeval), zou geen rol mogen spelen. Dit omvat twee soorten zaken.

Ten eerste zijn er zaken waarvan de ongelijke verdeling niet of amper door de samenleving kan gewijzigd worden, zoals bv. intelligentie of bepaalde lichamelijke kenmerken. De voorstanders van gelijke kansen moeten toevalsegalitair zijn (zie definitie p. 24). De domme moet uiteindelijk evenveel krijgen als de slimme, als de domme ten minste evenzeer diens best heeft gedaan.

Daarnaast zijn er zaken waarvan de verdeling wel door de samenleving bepaald wordt, zoals het startkapitaal dat iemand heeft, of de opleiding die iemand krijgt. Die zaken moeten volgens de aanhanger van gelijke kansen bij de start gelijk verdeeld zijn. Dit kan echter alleen als er bij dit begin al gelijkheid van uitkomst heerst in de samenleving. In een samenleving met ongelijkheid, zelfs als die rechtvaardig geacht zou worden (bv. omdat de meerbedeelden hun groter aandeel verdient zouden hebben), kan er nooit gelijkheid bij de starters zijn, en dus nooit gelijkheid van kansen. Jongeren uit rijke gezinnen zijn bevoordeeld, bv. omdat ze meer motivatie aangeleerd krijgen of meer kennis meekrijgen. *Het beginsel van billijke kansen kan slechts onvolkomen gerealiseerd worden, tenminste zolang er enige vorm van de familie bestaat. De mate waarin natuurlijke vermogens zich ontwikkelen en tot rijping komen, wordt beïnvloed door allerlei soorten sociale omstandigheden en attitudes van afzonderlijke klassen*, schrijft John Rawls (*Een theorie van rechtvaardigheid*, §12). Geboren worden in een rijk gezin of in een geprivilegieerde klasse is toeval (geluk hebben) en dat mag, gegeven het principe van toevalsegalitarisme, geen rol spelen. Er zouden dus geen rijke versus arme gezinnen mogen zijn, ook niet als gevolg van het principe van gelijke kansen. Het principe van gelijkheid van kansen is intern tegenstrijdig: gelijkheid van kansen laat ongelijkheid van uitkomst toe, wat echter de gelijke kansen bij de start ondermijnt.

Echte gelijkheid van kansen vraagt meer dan de meeste voorstanders ervan zich nu voorstellen. Zo vraagt gelijkheid van kansen om een gelijk startkapitaal, dus mogen jongeren geen rijkdom erven van hun ouders. Bij elke nieuwe startende generatie moet de rijkdom van de vorige generatie herverdeeld worden. Alle rijkdom van een overledene moet aan de gemeenschap toekomen, die deze rijkdom gelijk verdeelt onder de starters. Maar zelfs dat kan het principe niet redden. Immers, stel dat er inderdaad zo een gelijke startpositie gerealiseerd wordt, dan blijft er de vraag wat de redenen zijn dat sommigen meer resultaat zullen bekomen (“verdienen”) dan anderen?

Gelijke beginpositie en toch minder resultaat behalen kan liggen aan pech (ongeluk hebben) na de start, maar dat moet gecompenseerd worden om toevalsegalitaire redenen.

Het kan ook liggen aan gemaakte fouten of verkeerde beslissingen. Moet dit leiden tot onherstelbare gevolgen wat betreft de uitkomst van verdeling, of verdient niet iedereen meerdere kansen? Zich vergissen kan iedereen overkomen. De vraag is in welke mate iemand verantwoordelijk gesteld moet worden voor diens fouten.

Het kan tenslotte liggen aan onwil, aan onvoldoende inzet, onvoldoende aandacht, onvoldoende ernst – kortom aan het onvoldoende uitvoeren van je plicht om je bijdrage te leveren aan de totale realisatie van de strevingen van de gemeenschap. Hier zou het recht op gelijke uitkomst

inderdaad kunnen vervallen, maar dit is nog geen reden om individuen hun gang te laten gaan in het gelijke-kansen-systeem en zo gerechtvaardigde ongelijkheid te aanvaarden of in feite zelfs te stimuleren. Dat is immers in strijd met het toevalsegalitarisme, want, zoals Rawls opmerkt, *zelfs de bereidheid om zich in te spannen, het te proberen en daarmee in de gangbare betekenis iets te verdienen, is afhankelijk van een voorspoedige familiesituatie en van gunstige sociale omstandigheden*. De juiste houding is om, binnen het systeem van gelijkvrijheid, alle individuen ertoe aan te zetten hun verantwoordelijkheid ten volle op te nemen. Wie dat uiteindelijk niet doet, verdient de gelijkvrijheid niet. Individen moeten wel altijd de mogelijkheid behouden hun verantwoordelijkheid terug op te nemen en zo weer gelijkvrijheid te bekomen, wat niet kan met het klassieke principe van gelijke kansen: wie zijn kansen verknoeid heeft, blijft met de gebakken peren zitten.

Gelijkvrijheid blijven afwijzen en slechts gelijkheid van kansen aanvaarden moet ontmaskerd worden als een (al dan niet bewuste) poging om de gelijkheid van kansen halfslachtig toe te passen en om zo onrechtvaardige ongelijkheden te rechtvaardigen. De pleidooien voor gelijke kansen dienen al te vaak om de mythe van meritocratie in stand te houden, alsof binnen een klassenmaatschappij gelijkheid van kansen mogelijk zou zijn.

Nog fundamenteeler: het principe van gelijke kansen past bij een systeem waarin de economische productie in hoofdzaak een individuele aangelegenheid is, waarbij iedereen verantwoordelijk is voor diens eigen deeltje, en niet een collectieve onderneming waaraan iedereen een bijdrage moet leveren. De pleidooien voor gelijke kansen dienen al te vaak om het kapitalistisch systeem te verdedigen, terwijl een rechtvaardige samenleving een democratisch socialisme vereist (zie punt 3.1. en 3.2., p. 34-37).

2.4.3. Verminderde ongelijkheid i.p.v. gelijkvrijheid is onvoldoende

Velen stellen dat de gelijkvrijheid te hoog is gegrepen, dat ze, zeker hier en nu, niet haalbaar is en dat we daarom pragmatisch moeten zijn. Er moeten initiatieven genomen worden om de ongelijkheid deels te verminderen. Er worden vele voorstellen gedaan.

Hervorming van belastingen blijft een klassieker, formules op overschot, gaande van 90% belasting op inkomen van een bepaalde grootte tot belasting op vermogen (bv. het voorstel van de door de media geliefde econoom Thomas Piketty: 5% vanaf een vermogen van 2 miljoen euro, 60% boven 200 miljoen euro en 90% boven 2 miljard euro).

De Vlaamse filosofe Ingrid Robeyns (°1972) pleit voor limitarisme: er moet een limiet gesteld worden aan het vermogen dat iemand mag bezitten, bijvoorbeeld 10 miljoen euro.

Martha Nussbaum wil wat betreft de capabiliteiten (zie p. 22) enkel een *drempel*, een *vrij ruim sociaal minimum* (hoewel ze in het hoofdstuk 2 van *Mogelijkheden scheppen* eraan toevoegt dat *rechtvaardigheid heel goed nog meer kan vereisen over de wijze waarop omgegaan zou moeten worden met ongelijkheden boven het minimum* – rechtvaardigheid is voor Nussbaum duidelijk ondergeschikt aan een sociaaldemocratisch pleidooi voor het verondersteld haalbare).

Relatief veel aanhang heeft het voorstel om aan iedereen een onvoorwaardelijk basisinkomen te geven. De internationaal gerenommeerde Belgische filosoof Philippe Van Parijs (°1951) betoogt dat met dat soort minimum er *werkelijke vrijheid voor iedereen* zou komen en dat dit *het kapitalisme kan rechtvaardigen*. Dit voorstel wordt verderop apart besproken (zie p. 32-34).

Het probleem met al deze voorstellen is onoverkomelijk: hun willekeurigheid volgt uit een fundamentele fout.

De willekeurigheid is vrij duidelijk. Waarom 90% belasting en geen 99% of zelfs 100% (zoals

de Franse politicus Jean-Luc Mélenchon voorstelt voor inkomens boven de 400.000 euro)? Waarom een limiet leggen tot een vermogen van 10 miljoen euro en geen 2,2 miljoen euro (cijfer uit een enquête onder de Nederlanders)? Hoe ruim moet het minimum aan capabiliteiten zijn (gegeven dat je het ruimer kan maken door de ongelijkheden boven het minimum aan te pakken)? En welk bedrag zal uitgekeerd worden als onvoorwaardelijk basisinkomen?

De fundamentele fout is even duidelijk en wordt toch meestal niet beseft: wie ongelijkheid wil verminderen, doet dat om een reden die vereist dat je normaal gezien niet kan stoppen tot er volledige gelijkvrijheid wordt bereikt. Aan wie een ongelijkheid wil verkleinen, kan en moet steeds gevraagd worden: waarom laat je nog een bepaalde ongelijkheid toe? Er is bijna nooit een zinnige reden te geven (zie punt 2.4.2. *Argumentaties tegen gelijkvrijheid houden geen stand*, p. 25). Slechts wie de hele weg gaat, tot er gelijkvrijheid is, is consequent. Ongelijkheid blijft onrechtvaardig, ook al is ze verkleind: iets is recht of krom; iets kan “krommer” of “minder krom” zijn, maar niet “minder recht” of “rechter”. Wie verwijst naar de haalbaarheid, “zoveel vermindering is haalbaar, meer niet”, steunt op een contract als resultaat van onderhandeling op basis van machtsverhoudingen, wat als fundering van rechtvaardigheid moet afgewezen worden (zie p. 12). Het hangt samen met één van de raarste zaken uit de geschiedenis van het morele filosoferen.

Bijna alle filosofen, de “grootste” inbegrepen, schrijven voortdurend over “het vergroten van de gelijkheid” of over “meer gelijkheid”. Dat is zelfs zo in de zogenaamde analytische filosofie, die toch de pretentie heeft om woorden zo exact mogelijk te omschrijven. Eén zin van Rawls als voorbeeld: *Veronderstel dat efficiënte allocatie, volledige werkgelegenheid, een hoger nationaal inkomen en een meer gelijke [in het Engels: more equal] verdeling ervan als sociale doeleinden worden aanvaard* (§7). Dit is ronduit nonsens (veel duidelijker dan het nonsensicale van Kants categorische imperatief). Iets is gelijk of niet, je kan iets niet meer of minder gelijk maken. Als je een taart gelijk wil verdelen onder 8 personen, is er één en slechts één mogelijk resultaat: ieder krijgt 1/8.

Men antwoordt: in feite bedoelt men met “de gelijkheid vergroten” “de ongelijkheid verkleinen”, “meer gelijkheid” wil zeggen “minder ongelijkheid”. Waarom gebruikt men dan niet deze tweede formulering? Het is niet onschuldig. Door “meer gelijkheid” geeft de auteur de indruk dat die voor gelijkheid is, terwijl hij of zij in feite voor ongelijkheid is, weliswaar een kleinere ongelijkheid, maar toch ongelijkheid – zij of hij hoopt zo (al dan niet bewust) zich niet te moeten verantwoorden waarom zij of hij nog ongelijkheid wil toelaten. Het is een onnauwkeurigheid die neerkomt op (al dan niet bewuste) hypocrisie, verwant aan die van de varkens in George Orwells *Animal Farm* (1945), met hun slogan “*alle dieren zijn gelijk, maar sommige dieren zijn meer gelijk dan andere*”. Waarom lacht iedereen met Orwells spitsvondige satire, maar merkt bijna niemand de fout op als hij of zij probeert de zinnen van Rawls & Co te begrijpen?

Toegegeven, Rawls en andere zogezegde *egalitarians* (in feite dus een onjuiste benaming) zijn nog bekommerd om het vraagstuk van ongelijkheid, waar anderen dit vraagstuk *moreel irrelevant* vinden, aansluitend bij een zeer succesvolle manier om ongelijkheid te doen aanvaarden: de economische groei als middel om het vraagstuk van ongelijkheid te ontwijken.

2.4.4. Groei als ontwijkingsstrategie is rampzalig

Het kapitalisme is een systeem dat economische groei als doel stelt, op individueel vlak (via het streven naar winst) én, sinds het ontstaan van naties, op collectief vlak (streven naar groei van het bruto binnenlands product). Alle socialistische landen hebben tot nu toe de particuliere winst afgeschafte, maar het streven naar groei behouden. Deze groei wordt – in elk geval in kapitalis-

tische landen - gebruikt om ongelijkheid te behouden: als mensen klagen dat ze minder hebben dan de elite, zorgt de elite ervoor dat de klagers dankzij de economische groei meer krijgen opdat die hun protest tegen de ongelijkheid zouden opgeven. In plaats van de taart minder ongelijk te verdelen, wordt er een grotere taart gebakken, zodat ook diegene met het kleinste stuk een groter stuk krijgt. Meestal wordt de groei zelf wel ongelijk verdeeld: diegene met het kleinste stuk ziet zijn stuk wel toenemen, maar de grootste stukken nemen in verhouding veel meer toe. De ongelijkheid neemt, zeker sinds het neoliberalisme, verder toe.

Sommige hedendaagse “vooruitgangsdenkens” (in Vlaanderen bv. Maarten Boudry) juichen dit toe: ze verklaren ongelijkheid een *moreel irrelevant verschijnsel*, het enige wat we moeten doen is de extreme armoede de wereld uit helpen en – zo verklaren Steven Pinker & co – we zijn op de goede weg, nog nooit zou er zo weinig extreme armoede geweest zijn als nu. Dat laatste kan kloppen, maar de prijs ervoor is rampzalig. Het was, gegeven de weigering tot herverdeling, enkel mogelijk door een gigantische exponentiële groei, waardoor de meeste grenzen van het ecologisch aardesysteem zijn overschreden en de ineenstorting ervan begonnen is.

Los van de – uiterst relevante - onrechtvaardigheid ervan, is deze groeistrategie niet langer vol te houden. Er komt tussen nu en enkele decennia een grote economische inkrimping, gepland of niet. De taart zal stukken kleiner worden, als er nog een taart kan gebakken worden. Er zijn bij deze inkrimping als gevolg van de ecologische ineenstorting twee mogelijkheden.

Ofwel proberen de meerbedeelden de ongelijkheid te behouden of zelfs nog te vergroten en komt de wereld in een uiterst onstabiele situatie terecht (met naast interne gewelddadige conflicten, ook waarschijnlijk grootschalige oorlogen, mogelijks nucleair), waar ook de meerbedeelden slachtoffer zullen van worden. De basisidee van deze brochure - veiligheid en zekerheid vereisen gelijkvrijheid – is nog nooit zo relevant geweest als in huidige wereldsituatie. Ofwel wordt de onvermijdelijke inkrimping aangewend om eindelijk tot gelijkvrijheid te komen. Dit is niet onmogelijk. Het loont de moeite na te denken welke structuren daarvoor nodig zijn.

Rechtvaardigheid ligt niet bij een onvoorwaardelijk basisinkomen

Iedereen ontvangt periodiek (bv. maandelijks) een inkomen zonder aan enige voorwaarde te moeten voldoen. Daarnaast blijft er een arbeidsmarkt waarop iedereen in principe bijkomend inkomen kan verwerven. Het geld voor het basisinkomen komt van belastingen op de arbeidsinkomens, op de vermogens of op de consumptie (btw). Eén van de voornaamste verdedigers van dit voorstel is de Belgische filosoof Philippe Van Parijs, die hiermee meespeelt in de top van de Angelsaksische moraalfilosofie. Het idee geniet steeds meer populariteit, zowel bij rechts als (toch wel meer) bij links. Het is echter geen goed voorstel. Naast praktische bezwaren (bv. is de financiering wel duurzaam?) zijn er zijn twee grote bezwaren m.b.t. de rechtvaardigheid ervan.

Het basisinkomen doet onvoldoende recht aan het existentiële belang van arbeid

Ten eerste, is het rechtvaardig om geld te geven aan wie wel kan, maar niet wil werken?

Je kan argumenteren dat het basisinkomen de uitbetaling is van een rechtmatig aandeel in de maatschappelijke rijkdom. Die rijkdom is immers niet enkel het resultaat van de arbeid van wie werkt, maar ook van zaken die aan iedereen toebehoren, zoals natuurlijke hulpbronnen, opgehoopt kapitaal, sociale structuren, technologische kennis, kortom het gemeenschappelijk erfgoed (een soort erfenis van mensen die vroeger gewerkt hebben). Dat klopt, maar het erfgoed volstaat niet. Zonder werk kan de mens principieel gezien diens strevingen niet realiseren, hetzij eigen

werk, hetzij het werk van anderen (dat laatste komt meestal neer op uitbuiting). Het basisinkomen als een recht zonder plicht verdonkeremaant de existentiële noodzaak van arbeid. Dat wordt zeer relevant als de erfenis opgesoupeerd is. Dat is overigens juist onze huidige situatie, met de milieuverstoring. Die milieuverstoring haalt ook een ander argument pro basisinkomen onderuit.

Een veel gebruikt argument om het inkomen nodig voor basisbehoeften los te koppelen van werk, is dat er nog te weinig werk is voor iedereen, vooral als gevolg van de automatisering.

Dat klopt enkel als men weinig geld wil besteden aan werk dat niet sterk geautomatiseerd kan worden, onder andere zorgtaken. Een kapitalistische samenleving wil dat niet omdat het te weinig winstgevend is. Er is geen tekort aan maatschappelijk zinvol werk, integendeel. Maar ook voor werk dat sterk geautomatiseerd is, gaat het argument niet op.

De massale automatisering was mogelijk door het massale gebruik van fossiele energie, die omwille van de klimaatverstoring niet langer inzetbaar is en die niet volledig vervangen kan worden door duurzame energie. Voorstanders van een economische inkrimping stellen vaak dat de inkrimping zal zorgen voor meer vrije tijd (wat ze als voordeel zien), ten onrechte. Om de milieuverstoring te voorkomen is er zoveel inkrimping nodig dat de vermindering van geconsumeerde goederen niet voldoende is. Ook de wijze van produceren moet “inkrimpen”, d.w.z. minder niet-menselijke energie gebruiken en dus weer gebeuren met vooral menselijke energie, op ambachtelijke wijze, wat meer werk en tijd vraagt (maar wel als voordeel heeft dat het tot meer arbeidsvreugde kan leiden, door bv. ambachtelijke trots, of een grotere gelegenheid tot creativiteit).

Het basisinkomen is onrechtvaardig omdat het niet leidt tot gelijkvrijheid

Ten tweede, is het rechtvaardig geld te geven aan personen die al een voldoende groot inkomen hebben of personen die beschikken over een groot vermogen?

Dit vermindert de middelen om ongelijkheid te verminderen en streeft niet naar gelijkvrijheid, de kern van rechtvaardigheid. Het basisinkomen wil zorgen voor een minimale vrijheid, maar bekommert zich niet om gelijkvrijheid. Nog sterker, de ongelijk(vrij)heid zal enkel toenemen, tussen enerzijds zij die (anders dan de minderheid die bewust kiest voor weinig inkomen en veel vrije tijd) gedwongen zullen zijn rond te komen met hun basisinkomen en anderzijds zij die bovenop hun basisinkomen nog een job kunnen bemachtigen.

Als bedrag van het basisinkomen dacht Van Parijs aanvankelijk aan de helft van het bruto binnenlands product per hoofd van de bevolking (*Marxism Recycled*, 1993), ondertussen nog slechts aan een kwart (*Basic Income: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy*, hfst. 2, 2017). Dit laatste komt in een land wat minder welvarend dan de US neer op 1.000 \$, dat is (omgerekend in oktober 2024) ongeveer 900 €. Wie echter (in 2024) als alleenstaande Belg minder dan 1.450 € verdient, wordt beschouwd als iemand die leeft onder de armoedegrens, terwijl het leefloon 1.288 € bedraagt. Het basisinkomen is slechts een moderne, eerder povere vorm van openbare bijstand of een alternatieve vorm van sociale zekerheid. Dat verklaart het enthousiasme bij rechts: als het basisinkomen elke vorm van openbare bijstand of sociale zekerheid zou vervangen (wat Van Parijs niet voorstelt), zou dit goedkoper uitkomen en de meerbedeelden meer rijkdom laten behouden. Overigens is het voorstel voor een basisinkomen, net zoals de sociaaldemocratie, op zich een rechts idee: het is vooral populair bij mensen die wel een sociale bekommernis hebben, maar zeker niet het kapitalisme en de ongelijkheid van uitbuiting willen in vraag stellen.

De ondertitel van Van Parijs' hoofdwerk *Real Freedom for All* (1995) luidt veelzeggend *What (if anything) can justify capitalism?*. Het kapitalisme zou gerechtvaardigd zijn omdat het superieur zou zijn aan het socialisme qua *economische efficiëntie, productief potentieel en welvaart*

vormende capaciteit (§ 6.1). Van Parijs (die zoals de meesten het begrip “*more equality*” gebruikt, wat onzinnig is – zie p. 31) valt terug op de klassieke stelling dat gelijkvrijheid de efficiëntie in de weg staat (hij presenteert daarbij een eigen variant van Rawls' *maximin*, nl. de *leximin*). Deze visie werd hierboven reeds verworpen, in de bespreking van Rawls' verschilprincipe (zie p. 26-27). Bovendien, hierboven ook al verduidelijkt, kan groei niet langer een ideaal zijn. De *welvaart vormende capaciteit* zal juist moeten verminderen om het ecologisch aardesysteem te redden.

Real freedom for all is niet genoeg, rechtvaardigheid vereist *Real equality for all*, en dat kan niet bereikt worden door te ijveren voor *sociaal-ecologische verandering* (slogan van de Vlaamse denktank Oikos, die het onvoorwaardelijk basisinkomen promoot), als dat niet neerkomt op een ecosocialisme (en wel van wereldwijde en democratische aard).

3. Politiek: een wereldwijd democratisch ecosocialisme is nodig

Na het vastleggen van de basisprincipes van het sociaal contract is het nodig maatschappelijke structuren uit te bouwen die ervoor zorgen dat de basisprincipes het maatschappelijk leven bepalen. Welke politieke structuren zijn nodig voor een gelijkvrije samenleving?

3.1. De gelijkvrije samenleving moet democratisch zijn

3.1.1. Het sociaal contract moet leiden tot een constituerende wet

De basis (het fundament, de grond) van een politieke gemeenschap bestaat in een constituerende wet die de inhoudelijke basisprincipes voor het samenleven en de formele regels voor het nemen van concrete beslissingen (gewone wetten, uitvoerende besluiten en rechterlijke uitspraken) vastlegt. Een constituerende wet is een wet die met consensus wordt aanvaard, hetzij op basis van bestaande machtsverhoudingen (de consensus bestaat er dan in dat niemand de machtsverhouding probeert te wijzigen), hetzij op basis van een consensus als overtuigende instemming van iedereen, na een bepaalde procedure die rationeel kan verdedigd kan worden als de beste procedure om tot een stabiele, rechtvaardige samenleving te komen.

Deze constituerende wet kan in principe niet gewijzigd worden, tenzij bij consensus. Wordt de grondwet toch gewijzigd zonder dat iedereen akkoord gaat, dan houdt het sociaal contract op te bestaan en valt men terug tot het recht van de sterkste van de zogenaamde natuurstaat. In het bijzonder kan de constituerende wet niet rechtsgeldig gewijzigd worden door een meerderheid tegen een minderheid in (ook geen 2/3 meerderheid, zoals in België).

De constitutie kan niet door een meerderheidsbeslissing vastgelegd worden, omdat in dit stadium nog niet beslist is dat beslissen op basis van een meerderheid het beste systeem is om de basisprincipes te realiseren. Anders uitgedrukt: eisen dat een constituerende wet via een democratisch meerderheidssysteem tot stand wordt gebracht is een cirkelredenering of een oneindige regressie en als dusdanig logisch inconsistent; er zou immers al een constituerende wet vooraf moeten bestaan die dit meerderheidsprincipe omvat.

Een essentieel onderdeel van de constituerende wet is het vastleggen van de soevereine macht.

3.1.2. De constituerende wet voorziet in een soevereine macht

Zoals Hobbes stelde: er is een soeverein nodig aan wie iedereen diens macht afstaat, anders gezegd, ten voordele van wie iedereen diens vrijheid opgeeft. Het zwakke punt bij het sluiten van een sociaal contract is immers dat je geen garantie hebt dat de ander zich aan de gulden regel van het contract zal houden. De oplossing ligt in een tweede stap: iedereen doet afstand van de macht waarover die beschikt en overhandigt diens macht aan een zogenaamde soeverein, die met de gekregen macht er (via wetgeving, uitvoeringsbesluiten en rechtspraak) voor zorgt dat iedereen zich aan het contract houdt. Het gaat in de eerste plaats over fysieke machtsmiddelen (zoals wapens), maar ook over andere vormen van macht.

De kritiek op deze oplossing is zwaarwegend: er is geen garantie dat de soeverein de gekregen macht zal gebruiken voor de handhaving van het contract en niet voor diens eigen voordeel.

Dit risico is niet te vermijden, maar valt meestal mee. Volgens Hobbes verwacht de soeverein geen *genoegen of voordeel van het benadelen en verzwakken van zijn onderdanen*, want *de eigen sterkte en roem van de soeverein bestaat in de kracht van zijn onderdanen (Leviathan, hfst 18)*. Als velen toch klagen over machtsmisbruik, komt dat omdat ze de beslissingen van de soeverein niet onpartijdig beoordelen: *alle mensen hebben van nature een bril meegekregen met sterk vergrotende glazen (namelijk hun hartstochten en hun eigenliefde), die van elke kleine inlevering een grote tegenslag maakt, en ze missen de verrekijker (namelijk de morele en politieke wetenschap) om van ver de ellende te zien die hen boven het hoofd hangt en enkel door zulke inleveringen kan vermeden worden*. Is Hobbes te optimistisch over de motieven van de soeverein?

Hobbes erkent het risico, maar dat moet hoe dan ook als het minste kwaad verkozen worden boven de natuurtoestand (er is nu eenmaal geen perfecte wereld). Het risico van machtsmisbruik is kleiner dan de risico's van een situatie zonder contract en zonder soeverein: *het ergste wat een volk als geheel kan overkomen is nauwelijks merkbaar vergeleken bij de ellende en de gruwelijke rampen waarmee een burgeroorlog gepaard gaat, of de losbandige toestand van mensen zonder meester, die niet onderworpen zijn aan wetten en aan een dwingende macht die hen afhoudt van roof en wraakneming (ibidem)*.

Het risico kan ten slotte ook sterk teruggedrongen worden door democratische procedures.

3.1.3. De soevereine macht moet democratisch zijn

Er bestaat een methode om het machtsmisbruik minimaal te houden, door niet één persoon te kiezen als soeverein, maar *een vergadering van allen (die bereid zijn om daartoe bijeen te komen)*, waarbij allen een gelijk aandeel hebben in de besluitvorming: democratie (Hobbes verkiest één monarch als soeverein, maar stelt zelf dat deze voorkeur *het enige ding in dit boek is waarvan ik toegeef dat het niet bewezen wordt, maar slechts als waarschijnlijk wordt gesteld* – voor een kritische bespreking van de argumenten van Hobbes, zie p. 30-31 van de brochure *Met Hobbes, de eerste moderne filosoof, terug naar bescheidenheid*).

Wat Hobbes niet heeft gezien: er bestaan bijkomende methoden om de kans op machtsmisbruik door de soeverein beperkt te houden, zoals een maximale duur om soeverein te zijn of de plicht tot het periodiek afleggen van verantwoording over het gevoerde beleid. In tegenstelling tot wat Hobbes stelt (in *Leviathan* 29) moet de soeverein wel degelijk onderworpen zijn aan de wetten die hij zelf maakt: het volk moet de rechter zijn die de soeverein kan straffen als diens beleid niet zorgt voor gelijkvrijheid. Dat de soeverein moet zorgen voor gelijkvrijheid, betekent dat diens beleid niet enkel democratisch, maar ook socialistisch moet zijn.

3.2. De gelijkvrije samenleving moet socialistisch zijn

Een samenleving die gelijkvrijheid wil, moet een aantal kenmerken hebben die traditioneel socialistisch worden genoemd.

3.2.1. Gelijkvrijheid vereist een geplande economie

Er mag in de gelijkvrije samenleving geen vrije markt zijn, maar de economie moet gepland en dus geleid worden op bovenindividueel niveau.

Het is een evidentie (ook erkend door alle kapitalisten m.b.t. tot de organisatie van hun eigen onderneming) dat wie een doel zo goed als mogelijk wil realiseren, zo veel mogelijk moet vooruitkijken en daarbij rekening houden met alle mogelijkheden: er wordt vooraf een plan opgemaakt. Wie gelijkvrijheid in een samenleving wil bereiken, moet een plan opmaken voor de economische productie en distributie. Wie productie en distributie daarentegen overlaat aan een vrije markt, creëert ongelijkheid: iedereen denkt aan de eigen belangen en niet aan het gemeenschappelijk doel van gelijkvrijheid. Dat een vrije markt toch zou leiden tot gelijkvrijheid, veronderstelt een mysterieus, mythisch mechanisme, in de trant van *de onzichtbare hand* van Adam Smith, die hij introduceert als een variant van goddelijke voorzienigheid. Men antwoordt dat een samenleving te complex is om een efficiënte planeconomie te realiseren.

Het klopt dat een samenleving zeer complex is, maar juist daarom is een planning des te meer nodig: hoe complexer, hoe groter de kans dat zonder planning alles verkeerd loopt. Deze planning moet democratisch zijn (zoveel mogelijk personen moeten er betrokken bij worden), moet flexibel zijn (mogelijkheid om het plan vlug bij te stellen indien nodig) en moet planning op meerdere niveaus combineren, op basis van het subsidiariteitsprincipe: planning op het laagste (lokale) niveau waar mogelijk, planning op het hoogste (centrale niveau) indien nodig. Dan nog zal niet alles vlekkeloos verlopen, maar in elk geval beter dan bij een vrije markt. Dat de superieure efficiëntie van de vrije markt bewezen zou zijn door het kapitalisme, klopt niet, om twee redenen.

Ten eerste bereikt de kapitalistische vrije markt efficiëntie voor sommigen, maar inefficiëntie voor anderen. Ze is efficiënt voor winst, inefficiënt voor gelijkvrijheid. Sommigen vinden in de supermarkt alles wat en zelfs meer dan ze nodig hebben, anderen kunnen zich niet het levensnoodzakelijke aanschaffen. Ten tweede wordt de aanwezige efficiëntie bereikt ten koste van een verspilling van natuurlijke hulpbronnen en van natuurlijke afvalverwerkingscapaciteit. De supermarkt ligt altijd vol omdat er meer geproduceerd wordt dan nodig en er dus veel ongebruikt wordt weggesmeten. De efficiëntie van de vrije markt wordt enkel bereikt door overproductie. Dat deze verspilling ondertussen een rampzalige omvang heeft bereikt, is overduidelijk.

De inefficiëntie van de vrije markt zou overigens niet verdwijnen als de productiemiddelen gemeenschappelijk bezit zouden zijn. Alex Callinicos schrijft dan ook terecht (in *Equality*, 2000): zogenaamde marktsocialisten (o.a. John Roemer en Gerald Cohen) *zijn te haastig in het afwijzen van socialistische planning op basis van de ervaring in de Sovjetunie* (die niet democratisch was).

3.2.2. Gelijkvrijheid vereist gemeenschappelijk bezit van de productiemiddelen

Er mag in de gelijkvrije samenleving geen privébezit zijn van de productiemiddelen, die eigendom moeten worden van de gehele gemeenschap.

Het voor de gelijkvrijheid vereiste globaal economisch plan kan maar uitgevoerd worden als er geen individuele eigenaars zijn die kunnen bepalen wat er met “hun” bezit aan natuurlijke hulpbronnen en werktuigen mag gebeuren.

Bovendien is het privébezit van productiemiddelen voor de bezitters van dat kapitaal bijna steeds aanleiding tot uitbuiting van zij die geen kapitaal bezitten en dus hun arbeid moeten verkopen aan de kapitalisten. Marx' analyse van de uitbuiting als gevolg van de scheiding tussen arbeid en kapitaal, samen te vatten in Proudhons slogan “eigendom is diefstal”, is in haar kern nog steeds geldig. De uitbuitingsgraad mag in sociaaldemocratische samenlevingen een stuk minder zijn dan in de 19^e eeuw, de kapitalist (aandeelhouder van een bedrijf) eigent zich nog steeds een groot deel toe van de productie door (de arbeid van) de werknemer. De ongelijkheid op vlak van het privébezit van productiemiddelen leidt tot ongelijkheid van uitkomst bij de realisatie van strevingen en moet dus verdwijnen.

De gehele gemeenschap moet eigenaar zijn van alle vormen van kapitaal (natuurlijke hulpbronnen, natuurlijke afvalwerkingscapaciteit, werktuigen, infrastructuur, kennis, opleidingsinstellingen, verzorgingsinstellingen, ...) en moet dit gebruiken om planmatig de gelijkvrijheid te verwirkelijken. Het klassieke socialisme volstaat echter niet langer, in zover de groei moet stoppen.

3.3. De gelijkvrije samenleving moet (na inkrimping met herverdeling) stationair zijn

Er mag in de samenleving geen groei zijn boven de grenzen van het ecologische aardsysteem, niet als gevolg van een kapitalistisch winststreven, maar ook niet als gevolg van een socialistische planning. Aangezien op dit ogenblik de planetaire grenzen op tal van vlakken al zijn overschreden, moet de economische productie inkrimpen tot ze weer binnen die grenzen valt en mag ze nadien niet weer opnieuw toenemen (stationaire economie).

De reden is vanzelfsprekend: als er geen geplande inkrimping georganiseerd wordt, zal het ecologisch systeem zodanig veranderen dat er een ongecontroleerde, rampzalige ineenstorting volgt (die overigens al begonnen is). Er kan uiteraard geen sprake zijn van gelijkvrijheid als er onvoldoende vrijheid is, onvoldoende macht om de menselijke strevingen te realiseren. De inkrimping moet aangewend worden om de rijkdom te herverdelen, zodat er gelijkvrijheid komt.

Bij een hongersnood waardoor niet alle leden van de samenleving kunnen overleven, heeft het weinig zin vast te houden aan gelijkvrijheid: het betekent de uitroeiing van de gehele bevolking. De vraag wordt dan hoe op rechtvaardige wijze beslist kan worden wie mag overleven en wie niet. Aansluitend bij Hobbes' 13^e natuurwet zou men bijvoorbeeld loting kunnen voorstellen (een dergelijke rechtvaardige oplossing zal voor de meeste mensen meer overlevingskansen bieden dan een machtsstrijd om voedsel – dit illustreert nog eens de kern van de sociaal contract theorie: gelijkvrijheid, hier m.b.t. loting, is nodig voor de beste individuele uitkomst).

In een stationaire economie mogen er in hoofdzaak enkel hernieuwbare natuurlijke hulpbronnen gebruikt worden (zoals gewassen die na oogst opnieuw groeien, of dieren die opnieuw gekweekt kunnen worden in dezelfde hoeveelheid) en dit slechts in die mate dat de hernieuwing het gebruik kan bijhouden. Er mag verder maar zoveel afval geproduceerd worden als de natuur zonder verstorende verandering kan verwerken. Niet-hernieuwbare en dus niet duurzame hulpbronnen (bv. metalen) mogen slechts in geringe mate gebruikt worden, zodat ook toekomstige generaties er – eveneens in geringe mate – gebruik kunnen van maken. Die hulpbronnen moeten maximaal gerecycleerd worden (maar daar is steeds verlies bij, de reden waarom

deze hulpbronnen slechts in geringe mate mogen gebruikt worden).

Sommigen willen toekomstige generaties niet in dezelfde mate meetellen als de huidige generatie, maar op dit ogenblik is deze discussie in feite overbodig: het probleem kan niet langer doorgeschoven worden naar de volgende generaties. Het huidige peil van gebruikte hulpbronnen en geproduceerd afval is dermate hoog dat, bij ongewijzigd beleid, het ecologisch systeem nog binnen de tijdshorizon van de huidige generatie in elkaar zal storten (binnen ten hoogste enkele decennia; volgens de prognoses van de Club van Rome zelfs al binnen enkele jaren, rond 2030). Oorlogen als gevolg van dit vooruitzicht kunnen de ineenstorting nog versnellen.

Het is niet uitgesloten (maar zeker niet gegarandeerd) dat in de toekomst nieuwe technieken gevonden zullen worden die het mogelijk maken de grenzen aan ons gebruik van het ecologisch aardsysteem te verleggen. De huidige schaal en complexiteit van technieken is echter dermate groot dat de introductie van nieuwe technieken grote gevaren inhouden op nieuwe ecologische problemen, die wegens hun grote schaal, niet opgelost zullen kunnen worden. We moeten leren om niet het maximum na te streven, maar tevreden te zijn met een beperkte materiële bevrediging, met genoeg. Dat is gelukkig niet zo moeilijk, gegeven de oorzaken van het huidige streven naar steeds meer.

Zoals Hobbes scherp inzag: *de oorzaak van de aanhoudende en rusteloze begeerte naar macht en nog meer macht, is dat het voorwerp van het menselijk verlangen niet is om slechts één keer, voor één ogenblik, te genieten, maar om voor altijd de wijze van zijn toekomstige verlangen te verzekeren (Leviathan, hoofdstuk 11).* Bertrand Russell (1872-1970) beaamt: *het verlangen naar rijkdom is, in de meeste gevallen, te wijten aan een verlangen naar zekerheid (The Case for Socialism).* In een rechtvaardige samenleving is deze zekerheid echter gegarandeerd door de gelijkvrijheid, zodat de behoefte aan steeds meer macht niet langer nodig is. Reeds Thomas More merkte dit op in zijn beschrijving van Utopia: *men hoeft nooit bang te zijn dat iemand meer zou vragen [van de gemeenschappelijke productie] dan hij behoeft. De man weet immers dat hij ook in de toekomst nooit wat te kort zal komen. Hebzucht komt door vrees voor gebrek.* More vermeldt nog een tweede oorzaak van het streven naar meer: *bij de mens komt daar dan nog de hoogmoed bij, die hem doet denken dat het een bijzondere eer is anderen te overtreffen in praal en overdaad - maar dat is een ondeugd die in een samenleving als Utopia geen enkele voedingsbodem vindt.*

Waardering nastreven door zich luxegoederen aan te schaffen en zo *anderen te overtreffen* is inderdaad de motor van het huidig consumentisme. In een rechtvaardige samenleving wordt echter ook het streven naar waarde op een gelijkvrije wijze gerealiseerd, zodat de positionele goederen (zoals Fred Hirsch ze noemt) hun betekenis verliezen.

3.4. De gelijkvrije samenleving moet wereldwijd zijn

Ten slotte, de gelijkvrije structuren moeten wereldwijd zijn.

Het sociaal contract moet je sluiten met iedereen die een invloed kan hebben op de realisatie van jouw strevingen. Dat is in onze hedendaagse, technisch één gemaakte wereld elke wereldburger. Een rechtvaardige en dus rationele ordening is slechts mogelijk door een wereldregering. Daar wordt meer over gezegd in hoofdstuk III van deze brochure (*Rechtvaardigheid vraagt een bescheiden pacifisme*, p. 55-62) en in hoofdstuk IV (*Tegen nationalisme*, p. 63-67).

Ook de economie zal wereldwijd gepland moeten worden. De productie en distributie zullen, na inkrimping, kleinschaliger en lokaler moeten zijn, met nog slechts een beperkte rol voor wereldhandel. Hoe kan zo een drastische verandering tot stand worden gebracht?

3.5. Hoe moet de gelijkvrije samenleving tot stand worden gebracht?

Het doel voor een politiek is duidelijk: de gelijkvrije samenleving is democratisch, socialistisch, ecologisch (in de enig echte betekenis van het woord: na inkrimping gericht op een stationaire economie) en wereldomvattend. Blijft nog de vraag hoe dit gerealiseerd moet of kan worden.

Geleidelijke verandering (reformisme) is geen optie.

Ten eerste is de kans veel te groot dat men blijft steken bij een gedeeltelijke verandering. Reformisme is bijna steeds een poging om fundamentele verandering op de lange baan te schuiven. De oorspronkelijke systeembedreigende ideologie wordt gerecupereerd, d.w.z. wordt zagezegd overgenomen, maar in zo een verzwakke vorm dat die niet langer het systeem bedreigt. Zo zijn socialisme en ecologisme gerecupereerd als sociaaldemocratie en groen kapitalisme (of nog, duurzame ontwikkeling, een begrip even onzinnig als de vierkante cirkel).

Ten tweede is er geen tijd meer voor een geleidelijke aanpak, gegeven de massale onrechtvaardige situaties in de wereld en vooral gegeven de hoogdringendheid van een oplossing van de milieuvorsting. Een snelle én totale verandering is nodig: dat noemt men een revolutie.

Nieuwe structuren moeten uitgebouwd worden. Karl Popper (1902-1994) heeft terecht gewezen op de gevaren van een utopische bouwkunde, maar zijn *piecemeal engineering* volstaat niet als alternatief (zie www.detuinvanhetgeluk.be/publicaties/Popper.pdf voor verdere argumentatie hiervan). De samenleving moet grondig herbouwd worden en dus zijn er wel degelijk grote plannen nodig. Bij de uitvoering moet er wel steeds op gelet worden dat het doel effectief bereikt wordt én de gelijkvrijheid niet in gevaar komt. Het proces moet democratisch verlopen. Indien nodig, moet vlug bijgestuurd worden. Het zal een proces van trial en error moeten zijn.

Het grote woord revolutie mag niet afschrikken. De ecologische ineenstorting zal hoe dan ook een revolutie zijn, maar, omdat ze niet gecontroleerd wordt door een plan, ten kwade. Het komt erop aan de verandering ten goede om te buigen. Zal dit gewelddadige acties vereisen of kunnen voldoende mensen overtuigd worden tot vrijwillige medewerking?

In 1935 (essay *The Case for Socialism*, in de bundel *In Praise of Idleness*) meent Bertrand Russell dat *het pleidooi voor socialisme, indien gecombineerd met enthousiasme en geduld, zo voorgesteld kan worden dat het veel meer dan de helft van de bevolking kan overtuigen en dat rebellie van een minderheid zo hopeloos zal zijn dan zelfs de grootste reactionairen het niet zouden proberen, of als ze het toch doen, ze zo gemakkelijk en vlug verslagen zouden worden dat er geen aanleiding zou zijn voor terreur vanwege de staat.* In 1975 schrijft hij echter: *sommige idealen zijn subversief en kunnen niet echt gerealiseerd worden tenzij door oorlog of revolutie. Het belangrijkste ideaal is op dit ogenblik economische rechtvaardigheid. Het vereist een wereldwijde economische revolutie. Ik zie niet hoe het bereikt kan worden zonder bloedvergieten of hoe de wereld rustig kan doordraaien zonder de realisatie ervan (Autobiography, hoofdstuk Return to England).*

Er wordt hier geen positie gekozen. Wel deze bedenking: de instorting zal hoe dan ook veel leed veroorzaken, maar onze reactie zal dit leed verergeren of afremmen. De opgedrongen evidentie van het feit dat het oude onrechtvaardige groei-systeem niet werkt, kan dan alsnog velen overtuigen van de noodzaak van een gelijke samenleving. Dat is een reden tot hoop – maar zoals Rudolf Boehm opmerkte: *Hopen en verwachten is wat ons mensen betreft, niet goed of nuttig. Wij moeten slechts handelen en zorg dragen (voorwoord Kritiek op de grondslagen van onze tijd).*

Op de vraag wat iemand die nu al overtuigd is van de noodzaak van een gelijkvrije en ingekrompen stationaire samenleving, kan en moet doen, wordt kort ingegaan in hoofdstuk V van deze brochure (*Als ik voor gelijkvrijheid en inkrimping ben, waarom ben ik dan zo rijk?*, p. 68-70).

II. Geen rechten voor dieren, wel welwillendheid

Wij moeten rechtvaardig zijn voor de mensen, en goed en welwillend voor de andere schepselen die daar ontvankelijk voor zijn.

Montaigne, *Essays*, boek 2, essay 11 *Over de wreedheid*

Rechtvaardigheid tegenover dieren bestaat niet

Het idee van rechten voor dieren kan niet gefundeerd worden en er bestaan dan ook geen (objectief geldende) dierenrechten. Dit volgt onvermijdelijk uit het feit dat er maar één geldige fundering van rechten is, de theorie van het sociaal contract, zoals verduidelijkt in het eerste hoofdstuk van deze brochure. De kern wordt hier nog even samengevat:

Rechten zijn geen dingen zoals exact wetenschappelijke natuurwetten, die altijd gelden (die objectief en absoluut zijn). Als dat wel het geval was, zouden we er ondertussen toch al enige overeenstemming over hebben bereikt. In tegenstelling tot wat o.a. Tom Regan (1938-2017) schrijft in zijn “Pleidooi voor dierenrechten”, hebben dieren, net zomin als mensen, “inherente waarde” waarop rechten zouden gebaseerd kunnen worden: waarde is een subjectief begrip, waarde is nooit inherent aan een individu, maar wordt van buitenaf aan dat individu toegekend door een bepaalde persoon (een subject). De waarde van een gewaardeerd individu bestaat enkel voor het subject dat die waarde toekent en eenzelfde individu wordt door sommige subjecten gewaardeerd, maar door andere subjecten niet.

Een recht is iets wat een individu moet krijgen en dus iets wat ofwel door anderen niet mag afgenomen worden van dat individu ofwel door anderen moet gegeven worden aan dat individu. Elk recht is dus ook een verplichting (verbod of gebod). Een analyse van het begrip “verplichting” (anders gezegd “moeten”) toont aan dat verplichtingen (en dus rechten) samenhangen met sancties en daarom als objectief gegeven voorwaardelijk zijn (bv. “je moet iets doen op voorwaarde dat je de bijhorende straf wil vermijden”). Of een verplichting voor een persoon (of subject) absoluut (onvoorwaardelijk, effectief) wordt, hangt dus af van de houding van dat subject tegenover de straf. Absolute verplichtingen (en dus, opnieuw, ook rechten) bestaan wel degelijk, maar zijn dan subjectief.

Een objectieve, voorwaardelijke norm met hoog drukarakter (d.w.z. die voor het overgrote deel van de mensen effectief is, als ze hun verstand gebruiken en dus rekening houden met hun belangen op lange termijn) is de gulden regel, die als basis dient voor een sociaal contract. De verplichting van de gulden regel, “geef aan de ander dat wat je wil dat de ander aan jou geeft, op voorwaarde dat de ander dat inderdaad ook aan

jou zal geven”, leidt tot een lijst van rechten. Welke rechten personen hebben is dus een overeenkomst tussen personen. Rechten vormen de inhoud van een sociaal contract.

Wat betreft dieren (en ook andere niet-menselijke zaken), is de conclusie onontkoombaar: dieren kunnen geen rechten hebben, want ze kunnen geen sociaal contract sluiten met mensen (met dieren wordt in deze tekst steeds niet-menselijke dieren bedoeld). Er is geen basis (fundament) voor de veronderstelde verplichtingen om dieren geen lichamelijke pijn of psychisch leed aan te doen, niet gevangen te houden, niet te doden, te helpen als het in gevaar of ziek is. Het enige wat kan (en ook zo is in vele huidige landen), is dat een samenleving haar leden verplicht dieren geen pijn te doen (en eventueel ook de andere vermelde zaken), maar de verplichting van de individuen is dan in feite geen verplichting tegenover de dieren, maar een wettelijke verplichting tegenover de samenleving. In een samenleving waar de individuen vrij gelaten worden m.b.t. hun houding tegenover dieren, hebben die individuen (toch op directe wijze) geen enkele morele verplichting ten opzichte van dieren. Een mens kan zich niet rechtvaardig of onrechtvaardig gedragen tegenover een dier (wel welwillend of kwaadwillend – dat wordt verderop behandeld).

Deze redenering lijkt te impliceren dat ook menselijke baby's en dementerende of zwaar mentaal gehandicapte mensen geen mensenrechten zouden hebben omdat ze geen contract kunnen afsluiten, maar dit klopt niet. Er kan en moet in de redenering van het sociaal contract wel degelijk een onderscheid gemaakt worden tussen niet-rationele mensen (baby's, mentaal gehandicapten, dementerenden) en dieren, zoals werd verduidelijkt in hoofdstuk I, § 2.2.1. *Dieren en personen met verminderde rationaliteit* (zie p. 18).

De grote moraalfilosofen die de theorie van het sociaal contract als enig mogelijke basis voor rechten hebben ontwikkeld, zijn niet teruggeschrokken voor de conclusie dat rechtvaardigheid of onrechtvaardigheid tegenover dieren niet bestaat.

Thomas Hobbes (1588-1679), de eerste moderne denker die vanuit zijn sociaal contract theorie een lijst met mensenrechten opstelde, schrijft: *een overeenkomst aangaan met redeloze dieren is onmogelijk. Omdat zij onze taal niet verstaan, begrijpen zij het niet als er een recht wordt overgedragen, accepteren zij het niet en kunnen zij ook geen rechten overdragen aan een andere, en zonder wederzijdse aanvaarding bestaat geen overeenkomst* (*Leviathan*, hoofdstuk 14).

Spinoza (1632-1677), die voor het grootste deel de ideeën van Hobbes overneemt en eveneens de sociaal contract theorie verdedigt, drukt het antropocentrische standpunt (vervat in het sociaal contract) als enig mogelijke fundering van rechten nog sterker uit (waarbij hij wel spreekt over het recht dat dieren hebben, maar dan in de betekenis van het oorspronkelijke “natuurlijke” recht van de sterkste (de krachtigste), niet het sociale, “culturele” recht dat tussen individuen wordt afgesproken en dat het recht van de sterkste aan banden legt): *het verbod om dieren te slachten berust meer op ijdel bijgeloof en vrouwelijk medelijden dan op gezond verstand. Het beginsel, dat wij ons eigen nut moeten zoeken, leert ons weliswaar een band met mensen aan te gaan, maar niet met dieren of dingen, waarvan de aard verschilt van de menselijke aard. Zij hebben hetzelfde recht over ons als wij over hen. Sterker nog, omdat ieders recht door zijn kracht of vermogen wordt bepaald, hebben de mensen veel meer recht over dieren, dan omgekeerd. Ik ontken hiermee volstrekt niet dat de dieren gevoel hebben, maar wel dat het ons daarom niet zou vrij staan op ons nut bedacht te zijn, hen naar goeddunken te gebruiken en te behandelen zoals het ons best past. Hun aard past immers niet bij de onze en hun hartstochten verschillen van nature van de onze* (*Ethica*, deel 4, stelling 37, opmerking 1).

Immanuel Kant (1724-1804), die in tegenstelling tot Hobbes en Spinoza wel gelooft in objectieve-onvoorwaardelijke verplichtingen (zijn zogenaamde *categorische imperatief*), maar

(zoals elke realistische politiek filosoof) uiteindelijk ook terugvalt op de sociaal contract theorie, stelt het zo: *Maar wat dieren betreft, hebben we geen directe plichten. Dieren zijn niet zelfbewust en zijn er alleen maar als een middel tot een doel* (*Lezingen over ethiek*, hoofdstuk *Plichten tegenover dieren en geesten*). De kantiaan Tom Regan meent echter dat ook dieren niet enkel als middel mogen behandeld worden en dus rechten hebben. Hij krijgt scherpe kritiek van de contracttheoreticus Jan Narveson (*1936 – zie o.a. zijn artikel *A Case against Animal Rights*, 1986). Ook andere recente verdedigers van de sociaal contract theorie verwerpen dierenrechten.

John Rawls (1921-2002) stelt in zijn *Een theorie van rechtvaardigheid* (§ 77) dat we wel *duidelijk plichten van mededogen en menselijkheid jegens dieren* hebben, maar erkent dat die overtuiging *ligt buiten het bereik van de theorie van rechtvaardigheid en dat het niet mogelijk lijkt de contractleer zo uit te breiden dat ze op vanzelfsprekende wijze geïncorporeerd kunnen worden* (de gedragsregels tegenover dieren zouden *afhangen van een theorie van de natuurlijke orde en onze plaats* erin, maar daarover zegt Rawls verder niets). David Gauthier (1932-2023) stelt het scherper (*Morals by Agreement*, § 4.3, 1986): *door moraal te funderen in rationale keuze, houden we de relaties met niet-menselijke wezens buiten de sfeer van morele verplichtingen*.

Tegenover deze filosofen staat de utilitaristische filosoof Jeremy Bentham (1748-1832).

In *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (hoofdstuk XVII, §1, IV) schreef Bentham één van de bekendste voetnoten uit de geschiedenis van de filosofie, waarin hij stelt: *net zoals de Fransen al ontdekt hebben dat een zwarte huid geen reden vormt om een menselijk wezen achter te laten zonder bescherming tegen de willekeur van een folteraar, is het aantal benen of de behaardheid van de huid evenmin voldoende reden om een gevoelig wezen aan hetzelfde lot over te laten*. Bentham ziet *geen onvermijdelijke scheidingslijn tussen menselijke dieren en de andere dieren*, want de vraag is niet *“Kunnen zij redeneren?”*, noch *“Kunnen zij praten?”*, maar wel *“Kunnen zij lijden?”*. Bentham geeft echter (zoals bijna alle van zijn volgelingen, de zogenaamde utilitaristen) geen expliciete fundering voor een verbod op foltering, ook niet wat betreft mensen. Hij stelt zijn utilitaristisch doel, *het grootste geluk voor het grootste aantal*, voorop, zonder argumentatie. Wie echter op zoek gaat naar een fundering, kan enkel terecht bij de sociaal contract theorie en dan is het onderscheid wel/niet kunnen redeneren en wel/niet kunnen praten wel degelijk van belang.

Benthams verwijzing naar slaven (*menselijke wezens met een zwarte huid*) moet kritisch benaderd worden. Het sluit aan bij de hedendaagse stelling dat mensenrechten eerst gegeven werden aan een kleine groep en geleidelijk aan uitgebreid werden naar andere groepen (slaven, vrouwen, personen met andere huidskleur of cultuur, holebi's) en dat we nu nog een verdere stap moeten zetten naar dieren. Zo gaat het eerste hoofdstuk van het pionierswerk van de Australische filosoof Peter Singer (*1946), *Dierenbevrijding* (1975), over de redenen *waarom het ethisch principe waarop de gelijkheid tussen mensen steunt, van ons eist om de gelijke consideratie van belangen uit te breiden tot dieren*. Singer spreekt over *speciesisme*, dat is *het stellen van de belangen van leden van de eigen biologische soort boven de belangen van de leden van een andere soort*. Speciesisme zou even verwerpelijk zijn als racisme en seksisme. Singer, in navolging van Bentham een utilitarist, maakt dezelfde fout als Bentham: hij geeft geen fundering van het principe waarop de gelijkheid tussen mensen berust en juist dat maakt het hem mogelijk te pleiten voor een uitbreiding naar dieren toe.

Het ontzeggen van rechten aan zwarten of vrouwen was en is een feitelijke uitsluiting op basis van bestaande machtsverhoudingen. Als men toch een verantwoording wil geven, wordt meestal beweerd dat de uitgesloten groepen geen contract kunnen afsluiten omdat ze minder rationeel zijn. De onjuistheid hiervan is ondertussen voldoende duidelijk. De fundering door de sociaal

contract theorie spreekt over alle mensen die elkaar kunnen beïnvloeden, daar rationeel kunnen over nadenken en daarover met elkaar kunnen communiceren. Slaven, vrouwen, mensen met andere huidskleur, andere cultuur, andere seksuele voorkeuren enzovoort kunnen (eens zij hun onmondigheid als gevolg van de bestaande machtsverhoudingen overwonnen hebben) duidelijk maken dat zij allen behoren tot de universele categorie “mens” waarover de sociaal contract theorie handelt. De diverse emancipatiebewegingen pleitten en pleiten niet zozeer voor welwillendheid om het sociaal contract uit te breiden tot een nieuwe categorie, wel voor consequentie die de theoretisch niet-verantwoorde beperkingen van het sociaal contract opheft.

Het is niet omdat speciesisme, net zoals racisme en seksisme (en andere vormen van discriminatie van bepaalde groepen mensen), bepaalde wezens uitsluit van rechten, dat het moreel gezien even verkeerd is als racisme en seksisme. Alles hangt ervan af of er een fundering kan gevonden worden voor de *gelijke consideratie van de belangen van de individuen*. Nogmaals, de enig mogelijke rationale fundering is de sociaal contract theorie en binnen die theorie is de uitsluiting van dieren onvermijdelijk en wel degelijk verantwoord (terwijl de uitsluiting van mensen op basis van hun nationaliteit niet te verantwoorden is: nationalisme is in principe even onverantwoord als racisme en seksisme – dat vraagt natuurlijk een uitgebreidere behandeling: zie hoofdstuk III, vanaf p.63).

Een mens kan zich niet rechtvaardig of onrechtvaardig gedragen tegenover een dier. Mensen kunnen er natuurlijk voor kiezen om toch met (de belangen van) dieren rekening te houden. Het gaat dan om welwillendheid, meestal gebaseerd op medelijden (dat, in tegenstelling tot wat Spinoza denkt, uiteraard niet enkel vrouwelijk is, net zoals rationaliteit niet enkel mannelijk is).

Wat echter als mensen zo een medelijden niet spontaan voelen? Bestaat er een goede reden om medelijden met dieren positief te beoordelen, om het te willen bevorderen, of, sterker nog, om het gedrag dat voortvloeit uit medelijden, te verplichten als een wet (als één van de bepalingen van het sociaal contract)?

Waarom dieren geen lijden aandoen wenselijk is

Er bestaat wel degelijk een goede reden om het lijden van dieren ter harte te nemen, om medelijden te voelen met dieren.

De christelijke middeleeuwse filosoof Thomas van Aquino (ca. 1225-1274) schreef: *Het is duidelijk dat wanneer een mens gevoelens van medelijden heeft voor dieren, hij des te meer geneigd zal zijn medelijden te hebben met zijn medemensen, daarom staat er geschreven (Spreuken 12, 10): “De rechtvaardige zorgt voor het leven van zijn beest” (Summa Theologiae, II, I, vr. 102, art 6).*

Aan het begin van de moderne tijd vermeldt Thomas More (1478-1535) in zijn *Utopia* dat in zijn ideale samenleving ook *vis, gevogelte en viervoeters* op de markt te krijgen zijn, maar het slachten gebeurt *buiten de stad door slaven*, want *de Utopiërs laten hun eigen burgers niet wennen aan het slachten van dieren, omdat ze denken dat door deze praktijk het meest humane gevoel van onze natuur, mededogen, geleidelijk verloren gaat*. Ook de jacht gebeurt door slaven, want *het is het meest inferieure deel van het slagingswerk. Het slachten van vee is minder*

immoreel, want de dieren worden enkel uit noodzaak gedood. Een jager daarentegen is het om het genot te doen. Dat wellustige plezier om te zien doden, al gaat het dan slechts om een dier, wijst op wreedheid in karakter, en als dat niet zo is, dan zal het telkens weer toegeven aan een dergelijk onmenselijk plezier, iemand wel tot een wreedaard maken. Bij de godsdienstige plechtigheden in Utopia worden dan ook *geen dieren geslacht, want de Utopiërs denken dat de godheid geen behagen kan hebben in bloed en dood. Hij is toch de barmhartige die aan alle schepselen het leven heeft geschonken opdat zij zouden leven.*

Immanuel Kant verduidelijkt dat we wel degelijk plichten hebben tegenover dieren, maar dat die afgeleid zijn van onze plichten tegenover mensen: *Onze plichten tegenover dieren zijn slechts indirecte plichten tegenover de mensheid. Als hij zijn menselijke gevoelens niet wil onderdrukken, moet hij vriendelijkheid jegens dieren beoefenen, want wie wreed is tegen dieren, wordt ook hard in zijn omgang met mensen. We kunnen het hart van een mens beoordelen naar zijn behandeling van dieren. Zulke acties helpen ons bij het vervullen van onze plichten tegenover de mensheid, waar ze verplichte plichten zijn. Als dan enige daden van dieren analoog zijn aan menselijke daden en voortkomen uit dezelfde principes, hebben we plichten tegenover de dieren omdat we zo de overeenkomstige plichten tegenover de mensheid cultiveren. Tedere gevoelens jegens stomme dieren ontwikkelen humane gevoelens jegens de mensheid.* Kant geeft volgend voorbeeld: *Dus, als een hond zijn meester lang en trouw heeft gediend, verdient zijn dienst, naar analogie met menselijke dienst, beloning, en wanneer de hond te oud is geworden om te dienen, moet zijn meester hem houden tot hij sterft. Als een man zijn hond neerschiet omdat het dier niet langer in staat is om te dienen, schiet hij niet tekort in zijn plicht tegenover de hond, want de hond kan niet oordelen, maar zijn daad is onmenselijk en schaadt in zichzelf die menselijkheid die het zijn plicht is te tonen jegens de mensheid.* De plichten van de mens tegenover dieren blijven wel zeer beperkt en hangen af van hoe belangrijk een menselijk doel is: *Vivisectie, waarbij levende dieren worden gebruikt voor experimenten, is zeker wreed, hoewel hun doel prijzenswaardig is, en ze hun wreedheid kunnen rechtvaardigen, aangezien dieren moeten worden beschouwd als werktuigen van de mens; maar dergelijke wreedheid voor sport kan niet worden gerechtvaardigd.* Kant verwijst naar *de 4 stadia van wreedheid*, een reeks van 4 prenten door William Hogarth (1697-1764) – zie p. 54.

Kants visie dat we tegenover dieren enkel indirecte plichten hebben, wordt verworpen door Arthur Schopenhauer (1788-1860): *de verenigingen voor dierenbescherming gebruiken nog steeds het slechte argument dat wreedheid jegens het dier leidt tot wreedheid jegens de mens – alsof alleen de mens een direct en het dier slechts een indirect voorwerp is van de morele plicht, niet meer dan een ding! Foei! (voetnoot in § 177 van deel 2 van Parerga en paralipomena).* Schopenhauer bepleit medelijden met dieren vanuit zijn ideaal van zelfopheffing (door alle individuele uitingen van de Wil, de drijvende kracht achter de wereld, als evenwaardig te beschouwen, of beter gezegd als even-ellendig). Toch erkent ook hij dat de indirecte fundering van medelijden met dieren mogelijk is: *Medelijden met dieren hangt met de goedheid van het karakter zó nauw samen, dat men gerust beweren kan: wie wreed is tegenover dieren, kan geen goed mens zijn (Die beiden Grundprobleme der Ethik, § 19).*

Wat te denken van deze fundering van de plicht tot welwillendheid tegenover dieren?

Vele voorstanders van dierenrechten zullen de redenering verwerpen omdat ze antropocentrisch (egoïstisch, speciesistisch) is en volgens hen niet “echt moreel”. Het klopt dat de redenering antropocentrisch is, maar dat vermindert niet de morele waarde ervan. Het is het enig zinvolle argument, gegeven het feit dat een niet-antropocentrische moraal niet gefundeerd kan worden, aangezien, zoals al herhaaldelijk vermeld, enkel de sociaal contract theorie een voldoende stevig fundament kan bieden voor verplicht moreel gedrag. Medelijden van mensen met mensen is te

instabiel om er een stabiele samenleving op te bouwen. Dit betekent echter niet dat medelijden geen enkele waarde heeft.

Het sluiten van een sociaal contract is een rationele beslissing. Daar ligt haar sterkte (ze geeft rationele argumenten, in principe voor iedereen geldig), maar ook haar zwakte: het is soms moeilijk voor personen om de rationeel genomen beslissing van het sociaal contract (de rechten) steeds toe te passen. In dat geval kan medelijden helpen om het contract toch na te komen. Medelijden kan moraal niet funderen, maar kan wel een ondersteunende functie vervullen. Het is zinvol en wenselijk gevoelens van medelijden te stimuleren. De vraag is dan of medelijden van mensen met andere mensen inderdaad versterkt wordt door het medelijden met dieren.

Duidelijk is dat die stelling geen absolute geldingskracht heeft. Er zijn personen die wreed zijn tegenover dieren en niet wreed tegenover mensen, net zoals er ook personen zijn (bv. onder de nazi's) die extreme wreedheden tegenover mensen begaan en wel diervriendelijk zijn. Dit feit maakt het argument niet waardeloos, zolang het argument opgaat voor een voldoende groot aantal personen, wat waarschijnlijk het geval is.

Uitdagender is de tegenwerping geopperd door de substitutietheorie (uitlaatkleptheorie): wreedheid tegenover dieren zou een uitlaatklep zijn voor agressieve personen, die zich dan niet langer tegen medemensen keren (wat Sigmund Freud *verplaatsing* noemt). Wreedheid tegenover dieren zou dan getolereerd kunnen of moeten worden om wreedheid tegenover mensen te verminderen. Er kan een parallel getrokken worden met de discussie over agressieve sporten en over gewelddadige (computer)games, die eveneens verondersteld worden echte agressie tegenover mensen te voorkomen. De vraag is of dit klopt (en of de theorie vooral niet verkondigd wordt door diegenen die financiële belangen hebben in de sport- en spelindustrie). De uitlaatkleptheorie is verre van bewezen. Agressie bij sport en bij spel doet hoogstwaarschijnlijk de agressiedrempel dalen, zodat de kans stijgt dat de sporter of speler ook agressief verdrag zal vertonen buiten de sport en het spel. Niet elke jeugdige gamer gaat natuurlijk over tot school shooting, maar de kans daarop neemt waarschijnlijk toe (zie de brochure *Bescheiden spelen en sporten*, p. 62-63, www.detuinvanhetgeluk.be/publicaties/Bescheidenspelensporten.pdf). Daar moet nog aan toegevoegd worden dat wreedheid tegenover dieren, die geen instemming kunnen geven, zeer verschilt van de relatief beheerste agressie op het sportveld en zeker van agressie in de virtuele wereld, waar niemand pijn kan lijden.

Het afnemen van geweld in de moderne samenlevingen als gevolg van het civilisatieproces (zoals beschreven door de socioloog Norbert Elias – zie brochure *Bescheiden spelen en sporten*, p. 58-62) lijkt, met enige vertraging, samen te gaan met oproepen om geweld tegen dieren te beperken. Het mogelijk verband tussen minder wreedheid tegen dieren en minder wreedheid tegenover mensen lijkt voldoende waarschijnlijk om wreedheid tegen dieren te beteugelen, om gevoelens van medelijden tegenover dieren aan te wakkeren.

Medelijden met dieren heeft natuurlijk pas zin als dieren kunnen lijden, als ze een bewustzijn bezitten waardoor ze pijn en eventuele andere emoties (bv. angst, genoegen) kunnen voelen. Voor welke dieren gaat dit op?

Welke dieren kunnen lijden?

De aanwezigheid van bewustzijn bij iemand of iets buiten mijzelf kan ik nooit rechtstreeks waarnemen en ik kan er dan ook geen zekerheid over verwerven. We veronderstellen gelijkaardige gevoelens bij zaken die er gelijkaardig uitzien of gelijkaardige gedragingen stellen, maar dat geeft geen absolute zekerheid. De aanwezigheid van pijn kan niet afgeleid worden uit

fysische of gedragsmatige reacties. Eenzelfde gedrag kan immers op meerdere wijzen tot stand komen, een wijze gepaard met (naar alle waarschijnlijkheid) bewustzijn (bv. als een mens mij antwoordt of als een mens een pijnkreet slaakt) of een wijze zonder bewustzijn (bv. als een computer mij antwoordt op basis van artificial intelligence of als een robot een “pijnkreet” uit).

Wetenschappers proberen de zaak op te klaren door middel van experimenten met dieren, maar de resultaten moeten altijd geïnterpreteerd worden en dat kan bijna steeds op meerdere manieren. Bekend zijn de proeven van primatoloog Frans de Waal (1948-2024) die meende te mogen concluderen dat chimpansees een vorm van ethisch aanvoelen hebben. Deze conclusie wordt echter betwist, onder andere door de gereputeerde Amerikaanse ontwikkelingspsycholoog Michael Tomasello (*1950).

Er bestaat onder wetenschappers (biologen, neurologen) wel een consensus dat de mate van bewustzijn samenhangt met de complexiteit van het zenuwstelsel. Vroeger werd meestal aangenomen dat dieren een neocortex nodig hebben om bewust te kunnen zijn (de buitenste schil van de hersenen, evolutionair gezien de recentste ontwikkeling, enkel bij zoogdieren aanwezig en vooral complex bij primaten, met een boven alles uitstekende complexiteit bij de mens). De laatste decennia is er een uitbreidende groep wetenschappers die beweren dat bewustzijn meer voorkomt dan vroeger gedacht werd.

The Cambridge Declaration on Consciousness, uit 2012, stelt: *De afwezigheid van een neocortex lijkt een organisme niet uit te sluiten van het ervaren van affectieve toestanden. Convergent bewijs geeft aan dat niet-menselijke dieren de neuro-anatomische, neurochemische en neurofysiologische basis hebben voor bewuste toestanden, samen met het vermogen om intentioneel gedrag te vertonen. Bijgevolg wijst het gewicht van het bewijs erop dat mensen niet uniek zijn in het bezitten van de neurologische substraten die bewustzijn genereren. Niet-menselijke dieren, inclusief alle zoogdieren en vogels, en vele andere wezens, waaronder octopussen, bezitten ook deze neurologische substraten.* Vogels, die geen neocortex hebben, zouden bewust zijn door de werking van andere hersenstructuren binnen het zogenaamde pallium. Bij vissen en reptielen is het pallium minder complex en ongewerveld hebben geen pallium. Toch wordt het laatste decennium door meerdere wetenschappers niet langer uitgesloten dat ook zij bewustzijn zouden hebben, eventueel door de werking van andere hersenstructuren.

Een recente verklaring, *The New York Declaration on Animal Consciousness*, uit 2024, stelt: *Welke dieren hebben het vermogen tot bewuste ervaring? Hoewel er nog veel onzekerheid bestaat, zijn er enkele punten van brede overeenstemming naar voren gekomen. Ten eerste is er sterke wetenschappelijke ondersteuning voor het toeschrijven van bewuste ervaring aan andere zoogdieren en aan vogels. Ten tweede geeft empirisch bewijs aan dat er minstens een realistische mogelijkheid is van bewuste ervaring bij alle gewervelde dieren (inclusief reptielen, amfibieën en vissen) en veel ongewervelde dieren (in ieder geval inclusief koppotige weekdieren, tienpotige kreeftachtigen en insecten).* Het blijft allemaal zeer onzeker.

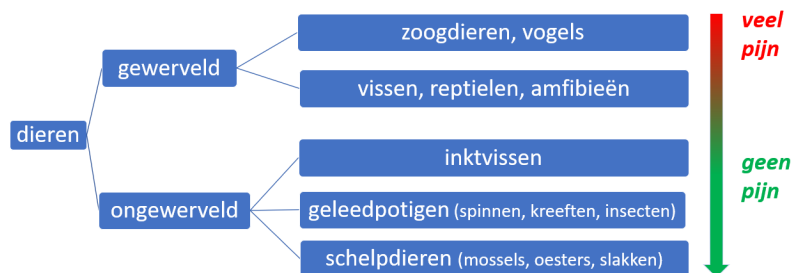
Het is voor een buitenstaander (en misschien zelfs voor personen actief in het veld) niet uit te maken hoe breed deze verklaring gedragen wordt. Tientallen neurowetenschappers, psychologen, diergeneeskundigen en filosofen ondertekenden de tekst, maar het is niet uit te maken hoeveel experten de verklaring niet (willen) onderschrijven.

Er mag niet vergeten worden dat het verwerken van sensorische informatie en gedragsregulatie nog niet bewijst dat er bewustzijn is. Het is de grote prestatie van het modern wetenschappelijk denken (sinds de tijd van Thomas Hobbes) dat de teleologische visie (“alles in de natuur gebeurt met een doel”) vervangen werd door een causale visie (“wat gebeurt, moet verklaard worden door een voorafgaande gebeurtenis als oorzaak”). Sommige systemen kunnen

wel bewust een doel stellen (mensen en sommige dieren), maar bij vele systemen die een doel lijken te hebben (intentioneel gedrag te vertonen), is dat niets meer dan een gevolg van doelloze mechanismen zonder enig bewustzijn. Een rivier lijkt naar de zee te willen stromen, maar heeft geen wil en is eenvoudigweg onderhevig aan de zwaartekracht en andere mechanische krachten en weerstanden. De evolutie van biologische soorten lijkt naar een doel te streven, maar (zoals Charles Darwin duidelijk maakte) de ontwikkeling van soorten heeft geen doel en is een louter toevallig proces, als gevolg van de evolutiewetten. Ongetwijfeld moeten ook de processen binnen planten en het gedrag van vele diersoorten op zo een louter causale, niet-teleologische wijze begrepen worden. Het is de vraag of de nieuwe visie van de New York Verklaring niet een uiting is van een hernieuwde antropomorfisering, het opnieuw benaderen van een deel van de natuur vanuit het menselijk functioneren, een projectie van menselijk gedrag op de rest van de natuur.

Bewustzijn en cognitieve vaardigheden mogen dan al een kwestie van graad zijn, soms is het verschil in kwantiteit zo groot dat er in feite een kwalitatief verschil aanwezig is. De gigantische kloof op dat vlak tussen mens en dier mag niet ontkend worden. Een belangrijke eigenschap is het beschikken over zelfbewustzijn, dat klassiek wordt vastgesteld door de spiegeltest (herkent een individu diens spiegelbeeld als zichzelf, of beschouwt die het spiegelbeeld als een soortgenoot?), waarin uiterst weinig diersoorten slagen (mensapen, olifanten, dolfijnen, eksters) en waarbij de vraag blijft naar de “sterkte” van dit zelfbewustzijn. Nog duidelijker is het verschil in complexiteit tussen mensentaal en de taal van andere dieren, of ruimer de complexiteit van communicatie (zo kunnen mensenkinderen van 12 maanden, die nog niet beschikken over taal, al communiceren naar anderen door dingen aan te wijzen; dieren, zelfs chimpansees of bonobo’s, wijzen onder elkaar nooit naar dingen).

Hoe dat allemaal ook zit, deze stelling blijft overeind: hoe minder complex het zenuwstelsel, hoe minder bewustzijn, hoe minder pijn waarschijnlijk gevoeld wordt. Het kan zijn dat een vis of een krokodil pijn voelt, maar dat zal hoe dan ook minder zijn dan bij een vogel of een zoogdier. Wie pijn wil verminderen, realiseert heel wat door geen spieren of organen te eten van vogels of zoogdieren die daardoor pijn worden aangedaan. Valt er nog meer pijn te vermijden door ook geen vis te eten, of geen kreeften of geen mosselen levend te koken? Misschien is dat een *realistische mogelijkheid*, maar het zenuwstelsel van een mossel is zo eenvoudig dat men mag aannemen dat een mossel, wat de mogelijkheid tot pijnvaring betreft, dichterbij een plant staat dan bij een vis (tenzij je aanneemt dat ook planten pijn kunnen voelen, wat door bijna geen enkele wetenschapper wordt aangenomen – al verschijnen er tegenwoordig krantenkoppen als *“Dat planten voelen en lijden, daar is onderzoeker Paco Calvo zeker van”*, in De Morgen 14-10-2024 – het illustreert de voortschrijdende antropomorfisering). Onderstaand schema weerspiegelt de wetenschappelijke consensus:



Er is een bijkomende relativering nodig: de redenen waarom bewuste dieren pijn kunnen lijden, zijn niet vanzelfsprekend al de redenen die zich bij een mens kunnen voordoen.

Om welke redenen kunnen dieren lijden?

Er is een opsplitsing nodig van de mogelijke ervaringen van lijden. Hier wordt een vierdelige opdeling voorgesteld.

Er is ten eerste lichamelijke pijn, die het gevolg is van schade aan het weefsel van het dier. Wie dit wil vermijden, mag geen handelingen stellen die het dier verwonden of ziek maken, zoals door bepaalde experimenten erop uit te voeren, of door het af te matten, door het te gebruiken voor vechtsporten, door het geen voedsel te geven, door het te vet te mesten (zodat het hart het bloed niet meer rond kan pompen), door het zo dicht bij soortgenoten te zetten dat ziektes veelvuldig voorkomen (wat niet alleen het geval is bij de industriële veestallen, maar ook bij de viskwekerijen).

Ten tweede, sommige dieren kunnen hoogstwaarschijnlijk ook psychisch lijden, omdat ze niet hun soort specifieke gedrag kunnen vertonen, bv. als dieren zich amper kunnen bewegen in een kooi, als dieren met in de natuur een groot territorium beperkt worden in hun bewegingsruimte, als “nieuwsgierige” dieren hun omgeving niet kunnen verkennen, als roofdieren niet op jacht kunnen gaan, als dieren die in de natuur in groep leven, alleen moeten leven. Waarschijnlijk is dat het geval bij zoogdieren en bij vogels, maar niet of slechts in geringe mate bij vissen, reptielen, amfibieën en ongewervelde dieren. Hoe groot het lijden in al die gevallen juist is, is moeilijk uit te maken. Het is voor mensen moeilijk om de psychologie van een dier in kaart te brengen, om uit te maken hoe sterk bepaalde strevingen (neigingen) tot gedrag zijn en dus hoe vlug en hoe sterk dieren “gefrustreerd” geraken als ze een bepaalde streving niet kunnen realiseren.

Ten derde, lijden als gevolg van het besef van onvrijheid veronderstelt het besef dat je bepaalde keuzemogelijkheden niet hebt. Dat wordt duidelijk als je iets probeert te doen, maar dit niet kan. Een mens kan, in tegenstelling tot (waarschijnlijk) bijna alle dieren, zich bewust zijn van diens onvrijheid, nog vóór die een handeling uitprobeert. In vele gevallen zullen dieren die niet vrij zijn, zich daar nooit bewust van worden en dus niet lijden door hun onvrijheid, omdat ze - binnen hun gevangenschap – toch alles kunnen doen wat ze proberen te doen (een mens wil doorgaans veel meer dingen doen dan een dier). Zeker bij de gedomesticeerde dieren gaat de stelling hoogstwaarschijnlijk op: de domesticatie heeft hun “verlangen naar vrijheid” bijna volledig uitgeschakeld. Bovendien is het aannemelijk dat een dier dat wel nog “verlangt” naar vrijheid, zich vlugger zal “neerleggen” bij diens onvrijheid dan een mens (en dus minder zal lijden), omdat het dier minder het vermogen heeft om te redeneren over (mentaal bezig te zijn met) wat mogelijk is en wat niet, om te zoeken naar middelen om de onmogelijkheden ongedaan te maken.

Ten vierde is het zeer onwaarschijnlijk dat dieren kunnen lijden omdat ze niet langer in leven kunnen blijven.

Lijden omdat je moet sterven, veronderstelt zelfbewustzijn, nodig voor het bewustzijn van jouw levensloop, het gevoel van identiteit door de tijd heen, de capaciteit voor complexe plannen en reflecties. De wijze waarop een dier gedood wordt, kan pijnlijk zijn, maar het loutere feit van een dier te doden veroorzaakt geen lijden bij dat dier, omdat het dier geen besef heeft van de dood, van diens sterfelijkheid. Zelfs Frans de Waal, die in tegenstelling tot andere primatologen denkt dat chimpansees wel kunnen beseffen dat een dode soortgenoot nooit meer zal opstaan, erkent dat chimpansees nooit de dood van een soortgenoot op zichzelf betrekken. Als een dier pijnloos wordt geslacht (bv. omdat het vooraf verdoofd is), wordt er geen lijden teweeggebracht bij een dier. Het organisme wordt wel gehinderd in zijn functioneren (“diens belangen worden geschaad”), maar dat geldt ook als een boom wordt geveld en daar is in elk geval geen sprake van lijden (en dus heeft het ook geen zin medelijden te voelen dat het vellen zou willen verhinderen).

De opmerking van Martha Nussbaum (°1947) dat wij *jonge dieren doden die nog geen kans hebben gehad om hun kenmerkende vorm in een volwassen functioneren te ontplooiën*, klopt (zoals ook een jong geveld boom geen kans krijgt zijn kenmerkende vorm van volwassen boom te bereiken), maar dat *de overgang van kindertijd naar volwassenheid deel uitmaakt van het bewustzijn van jonge wezens* en dat *het redelijk is om te veronderstellen dat jonge wezens leren volwassenheid als kerndoel na te streven (Gerechtigheid voor dieren, hoofdstuk 7)*, is één van de talrijke antropomorfiseringen die meer en meer het debat rond de vereiste houding tegenover dieren vervormen. We kunnen het wel spijtig vinden dat een boom geveld wordt of een dier gedood, maar dat is dan het gevolg van de betekenis die wij hechten aan die wezens. Bomen of dieren, hoewel hun functioneren gericht is op voortbestaan, voelen zelf geen spijt over hun levenseinde.

Deze visie is reeds aanwezig in de eerder aangehaalde voetnoot van Bentham: *Als het alleen zou gaan om opgegeten te worden, zou er een goede reden zijn om ons te laten eten wat wij graag eten: wij worden er beter van en zij nooit slechter. Zij hebben niet dezelfde lange termijn anticipatie van toekomstige ellende als wij*. Bentham heeft niets tegen het slachten van dieren, enkel iets tegen de wreedheid waarmee dat vaak gepaard gaat.

Dezelfde utilitaristische denkwijze is terug te vinden bij Schopenhauer: *het recht van de mens op het leven en op de werkkraft van het dier berust hierop dat, aangezien met de toename van de helderheid van het bewustzijn ook het lijden evenredig toeneemt, de pijn die het dier bij de dood of bij het werken ondervindt, lang niet zo groot is als de pijn die de mens alleen al door de ontbering van het vlees of van de werkkraft van het dier zou ondervinden* (voetnoot in § 66 van *De wereld als wil en voorstelling*, boek 1). Schopenhauer voegt eraan toe: *men moet die dieren doden op een manier dat ze er niets van voelen, bijvoorbeeld door chloroform en door meteen de dodelijke plek te treffen* (§ 177 van deel 2 van *Parerga en paralipomena*).

Zelfs Peter Singer, de pionier van de hedendaagse dierenbevrijding, onderschrijft dat standpunt: *Onder sommige omstandigheden – wanneer dieren een aangenaam leven leiden, pijnloos worden gedood, hun dood geen lijden veroorzaakt bij andere dieren en het doden van een dier zijn vervanging mogelijk maakt door een ander dier dat anders niet geleefd zou hebben – is het doden van dieren zonder zelfbewustzijn niet verkeerd* (*Dierenbevrijding*, hoofdstuk 6). Dat Singer als voorwaarde ook de vervanging van het gedode dier vermeldt, heeft te maken met zijn utilitaristische moraal die het totale geluk wil maximaliseren. Hij veronderstelt daarbij dat leven van een nog niet bestaand wezen te verkiezen valt boven niet-leven ervan, maar dat is nog maar zeer de vraag (zie verder de paragraaf over *Natuurlijk dierenleed*, p. 52-54).

Wat betekent dit alles concreet voor iemand die dieren geen lijden wil aandoen?

Welke houding moet een meelijdend persoon tegenover dieren aannemen?

Wie uit medelijden een mens of een dier geen lijden wil aandoen, kan vrij beslissen hoe ver hij of zij daarin gaat. Medelijden is immers een gevoel dat zwak of sterk kan zijn en dat bij een persoon aanwezig kan zijn m.b.t. sommige individuen of soorten en m.b.t. andere gelijkaardige individuen of soorten niet (dat is de reden waarom een gevoelsmoraal vertrekend van medelijden met mensen verworpen moet worden ten voordele van een verstandsmoraal, die onder mensen immers mogelijk is onder de vorm van een sociaal contract – zie punt 1.1 op p. 8).

Men zou theoretisch de vraag kunnen stellen “hoeveel medelijden met dieren is nodig bij een mens opdat hij geen wreedheid zou vertonen tegenover andere mensen”, maar het is duidelijk dat deze vraag niet exact is te beantwoorden. Je zou het zekere voor het onzekere kunnen nemen

en zeggen dat het medelijden met dieren maximaal moet zijn, maar dan moet de mens zeer veel opgeven, terwijl het principe “we moeten medelijden met dieren vertonen om wreedheid tegen mensen te voorkomen” een zwak principe is, waarvan niet duidelijk is in welke mate het geldig is.

Er kunnen een drietal factoren aangehaald worden die een rol kunnen spelen bij het nemen van concrete beslissingen m.b.t. onze houding tegenover dieren.

Ten eerste is er de vraag naar het doel van het gebruik van dieren en de waarde daarvan.

Wat betreft onze materiële behoeftebevrediging (economie) gaat het vooral om de productie van voedsel en kledij, en om het gebruik van dieren als trekdier of verplaatsingsmiddel. Verder worden dieren veelvuldig gebruikt voor amusement, van hanengevechten en paardenraces over dressuurkunsten in het circus tot schoonheidswedstrijden voor poedels. In de wetenschappelijke wereld worden dierenproeven gedaan om zowel medische als cosmetische producten te testen op hun veiligheid en om meer kennis over dieren en mensen te bekomen (psychologie). Naast het gebruiken van dieren is er ook het vernietigen of verjagen van dieren die de mens in een of andere doelstelling hinderen.

Zijn al deze doelen even waardevol of even noodzakelijk? Vormen dierlijk voedsel en dierlijke kledij een grote meerwaarde tegenover plantaardig voedsel en plantaardige kledij? Of gaat het om gewoontes, die in stand gehouden worden door bepaalde groepen die geld verdienen aan de dierindustrie? Is amusement met dieren echt zo veel plezieriger dan andere vormen van vermaak? Is lichamelijke schoonheid even belangrijk als gezondheid? Moeten we alles wat we kunnen weten, ook te weten komen? Moeten duiven van de stadspleinen verdwijnen opdat wij op het café terras ongestoord de borrelnootjes bij ons glas wijn kunnen nuttigen?

Er moet ook op gewezen worden dat veel gebruik van dieren geen materieel doel dient, maar bedoeld is om waarde te verwerven door te tonen dat men rijk is. Wie vlees eet of leer draagt, wil meestal laten zien dat die veel geld heeft.

Vele doelen waarvoor wij dieren gebruiken, kunnen wij minder waarde toekennen dan we tot nu toe deden, zonder ons bestaan minder waardevol of minder gelukkig te maken.

Ten tweede is er de vraag of er een alternatief bestaat voor een specifiek gebruik van dieren en in welke mate dat alternatief evenwaardig is.

Voor een evenwichtige voeding is geen dierlijk voedsel nodig, maar een veganist moet er wel op letten voldoende eiwitrijke planten te eten en een supplement te nemen van de vitamine B12 (wat geproduceerd kan worden met gebruik van bacteriën).

Voor kledij zijn er bijna steeds plantaardige alternatieven, maar katoen kan niet zomaar wol vervangen. Daarnaast zijn er synthetische producten, maar dat zijn variaties van plastic, met de gekende nadelen voor dieren: te veel plastic in de maag van sommige dieren, die daardoor sterven, maar ook microplastics die in alle cellen doordringen en waarvan het effect, hoewel nog niet volledig duidelijk, ongetwijfeld schadelijk is (ook bij de mens). Plantaardig “leer” (zoals leer uit fruitafval) heeft meestal nog niet de sterkte van dierlijk leer.

Dieren gebruikt als energiebron (bv. trekpaarden) of als bewakers (bv. honden) zijn in de westerse wereld meestal vervangen door mechanische systemen, maar in vele landen is er onvoldoende rijkdom om deze systemen aan te schaffen en te laten werken.

Amusement met dieren kent wel een alternatief met mensen (behalve de jacht en visvangst, tenzij je oorlog als plezierjacht beschouwt), maar geen plantaardig alternatief. Het houden van een huisdier verschilt grondig van het verzorgen van planten in huis of in de tuin.

Voor bepaalde medische proeven op dieren is er geen alternatief, bijvoorbeeld het nagaan van de effecten van een vaccin bij mensapen (het “alternatief” is het toedienen van het vaccin

direct aan mensen, zonder het eerst te testen op mensapen, met alle gevaren vandien: soms blijkt een vaccin veilig bij “lagere” dieren toch niet veilig voor mensapen of mensen).

Voor het weghouden of het vernietigen van schadelijk geachte dieren kan efficiënte afrastering of anticonceptie gebruikt worden.

Waar er een alternatief is, blijft toch steeds de vraag of wij mensen niet inschieten aan comfort of levenskwaliteit. Wordt het leven niet saai als we alle amusement met dieren schrappen? Verschraalt onze kijk op de natuur niet als we dieren enkel virtueel (via foto’s of schermen) en niet reëel kunnen waarnemen? Houten schoenen bieden minder comfort dan leren schoenen (maar zelfs nog na de tweede wereldoorlog waren boeren bij ons gewoon om klompen te dragen). De kwestie van smaak van voedsel leidt tot hevige discussies, die vaak meer steunen op vooroordelen en gewoontes dan op eigenlijke smaakervaring (die bij blind proeven plots heel anders kan zijn). Toch vinden velen oprecht dat een vegetarisch en zeker een veganistisch dieet minder variatie en minder smaakrijkdom biedt dan een dieet waarin ook vlees of dierlijke producten zijn opgenomen.

Het is oneerlijk te ontkennen dat het gebruik van dieren wel degelijk voordelen biedt die afwezig zijn bij de alternatieven. De juiste houding voor een persoon die welwillend wil zijn tegenover dieren, bestaat niet in hoogmoed die enkel met mensen rekening houdt, ook niet in nederigheid die de mens elk gebruik van dieren ontzegt, maar wel in bescheidenheid die de voordelen voor mensen afweegt tegenover het lijden daardoor veroorzaakt bij dieren.

Het belangrijkste is dan ook de derde vraag: hoe groot is het lijden dat dieren ervaren door ons gebruik of onze vernietiging van hen?

Ten eerste is er de vraag om welk soort dier het gaat (zie voorgaande paragraaf *Welke dieren kunnen lijden?*). Een koe waarvan we de melk tot kaas maken of een vogel waarvan we het ei bakken, is geen vis die we opeten of een kreeft die we levend koken en ook niet een bij die ons honing levert. Een schaap waarvan we wol afscheren, is geen rups die we voor ons zijde laten maken. Een paard dat een ploeg trekt, is geen lieveheersbeestje dat we inzetten om een insectenplaag op het veld te bestrijden. Een dierentuin is geen vlindertuin. Een rat die ziektekiemen overbrengt, is geen mug die ons steekt.

Ten tweede is er de vraag welk soort lijden het dier wordt aangedaan als gevolg van ons gebruik of onze verdelging ervan (zie voorgaande paragraaf *Om welke redenen kunnen dieren lijden?*). Essentieel is het verschil tussen het veroorzaken van lichamelijke en psychologische pijn enerzijds en het ontnemen van de vrijheid van het dier of het doden ervan anderzijds. Een dier gevangenhouden, gebruiken of doden waarbij het dier geen lichamelijke pijn ondervindt en zijn basisgedragingen kan uitvoeren, mag voor een meelijdend, maar rationeel denkend persoon moreel gezien geen probleem vormen. Wat betekent dit concreet?

In onze cultuur gericht op economische winst én groei is het gebruik van dieren geïndustrialiseerd: het gebruik neemt steeds toe en de efficiëntie van de opbrengst primeert boven alles. Het feit of het dier al dan niet lijdt, speelt bijna geen rol. Het dierenleed bij het kweken van dieren is voldoende gedocumenteerd, maar nog altijd niet zeer gekend bij de meerderheid van de bevolking. Er werden al enkele wettelijke maatregelen genomen (bv. wat betreft de grootte van kooien), maar het dierenleed blijft zeer groot. Het is een verdedigbaar standpunt dat de grootschalige industriële kweek van dieren vlug en volledig afgeschaft moet worden. Daaruit kan echter niet afgeleid worden dat alle kweek moet verdwijnen.

Het is perfect mogelijk om bepaalde dieren te houden zonder hen daardoor lichamelijk of psychologisch lijden te bezorgen. Dat geldt zeker voor gedomesticeerde dieren die door een selectie-

proces hun “wilde” gedragingen afgeleerd zijn, die een “natuur” verworven hebben met eigenschappen als de mogelijkheid om te leven in de nabijheid van de mens en op kleinere oppervlakten. Een diervriendelijke kweek van dieren is overigens geen volledige toekomstmuziek. Er worden reeds pogingen in die richting gedaan door producenten die de richtlijnen van biologische landbouw en veeteelt volgen, of die alternatieve landbouwmodellen uitproberen. De strijd tegen het kapitalisme, dat deze kleinschalige initiatieven in de concurrentiestrijd weinig kans op slagen laat, is één van zinvolste zaken die in de strijd tegen dierenleed kan ondernomen worden.

Het diervriendelijk gevangenhouden van dieren (met voldoende ruimte, geneeskundige zorg, mogelijkheid tot soort specifiek gedrag) en het diervriendelijk doden van die dieren (met geen of een minimum aan pijn, bv. pas na verdoving) heeft wel zijn “prijs”: de opbrengst zal veel minder zijn, eenzelfde gebruik (bv. een kilo vlees of een paar leren schoenen) zal veel meer kosten. Dat betekent dat we minder vlees en minder zuivelproducten zullen kunnen nuttigen, minder dierlijke kledij zullen kunnen dragen (wat eenvoudig kan door een kledingstuk te dragen tot het volledig versleten is), en verder ook dat we dieren minder kunnen laten werken, minder een zoo kunnen bezoeken, minder experimenten met dieren kunnen uitvoeren. Vele van die zaken (vooral wat het economisch gebruik van dieren betreft) zijn echter juist zaken die we hoe dan ook moeten doen, los van het mogelijk dierenleed, en wel omwille van de milieuproblematiek.

Minder vlees eten is dringend nodig omdat dierlijk voedsel tien tot twintig keer meer natuurlijke hulpbronnen vraagt (land, water, meststoffen, energie) dan plantaardig voedsel, en ook veel meer leidt tot afval (pesticiden en insecticiden, stikstof in lucht en water als gevolg van de meststoffen, te veel broeikasgassen die het klimaat ontwrichten, zowel als gevolg van het fossiel energieverbruik in de dierindustrie als van de uitstoot van het broeikasgas methaan door herkauwers). De reden is eenvoudig: wie vlees eet, verbruikt ook al het plantaardig voedsel dat het dier in diens leven nodig heeft gehad. Het gebruik van zuivel en eieren is minder belastend voor het milieu, omdat de productie van voedsel door een dier dan niet eenmalig is, maar continu of toch regelmatig doorgaat en het plantaardig voedsel van het dier dus meer rendeert. De milieuproblemen zijn echter dermate groot dat ook hier een vermindering noodzakelijk is. Vele van deze beschouwingen gelden ook wat betreft dierlijke kledij.

De inkrimping van de productie van dierlijke producten, nodig om de milieuontwrichting te stoppen en te herstellen, zal ook dieren ten goede komen die in het wild leven, d.w.z. dieren die niet direct onder controle staan van de mens (maar waarvan het bestaan wel beïnvloed wordt door de mens, omdat volledig wilde natuur bijna niet meer bestaat). Minder pesticiden, minder inbeslagname van grond, minder oppompen van water, minder plastic in zee zullen het dierenleed in de natuur sterk verminderen.

De vraag die zich vervolgens stelt is of de welwillende mens ook dierenleed in de natuur, waarvoor hij niet verantwoordelijk is, moet proberen te verminderen.

Natuurlijk dierenleed en diervriendelijke jacht

De wereld is een plaats vol van onnoemlijk lijden – niemand heeft het beter (en mooier) uitgedrukt dan Schopenhauer. Dieren zien af van slechte weersomstandigheden zonder zich te kunnen beschermen, hebben pijn door ziektes zonder dat ze ook maar iets kunnen ondernemen, verhongeren bij gebrek aan voedsel, moeten de strijd aangaan met soortgenoten om voedsel, woonplaats en sekspartners, worden door dieren van een andere soort lastig gevallen en zeer vaak door roofdieren pijnlijk gedood (denk aan de leeuw die minutenlang de muil van een buffel samenbijt zodat die langzaam een verstikkingsdood sterft), om te dienen als voedsel of om

“plezier” te verschaffen (denk aan een kat en muis spel of aan wolven die bij de aanwezigheid van veel schapen in hun territorium meer schapen doden dan gegeten kunnen worden). We voelen begrijpelijkerwijze afschuw als hyena’s de darmen scheuren uit de buik van hun nog levende prooi, maar wij zijn daar niet verantwoordelijk voor en wij kunnen deze wreedheid uit de natuur enkel aanvaarden, als één van de mysteries van het bestaan. Of moet medelijden de mens toch aanzetten om iets te ondernemen tegen (sommige van) deze situaties?

Enkele moraalfilosofen dromen van een wereld zonder natuurlijk dierenleed. De Canadese filosofen Will Kymlicka en Sue Donaldson (beiden °1962), auteurs van *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (2023), willen van de natuur een door de mens bestuurd diertuin maken met minimaal lijden. De leden van de vereniging *Herborize Predators*, met de Vlaamse ethicus Stijn Bruers (°1981) als één van de initiatiefnemers, willen van roofdieren planteneters maken en rekenen hierbij op genetische manipulatie. Het is de hoogmoedige technowetenschappelijke goddelijkheidswaan in het kwadraat: niet enkel alle lijden voor de mens doen verdwijnen, maar het lijden van de hele wereld.

Martha Nussbaum, een verdedigster van dierenrechten, meent dat *verdedigen dat mensen maatregelen nemen om dieren te beschermen, geen extreem standpunt is, maar een weergave van de gangbare denkwijzen en praktijken*, maar voegt er – terecht - aan toe: *als we op grote schaal zouden proberen in te grijpen in de predatie, zouden we zeer waarschijnlijk een grootschalige ramp veroorzaken. We hebben geen idee van hoe het aantal soorten zou veranderen en welke tekorten er zouden ontstaan, en we zijn absoluut niet voorbereid op waarschijnlijke gevolgen van dergelijke ingrepen (Gerechtigheid voor dieren, hoofdstuk 10)*. Enigszins verrassend schrijft ze ook: *Zoals Mill zegt, lijden dieren in de natuur vaak nog afschuwelijker: verhongering is een van de pijnlijkste manieren om dood te gaan, en dat geldt ook voor verscheurd worden door een troep wilde honden. Een kogel door de hersenen is ongetwijfeld beter, zelfs als de eerste dood ‘natuurlijk’ is en de tweede door mensen wordt veroorzaakt*. Ze herhaalt hiermee een idee uit Jeremy Bentham reeds meerdere keren aangehaalde voetnoot: *De dood die dieren door ons toedoen ondergaan, is meestal (en het zou dat altijd kunnen zijn) een snellere en daardoor minder pijnlijke dood dan die welke hen te wachten zou staan wanneer de natuur haar onvermijdelijke verloop neemt*. Deze vaststelling leidt tot een conclusie die velen zal schokken, maar niet te vermijden valt.

Het vaststellen hoeveel lijden er is in de natuur en of (een bepaalde soort van) bewuste wezens meer lijden ervaren dan voldoening en lust, is een onmogelijke zaak. Toch is het aanwezige lijden zo indrukwekkend dat het niet onzinnig is om het doden van wilde dieren (waarvan een recht op leven niet gefundeerd kan worden) te beschouwen als een diervriendelijke praktijk, in zover dit doden gebeurt met de minst mogelijke pijn en in zover de voorafgaande jacht gebeurt met zo min mogelijk lijden en stress voor het dier. Dat leven te verliezen valt boven niet-leven, is niet evident, zeker niet voor dieren die geen toekomstbewustzijn hebben. Jacht (waaronder ook de visvangst valt) mag niet a priori afgewezen worden als wreedheid tegenover dieren.

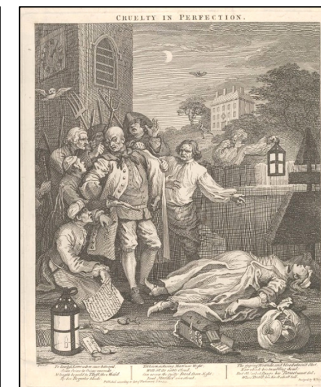
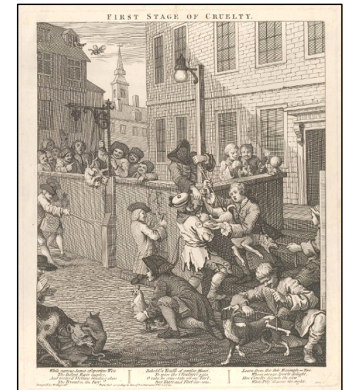
De klassieke veroordelingen van jacht (zoals die van Thomas More, geciteerd op p. 43) betreffen bijna steeds de jacht voor het plezier, waarbij vaak grote wreedheden begaan worden, zoals honden die een opgejaagde vos verscheuren. Hedendaagse voorstanders van de zogenaamde *faire jacht* zetten zich af tegen dergelijke wreedheden, maar blijven meestal plezierjacht verdedigen. Zo houdt volgens de bioloog Jim Posewitz (1935-2020), één van de boegbeelden van de Amerikaanse beweging voor natuurbehoud, *faire jacht* in dat er *een evenwicht is tussen jager en opgejaagd dier*: het dier moet een reële mogelijkheid hebben om aan de jager te ontkomen en dus mag de jager bepaalde technieken of hulpmiddelen niet gebruiken

(*Beyond Fair Chase: The Ethic & Tradition of Hunting*). Dit betekent echter dat de jacht gerecht wordt en het dier meer lijdt. Medelijdende jacht doodt het dier met zo min mogelijk pijn, maar houdt het jagen ook zo kort mogelijk. Ethisch verantwoorde jacht is niet bedoeld voor het plezier, maar enkel om de gedode dieren te gebruiken (vooral voor voedsel of voor kledij) of om voor de mens schadelijke dieren uit te schakelen (de meeste voorstanders van dierenrechten gaan overigens akkoord met het uitschakelen van voor de mens schadelijke dieren, maar dat druist in tegen hun eis tot *de gelijke consideratie van belangen*, een tegenspraak die hen verplicht tot allerlei redeneringen, die echter steeds spaak lopen).

Zoals gedomesticeerde dieren diervriendelijk kunnen gekweekt worden, kunnen wilde dieren diervriendelijk bejaagd worden. Uiteraard zullen de vereiste regels daarbij niet door alle jagers gerespecteerd worden, maar dat is zo bij alle gereguleerde activiteiten en is op zich geen reden om de activiteit voor iedereen te verbieden. En zoals bij diervriendelijk kweken van dieren zal ook de diervriendelijke jacht meestal minder opbrengen (zo zullen bepaalde vismethoden die zorgen voor grote opbrengst, afgeschafte moeten worden). Deze beperking zal groter zijn bij de diervriendelijke jacht dan bij de diervriendelijke kweek, omdat bij de kweek de mens gedode dieren gemakkelijk kan vervangen, wat niet het geval is bij de jacht. Wilde dieren mogen niet overbejaagd worden, om de populatie in stand te houden. Er moeten quota opgelegd worden voor de jacht en visvangst (meer dan wat nu al het geval is), wat de hoeveelheid wild zal verminderen dat geconsumeerd kan worden. Een bescheiden persoon heeft daar uiteraard geen probleem mee.

De vier stadia van wreedheid William Hogarth (1751)

1. Tom Nero begaat als kind wreedheden tegen dieren.
2. Tom Nero behandelt als koetsier zijn paard wreed.
3. Tom Nero doodt zijn zwangere verloofde.
4. Het lijk van de ter dood veroordeelde Tom Nero wordt ontleed in een les anatomie.



III. Rechtvaardigheid vraagt een bescheiden pacifisme

Zij die jou ongerust proberen te maken door te praten over atoombommen, worden beschouwd als herriescoppers, als mensen die je moet vermijden, als mensen die het plezier van een mooie dag verpesten met dwaze vooruitzichten op onwaarschijnlijke regen.

Bertrand Russell, *Autobiography*, hoofdstuk 14

Een theorie van rechtvaardigheid moet ook nadenken over oorlog, zeker nu.

Anno 2025 zijn oorlog en oorlogsdreiging aan een forse opmars begonnen. Conflicten lijken met meer geweld uitgevochten te worden, met de oorlog tussen Israël en Palestina als één van de onrechtvaardigste voorbeelden. Europa kent nog eens een ouderwetse oorlog met de inval van Rusland in Oekraïne. Als gevolg neemt het militarisme toe, met o.a. de roep om meer geld voor defensie, voorstellen om dienstplicht weer in te voeren, hernieuwde wapenwedloop, ook nucleair. De Doomsday Clock (die aangeeft hoe dicht de mensheid zich bevindt bij een zelf veroorzaakte globale catastrofe, gesymboliseerd door twaalf uur) stond nog nooit zo dicht bij twaalf uur: slechts anderhalve minuut.

Het is zeer de vraag of dit militarisme een rechtvaardige of verstandige reactie is.

Rechtvaardigheid van een oorlog steeds beperkt

Er wordt verondersteld dat een oorlog rechtvaardig kan zijn. De theorie over rechtvaardige oorlog is eeuwen oud en gaat terug tot de christelijke denkers (vnl. Augustinus) die, gegeven het feit dat het christendom een staatsgodsdienst was geworden, het pacifisme van de eerste christenen dienden op te geven, of toch aan te passen. Dit oorspronkelijk pacifisme wees het gebruik van geweld in alle situaties af, in navolging van Jezus' woorden in zijn *Bergrede*: *Ik zeg u geen weerstand te bieden aan het onrecht, doch als iemand u op de rechterwang slaat, keer hem dan ook de andere toe. En als iemand u voor het gerecht wil dagen en uw onderkleed afnemen, laat hem dan ook het bovenkleed* (evangelie van Mattheüs, hfst 5, verzen 39-40). Een dergelijke houding is een vorm van nederigheid als zelfvernedering en kan, los van zijn religieuze inspiratie, niet als principe verdedigd worden.

Rechtvaardigheid als gelijkvrijheid houdt in dat - in principe - geen enkel land een ander land aanvalt om zich zaken van dat ander land toe te eigenen. Een land dat aangevallen wordt, heeft het recht zich te verdedigen, *weerstand te bieden aan het onrecht*. Dat is de voornaamste voorwaarde om militair geweld rechtvaardig te noemen: het wordt gebruikt om zichzelf te verdedigen. Ook dit gerechtvaardigd geweld zal natuurlijk enorm veel lijden veroorzaken en de rechten schenden van vele personen (met voorop het recht op leven van zowel de eigen soldaten als van soldaten en burgers van het vijandige land). Dat moet zo veel als mogelijk vermeden worden. Deze eis weerspiegelt zich in de traditionele bijkomende voorwaarden om tot

zelfverdediging over te mogen gaan. Los van verschillen wat betreft details, bestaat er een vrij grote overeenstemming over de volgende voorwaarden: je mag je militair verdedigen, als

- je alle andere middelen hebt uitgeprobeerd (bv. onderhandelen)
- je succes kan hebben met de oorlog
- je de goede autoriteit bent om een oorlog te beginnen (bv. een democratisch verkozen regering)
- jouw geweld in verhouding staat tot de reden waarom je oorlog voert (proportionaliteit: je mag geen oorlog beginnen omdat één man is gedood, of een actueel voorbeeld: 1.150 doden bij een aanslag verantwoord niet een vergelding met 35.000 doden)
- je de zelfverdediging niet aanwendt als excuus voor andere doeleinden, zoals het vergroten van jouw grondgebied of het plegen van een genocide
- jij je houdt aan de regels van het oorlogsrecht (bv. geen burgers aanvallen).

Er blijft wel deze moeilijkheid: heeft een land het recht om zijn burgers te dwingen om mee te vechten in de rechtvaardige oorlog? Het is een bijzondere vorm van het vraagstuk van de verhouding tussen het individu en de groep en van de verhouding tussen de rechten van een minderheid tegenover de rechten van de meerderheid.

Pacifisme als basishouding

Democratische landen, met individualistische oriëntatie en met bescherming van minderheden, dienen het recht te erkennen van de burgers om niet deel te nemen aan een oorlog (met de overblijvende vraag of deze gewetensbezwaarden in oorlogstijd dan verplicht mogen worden tot burgerdienst die niet verplicht is in vredetijd). Het is echter nodig verder te gaan.

Bij vele oorlogen, allicht zelfs bij de meeste, moeten zoveel mogelijk burgers overtuigd worden om niet deel te nemen aan de oorlog, want in vele gevallen is het niet rechtvaardig dat het aangevallen land zich militair verdedigt. Zelfs als een oorlog rechtvaardig is volgens de traditionele theorie, blijft die toch in vele opzichten onrechtvaardig, omdat een oorlog leidt tot enorm veel schendingen van rechten van personen getroffen door het geweld. In bijna alle gevallen overvleugelt dit onrecht het recht om de oorlog te voeren: de rechten van de individuele burgers worden meer geschonden worden dan het doel van zelfverdediging verantwoordt. Om deze stelling te staven kan nog steeds teruggerepen worden naar het boekje *Justice in War-time*, uit 1916, waarin Bertrand Russell (1872-1970) zijn pacifisme in de eerste wereldoorlog beargumenteert.

Russell schrijft (meer aanleunend bij een utilitaristische visie dan bij een rechtenbenadering, maar van dezelfde strekking): *Een oorlog mag alleen begonnen worden als er overweldigend goede redenen voor zijn. Dat is bijna voor geen enkele oorlog zo: de verschrikkelijke gevolgen en het aangerichte leed van een oorlog zijn bijna altijd groter dan het kwaad dat tot stand kan komen als er niet gevochten wordt*. Dit betekent, zeer concreet, dat in 1914 het Verenigd Koninkrijk zich niet militair had mogen verzetten tegen de aanval van het Duitse Keizerrijk. Het verlies van de Britse onafhankelijkheid zou uiteraard een onrecht geweest zijn, maar een veel kleiner onrecht dan de dood van bijna één miljoen soldaten, het psychisch lijden door de gruwelijke omstandigheden van de loopgraven, de ellende van de burgerbevolking, de economische schade. Daar bovenop komen vormen van onrecht die pas achteraf duidelijk worden. Zo gaf Russell kritiek op de hulp door het Amerikaanse leger omdat volgens hem de Amerikaanse soldaten zouden kunnen optreden om bij sociale conflicten de stakers te intimideren (dit leidde in 1918 tot zijn veroordeling wegens "inmenging in de Britse buitenlandse politiek", met 6 maand gevangenschap als gevolg).

De afwijzing van militaire verdediging wordt versterkt door het feit dat er andere vormen van verzet tegen de bezetter ondernomen kunnen en moeten worden, zoals het weigeren van medewerking met de nieuwe regering, het negeren van wetten (bv. in welke taal het onderwijs moet gegeven worden), het werk neerleggen. Ook deze strategie zal leiden tot slachtoffers (bv. ambtenaren die gefusilleerd worden), maar niet zo massaal als bij een oorlog: men kan moeilijk de hele bevolking doodschieten.

In de tweede wereldoorlog nam Russell echter een andere houding aan.

Het onrecht van een eventuele overwinning van nazistisch Duitsland vond Russell zo erg dat alles moest worden gedaan om Hitler te verslaan: *Ik had mij bij de mogelijkheid van een oppermachtig Duitsland van de Kaiser neer kunnen leggen. Ik vond dat een kwaad, maar niet zo'n groot kwaad als een wereldoorlog en de gevolgen daarvan. Maar het Duitsland van Hitler was een heel andere zaak. Ik vond de nazi's absoluut weerzinwekkend - wreed, bekrompen en dom ... ik besloot eindelijk bewust en definitief dat ik steun moest verlenen aan al het nodige dat gedaan moest worden om een overwinning in de 2^{de} wereldoorlog te behalen, hoe erg de gevolgen ook waren.*

Ik ben nooit een volledige pacifist geweest en heb geen enkele keer beweerd dat iedereen die oorlog voert, veroordeeld moet worden, schrijft Russell in 1959 (*Common Sense and Nuclear Warfare*, appendix II). En in een brief van 30 april 1960 aan een zekere Freeman: *Ik vond en vind nog steeds dat de tweede wereldoorlog gerechtvaardigd was, maar de eerste niet. Ik aanvaard een volkomen pacifisme als credo niet. Ik vind dat elke oorlog op zijn betekenis bekeken moet worden. Ik vind dat als er een wereldregering zou worden opgericht het gerechtvaardigd zou zijn als er tegen rebellen werd opgetreden.*

Pacifisme mag niet absoluut zijn. De pacifist moet bescheiden zijn en weten wanneer die diens principe om diens land niet te verdedigen, moet laten varen: er zijn situaties waarin het onrecht dat de aanvaller op het oog heeft, groter is dan het onrecht aan soldaten en burgers aangedaan door de oorlog. Pacifisme mag niet uitdraaien op nederigheid: soms is zelfverdediging gerechtvaardigd en aangewezen.

Al bij al blijft dat echter de grote uitzondering, zeker sinds het einde van de tweede wereldoorlog, dat het begin was van het atoomtijdperk, met de klassieke atoombom en met de nog veel krachtigere waterstofbom (een doorsnee intercontinentale bom heeft vandaag 100 keer de sterkte van de bom op Hiroshima). Sindsdien is de voornaamste taak van het pacifisme om een atoomoorlog, het grootste onrecht, te voorkomen.

Noodzaak van eenzijdige nucleaire ontwapening

Bij een atoomoorlog is de uitroeiing van de mensheid waarschijnlijk geworden. Dit maakt het pacifisme nog dwingend.

De meesten beseffen niet wat een kernoorlog betekent. De Duitse filosoof Günther Anders (1902-1992) stelde dat geen mens zich dit kan voorstellen (het is een *supraliminaire* gebeurtenis). Russell maakt deze vergelijking: een atoomoorlog is *een ramp waarmee vergeleken de verschrikkingen bereikt door Hitler een vloeiende zijn* (*Common Sense and Nuclear Warfare*, appendix II). De enormiteit van het kwaad van een atoomoorlog vraagt enorm vergaande opofferingen om die te voorkomen. Russell stelt het scherp (in *The Impact of Science on Society*, 1952): *Of we moeten het menselijk ras zichzelf laten uitroeien, of we moeten bepaalde vrijheden opgeven die ons zeer dierbaar zijn, vooral de vrijheid om buitenlanders te doden wanneer we daar zin in hebben.* Het recht op het voortbestaan van de mensheid vraagt dat we bepaalde onrechtvaardigheden tolere-

ren: *We moeten leren ons aan de wet te onderwerpen, zelfs wanneer deze wordt opgelegd door vreemden die we haten en verachten, en van wie we geloven dat ze blind zijn voor alle overwegingen van rechtvaardigheid. Mensen zullen zich aan de wet moeten onderwerpen, zelfs wanneer ze de wet onrechtvaardig en verwerpelijk vinden. Naties die ervan overtuigd zijn dat ze slechts het minimale recht eisen, zullen moeten berusten wanneer deze eis wordt afgewezen door de neutrale autoriteit. Ik zeg niet dat dit gemakkelijk is, ik voorspel niet dat het zal gebeuren; ik zeg alleen dat als het niet gebeurt, het menselijke ras zal uitsterven, en zal uitsterven als gevolg van de wetenschap.* Is het niet beter dat jouw land bezet wordt door een atoommacht dan dat jouw land en andere landen weggevaagd worden door een kernoorlog? *Er zijn diegenen die denken dat de uitroeiing van de menselijke soort een kleiner kwaad zou zijn dan de overwinning van "de vijand". Ik beschouw deze visie als waanzin,* stelt Russell (*Common Sense and Nuclear Warfare*, appendix I). De vraag rijst of een land niet eenzijdig nucleair zou moeten ontwapenen.

Russell stelde eenzijdige nucleaire ontwapening voor in zijn speech *The Only Path to Peace*, uit 1959. De tekst ervan is niet opgenomen in de standaard uitgaven van zijn werk en lijkt op het internet onvindbaar. In zijn autobiografie zwijgt Russell over deze toespraak. In zijn boek uit dat jaar, *Common Sense and Nuclear Warfare*, verdedigt Russell zich tegen de kritiek dat hij enkel het Westen adviseert om eenzijdig te ontwapenen, maar, hoewel hij het *niet meer dan een oefening in theoretische ethica* noemt, bevestigt hij zijn standpunt, enigszins omfloerst: *gegeven de hypothese dat bij een oorlog tussen de twee kampen de menselijke soort zal uitgeroeid worden en in de veronderstelling van een situatie dat een van beide kampen zo fanatiek is dat het het einde van de mensheid verkiest boven een rationeel compromis, dan denk ik dat het minder fanatieke kamp, als dat het welzijn van de mensheid op het oog heeft, toegevingen zou verkiezen boven oorlog.*

Russells voorzichtig woordgebruik is te begrijpen: is eenzijdige ontwapening niet té nederig?

Je kan antwoorden zoals Erich Fromm (1900-1980) in *The Case for Unilateral Disarmament* (1960): *het standpunt van eenzijdige ontwapening wordt begrepen als onderwerping en berusting. Zowel de pacifisten als de humanistische pragmatisten geloven daarentegen dat eenzijdige ontwapening alleen mogelijk is als een uiting van een diepe spirituele en morele verandering in onszelf: het is een daad van moed en verzet, niet van lafheid of overgave.*

Er is vooral deze overweging: uiteindelijk is het behouden van de nucleaire wapens nog nederiger, want het leidt bijna zeker tot zelfvernietiging, indien niet op korte, dan op langere termijn. Bescheidenheid is niet *te veel* en niet *te weinig*, maar dat betekent niet dat steeds iets in het midden nodig is. Soms is zelfs de geringste hoeveelheid nog te veel. Dit is zo wat betreft atoomwapens: *Nucleaire wapens zijn geen sterkte, maar een zwakte, voor degenen die ze gebruiken. Aangezien ze onvermijdelijk tot vergelding leiden, brengen ze voor de naties die ze gebruiken, een grotere ramp met zich mee dan volledige onderwerping - namelijk vernietiging,* stelt Russell in 1963, na de Cubacrisis (*Unarmed Victory*, hoofdstuk *Lessons of the Two Crises*).

De wederzijdse afschrikking mag dan al bijna tachtig jaar gewerkt hebben, zolang er nucleaire wapens zijn, zullen ze vroeg of laat gebruikt worden, hetzij dat een land met een oorlog zal reageren op een vergissing (een niet-bedoelde lancering van een atoomwapen door menselijke fout of technisch defect, of een radar of satelliet die een lancering ziet waar er geen is), hetzij dat een leider niet langer zal afschrikt worden, omdat hij handelt uit oncontroleerbare emotie, of omdat hij gelooft dat zijn land niet vernietigd zal worden (geloof in de technische superioriteit van het eigen wapenarsenaal, geloof in een godheid die zijn land zal beschermen), of omdat hij de vernietiging van het eigen land niet erg vindt. Het hebben van atoomwapens is waanzin, omdat de personen die beslissen over het gebruik, waanzinnig kunnen worden.

In haar boek *Kernoorlog* beschrijft journaliste Annie Jacobsen (°1967) een mogelijk scenario van een kernoorlog. In de discussie hoe de USA moet reageren op de waterstofbommen die door de vijand gelanceerd zijn, laat ze de bevelvoerende vicepresident zeggen *dat het misschien helemaal geen zin heeft om honderden miljoenen mensen aan de andere kant van de wereld over de kling te jagen, dat het gegeven dat weldra honderden miljoenen onschuldige Amerikanen zullen sterven, nog geen reden is dat ook de andere helft van de mensheid – zo veel onschuldige burgers – zou moeten sterven* (hoofdstuk 49 minuten, 30 seconden). De bevelhebber heeft gelijk, maar hij had deze gedachte eerder moeten uiten en geijverd hebben voor eenzijdige ontwapening.

Naast al deze filosofische redenen is er ook een internationaal-juridische reden om als land eenzijdig te ontwapenen. Sinds januari 2021 heeft het UNO-verdrag *Treaty on the prohibition of nuclear weapons* rechtsgeldigheid (omdat 2/3 van de leden het verdrag goedgekeurd hebben en 50 landen het verdrag ook geratificeerd hebben). Het eerste artikel luidt: *Elke staat verbindt zich ertoe om in geen enkel geval nucleaire wapens of andere nucleaire explosieve apparaten te ontwikkelen, testen, produceren, vervaardigen, op andere wijze te verwerven, bezitten of op te slaan*. Als België ook maar iets geeft om internationale rechtvaardigheid, dan moet het dringend de Amerikaanse atoomwapens op zijn grondgebied ontmantelen.

Echt pacifisme is natuurlijk meer dan niet willen vechten, het is ook ervoor zorgen dat niemand een oorlog begint. Bestaan er politieke of economische systemen die dat mogelijk maken?

Vrede vraagt wereldwijde rechtvaardigheid

Handel en democratie geen garantie voor vrede

Oorlog zou, ten eerste, niet voorkomen tussen staten die met elkaar handeldrijven.

Immanuel Kant (1724-1804) stelt het zo (in de eerste bijlage bij zijn boekje *Naar de eeuwige vrede*): *De handelsgeest kan niet samengaan met oorlog, en vroeg of laat neemt deze bezit van elke natie. Want van alle krachten waarover een staat kan beschikken, is de macht van geld waarschijnlijk de meest betrouwbare. Daarom zien staten zich gedwongen—niet, het is waar, precies vanuit morele motieven—om het nobele doel van vrede te bevorderen en oorlog af te wenden, door middel van bemiddeling, waar het ook dreigt uit te breken, alsof ze hiervoor een permanent verbond hadden gesloten*. De eeuwen na Kant hebben duidelijk gemaakt dat dit niet klopt.

Bertrand Russell geeft daarvoor de volgende verklaring: *De ziekte waaraan de beschaafde wereld lijdt, is een complexe, voortkomend uit het onvermogen van de instincten van mensen om gelijke tred te houden met de veranderende materiële omstandigheden. Onder wilden, waar geen handel en weinig arbeidsdeling is, is de enige economische relatie tussen verschillende stammen die van competitie om de voedselvoorziening. De stam die het meest sluw en wreed aanvalt, vernietigt het grootste aantal andere stammen en laat de meeste nakomelingen achter. Neiging tot wreedheid en sluwheid is in dit stadium een biologisch voordeel; en de instincten van beschaafde mensen zijn ontwikkeld tijdens dit vroege stadium. Maar door de groei van handel en industrie is het zo gekomen dat negen tiende van de belangen van één beschaafde natie samenvallen met negen tiende van de belangen van een andere. Zolang de neiging tot primitieve wreedheid niet wordt opgewekt, zijn mensen in staat hun gemeenschappelijkheid van belangen te zien, zoals de meeste mensen in Amerika doen. Maar er blijft op de achtergrond een bereidheid tot vijandschap en wantrouwen, een vermogen tot alle emoties van de wilde op het oorlogspad, die door elke handige manipulator kan worden opgewekt; en er blijven veel mensen die, door een dierlijke natuur of door*

een of ander verborgen effect van eigenbelang, niet in staat zijn in te zien dat vriendschap tussen naties mogelijk is en dat vijandigheid haar bestaansrecht heeft verloren (Justice in War-time, hfst. Is a permanent peace possible?). Nog sterker, hoe meer handel er komt, hoe minder zelfs daarvoor oorlog kan vermeden worden: Economische interdependentie is zeer veel groter dan ooit tevoren, maar, deels omdat ons economisch systeem zich ontwikkelde uit een systeem van private winst en deels om de nationale soevereine machten te scheiden, brengt de interdependentie geen vriendelijkheid voor, maar dreigt ze een oorzaak van vijandschap te worden (New Hopes for a Changing World, 1951). Marxisten voegen daar aan toe dat het systeem van private winst, het kapitalisme, ook terugrijpt naar oorlog om zijn onvermijdelijke crisissen op te lossen.

Oorlog zou, ten tweede, niet voorkomen tussen democratische staten.

Immanuel Kant stelt het zo (*Naar de eeuwige vrede, eerste definitief artikel* - Kant zelf gebruikt de term *republiek*; zijn onderscheid met een democratie, die hij afwijst, is nogal schimmig en doet hier minder ter zake): *De republikeinse constitutie biedt het vooruitzicht op het gewenste resultaat van de eeuwige vrede. De reden hiervoor is deze. Aangezien het in deze constitutie niet anders mogelijk is dan dat de instemming van de staatsburgers vereist is om te besluiten 'of er al dan niet oorlog moet komen', ligt er niets meer voor de hand dan dat zij zich ernstig zullen bedenken om een dergelijk verschrikkelijk spel te beginnen, aangezien zij immers alle ellende van de oorlog zelf moeten dragen (zoals daar zijn: zelf vechten; de kosten van de oorlog uit eigen middelen betalen; de verwoesting die erdoor wordt achtergelaten, met kommer en zorg herstellen; tot overmaat van ramp uiteindelijk nog een schuldenlast voor eigen rekening die de vrede zelf bitter maakt en nooit kan worden afbetaald)*. Volgens sommigen zou dit kloppen.

Er zou nog nooit oorlog geweest zijn tussen twee écht democratische staten. Het hangt af van wat er moet verstaan worden onder een echte democratie. De redenering van Kant klinkt in elk geval logisch. Het is echter niet zo dat mensen in een democratie steeds stemmen in hun eigen belang. Zelfs de Amerikaanse en Europese democratieën lijken minder “echt” te worden. Ook hier biedt de daarnet vermelde stelling van Russell een verklaring: burgers gebruiken niet steeds hun verstand, maar kunnen op basis van hun primitieve, dierlijke natuur gemanipuleerd worden.

In het bijzonder bestaat op dit ogenblik een groot gevaar dat kiezers stemmen op extreem rechtse, (proto)fascistische personen of partijen die beloven de migratie uit andere werelddelen definitief te stoppen. De kiezers beseffen niet dat ze de macht geven aan personen of partijen die de kans op (nationalistische) oorlogen sterk doen toenemen, oorlogen die veel meer schade zullen aanrichten in de maatschappij dan zelfs massale immigratie zou kunnen.

Het is duidelijk: voor vrede is er meer nodig dan handel en democratie.

Noodzaak van een wereldregering

Het is de evidentie zelf: ook tussen staten is het verstandig om oorlog te vervangen door vrede op basis van een sociaal contract dat de gulden regel vertaalt in regels die de gelijkvrijheid van staten uitwerken. Hobbes (1588-1679) beseft dat zeer goed: *allianties tussen staten, die niet onderworpen zijn aan een menselijke macht die hen in bedwang houdt, zijn niet alleen wettig maar ook voordelig, zolang zij standhouden*. Hij spreekt verder (*Leviathan*, hoofdstukken 22 en 30) over *verplichtingen die soevereine heersers hebben ten opzichte van elkaar* en stelt dat het *volkenrecht identiek is aan de wetten van de natuur* (met dat laatste bedoelt Hobbes de morele regels volgend uit de gulden regel). Het aanstellen van een *macht* boven de staten om hun *allianties* te doen *standhouden* heeft hij echter niet overwogen. Het is echter logisch om ook tussen staten de twee-

de stap te zetten die bij een sociaal contract nodig is: *overeenkomsten zonder het zwaard zijn louter woorden* (Leviathan, 17) en dus moeten zij die het contract sluiten, hun macht overdragen aan een soeverein die de gekregen macht gebruikt om het contract uit te voeren en doen na te leven. Zo een pleidooi voor een wereldsoeverein was blijkbaar toch een stap te ver voor Hobbes.

Onder meer Bertrand Russell zag in dat de redenering van Hobbes moet doorgetrokken worden wat betreft de oorlog van alle staten tegen alle staten: *het is waarschijnlijk dat vooruitgang [i.v.m. het beëindigen van oorlog] er zal komen zoals het overheersen van de wet binnen de staat er gekomen is, door het vestigen van een centrale wereldregering, die bereid en in staat is gehoorzaamheid te verzekeren door dwang [“force”], omdat de grote meerderheid van mensen zal erkennen dat gehoorzaamheid beter is dan de huidige internationale anarchie* (Justice in War-time, hoofdstuk War and Non-Resistance). Elk argument dat Hobbes aanvoert ten gunste van een regering, geldt ook voor een internationaal bewind (Geschiedenis van de westerse wijsbegeerte, hoofdstuk De Leviathan van Hobbes). De uitvinding van atoomwapens sterkte Russell in zijn opvatting: *het vermijden van oorlog is noodzakelijk geworden om het beschaafde leven en misschien zelfs elke vorm van leven te behouden. Er is slechts één weg waarop de wereld beveiligd kan worden tegen oorlog en dat is de creatie van één enkele wereldwijde autoriteit die het alleenrecht bezit op alle grote wapens* (New hopes for a changing world). Echter opnieuw: door de afremming van de rede door de dierlijke, primitieve beslissingsmechanismen, is de vorming van een wereldregering niet erg waarschijnlijk.

Russell erkent dit: *ik geloof niet dat de menselijke soort voldoende staatsmanschap bezit om een wereldregering op te richten op basis van overeenstemming alleen, daarom denk ik dat een element van dwang [“force”] nodig zal zijn voor de oprichting van een wereldregering en voor het behoud ervan tijdens de eerste jaren van haar bestaan*. Uitgedrukt met de terminologie van Hobbes (Leviathan, 17): als het verkrijgen van de soevereiniteit niet lukt door overeenkomst (ingestelde soevereiniteit), moeten we rekenen op het verkrijgen ervan door natuurlijke dwang (verworven soevereiniteit). Concreet zou volgens Russell de wereldregering kunnen bestaan in een nationale regering van een staat die de wereld heeft veroverd.

Net zoals een nationale soeverein gehouden is aan de morele regels van rechtvaardigheid (bij Hobbes zijn “natuurwetten”), moet ook de wereldregering rechtvaardig zijn, en wel voor alle mensen. *Oorlog zal alleen verdwijnen nadat er veel werk is verricht om de morele idealen van de mensen te veranderen, door deze idealen te richten op het goede voor heel de mensheid en niet alleen het goede voor de afzonderlijke naties waar mensen per toeval geboren zijn* (Justice in War-time). Die rechtvaardigheid is vereist om stabiliteit (en dus zekerheid aangaande de toekomstige realisatie van strevingen) te bereiken, het motief om zich te onderwerpen aan een soeverein.

Rechtvaardigheid onder een wereldregering betekent wereldwijde gelijkvrijheid. Russell stelt het uitdrukkelijk: *Tenzij er een zekere economische gelijkschakeling over de hele wereld komt, zullen er redenen tot afgunst en haat zijn, die elke wereldregering afhankelijk maakt van de doorlopende uitoefening van dwang door de sterkere naties* (New hopes for a changing world). Een voortdurend pogen om economische gelijkheid te bereiken moet deel uitmaken van het streven naar een bestendige, duurzame vrede (Has Man a Future?, 1961). Dat is des te belangrijker omdat de belangrijkste oorzaak van oorlog allicht ligt op vlak van de economie.

Noodzaak van een economie zonder groei

In zijn tekst *Why nations love war* (hoofdstuk in Justice in War-time) noemt Russell als mogelijke oorzaken van oorlog: afkeer van vreemdelingen, verlangen naar opwinding, eer en

macht, en vooral nationale trots. In een latere *Nieuwe sociale analyse*, getiteld *Power* (1938), beklemtoont hij het streven naar macht als een belangrijk deel van de menselijke natuur. Zoals elke theorie over de menselijke strevingen moet ook deze visie kritisch benaderd worden.

Er kan gesteld worden dat geweld gebruiken en anderen willen domineren, geen fundamentele strevingen van de mens zijn. Indien dat wel zo was, zou er veel meer geweld en hiërarchie zijn dan er nu al is. Geweld en macht over anderen moeten – toch bij de overgrote meerderheid van mensen - gezien worden als een middel om andere strevingen te realiseren, weliswaar een middel met grote aantrekkingskracht, toch voor wie niet rationeel handelt en dus enkel aan de korte termijn denkt: wie sterker is, voelt zich geneigd om geweld te gebruiken en macht te verwerven. Welke strevingen probeert men te realiseren door oorlog?

Oorlog lijkt verbonden te zijn met de meeste menselijke strevingen: overleven (op zo aangenaam mogelijke wijze), seksuele behoeften bevredigen (sekspartners bekomen), waarde verwerven (bij oorlog door anderen te domineren), zin krijgen. Het seksuele motief lijkt bij de moderne, grootschalige oorlogsvoering bijna geen rol meer te spelen (maar seksueel geweld wordt wel nog volop als wapen gebruikt). Er zijn hoofdzakelijk drie motieven: een economisch motief (verwerven van natuurlijke hulpbronnen, werkkrachten en afzetmarkten), een motief van dominantie (verwerven van macht over anderen) en een ideologisch motief (verspreiden van een bepaalde religie, levensbeschouwing, politiek of socio-economisch systeem). Meestal zijn meerdere motieven aanwezig, maar het economische lijkt het belangrijkste motief, zeker in onze moderne tijd waar de subsistentie-economie vervangen is door een groei-economie en elk land dus steeds meer natuurlijke hulpbronnen (plus werkkrachten en afzetmarkten) nodig heeft.

De grote wereldoorlog in de eerste helft van de 20^e eeuw (de eerste en de tweede als gevolg ervan) ging in hoofdzaak om de controle over grondstofrijke kolonies. De Amerikaanse oorlog tegen communistisch Vietnam was een ideologische oorlog om het op groei gerichte kapitalisme te redden van het zogenaamde communistisch gevaar. Ondertussen zijn de (ex-)communistische landen even sterk op groei gericht als de kapitalistische. De enorme schaal die de wereldwijde economie heeft bereikt, drijft de strijd om natuurlijke hulpbronnen en afzetmarkten op de spits.

Er is niet langer genoeg voor wat iedereen in de zeer nabije toekomst wil. Ofwel organiseert men een geordende, rechtvaardige inkrimping van de economie op wereldschaal, ofwel voert men oorlog en bekomt men zo een chaotische, onrechtvaardige inkrimping. We moeten er alles aan doen om de eerste optie te bekomen. Dit houdt in dat we anders gaan leven, niet langer consumentistisch, maar met een beperking wat betreft het materiële.

De boodschap is niet nieuw. Reeds Eric Fromm bracht ze in zijn artikel over eenzijdige ontwapening: *In het proces van het veroveren van de natuur zijn produceren en consumeren de hoofdbezigheden van de westerse mens geworden - het doel van zijn leven. We hebben middelen omgezet in doelen. We vervaardigen machines die op mensen lijken, en we produceren mensen die op machines lijken. In zijn werk wordt het individu beheerd als een onderdeel van een productieteam. Tijdens zijn vrije tijd wordt hij gemanipuleerd als een consument die leuk vindt wat hem wordt verteld leuk te vinden en toch de illusie heeft dat hij zijn eigen smaak volgt. Door zijn leven te centreren rond de productie van dingen, loopt de mens zelf het risico een ding te worden, de afgoden van de productiemachine en de staat te aanbidden terwijl hij onder de illusie verkeert dat hij God aanbidt. "Dingen zitten in het zadel en berijden de mensheid," zoals Emerson het heeft uitgedrukt. Omstandigheden die we zelf hebben gecreëerd, hebben zich geconsolideerd tot machten die over ons heersen. Het technische en bureaucratistische systeem dat we hebben opgebouwd, vertelt ons wat we moeten doen, het beslist voor ons* (The Case for Unilateral Disarmament). Hoog tijd om de manipulatie te doorzien, om terug zelf te beslissen, om uit het systeem te treden en te beginnen met een alternatieve levenswijze – de vrede vereist het.

IV. Tegen nationalisme

Schadelijker dan theologisch bijgeloof is het bijgeloof van nationalisme, van het hebben van een plicht tegenover de eigen staat en niet andere staten. Het is tegengesteld aan het principe van liefde dat we erkend hebben als kern van het goede leven.

Mensen moeten leren om de roem van hun natie te vinden in de overwinning van de rede over dierlijke instincten.

Bertrand Russell, *What I Believe*, 1925 / *Justice in War-time*, hoofdstuk *Is a permanent peace possible?*, 1916

Is nationalisme te rechtvaardigen?

Bijna nooit: een correcte, volledige omschrijving maakt duidelijk dat nationalisme bijna steeds een nadelige en onrechtvaardige invloed heeft op zowel goedleven als op samenleven.

Wat is nationalisme?

Het nationalisme is een filosofie (of ideologie) die volgende drie stellingen als basis neemt.

1. **Wat betreft de werkelijkheid: er bestaan naast staten ook naties.**

Er bestaat geen eensgezindheid hoe een natie gedefinieerd kan of moet worden.

Historicus Eric Hobsbawm (1917-2012) stelt: *de criteria die doorgaans gebruikt worden – taal en etniciteit – zijn zo wazig, vloeibaar en ambigu dat ze totaal onbruikbaar zijn.* Politicoloog Benedict Anderson (1936-2015) noemt naties zelfs *ingebeelde gemeenschappen*: er is geen nationalisme omdat er naties zijn, maar het nationalisme leidt ertoe dat men gaat geloven in het bestaan van naties. Of naties een objectief of subjectief gegeven zijn, in elk geval spelen ze een grote rol in het leven van velen. De beste benadering stelt het begrip natie tegenover het begrip staat.

Een staat (of land) is een verzameling individuen die allen ondergeschikt zijn aan eenzelfde soevereine, die beschikt over de macht om de naleving af te dwingen van de in de samenleving geldende regels. Een natie is een verzameling individuen die bepaalde gemeenschappelijke kenmerken hebben of menen te hebben, zoals dezelfde taal spreken, dezelfde geschiedenis hebben, hetzelfde “karakter” (volksaard) bezitten.

Het begrip staat is een vertaling van het Latijnse *status* (of juist *status rei publicae*), wat verwijst naar de toestand (van de openbare zaken) zoals die nu is (een ander Latijns woord voor staat is *civitas*, de verzameling van de *cives*, of burgers die vallen onder hetzelfde bestuur). Het begrip natie is een vertaling van het Latijnse *natio*, wat verwijst naar de afkomst (het geboortig zijn, het hebben van dezelfde voorouders, het hebben van een gemeenschappelijke moedertaal of vaderlandse geschiedenis).

De leden van een staat hebben in de eerste plaats een grondgebied gemeenschappelijk, dat dient als woonplaats en gebruikt wordt voor de materiële economische behoeftebevrediging. De

leden van een natie hebben in de eerste plaats een bepaalde cultuur gemeenschappelijk, die samenhangt met ideële (vaak aangeduid als spirituele) aspecten (cultuur, niet in de ruime betekenis van “wat, in tegenstelling tot de natuur, gemaakt is door mensen”, maar in de beperktere betekenis van “wat de expressie betreft, waartoe o.a. behoren taal, religie, omgangsvormen, eetgewoonten, opvoeding, wetenschap, kunst). Eén van de eerste theoretici van het nationalisme, Johann Herder (1744-1803), zag een specifieke *Volksgeist* als bepalend voor een natie.

De leden van een staat zijn uiterlijk (extern) met elkaar verbonden, namelijk doordat dezelfde soevereine macht boven hen staat. De leden van een natie zijn innerlijk (intern) met elkaar verbonden, namelijk door de eigenschappen die hen tot leden van die natie maken. Het lidmaatschap tot een staat kan relatief eenvoudig opgeheven worden (bv. door te verhuizen of door de soevereine macht te vernietigen), het lidmaatschap tot een natie kan niet zo eenvoudig opgeheven worden (je kan jouw geest, bepaald door jouw volk, niet zomaar wijzigen).

De leden van een natie kunnen samen één staat vormen, kunnen een deel vormen van een staat die nog andere naties omvat of kunnen verspreid zijn over meerdere staten.

2. **Wat betreft de samenlevensethiek: de natie moet het centrale element zijn om de samenleving te ordenen.**

Voor een nationalist in de strikte betekenis van het woord moet de organisatie van het samenleven niet vertrekken vanuit de vraag hoe we de verschillende individuen tot een samenwerkend geheel kunnen maken, maar vanuit de vraag wat de individuen, die door hun nationaliteit al een geheel vormen, moeten doen om het geheel in stand te houden, met andere woorden, wat telt, is het voortbestaan van de natie. Een individu heeft dus geen waarde op zich, maar enkel als een vertegenwoordig(st)er van de natie. De natie gebruikt de staat, niet om individuen, met elk hun rechten, te doen samenleven, maar om de natie te vestigen. Dit heeft twee gevolgen.

Ten eerste kent het nationalisme (in zijn zuivere vorm) geen rechten toe aan individuen. Voordelen voor een individu zijn een gunst, geen recht. Voordelen kunnen dus aan sommigen gegeven worden en aan anderen niet. Het is niet uitgesloten dat de natie egalitair is, dat voordelen aan iedereen in gelijke mate worden gegeven, maar daar is geen innerlijke noodzaak toe. De natie kan ook hiërarchisch georganiseerd worden, met het oog op de belangen van de natie.

Ten tweede moet de natie samenvallen met de staat. Als een natie deel uitmaakt van een staat met meerdere naties, moet de natie onafhankelijkheid nastreven (bv. Vlaanderen moet zich afscheuren van België). Als een natie verspreid is over meerdere staten, moeten die eengemaakt worden tot één staat (bv. de eenmaking van Duitsland en Italië in de 19^e eeuw). In die natiestaat mogen zich in principe alleen leden van die natie bevinden. Individen die niet tot de natie behoren, werken storend voor de bloei van de natie en moeten verwijderd worden, of mogen in elk geval niet de rechten hebben van de leden van de natie (leden van een niet-dominante natie worden als minderwaardig beschouwd). De zuiverheid van de natie moet bewaard worden. Een afgezwakte versie aanvaardt dat een staat meerdere naties kan omvatten, maar vraagt dan toch een gedeeltelijke autonomie voor de verschillende naties.

3. **Wat betreft de goedlevensethiek: het behoren tot een natie is het belangrijkste kenmerk van een individu om tot een goed leven te komen.**

Voor een nationalist in de strikte betekenis van het woord ligt het voornaamste doel van het individuele leven in het dienen van de natie.

De bestemming van de mens is de bestemming van de natie, die moet “bloeien”. Immers, enkel een leven in dienst van de natie geeft zin aan het leven die niet wordt weggenomen door de individuele dood, zoals opgemerkt door die andere grote Duitse grondlegger van het nationalisme, Johann Fichte (1762-1814): *de hoop op het eeuwig bestaan van zijn volk en de bijzonderheid van dat volk zonder menging met of verderf door vreemde elementen is het enige middel van de edele mens om de korte tijd van zijn bestaan op aarde uit te breiden tot een eeuwigdurend bestaan op aarde. Alleen de hoop op een leven hier langer dan de duur van het aardse leven, kan mensen inspireren om te sterven voor het vaderland* (8e van zijn *Toespraken tot de Duitse natie*, 1808). Nationalisme ontstaat tijdens de Verlichting, de periode waarin de klassieke religie met haar geloof in het individueel voortbestaan na de dood, aan aanhang verliest en ruimte laat aan een andere ideologie die een antwoord biedt op de vraag naar de zin van het leven gegeven de dood. Benedict Anderson wijst erop dat naties veel aandacht besteden aan hun doden, wat *duidt op de diepe verbondenheid van de nationalistische verbeelding met het religieuze*.

De Duitse (maar zeker niet nationalistische) filosoof Schopenhauer (1788-1860) wijst op nog een andere manier waarop het nationalisme zou bijdragen aan een goed leven. Het behoren tot een natie kan de streving realiseren om zich waardevol te voelen: *Elke erbarmelijke sukkel, die totaal niets heeft om trots op te zijn, klampt zich vast aan de laatste strohalm, namelijk trots te zijn op de natie waartoe hij toevallig behoort: hierin vindt hij zijn voldoening en hij is dan ook niet te beroerd om alle fouten en dwaasheden die haar eigen zijn, te verdedigen “pux kai lax”* (d.w.z. door dik en dun) (*Bespiegelingen over levenswijsheid*, hoofdstuk IV).

Hoe moet het nationalisme beoordeeld worden?

Het nationalisme moet afgewezen worden als een gevaar voor vrijheid en voor gelijkvrijheid.

Goedleven: nationalisme is een gevaar voor de vrijheid

Zich lid voelen van een natie en bepaalde aspecten ervan speciale aandacht schenken, is op zich geen probleem. Identiteitsvorming komt neer op het uitkiezen welke van alle eigenschappen die jou kenmerken, jij belangrijk vindt. Het is verrijkend daarbij banden te leggen met personen die dezelfde kenmerken uitkiezen. Wie diens identiteit zo veel als mogelijk laat samenvallen met de veronderstelde (*ingebeelde*) identiteit van diens natie (*de volksgeest*), stelt zich echter bloot aan mogelijke kritiek van inauthenticiteit. Dit klinkt door bij Schopenhauer: *De goedkoopste soort van trots is de nationale trots, want hij verraadt bij degene die ermee behept is, het gebrek aan individuele eigenschappen waarop hij trots zou kunnen zijn, daar hij anders niet datgene zou hoeven aan te grijpen wat hij met zoveel miljoenen deelt. Individualiteit is veel belangrijker dan de nationaliteit en bij de beoordeling van personen dient de eerste factor duizendmaal zwaarder te wegen dan de tweede; het nationale karakter kan men, aangezien men het over een menigte heeft, eerlijkheidshalve nooit veel goeds nageven* (*Bespiegelingen over levenswijsheid*, hoofdstuk IV). Groot gevaar voor een goed leven ontstaat als het individu diens individualiteit volledig oplost in diens nationaliteit en zich volledig ondergeschikt maakt aan diens natie: hij of zij geeft zijn vrijheid op. Het is nederigheid als gevolg van zelfvernedering, vermomd als nationale hoogmoed.

Nationalisme is een anti-moderne ideologie. Waar in traditionele samenlevingen de groep (familie, clan, dorp) centraal staat en de groep het individu overheerst, stelt het moderne denken het individu centraal en verdedigt diens vrijheid. Thomas Hobbes (1588-1679) heeft het sjabloon vastgelegd: hij vertrekt (geïnspireerd door het atomistisch denken van de moderne natuurweten-

schap) van de mens als individu, leidt daaruit individuele mensenrechten af (zijn 19 *natuurwetten*), wijst vervolgens op de noodzaak van groepsvorming via een sociaal contract, maar eist dat de belangen van de groep niet de mensenrechten aantasten (de soeverein is gebonden aan de natuurwetten). Natuurlijk is het hoogmoed als het individu zich niets aantrekt van de groep en totale vrijheid nastreeft (dat is een terugkeer naar de *natuurstaat* met *de oorlog van allen tegen allen*). Bepaalde vrijheden moeten aan banden gelegd worden, maar dan wel om het maximum aan vrijheid te garanderen. Bescheidenheid is nodig: het individu moet zich niet ten dienste stellen van de groep, tenzij dit verantwoord kan worden vanuit de belangen van de individuen zelf.

De nationalist vermindert door het opgeven van diens vrijheid diens mogelijkheden om een goed leven te leiden. De natie – in de praktijk de groep van nationale leiders – dringt een visie op goedleven op die meestal niet de beste is voor een bepaald individu. De nationalistische visie op het goedleven is ook regide, in zover de invloed van andere naties wordt afgewezen. Naties veranderen echter. Het nationaal karakter kan pas “zuiver” gehouden worden door extra beknotting van de vrijheid. Men antwoordt: is het zo verkeerd om, zoals Fichte suggereert, jouw vrijheid (inclusief soms het eigen leven) op te offeren in ruil voor de zingeving verkregen door je in te zetten voor de natie, die immers na de eigen dood zal blijven voortbestaan en bloeien?

Het is zeker zinvol om je vrijheid deels te beperken om je in te zetten voor iets wat de eigen dood overstijgt, voor personen die na jou komen of voor een zaak die personen ten goede zal komen. De natie is echter niet de aangewezen zaak.

Het voortbestaan van de natie bezit niet een even sterk fictief karakter als het individuele voortbestaan na de dood, maar behoudt toch het fictieve element van inbeelding verbonden met het begrip natie. Inzet voor de volgende generaties, al dan niet eigen nakomelingen, is veel concreter en te combineren met meer persoonlijke vrijheid. Ook zich inzetten voor prestaties die de “mensheid” ten goede (kunnen) komen, verdient de voorkeur boven de inzet voor een natie. Wat telt zijn individuen. Dit hangt samen met een ander bezwaar tegen het nationalisme: het gevaar voor de gelijkvrijheid.

Samenleven: nationalisme is een gevaar voor de gelijkvrijheid

De moderne tijd introduceerde niet alleen de individuele vrijheid, maar ermee verbonden de gelijkheid van deze vrijheid, als gevolg van de niet-religieuze fundering van moraal op basis van een sociaal contract (met als de eerste twee theoretici Thomas More en Thomas Hobbes – zie hoofdstuk I. *Rechtvaardigheid als gelijkvrijheid*). Het utilitarisme maakt de gelijkvrijheid ondergeschikt aan de maximalisatie van het welzijn, maar wil niet één bepaalde groep begunstigen. Daarnaast is er ook een tegenbeweging (met denkers als John Locke en Adam Smith), die de ongelijkheid van de vaststaande coöperatieve hiërarchie binnen de traditionele samenleving wil vervangen door de ongelijkheid van een variabele competitieve hiërarchie op basis van een strijd tussen individuen (democratie als een strijd om de beslissingsmacht, kapitalistische concurrentie). De idee van gelijkvrijheid blijft in een seculiere samenleving echter steeds haar rechten opeisen en heeft in het westen ook een gedeeltelijk succes gehad onder de vorm van een vermindering van ongelijkheden (toenemende democratie, sociaal-democratische correctie van het kapitalisme). Het nationalisme, als het ware de “godsdienst” van de natie, is een bedreiging voor deze gelijkvrijheid en wordt juist om deze reden ook door machthebbers gepromoot.

Het gevaar voor de gelijkvrijheid situeert zich zowel in de naties als tussen de naties.

Nationalisme is een gevaar voor de gelijkvrijheid tussen de natiegenoten

Theoretisch gezien kan het nationalisme gecombineerd worden met politieke en economische gelijkvrijheid, met democratie en socialisme. De gelijkvrijheid is dan echter slechts een gunst, geen recht. Er is vanuit het nationalisme geen basis om weerstand te bieden als bepaalde groepen binnen de natie gaan domineren. De dominantie mag dan niet in vraag gesteld worden, want ze dient zagezegd de belangen van de natie. In de praktijk tendert het nationalisme bijna steeds naar de ongelijkheid van een autoritair bestuur en een kapitalistische (soms corporatistische) economie.

Om de aandacht van het volk af te leiden van de ongelijkheid, wordt bovendien vaak een vijand van de natie gecreëerd: de strijd tegen de vijand moet elke bekommernis om de interne gelijkvrijheid wegvagen.

Nationalisme is niet alleen een gevaar voor de gelijkvrijheid binnen de natie, maar ook voor de gelijkvrijheid tussen de verschillende naties.

Nationalisme is een gevaar voor de gelijkvrijheid tussen de diverse naties

Opnieuw, theoretisch gezien kan het nationalisme gecombineerd worden met een harmonieus samenleven van de verschillende naties. *De glorie van het vaderland*, stelt de nationalist Johann Herder in de periode van de Verlichting, *kan in onze tijd niet meer bestaan in de wilde geest van verovering. Vaderlanden liggen vredig naast elkaar en steunen elkaar als families. Vaderlanden tegen vaderlanden in een bloederige strijd is de ergste barbaarsheid. Laat men niet, op grond van aangeboren superioriteit, in de handen van een of ander volk op aarde de scepter leggen over andere volkeren – en nog veel minder het zwaard en het slavenschip (Brieven voor de vooruitgang van de mensheid, 10^e verzameling)*. Opnieuw, de praktijk ziet er bijna steeds tegengesteld uit.

Er is vanuit het nationalisme geen basis om weerstand te bieden als een natie beslist om andere naties te gaan domineren. Een lid van de dominerende natie mag deze dominantie niet in vraag stellen, want wie dat doet, verraadt zagezegd het vaderland. Gegeven het belang van de natie voor goedleven en intern samenleven moet de natie opgehemeld worden. Er ontstaat dan ook bijna steeds een superioriteitsgevoel ten opzichte van andere naties en er is geen rem op het bekampen van andere naties, zowel door het eigen grondgebied te zuiveren van leden van andere naties, als door andere naties te overvleugelen en uiteindelijk hun grondgebied te veroveren. De geschiedenis toont aan hoe nationalisme verstrengeld is met oorlogszuchtigheid en met kolonialisme en imperialisme. Ook het zogenaamde bevrijdingsnationalisme gaat niet vrijuit.

Als een natie door een andere natie onderdrukt wordt, moet daartegen uiteraard gestreden worden, maar deze emancipatiestrijd mag niet gevoerd worden onder de vlag van het nationalisme. Al te vaak wordt een vroeger onderdrukte natie na haar bevrijding op haar beurt zelf een onderdrukkende natie. De strijd tegen discriminatie zou een bevrijdings-antinationalisme moeten zijn.

Nationalisme verdeelt, universalisme verbindt. Wie, zoals Herder, vrede wil tussen de vaderlanden, moet het nationalisme verwerpen en zich aansluiten bij Diogenes van Oinoanda (2^e eeuw). Die stelt (als epicurist ongetwijfeld voorstander van de sociaal contract theorie) niet alleen slavernij in vraag, maar roept ook op tot een wereldstaat: *waar nu de verschillende delen van de aarde verschillende mensen een verschillend land geven, geeft de wereld in zijn totaliteit beschouwd aan alle mensen één enkel land, de gehele aarde* (fragment 30).

V. Als ik voor gelijkvrijheid en inkrimping ben, waarom ben ik dan zo rijk?

Ik denk dat egalitaire filosofen kunnen ingedeeld worden in een groep die de houding van de rijke egalitair met vanzelfsprekendheid onverdedigbaar achten en een groep die het met vanzelfsprekendheid onschuldig achten. Daaruit volgt dat er intellectueel werk te doen is op dit gebied.

Gerald Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*
(hoofdstuk *Political Philosophy and Personal Behavior*, § 2)

If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich? luidt de titel van een boek uit het jaar 2000 van de Canadese filosoof Gerald A. Cohen (1941-2009). Deze vraag omtrent het ideaal van gelijkvrijheid kan en moet ook gesteld worden omtrent de eis dat de economie moet inkrimpen en nadien stationair worden. Bovendien is het niet enkel een vraag die critici kunnen stellen aan de verdedig(st)ers van gelijkvrijheid en inkrimping (de jij-vraag), maar eveneens een vraag die de verdedig(st)ers van die idealen aan zichzelf moeten stellen, als ze inderdaad rijker zijn dan ze zouden mogen zijn volgens hun ideaal (de ik-vraag).

De jij-vraag wordt meestal gesteld om het ideaal van gelijkvrijheid of inkrimping in diskrediet te brengen. Het is een ondeugdelijke manier om het debat te voeren.

Ten eerste, het gedrag of de persoonlijke situatie van een verdedig(st)er van gelijkvrijheid of inkrimping vermindert niet de kracht van diens argumentatie. Wie niet akkoord gaat met gelijkvrijheid of inkrimping, moet de argumenten weerleggen. Op de man of de vrouw spelen in plaats van op de bal is een retorische truc die geen plaats heeft in een rationeel filosofisch-politiek debat.

Ten tweede, rechtvaardigheid betreft in de eerste plaats de structuren van de samenleving. Rechtvaardigheid wordt vastgelegd in een sociaal contract dat pas geldigheid krijgt als iedereen er zich bij aansluit en daardoor de vereiste structuren effectief kunnen uitgebouwd worden. Terecht wijst Thomas Hobbes (1588-1679) erop dat de gulden regel (de basis van de sociale structuren) slechts geldt als er wederkerigheid is: *dat iemand bereid moet zijn, als anderen dat ook zijn, om, zover als hij voor de vrede of zijn zelfbehoud nodig acht, zijn recht op alle dingen neer te leggen en met zoveel vrijheid tegenover anderen genoeg te nemen als hij anderen tegenover zichzelf zou toestaan. Als de anderen niet ook hun recht willen neerleggen, is er geen reden waarom iemand van het zijne afstand zou doen. In dit geval zou hij zich blootgeven als slachtoffer (waartoe niemand verplicht is) eerder dan zich over te geven aan vrede* (*Leviathan*, hoofdstuk 14). De regels van het sociaal contract volgen zonder dat anderen dat doen, komt neer op nederigheid door zelfvernedering en is in principe geen goede zaak (er kan gepleit worden voor uitzonderingen waarin best toch eenzijdig gehandeld wordt; zie bv. de tekst over nucleaire ontwapening op p. 57-59).

Dat neemt natuurlijk niet weg dat de eventuele rijkdom van de verdedig(st)er van gelijkvrijheid op gespannen voet staat met rechtvaardigheid en dat de rijkdom van de verdedig(st)er van inkrimping objectief gezien destructief en dus irrationeel is. De ik-vraag blijft aanwezig: kan ik als verdedig(st)er van gelijkvrijheid of inkrimping met gerust geweten leven met meer rijkdom dan mijn idealen voorschrijven?

Mijn rijkdom is niet vanzelfsprekend onverdedigbaar.

Ik kan erop wijzen (en zo mijn morele gemoedsrust behouden) dat mijn onrechtvaardigheid of irrationaliteit geen eigen keuze is, maar opgedrongen wordt door de onrechtvaardige en irrationele samenleving waarin ik leef. Het is niet mijn schuld dat ik in een rijk land ben geboren of dat ik als professor of als leraar meer verdien dan vele anderen. Dat neemt niet weg dat het mogelijk is om geen gebruik te maken van mijn teveel aan rijkdom. Moet ik niet het onrechtmatige en (voor het milieu) gevaarlijke deel van mijn rijkdom afstaan en bv. besteden aan goede doelen?

Liefdadigheid, het materieel helpen van sommigen die te weinig hebben, is echter niet zo een goede zaak als algemeen gedacht wordt.

Ten eerste wordt er wel iemand geholpen, maar het blijft een druppel op een hete plaat.

Ten tweede werkt liefdadigheid meestal contraproductief voor rechtvaardigheid. Het sust het geweten en doet de noodzaak van rechtvaardigheid vergeten. De liefdadigheid van een (zeer) rijk persoon heeft zelfs iets stuitend: wat is het waard iets weg te geven dat je eerst onrechtvaardig hebt verworven, dat je eerst, als gevolg van de onrechtvaardige eigendomsverhoudingen, hebt *gestolen* (zoals Proudhon het uitdrukt)? Ronduit ergerlijk zijn de tendensen om liefdadigheid te koppelen aan het eigen amusement (tv-shows en winterbars), aan te wenden voor het eigen gewin of te gebruiken om diens onrechtvaardig gedrag te camoufleren. De beweging van het *effectief altruïsme* heeft met haar oproep tot rationaliteit een punt (als je geeft, doe je dat best op een efficiënte wijze, aan een doel dat maximaal effectief is), maar de meeste aanhangers verzwijgen dat de efficiëntste wijze van altruïsme ligt in rechtvaardigheid, in structurele wijzingen. Je zou kunnen argumenteren dat de rijke persoon dan maar een deel van diens rijkdom moet geven aan organisaties die opkomen voor meer structurele rechtvaardigheid of voor een fundamentele aanpak van de milieuverstoring. Het steunen van dergelijke organisaties kan echter niet zonder meer gelden als de gepaste reactie op de ik-vraag.

Het is niet steeds gemakkelijk om een organisatie te vinden die volledig overeenkomt met mijn eigen visie en ik ben niet verplicht ideeën te steunen waar ik niet mee akkoord ga. Is dit wel een sterk genoeg argument, of is het eerder een excuus om mijn rijkdom niet te moeten verminderen?

Mijn rijkdom is niet vanzelfsprekend onschuldig.

Ik kan moeilijk ontkennen dat, als ik gelijkvrijheid of inkrimping verdedig, het een meerwaarde betekent als ik zelf minder rijk ga leven: ik versterk de verdediging van mijn visie doordat ik mijn ideeën, rationele verdediging aanvul met een materiële, performatieve verdediging. Ik hef de tegenstelling op tussen gedachte en daad. Ik toon aan dat mijn ideeën reëel kunnen uitgevoerd worden. Daartegenover staat de persoonlijke prijs die ik moet betalen.

Het is niet gemakkelijk vrijwillig een stuk rijkdom op te geven, zeker niet als ik door de anderen niet als echt rijk word beschouwd, als ik binnen mijn (rijke, onrechtvaardige) samenleving niet tot de hogere, maar “slechts” tot de middenklasse behoor (bv. als ik leerkracht ben). Het is eenvoudig (en zinvol) om principieel geen rijbewijs te halen, het is in onze samenleving ondoenbaar voor wie “normaal” wil leven, om nooit van een auto gebruik te maken. Wie voor inkrimping is en weigert mee te gaan met de “voortuitgang” van de energieverblindende en sociaal disruptieve smartphone-manie, heeft meer en meer niet langer toegang tot essentiële maatschappelijke zaken. De prijs is overigens niet enkel materieel, maar ook sociaal: ik stel me deels buiten de samenleving en deze houding wordt vaak afgekeurd en zelfs als bedreigend beschouwd, nog meer dan mijn als extreem beschouwde ideeën. Anders gaan leven is slechts vol te houden voor wie een hecht alternatief sociaal netwerk heeft, wat niet ieder socialistisch of ecologisch denkend persoon heeft.

Ik kan rationeel inzien dat ik anders zou moeten gaan leven, maar niet de wilskracht hebben

om dat uit te voeren, om de hoge prijs te betalen. Dat is geen schande, op voorwaarde dat ik niet hypocriet ben, maar dat ik dat toegeef. Mijn menselijke zwakheid moet niet leiden tot vernederende zelfverachting. Tegenstanders van rechtvaardigheid en inkrimping willen vaak een schuldgevoel aanpraten aan de voorstanders, om die zo uit te schakelen. In die val mag ik niet trappen.

Een heilige of martelaar zijn is weinigen gegeven, maar is ook een veel te hoge eis. Iedereen moet bijdragen aan de verandering van de wereld *naar zijn mogelijkheden*, met het juiste denken en doen, of – als het niet anders kan – alleen met het juiste denken. De ik-vraag heeft geen vaststaand antwoord. Iedereen moet ze, in alle oprechtheid, voor zichzelf beantwoorden. Er moet wel, zoals steeds, dit gesteld worden: een bescheiden houding is aangewezen. Ik moet geen held zijn (dat is hoogmoed), maar ik mag ook niet niets doen of proberen (dat is nederigheid).

Het is enerzijds belangrijk om de inconsequentie te verkleinen, om stappen vooruit te zetten, zelfs al zijn het maar kleine stappen. Als ik geen rijbewijs heb behaald en leef zonder smartphone, kan ik bovenop minder vlees gaan eten en/of voor mijn elektriciteit van de multinational Engie overstappen naar het coöperatieve Ecopower. Het is anderzijds even belangrijk om mijn ideeën te bewaren en te (leren) leven met het feit dat ik ze niet (volledig) in de praktijk kan of wil brengen, in plaats van mijn ideeën op te geven zodat ik niet langer mijn wilszwakte moet erkennen. Ideeën doen ertoe. Mijn zwakte erkennen wat betreft de toepassing ervan, ook dat is (bescheiden) moed.

Conclusie - Rechtvaardigheid beleven als bescheidenheid

Met behulp van diens rede kan de mens een harmonische, rechtvaardige wereld opbouwen. De rede is echter uiterst zwak en wordt te vaak overvleugeld door gevoelens en impulsbeslissingen (een “constructiefout” van de evolutie, die de mensheid vroeg of laat noodlottig dreigt te worden, zeker in het huidige atoombomtijdperk - zie p. 58).

Het is *zeer onwaarschijnlijk dat er ooit*, laat staan vlug (of juist, tijdig), *een rechtvaardige samenleving zal komen*. Integendeel, onrechtvaardige situaties houden hardnekkig stand (neoliberaal politiek, dierenleed in de industriële veeteelt, oorlogen die de facto een genocide zijn, verdere verstoring van het ecologisch aardsysteem) en nieuwe gevaren duiken in snelvaart op (versnellende verrechtsing, nationalisme en fascisme, aantasting mensenrechten, meedogenloze strijd tegen migratie, recuperatie van de ecologische beweging). Toch blijft het zinvol om (zoals Brian Barry) te blijven *praten over hoe rechtvaardigheid eruit zou zien*.

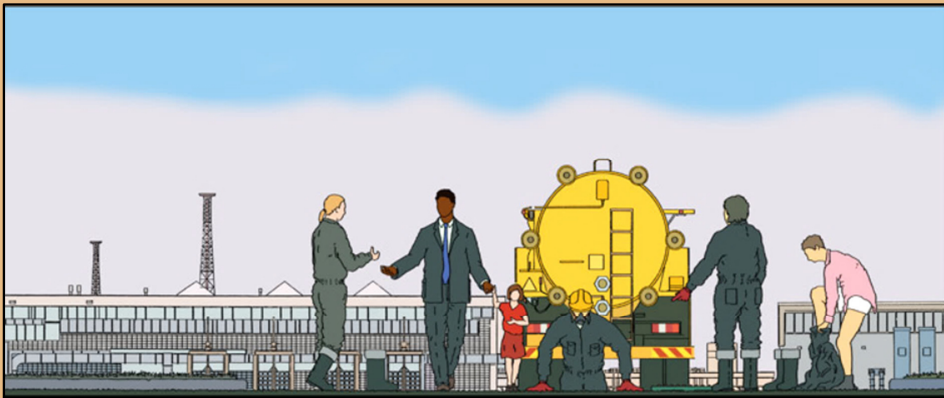
In deze brochure werd een duidelijke visie naar voor gebracht: rechtvaardigheid vraagt gelijkvrijheid, waarbij in principe alle ongelijkheden recht worden gezet. Dat wordt radicaal genoemd en dat is het ook: het wil het probleem bij de wortel (*radix* in het Latijn) aanpakken. Rechtvaardigheid verdraagt geen halve oplossingen. Het ideaal in de praktijk brengen is echter niet zo moeilijk als de radicaliteit ervan suggereert. Het is tenslotte slechts een uiting van bescheidenheid op het vlak van samenleven: niet tevreden zijn als je minder krijgt dan anderen, maar ook niet meer willen dan anderen. De kern van de argumentatie is dat deze bescheidenheid de beste weg is om de eigen strevingen maximaal te realiseren, zeker als er een instorting plaatsheeft.

In een wereld waar onrechtvaardigheid langs alle kanten wordt goedgepraat, is het voor een individu dan toch weer niet zo gemakkelijk om diens ideaal van rechtvaardigheid toe te passen.

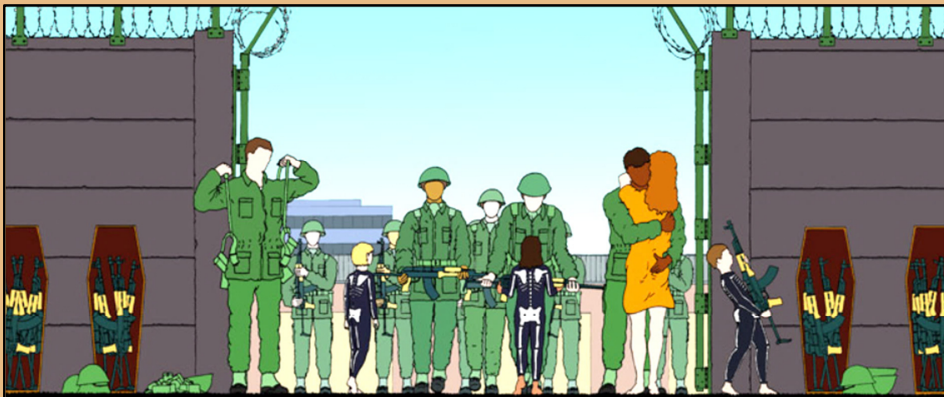
Het is verstandig om, als begin, (zoals Socrates) het onderwerp *herhaaldelijk te behandelen*.



land is shared



people take turns to do the difficult jobs



soldiers leave the armed forces

Chad McCail (*1961)



Frans Snijders (1579-1657)



Pieter Bruegel (1525/30 - 1569), *De toren van Babel*